

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Departamento de Sociología y Trabajo Social

***EL CAPITAL SOCIAL
DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS
EN EL PAIS VASCO***



TESIS DOCTORAL

Autora: Saioa Bilbao Urkidi

Dirigida por: Xabier Aierdi Urraza

Abril de 2015

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Departamento de Sociología y Trabajo Social

***EL CAPITAL SOCIAL
DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS
EN EL PAIS VASCO***

TESIS DOCTORAL

Autora: Saioa Bilbao Urkidi

Dirigida por: Xabier Aierdi Urraza

Abril de 2015

“Resulta casi imposible sobreestimar el valor que tiene contactar a los seres humanos con personas diferentes y con modos de pensar y actuar distintos de aquellos que les son más familiares. Ese tipo de comunicación siempre ha sido una de las principales fuentes de progreso y en la era actual, lo es aún más”.

JOHN STUART MILL

AGRADECIMIENTOS

Sois muchas las personas que me habéis ayudado de una manera u otra en la realización de este trabajo de tesis doctoral, que como bien sabéis suponía un reto y por qué no, un sueño, que finalmente he podido hacer realidad. Os doy las gracias de corazón a cada una de vosotras y vosotros que habéis estado cerca con un simple; “¿qué tal vas?”.

Agradezco de manera especial a mi director, Xabier Aierdi, por su apoyo y ayuda incondicional, ha sido un gran placer tenerte cerca. Gracias a los y las compañeras de la Fundación Ellacuria. Muchísimas gracias a Taide y Antonio de Ikuspegi, a Gorka Urrutia de la Universidad de Deusto y a Andrea Ruiz Balzola, mi profundo agradecimiento, vuestro compañerismo y amistad son insuperables.

Mi más sincero agradecimiento a las personas de las distintas comunidades religiosas, así como de las personas expertas que habéis participado de este trabajo de investigación, sin vuestras aportaciones hubiese sido imposible realizar esta tesis doctoral. Este humilde trabajo en parte, ha tratado de recoger vuestras voces para poder reflejar las distintas realidades que se viven desde vuestras comunidades.

Nire esker beroenak ama ta aitari, zuek barik ez lan hau, ezta bizitza bera ez litzatekeelako inolaz ere posible izango. Eskerrikasko zuen maitasun ta beroagatik. Eskerrikasko amuma zuri, zauzen lekutik zure maitasun ta indarra emoten doztezulako egunero, pausuz pausu, bizitza ahalik eta modu politenean bizitzeko, BETIKO...

Azkenik eta ez horregatik pasio gutxiagoz, eskerrrik asko Iñigo, bidaide paregabea, ibilbide honetan izandako aldapa gora eta beherak onarpenetik eta maitasunetik konpartitzeagatik. Gure ametsak errealitate bihurtzen saiatzen jarraituko dugulako.

MAITE ZAITUZTET!

Bilbo, 2015eko Apirilaren 10.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
1. Relevancia del tema.....	1
2. Hipótesis y objetivos.....	5
3. Estrategia metodológica y estructura de la tesis.....	7
Capítulo I: Religión: funciones sociales y secularización.....	11
1.1. Las funciones sociales de la religión.....	11
1.2. La secularización en el debate sociológico.....	29
1.3. Breve introducción al hecho religioso en el País Vasco.....	31
1.4. La secularización en España y el País Vasco.....	34
1.5. La religiosidad en los colectivos inmigrados en el País Vasco.....	51
Capítulo II: Vieja y nueva diversidad religiosa.....	73
2.1. Principales características de las confesiones minoritarias existentes en el País Vasco.....	73
2.1.1. El Cristianismo Oriental y Ortodoxo.....	74
2.1.2. El Cristianismo Reformado y Evangélico.....	76
2.1.3. Otras Comunidades de inspiración cristiana.....	79
2.1.4. El Islam.....	81
2.1.5. La Fe Bahá'í.....	83
2.1.6. El Budismo.....	83
2.1.7. La Iglesia de la Cienciología.....	84
2.2. Distribución espacial de las comunidades religiosas en la CAPV.....	84
2.3. Principales obstáculos con los que se encuentran las comunidades religiosas minoritarias.....	88
2.4. La gestión pública del pluralismo religioso.....	91

Capítulo III: El Capital Social	99
3.1. Orígenes del concepto y autores.....	103
3.1.1. Bourdieu: el capital social como mecanismo de diferenciación social y reproducción de las clases.....	104
3.1.2. Coleman: capital social, vínculo entre el actor y la estructura.....	110
3.1.3. Robert Putnam: el capital social como reserva comunitaria.....	112
3.2. Tipos de capital social.....	116
3.3. Beneficios del capital social.....	118
3.4. Críticas y limitaciones del capital social.....	120
3.5. Medición del capital social.....	122
3.6. Fuentes del capital social.....	126
3.7. Las distintas visiones dentro de la investigación.....	128
3.8. Capital social y religión, una revisión de estudios.....	129
3.9. Las dimensiones analíticas del capital social religioso.....	134
Capítulo IV: Análisis del capital social de las comunidades religiosas	141
4.1. Comunidades Ortodoxas.....	141
4.1.1. Fortaleza de la estructura de las comunidades.....	141
4.1.2. Capital Social de vinculación de las comunidades ortodoxas.....	151
4.1.3. Capital Social de puente de las comunidades ortodoxas.....	163
4.1.4. Capital Social de acceso de las comunidades ortodoxas.....	170
4.2. Comunidades evangélicas.....	173
4.2.1. Fortaleza de la estructura de las comunidades evangélicas.....	173
4.2.2. Capital social de vínculo de las comunidades evangélicas.....	187
4.2.3. Capital social de puente de las comunidades evangélicas.....	202
4.2.4. Capital social de acceso de las comunidades evangélicas.....	206

4.3. Comunidades musulmanas.....	211
4.3.1. Fortaleza de la estructura de las comunidades musulmana.....	211
4.3.2. Capital social de vínculo de las comunidades musulmanas.....	221
4.3.3. Capital social de puente de las comunidades musulmanas.....	233
4.3.4. Capital social de acceso de las comunidades musulmanas.....	242
4.4. Síntesis del capital social de las comunidades religiosas.....	247
4.4.1. La fortaleza, una cuestión primordial.....	247
4.4.2. Capital Social de vínculo; una vinculación enriquecedora.....	250
4.4.3. Capital social puente; insuficiencia de lazos débiles.....	257
4.4.4. Capital social de acceso; fragilidad como agentes e interlocutores políticos.....	262

Capítulo V: El capital social de las comunidades religiosas según representantes

y expertos.....	265
5.1. Análisis de las respuestas de personas de las confesiones religiosas.....	265
5.2. Análisis de las respuestas de personas expertas en la materia.....	277

CONCLUSIONES.....	291
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	307
--------------------------	------------

ANEXOS.....	321
--------------------	------------

Anexo 1: Guión de entrevistas realizadas a representantes de las comunidades religiosas.....	323
Anexo 2: Listado de personas y entidades entrevistadas.....	324
Anexo 3: Cuestionarios del Delphi.....	326
Anexo 4: Tablas de participantes en el Delphi.....	328
Anexo 5: Base de datos de las comunidades religiosas en Excel.....	329

INDICE DE TABLAS, CUADROS, GRÁFICAS Y MAPAS

INDICE DE TABLAS

Tabla 1. Evolución de la autodefinición religiosa en la sociedad española.....	35
Tabla 2. Evolución de la autodefinición religiosa en la sociedad española.....	37
Tabla 3. Porcentaje de asistencia a la misa dominical en 1972.....	39
Tabla 4. Frecuencia y ocasiones en las que se va a la Iglesia. %.....	40
Tabla 5. Porcentaje de jóvenes de entre 15 y 24 años según autodefinición religiosa. Año 2005.....	41
Tabla 6. Evolución de la autodefinición religiosa en el País Vasco.....	42
Tabla 7. Evolución de la población total y extranjera en la CAPV.....	51
Tabla 8. Evolución de la población extranjera por áreas geográficas en la CAPV.....	52
Tabla 9. ¿Podría decirme a qué religión pertenece Ud.? % Horizontales.....	53
Tabla 10. ¿Podría decirme a qué religión pertenece Ud.?% verticales.....	54
Tabla 11. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos? % Horizontales.....	55
Tabla 12. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos? % verticales.....	55
Tabla 13. Y respecto a la práctica de su religión en el País Vasco, le resulta: % Horizontales.....	56
Tabla 14. Y respecto a la práctica de su religión en el País Vasco, le resulta: % Verticales.....	56
Tabla 15. Y respecto a la práctica de su religión en el País Vasco, le resulta:.....	58
Tabla 16. Cómo se define usted en materia religiosa según sexo.....	61
Tabla 17. Con qué frecuencia reza Usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según sexo.....	61
Tabla 18. Cómo se define usted en materia religiosa según territorio histórico de residencia y estudios.....	62
Tabla 19. Con qué frecuencia reza Usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según territorio histórico de residencia y estudios.....	62

Tabla 20. Cómo se define usted en materia religiosa según estatus.....	63
Tabla 21. Con qué frecuencia reza Usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según estatus.....	64
Tabla 22. Cómo se define usted en materia religiosa según país de nacionalidad.....	64
Tabla 23. Con qué frecuencia reza Usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según país de nacionalidad.....	65
Tabla 24. Cómo se define usted en materia religiosa según situación administrativa.....	66
Tabla 25. Con qué frecuencia reza usted según situación administrativa.....	66
Tabla 26. Población de origen extranjero que considera pertenecer a un determinado grupo nacional, étnico, cultural o religioso por tipo de adscripción (agrupada).....	67
Tabla 27. Población de origen extranjero que considera pertenecer a un determinado grupo nacional, étnico, cultural o religioso por tipo de adscripción y área geográfica de origen.....	67
Tabla 28. Frecuencia con la que va usted a la iglesia. %.....	68
Tabla 29. Indicadores de religiosidad por nacionalidad de la población en España.....	69
Tabla 30. Comunidades religiosas minoritarias en la CAPV por confesiones religiosas. Año 2013.....	85
Tabla 31. Distribución de las comunidades religiosas minoritarias en la CAPV por provincias en el año 2013.....	86
Tabla 32. Distribución de las comunidades religiosas minoritarias en la CAPV por capitales en el año 2013.....	86
Tabla 33. Confesiones religiosas con notorio arraigo según fecha de concesión.....	95
Tabla 34. Confesiones religiosas que han firmado acuerdos de cooperación con el estado según fecha.....	95
Tabla 35. Evolución de la población de Europa del este en el País Vasco.....	142
Tabla 36. Evolución de la inmigración por nacionalidades representativas en el Islam.....	211
Tabla 37. Puntuación de las diferentes dimensiones de los tipos de capital social por confesión.....	301

INDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Resumen de algunas dimensiones de la fortaleza de estructura de las comunidades ortodoxas.....	151
Cuadro 2. Resumen de algunas dimensiones del capital social de vínculo de las comunidades ortodoxas.....	162
Cuadro 3. DAFO de las comunidades ortodoxas.....	172
Cuadro 4. Clasificación de las distintas Iglesias evangélicas.....	179
Cuadro 5. Resumen de algunas dimensiones del capital social de puente de las comunidades evangélicas.....	186
Cuadro 6. Iglesias evangélicas según el régimen de organización interna.	188
Cuadro 7. Resumen de algunas dimensiones del capital social de vínculo de las comunidades evangélicas.....	201
Cuadro 8. DAFO de las comunidades evangélicas.....	210
Cuadro 9. Resumen de la fortaleza de las comunidades musulmanas.....	220
Cuadro 10. Resumen de algunas dimensiones del capital social de vínculo de las comunidades musulmanas.....	232
Cuadro 11. DAFO de las comunidades musulmanas.....	246

INDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Grado de importancia que otorga a cada uno de los diferentes aspectos de su vida.....	43
Gráfico 2. Auto adscripción en materia religiosa.....	44
Gráfico 3. Auto adscripción en materia religiosa. (Pregunta realizada sólo a quienes dicen ser creyentes de otra religión a la católica).....	45
Gráfico 4. Participación en algún grupo o asociación religiosa.....	45

Gráfico 5. Valoración sobre la presencia de religiones no católicas en Euskadi.....	46
Gráfico 6. Nivel de colaboración actual entre las instituciones públicas y la Iglesia Católica.....	46
Gráfico 7. Nivel de colaboración actual entre las instituciones públicas y otras instituciones o reli- giones no católicas.....	47
Gráfico 8. Opinión sobre la actuación de las instituciones públicas respecto a todas las comunida- des religiosas presentes en Euskadi.....	47
Gráfico 9. Opinión sobre la implicación de las instituciones públicas vascas en gestionar la plurali- dad religiosa que hay hoy día.....	48
Gráfico 10. Opinión sobre el derecho de las distintas comunidades religiosas presentes en Eus- kadi a instalar sus centros de culto en los que poder rezar y llevar a cabo sus prácticas religio- sas.....	48
Gráfico 11. Opinión sobre a qué confesiones no debería autorizarse tener e instalar sus centros de culto en los poder rezar y llevar a cabo sus prácticas religiosas.....	49
Gráfico 12. Valoración sobre la presencia de minorías religiosas en Euskadi.....	50
Gráfico 13. Opinión respecto a las personas creyentes en otras religiones distintas a la católica.	50
Gráfico 14. Opinión respecto a la práctica de su religión en el País Vasco.....	59
Gráfica 15. Porcentaje de presencia de las confesiones minoritarias religiosas por número de Igle- sias y comunidades religiosas en el CAPV.....	85

INDICE DE MAPAS

Mapa1. Comunidades religiosas por comarcas en la CAPV. Año 2013.....	87
Mapa 2. Comunidades religiosas en las tres capitales de la CAPV. Año 2013.....	87

LISTADO DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

CAPV: Comunidad Autónoma del País Vasco.

CEPV: Consejo Evangélico del País Vasco.

CIE: Comisión Islámica de España.

EITB: Euskal Irrati Telebista.

FADE: Federación de Asambleas de Dios de España.

FEERI: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas.

FEREDE: Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España.

FIVASCO: Federación Islámica de Euskadi.

PGOU: Plan General de Ordenación Urbana.

UCIDE: Unión de Comunidades Islámicas de España.

UCIPV: Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco.

INTRODUCCIÓN

1. Relevancia del tema

Uno de los elementos que caracteriza a las actuales sociedades postmodernas es la diversidad y el pluralismo. Esta creciente diversidad, tanto social como cultural, plantea una serie de cuestiones que, en parte, están siendo objeto de estudio, reflexión, discusión e incluso de gestión por parte de algunos gobiernos y administraciones locales. No obstante, uno de los aspectos de esta diversidad que, paradójicamente, menos se ha tratado en el ámbito de las investigaciones en nuestro entorno geográfico, es el de la diversidad religiosa. Y decimos paradójicamente, porque la diversidad religiosa es quizás uno de los aspectos más visibles para una sociedad que, como la nuestra, ha sufrido un acelerado proceso de secularización. Esta paradoja tiene mucho que ver como decimos con el nuevo lugar social que adopta la religión en nuestra sociedad más cercana, la vasca. Hasta fechas muy recientes la sociedad vasca podría caracterizarse como una sociedad con hegemonía y dominación manifiestamente católica, hasta el punto de que incluso desde la visión nacionalista vasca del mundo identificaba a “euskaldun” con creyente (fededun).

Ahora bien, la sociedad vasca como otras sociedades de su entorno europeo es una excepcionalidad, lo que Berger de alguna otra forma ha caracterizado como excepcionalidad europea. Según esta transformación, estas sociedades se caracterizan por promover un tipo de persona que puede desarrollar su biografía de espaldas al hecho religioso, y que podría ser entendida con el rótulo de “virtuosa del pluralismo”.

Esta pluralidad, que en el caso de la sociedad vasca se acrecienta al haber dos formulaciones de identidad en el plano cultural y político, a veces compatibles y a veces excluyentes, se ha visto irrumpida con la presencia de nuevas poblaciones de inmigración, que si bien no fundan la pluralidad constitutiva y constituyente de la sociedad vasca, sí la intensifican. La paradoja resultante, de la que hemos hablado más arriba, consiste en el hecho de que han vuelto a reintroducir el fenómeno religioso en la agenda social y política. A

grandes rasgos, nuestra investigación va a versar sobre la fortaleza del asentamiento de algunas de estas confesiones religiosas, con base en el capital social que disponen.

Parecería pues, que estamos ante un hecho que asume sentidos contrarios: por un lado, la sociedad autóctona, por decirlo de alguna manera, se aleja de la religión y la abandona, al menos en su versión de creencia sin que por ello necesariamente decline el ritualismo; por otro, emergen confesiones que estando instaladas tiempo ha en la sociedad vasca se han visto fortalecidas con la incorporación de nuevos miembros llegados a través de los procesos inmigratorios, procesos que también han permitido que se instalen *ex novo* otras confesiones.

La deriva que vaya a adoptar el hecho religioso en la sociedad europea en un futuro próximo es hoy por hoy una cuestión difícil de dirimir y muy debatida: es posible por un lado que se ahonde en el proceso de secularización; es probable que a medio plazo Europa deje de constituir tal excepcionalidad. Ahora bien, sin adelantar excesivamente el objeto de estudio de esta tesis, creemos que los diferentes procesos resultantes de la disputa entre creencia, secularización y ofertas de sentido –estrictamente religiosas o de otro tipo-, harán bascular esta situación bien hacia la recuperación o bien hacia la marginación del hecho religioso. En esta tesitura se encontrarán las confesiones religiosas que hemos seleccionado para nuestra investigación, –ortodoxa, evangélica, musulmana- porque se encuentran de bruceas con una sociedad que infravalora la religión, y que prefiere adoptar posiciones individualizadas con base en la tesis de la destradicionalización de la cultura moderna. En este contexto de forma desenraizada deben afrontar la socialización de sus subsiguientes generaciones, normalmente con un capital social insuficiente o a medio constituir.

Desde una visión más universal, los planteamientos que en torno a la diversidad religiosa se han trabajado y elaborado han partido del análisis del papel que el elemento religioso juega en los procesos migratorios. En este sentido, han sido autores como Ebaugh y Saltzman (2002) y Levitt (2003; 2004; 2007) quienes han recuperado la importancia de las prácticas religiosas transnacionales, es decir, las formas y modos en que los migrantes viven sus vidas religiosas en sus diferentes sociedades de vivencia y pertenencia.

Sin embargo, nuestra propuesta se aleja en parte de esta perspectiva en el sentido de que no focaliza únicamente el elemento religioso desde y en los procesos migratorios, sino que más bien lo quiere analizar como un elemento más que caracteriza a nuestras sociedades plurales, sin minusvalorar que sin el hecho inmigratorio muy probablemente esta realidad

religiosa no hubiera adquirido la saliencia o notoriedad que ha adquirido en los últimos años entre nosotros, y más manifiestamente en una comunidad científica preocupada tanto por la gestión de la diversidad, como por el hecho religioso. Como más tarde apuntaremos esta tesis prosigue la labor investigadora que otras han iniciado desde hace tres o cuatro años. Por ello, usaremos una doble mirada, y, así, aún siendo conscientes de que parte de esta diversidad se genera a partir de la llegada de personas procedentes de diferentes tradiciones religiosas, nuestro interés se centra en los modos y procesos en que a través de la religiosidad las personas generan toda una serie de relaciones e interacciones que podemos conceptualizar bajo la idea del capital social.

Estas relaciones constitutivas del capital social, como veremos más adelante, constan de diferentes niveles; desde las relaciones dentro de las comunidades religiosas, las relaciones de unas comunidades religiosas con otras de la misma religión y de religiones diferentes, así como con otras entidades y en última instancia, las relaciones e interacciones que se producen entre las comunidades religiosas y los agentes de las administraciones públicas y agentes políticos. En suma, vamos a analizar lo que en términos analíticos consiste en descubrir y describir la *fortaleza* de las confesiones seleccionadas, su dimensión de mayor o menor control social, entendido sociológicamente, de sus miembros – la dimensión de la *vinculación*-, la capacidad que manifiestan para interactuar con otras confesiones y entidades sociales – la dimensión de *punteo*- y finalmente, en qué medida establecen unas relaciones de carácter político y administrativo de cara a obtener recursos, conocimiento y reconocimiento – la dimensión de *acceso*-. Dicho de otra manera, estamos hablando de empoderamiento, de control social y socialización, de autoconfianza y apertura y, por último, de interlocución.

Un estudio de este tipo que se centra en las capacidades, con sus fortalezas y debilidades, de las más importantes confesiones religiosas minoritarias asentadas en la sociedad vasca, puede mostrarnos cuál es la realidad a este respecto y, en su caso, cómo poder mejorar estos canales, de mutua interrelación, confianza y gobernanza, de manera que se facilite el trabajo en aras a una gestión positiva de la diversidad religiosa en la sociedad vasca. Desde esta perspectiva no sólo nos interesará describir y tasar la realidad del hecho plural religioso, sino también de aportar responsablemente algunas sugerencias para su acomodación en el nuevo contexto y para tratar de responder razonablemente a sus exigencias. Es decir, aportamos un punto de vista comprometido con la realidad.

Para el fin que nos proponemos, nos vamos a valer de la herramienta analítica del capital social. Este término es a día de hoy una noción omnibus, sin unos claros perfiles, pero a su vez es una propuesta *in progress* muy sugerente. Sabemos que por un lado remite a unas condiciones sociales, sabemos igualmente que nos retrotrae a una cierta rememoranza con realidades comunitarias, sabemos que también está refiriéndose a cuestiones de densidad social, y también a otras muchas cosas. De alguna forma el capital social es ese capital que se dispone en términos de relaciones que permiten mejorar las condiciones de logro de ciertos objetivos. Es un término que en una gran parte de los casos nos suministraría un contexto siempre favorable, e incluso amigable, para la obtención de nuestras metas. Es decir, casi siempre se tiende a hacer una lectura sobre el carácter implícitamente positivo de tal capital. Pero el capital se tiene o no se tiene, se dispone o no se dispone de ese capital, por lo que hay que dejar en suspenso el supuesto carácter necesariamente benefactor del capital social. Dicho de otra manera, si se dispone de capital social, es muy probable que reporte un beneficio social positivo. Luego, con la utilización de esta herramienta analítica pretendemos constatar cuál es a día de hoy el capital social de las confesiones escogidas en las diferentes dimensiones anteriormente citadas y, en consecuencia, hasta qué punto este capital social puede o en un futuro de medio plazo podría favorecer la vida cívica y, en esta medida, ser considerado un bien social.

Tres autores han sido recurrentes en el análisis del capital social – Bourdieu, Coleman y Putnam- y nosotros también recurriremos a ellos y a otros autores. A través de sus escritos han demarcado los límites que cada uno de los autores ha impreso en el término del capital social, pero nos ha interesado más concretar aquellas dimensiones en las que se subdividen las funciones de vinculación, puente y acceso, para conocer el grado de fortaleza que caracteriza a estas tres confesiones.

Junto con el capital social otros dos procesos de hondo calado se imponen a la consideración científica en este trabajo. Uno de ellos es el de la afectación de la secularización. El otro es el del cambio de funciones que afectan a la religión en nuestra sociedad moderna europea. Sobre el fenómeno de la secularización se ha escrito mucho, por lo que no pretendemos agotar el tema, sino presentar unas pinceladas razonables, para ver cómo influirá en la construcción del contexto en el que va a recalar el asentamiento de las confesiones minoritarias. Es previsible que la secularización presente una serie de estructuras y definiciones de la situación para los que estas confesiones no tendrían respuesta, debiendo hacerla sobre la marcha, o rechazarla directamente.

Este efecto de la secularización queda todavía más intensificado cuando le superponemos el fenómeno del pluralismo. Pareciera que, por un lado, el pluralismo se agranda con la llegada y asentamiento de estas nuevas confesiones, pero, por otro, es este mismo pluralismo el que le plantea un reto ineludible a estas confesiones constituyentes. A partir de esta situación corresponderá a las diferentes confesiones amoldarse a una lógica de competencia en la que deberán dirigirse a sus creyentes actuales o potenciales en términos de preferencia por la subjetivación que padece *in toto* el hecho religioso. En consecuencia los dos grandes ejes teóricos que articulan esta tesis serán el pluralismo y la secularización relacionándolos con el capital social.

Podríamos re-formular nuestra pretensión científica afirmando que pretendemos medir hasta el punto en que sea posible el grado de maduración de las confesiones religiosas desde un doble punto de vista: 1) La maduración interna, que tendría lugar cuando la confesión de que se trate dispusiera de la suficiente fortaleza interna como para, 2) que pudiera lograr sus objetivos e influir socialmente en términos administrativos y políticos de cara a sus logros. De una forma más simple, podría decirse que estamos ante un empoderamiento de carácter interno, por un lado, y de reconocimiento exterior, por otro. En esta imagen que pretendemos construir, el empoderamiento subsumiría las dimensiones de fortaleza y vinculación y el reconocimiento, las de puente y acceso. A través del empoderamiento la confesión se presenta en sociedad con una capacidad endógena, capacidad que le es reconocida socialmente.

Visto este marco general en el que hemos adoptado alguna que otra licencia académica para hacer más visibles las dimensiones del capital social, sin que por ello deba entenderse que estamos ante un marco de análisis cerrado e invariable, pasamos a formular la parte metodológica, en la que nos referiremos a las hipótesis y objetivos que estructuran esta tesis.

2. Hipótesis y objetivos

La hipótesis general que se mantiene en esta tesis rondará el tema del capital social de las confesiones religiosas minoritarias, que o bien se han asentado recientemente, o bien llevaban instaladas largo tiempo entre nosotros y han eclosionado en fechas recientes. Con las primeras nos referimos básicamente a las que están más relacionadas con el fenómeno

inmigratorio, como son, la fe ortodoxa y la musulmana. Con la segunda, nos referimos a la confesión evangélica o protestante. La cuestión que centrará nuestra indagación es la de los tipos y volumen de capital social que poseen estas confesiones.

Evidentemente, no conocemos todavía el capital social de estas confesiones, pero sí sabemos que su asentamiento es en general reciente. Asimismo, sabemos que han supuesto una intensificación del pluralismo cosmovisional aunque este pueda ser todavía débil. Esta debilidad puede contribuir a una especie de asimilacionismo indeseado, porque si tenemos en cuenta que nuestra sociedad es originalmente de matriz católica, la inacción a favor del reconocimiento y promoción de las confesiones minoritarias refuerza la dominante, por lo que podría estar sucediendo en el plano de los hechos un proceso equivalente a lo que plantea un liberalismo romo en el plano teórico. Un tratamiento igual de situaciones diferentes perjudica como bien sabemos, a las propuestas minoritarias.

Como base para una segunda hipótesis de carácter más descriptiva y comprensiva, estimamos que estamos en una fase inicial, y no sabemos si consolidada, del fenómeno del pluralismo religioso. Otros trabajos, en los que hemos participado, han mostrado en qué consiste tal pluralismo hasta el punto de que creemos que lo hemos caracterizado adecuadamente con el término de *Pluralidades Latentes*. La pluralidad es la condición *sine qua non* del pluralismo. Es más, nada garantiza que una determinada realidad plural sea gestionada pluralistamente. Es que, además, como reza el título, son todavía *latentes*, con un *status* incierto de realidad. Sería quizás más correcto afirmar que se quedan a medio camino entre la realidad y la visibilidad, aunque quizás más cerca del problema de la visibilidad. Además, no siempre ni necesariamente la pluralidad se transforma en pluralismo. La pluralidad es una situación de hecho, que termina o no adoptando la forma de pluralismo a gestionar. El pluralismo es o una ideología o una doctrina que promueve la pluralidad.

La relativa cercanía en el tiempo del asentamiento de las confesiones minoritarias ha imposibilitado que puedan hacerlo con solvencia. Este asentamiento empoderado es también cuestión de tiempo, y así puede suceder que en ausencia de una permanencia prolongada las diferentes dimensiones del capital social estén muy descompensadas: es decir, quien dispone de fortaleza puede carecer de capital social puente o acceso y, en otros casos, puede suceder lo contrario. Nivelar de una forma acompasada estas dimensiones requiere actuar simultáneamente en todas ellas, lo que no siempre está a mano en estas situaciones de precariedad estructural. Por ello, hipotéticamente, es muy probable que estos

desniveles se prolonguen durante un tiempo, y en vez de hacer un ejercicio simultáneo deban ir cubriéndose las necesidades de cada dimensión por separado.

Con el fin de concretar en estas hipótesis, proponemos los siguientes objetivos:

1. Analizar a través de la información extraída de las entrevistas, el capital social que generan y poseen las comunidades pertenecientes a las tres confesiones seleccionadas.
2. Analizar si este capital social favorece, por un lado, a las personas que componen tales comunidades religiosas y a la comunidad en su conjunto y, por otra, si aportan algo al conjunto de la sociedad.
3. Atendiendo a la corta trayectoria de muchas de las comunidades religiosas, ver qué condiciones y prácticas permiten crear este capital social y cuales las dificultan, con base en las opiniones de personas creyentes de las confesiones y de personas expertas en temas de pluralidad religiosa.
4. Proponer alguna que otra recomendación a las administraciones públicas en el ámbito de la gestión positiva de la diversidad religiosa en el País Vasco.

3. Estrategia metodológica y estructura de tesis

Para la consecución de los objetivos definidos y para contrastar nuestras hipótesis de trabajo, en este trabajo de tesis seguiremos la siguiente estrategia metodológica.

El primer paso, es el de explicar cuáles son las confesiones religiosas seleccionadas para el análisis. Entre el mosaico de religiones que se practican en la Comunidad Autónoma Vasca, existen diez confesiones religiosas minoritarias formadas por sus respectivas comunidades de creyentes y, en la mayoría de los casos, de lugares de culto. La decisión acerca de quiénes serán los sujetos de esta investigación responde a dos criterios: por una parte, desde una perspectiva cuantitativa, hemos optado por dos de estas confesiones minoritarias con mayor número de comunidades, asociaciones y lugares de culto en la sociedad vasca – la evangélica y la musulmana-. Por otra parte, se trata de confesiones en las que sus

membresías están creciendo y que sirven de ejemplo de algunos de los dilemas que las sociedades europeas están teniendo que enfrentar respecto al hecho religioso -la ortodoxa-.

Para la consecución de nuestro primer y segundo objetivo, que consiste en analizar el capital social de las comunidades religiosas pertenecientes a las tres confesiones seleccionadas, haremos uso de la *metodología y técnicas cualitativas*. Nos decantaremos por la técnica de las *entrevistas semiestructuradas* y elaboraremos un guión para orientar las mismas, aunque como su nombre lo indica, dejaremos margen para posibles comentarios o informaciones que se escapen a este. Estas entrevistas se las haremos tanto a representantes de las comunidades religiosas, así como a miembros de las mismas.

Teniendo en cuenta que he participado en el grupo original que alentó la investigación sobre diversidad religiosa en el País Vasco, también me he valido de la información que dispusimos en su momento fruto de entrevistas a más de medio centenar de personas representantes de estas confesiones y otras muchas. Se trata en cualquier forma de una muestra ingente. Para obtener la información y el directorio de las confesiones minoritarias en el País Vasco se ha partido de la base de la información disponible en el Registro de Confesiones Religiosas del Ministerio de Justicia, así como de otros estudios de carácter local. Una vez iniciadas las entrevistas se ha aplicado la técnica de *bola de nieve* para obtener información adicional de otras comunidades religiosas. Esta técnica nos ha permitido acceder además de a líderes conocidos, a verdaderos y desconocidos hasta entonces “prescriptores de opinión”, personas que ocupan una posición estratégica de influencia aunque no estén situadas en lugares públicos o en primer plano.

Para lograr el tercer objetivo, referido a detectar como subsanar el conjunto de condiciones que impiden el desarrollo del capital social, hemos procedido a la aplicación del método Delphi. Este método consiste en una técnica de investigación social que tiene como objeto la obtención de una opinión grupal fidedigna a partir de un grupo de expertos. Es un método de estructuración de la comunicación que pueden aportar contribuciones valiosas para la resolución de un problema complejo. Por ello hemos recurrido a dos grupos de personas: por un lado, un grupo de personas expertas en derecho y sociología de las religiones y, por otro, un grupo de personas, relativamente expertas, pertenecientes a comunidades de las tres confesiones.

Tras la información metodológica, presentamos la estructura de la tesis que consta de cinco capítulos.

En el I capítulo, titulado *Religion: funciones sociales y secularización*, en primer lugar, basándonos en la teoría sociológica, situaremos el tema de las funciones sociales de la religión y las teorías y debate en torno a la secularización. Nos centraremos en cómo se han vivido los procesos de secularización tanto en España como en el País Vasco. Para cerrar este primer capítulo, realizaremos un análisis de la religiosidad en los colectivos de personas inmigradas al País Vasco.

En el II capítulo, titulado *Vieja y nueva diversidad religiosa*, nos centramos en el momento actual y ofreceremos una panorámica de la diversidad religiosa con base en las confesiones minoritarias existentes en el territorio. Para ello, haremos un resumen de las principales características de cada una de las confesiones minoritarias y su distribución espacial, así como, cuáles son los principales obstáculos a los que se enfrentan y por último, cuál ha sido la experiencia de gestión pública de este pluralismo existente por parte de las administraciones públicas.

En el III capítulo, titulado *El Capital Social*, nos adentramos en el concepto de capital social desde un punto de vista teórico y académico, para conocer tanto sus orígenes como sus autores más relevantes -Bourdieu, Coleman y Putnam, entre otros-. Conoceremos cuales son los tipos de capital social existentes, así como sus beneficios, críticas y limitaciones, posibles mediciones, fuentes y las distintas visiones existentes dentro de la investigación. Una vez obtenido un marco teórico sobre el capital social, examinaremos la literatura derivada de las investigaciones que se han realizado en torno al capital social y la religión. Por último, señalaremos cuales son las dimensiones analíticas del capital social que hemos diseñado para su posterior análisis, y muy marginalmente y a título de tentativa pretendemos crear un índice de capital social.

En el IV capítulo, titulado *Análisis del capital social de las comunidades religiosas*, mostraremos el análisis de los tres tipos de capital social de las comunidades pertenecientes a las tres confesiones seleccionadas. Un análisis basado en las entrevistas realizadas a las personas representantes de estas comunidades. Para redondear este análisis, presentamos

la *Síntesis del capital social de las comunidades religiosas*, donde mostramos la foto de las conclusiones en base a los tres tipos de capital social; vínculo, puente y acceso.

En el V capítulo, titulado *El capital social de las comunidades religiosas según representantes y expertos*, presentamos los consensos e ideas surgidas a través de la aplicación de la técnica Delphi con los dos paneles de expertos. Además de esa información objetiva, en el sentido de haber sido extraída de las opiniones de estas personas elegidas, desarrollamos un análisis de esta información con las ideas que nos han sugerido.

Por último, cerramos esta tesis con las conclusiones extraídas de todo el trabajo realizado y ofrecemos algunas propuestas en aras a conseguir una mayor normalización y una mejor gestión de la pluralidad religiosa existente en la sociedad vasca.

Capítulo I

Religión: funciones sociales y secularización

En este capítulo abordaremos una visión pragmática para nuestras pretensiones de investigación, de forma que tan sólo haremos referencia a los temas de determinadas funciones que cumple la religión en las sociedades modernas y a los procesos de secularización. Este abordaje pretende únicamente suministrar elementos de contexto en el que se insertará la población inmigrante, entre otras, que ha dado lugar a una intensificación de la pluralidad religiosa en el País Vasco. Como diremos frecuentemente a lo largo de la tesis, la pluralidad religiosa no está únicamente relacionada con la llegada en cifras relevantes de la población extranjera en la última quincena de años, pero sí está en parte condicionada por esta afluencia. La inmigración extranjera no agota la pluralidad religiosa, pero sí la condiciona.

1.1. Las funciones sociales de la religión

Desde la sociología, y desde su comienzo, han sido varios los autores que han abordado el tema de la religión. Los padres fundadores de la sociología lo hicieron bien para denostarla, bien para entender el qué y el cómo de la constitución del ámbito social sagrado. Marx, Durkheim y Weber están evidentemente en la nómina de autores que centraron una gran atención en la religión. Otros autores posteriores como Peter Berger, también junto a Thomas Luckmann, se han dedicado con mucha mayor atención y profusión al fenómeno religioso, y queremos partir desde su perspectiva, porque pensamos que en varias de sus obras plantea, muy certeramente, la situación de la religión en la sociedad moderna y cómo y en qué medida se ve afectada por procesos de secularización. Según este autor, *“la religión es la actitud humana ante un orden sagrado que incluye en sí a todo ser (humano o no humano). En otras palabras, la religión, es la creencia en un cosmos, cuyo significado trasciende a la par que incluye al hombre”*. (Berger, P. 1974:428).

Teniendo presente esta definición, es interesante analizar qué papel le adjudica Berger a la religión en la sociedad humana en general, y en la moderna en particular. Si recurrimos a las

funciones sociales de la religión podremos saber “qué es lo que la religión hace en la sociedad y, tal vez, por la sociedad”. No estamos hablando, aunque las tenga, de las funciones psicológicas, económicas o de otro tipo. Hablar de las funciones sociales no es tampoco hablar necesariamente de funciones sociales positivas, de las explícitas o implícitas, pudiendo tener funciones manifiestas y latentes e incluso negativas.

Puede sostenerse asimismo que la religión cumple unas funciones que hoy se considerarían ambivalentes, es decir funciones de integración social que simultáneamente deniegan libertad individual, en el difícil dilema de seguridad vs. libertad. Ahora bien, las funciones básicas y las más mencionadas en todos los análisis de la religión son las de control y de estructuración social y la simbólica.

La función *simbólica* es la más importante y, en tanto tema y preocupación, se encuentra en el núcleo mismo de la sociología de la religión y de la sociología en general, al menos en los intereses de los sociólogos fundadores como Durkheim o Weber¹.

Siendo la sociedad una organización precaria y fruto de una permanente construcción y deconstrucción, compuesta por visiones, intereses, aspiraciones y perspectivas de carácter conflictivo, Durkheim por ejemplo se preocupaba por la posibilidad de que pudiese surgir algo así como un orden cohesivo. ¿Cómo llegó finalmente la sociedad a agruparse? ¿Cómo se desarrolló un sentimiento de mutua pertenencia que trascendiera los intereses personales inmediatos? Durkheim dirá que los lazos religiosos son los más sólidos de todo el conjunto de los existentes.

La religión es, ante todo, un principio ordenador de la vida humana y suministra significación a todos los principales actos sociales de la vida de la persona. Son actos imbuidos de sólidas significaciones que los refieren definitivamente al orden sagrado del universo. El nacimiento, matrimonio, la muerte, etc., y demás pasajes fundamentales de la vida se convierte en sacramentos, las continuas ofrendas a los dioses son agradecimientos por el mantenimiento del orden y del mundo e, incluso, y el morir se convierte quizá en el pasaporte de un más allá más dichoso. No vamos a entrar en temas colaterales de enorme transcendencia, porque no hace al caso, sobre las diferentes transferencias sagradas que

¹ Bien en su sentido lato, *strictu sensu*, o bien en sus modalidades civiles, podríamos decir que la religión es el tema de la sociología, porque esencialmente se cuestiona la forma de re-ligar la sociedad. Fuera de esta preocupación, las restantes son de otro orden, no inferior, pero sí secundarias. Desde luego, sea como sea, la preocupación por la religión o está presente y subsume o se diluye transversalmente en las restantes temáticas.

pueden encontrarse en la patria, nación o sociedad comunista, o en los diferentes paraísos terrenales. Pero como dice Terry Eagleton, no conviene banalizar sobre las cuestiones serias². Volviendo a un conocido y fundamental texto de Berger³ la religión es un “dosel sagrado” extendido sobre la red de instituciones sociales a las que da una apariencia de estabilidad, así como de rectitud que de otro modo carecerían. De esta manera, la religión mantiene y perpetúa las instituciones, independientemente de que éstas sean justas o injustas. La función simbólico-integrativa también se manifiesta en los ritos, de forma que de modo público y visible, los intereses vitales de la sociedad son simbólicamente elevados hacia el ámbito sagrado. Gracias a estos ritos, el presente se vincula con pasado y futuro, y el modesto presente de cada individuo es reafirmado en el lugar que éste posee en orden cósmico. Le dota de un lugar en el mundo.

Aunque la sociedad moderna se ha vuelto demasiado compleja, diferenciada, segmentada y parcelada y crecientemente subinstitucionalizada como para que la religión funcione garantizadamente de ese modo integrador y coexiste con otras formas simbólicas que también suministran en competencia algunas o gran parte de las antiguas funciones religiosas, sería un error pensar que incluso hoy la religión haya perdido peso ceremonial, o que no la haya transferido a ritos y ceremonias de otros dioses. Este hecho ritual es fuente de solidaridad, allí donde se reafirma la religión. El rito actualiza y funda el culto. Un ejemplo, además de otras celebraciones, puede ser el Ramadán musulmán, o la importancia que los colectivos inmigrantes dotan a las celebraciones como muestra de mantenimiento del vínculo con la sociedad y cultura de origen.

La función de control social, sociológicamente entendida, es esencial porque contribuye a que las personas se comporten de acuerdo con las normas de su sociedad de referencia. Esta función de control tiene una dimensión *externa*, la que obliga o coarta al individuo desde fuera, para que se amolde *de facto*, tratándose de religión, al orden del universo. También tiene una dimensión *interna* que lleva al autodisciplinamiento y a la autolimitación con respecto a sus mandatos. En un esquema holístico, *lo social in toto*, y todos sus elementos, como la cultura y sus dos dimensiones –la material y la inmaterial-, las instituciones, los roles, y las identidades, guardan una estrecha e invisible relación y un fino hilo que conduce dialécticamente de unos a otros, tienen una dimensión objetiva y otra

² Terry Eagleton, *Razón, fe y revolución*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2012. También puede verse: *Terror Santo*, Debate, Madrid, 2008.

³ Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971.

subjetiva. Todo ello es control social, pero todo ello es posibilidad de humanización, y todo ello es garantía de sociedad.

Ahora bien, el control social no debe entenderse únicamente como opresión al individuo desde fuera, como en la posmoderna sociedad puede pensarse, sino que además es "interiorizado" dentro de la propia consciencia y actúa en ella en forma de lo que ordinariamente se llama "conciencia". Es más, el control social externo no será posiblemente eficaz si no ha tenido lugar una gran interiorización de sus normas. Ya decía un ilustre sociólogo como Salvador Giner, eternamente preocupado por el "origen y constitución moral de la sociedad", que la mayor muestra de poder de la sociedad sobre el individuo radica en el control de las rutinas⁴. Es fácil ver de qué modo está implicada la religión en el control social, en el poder y en la conformación de la conciencia, de tal manera que las personas se sientan coartadas ante la conducta socialmente desaprobada. Este mecanismo controlador de la religión está actualmente puesto en entredicho por el empuje del proceso de secularización, que como nos dice Berger es más limitado territorialmente de lo que se piensa. O al menos está más presente en determinadas clases sociales de Europa que en todo el resto del mundo. Pero sí podríamos sostener que a grandes rasgos la religión ha perdido capacidad de control y de mando imperativo en nuestra sociedad.

No obstante, históricamente, en la dimensión externa del control, la religión ha sido un instrumento de legitimación del poder (es decir, de los medios específicos que ejercer el control social *autorizado* en la sociedad) y adquiere un especial relieve cuando van implicados ajustes sociales fundamentalmente indispensables, o cuando ciertas situaciones exigen sacrificios extremos por parte de los individuos. A modo de ejemplo, hasta las instituciones consideradas centrales como el matrimonio y la propiedad han de ser protegidas por controles sociales extremadamente poderosos, apoyados a su vez por su correspondiente y poderosa legitimación religiosa. En estos casos, la religión "oficial" y el poder "terrenal" han ido de la mano, más en el caso de las religiones "nacionales" y "nacionalizadoras" y han establecido una retroalimentación muy poderosa. En nuestro trabajo de campo nos interesa conocer qué ocurre cuando una religión se desnacionaliza o

⁴ Salvador Giner, *Sociología*, Península, 2010, capítulo dedicado a la *Politeya*. Muestra de su preocupación por el status de la moral: *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península, Barcelona, 2012; *Carisma y razón: la estructura moral de la sociedad moderna*, Península, Barcelona, 2003. Otras obras de este autor sobre temas similares: *Religión y Sociedad en España* (coautor), *Formas modernas de religión* (coautor).

se desterritorializa o desculturiza⁵ y debe mantener esta función de control social en condiciones adversas: en primer lugar culturalmente, por el empuje de la secularización e individualización en las sociedades modernas como la vasca; y, en segundo lugar territorialmente, porque los colectivos religiosos, cuando gran parte de su base social es inmigrante, tienen que vivir en un territorio en donde se les considerará ajenos, como consecuencia de una práctica basada inconscientemente en el *catolicismo metodológico*. Decimos catolicismo porque es la religión dominante sociológicamente en la sociedad vasca. En otros contextos puede ser otra la religión dominante.

Ahora bien, la función de la legitimación religiosa no acaba ahí, porque, como se puede observar en la actualidad, adquiere una dimensión preocupante cuando se pide a los individuos que se comprometan en algo extremadamente costoso: matar o correr el riesgo de ser asesinado. Por este motivo el simbolismo religioso (incluso en nuestros días, repetimos) adquiere especial relieve en coyunturas de violencia oficial, cuando los hombres desfilan solemnemente hacia la guerra o cuando un miembro de la sociedad va a ser ceremoniosamente privado de su vida. Existe una importante conexión sociológica entre las fórmulas "por Dios y por la patria" y "que el Señor tenga piedad de tu alma". En ambos casos el simbolismo religioso de los hechos mitiga su horror y les sitúa en el contexto de un "recto" orden definitivo.

Finalmente, es frecuente que la religión sirva para legitimar estructuras sociales de manifiesto origen profano. Es la función *estructuradora de la religión*, y las categorías distintivas más importantes de la sociedad sólo pueden ser expresadas en términos religiosos. En algunas sociedades, las religiones compactan comunidades que podrían finalmente llegar a ser más importantes para determinar el *status* del individuo que otros viejos criterios de origen y linaje. Cuando estas fallas sociales se apilan unas sobre otras, pueden dar lugar a problemas de difícil solución. En tales casos, existe la posibilidad de que la religión ofrezca además de unas ideas legitimantes también unos criterios distintivos para las estructuras sociales. Estos casos se vuelven más frecuentes cuanto más retrocedemos en la historia. Cuando llegamos a sociedades arcaicas y primitivas, en la mayoría de los casos emergen simultáneamente funciones de estructuración y legitimación.

⁵ Un interesante libro que analiza esta situación para las comunidades musulmanas en Europa y en el Occidente en su globalidad es el Olivier Roy, *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010.

Con base en las funciones sociales positivas de la religión corremos el peligro de considerar siempre a la sociedad como variable independiente y dependiente a la religión. E incluso podemos recaer en el vicio contrario. Es de alguna manera posible que la primera posibilidad se haya dado en las épocas posteriores a la emergencia de la secularización social y la segunda en las previas. En las previas la religión legitimaba el orden existente y por tanto lo estructuraba. En las posteriores, la religión compite con otros órdenes de significado en la legitimación y desde luego no es quizás el primer elemento estructurador. Ahora bien, en cuanto justifica y explica la postración de determinados sectores dentro de los órdenes sociales contemporáneos puede ser un arma arrojada, porque explica en términos de salvación política lo que no funciona en términos de estructura y estratificación sociales. Esta última es una deriva que puede ir adquiriendo en especial e hipotéticamente el colectivo musulmán si observa que tiene capadas las posibilidades de ascenso social⁶.

Sobre la cambiante relación de condicionamiento religión/sociedad, ya Weber planteó la posibilidad de que fenómenos puramente religiosos podrían a veces tener importantes consecuencias más allá del ámbito de la religión misma, como en el caso del "espíritu del capitalismo", y entendió la relación entre religión y sociedad como una relación de influencia mutua, de "afinidad electiva", de transferencia religiosa. Ciertos procesos sociales y ciertos desarrollos religiosos, de alguna manera "se llaman unos a otros" en la historia. Una vez que esto se ha producido es perfectamente posible analizar los fenómenos religiosos como "funciones" de la situación. Es importante, sin embargo, no caer en el error de confundir funciones y causas. La religión no es un mero producto sociológico. Cuenta con su propia lógica y, a veces, su propio poder para influir en el curso de los acontecimientos humanos.

Transformación de funciones

Antiguamente, la religión *no* se hallaba institucionalmente particularizada o especializada, sino que estaba encarnada e inserta, a veces transplantada, en el sistema institucional de la sociedad. Toda la sociedad era el "campo de lo religioso" y esta textura institucional se encarnaba en las personas y en su identidad a través de los roles. Pero, frente a esta totalidad encarnada se ha encaramado el proceso de racionalización, que es el proceso causal subyacente de la historia moderna, ejerciendo en la sociedad occidental una de las metamorfosis más integral que pueda imaginarse, con unas consecuencias de largo alcance

⁶ O. Roy, *op. cit.*, 2010. En sus libros nos habla de los "renacidos al Islam", como consecuencia del desamparo social que padecen en estructuras occidentales y que, una vez de que optan, lo hacen por versiones políticas sin aditamentos culturales o sociales.

respecto a los valores y la visión del mundo de la sociedad en cuestión, así como en su relación con la religión.

En la vida cotidiana del individuo, la racionalización aporta mentalidad instrumental, disciplina, ordenamiento sistemático, abnegado y calculador de toda la energía disponible para cualquier fin propuesto. Es decir, una mentalidad ingenieril que antepone la lógica medios/fines y desde ahí se expulsa la lógica relativa a la de los valores. Esta transformación supone cambiar el destino por la elección, pero normalmente sólo por la de medios, por la de la pura calculabilidad, y ahí sólo entra la religión para solicitar a Dios que nos eche una mano tras no asumir los efectos no queridos de nuestro hacer.

La transición que Weber describió para señalar cuánto de racionalizador tuvo la ética protestante y su afinidad electiva con el capitalismo aniquila *per se* la presencia y supuestamente la utilidad de la tradición. Y a falta de tradición vienen los procesos que ahora se teorizan desde la corriente central de la sociología de la destradicionalización y desinstitucionalización. Eminentes sociólogos como Giddens (1993,2000), Bauman (2001) o el recientemente fallecido Beck (2006,2009) concuerdan en este análisis, y lo desarrollan.

Weber (1987) se refirió al desencantamiento para referirse a este proceso de des-significación del mundo. El desencantamiento es en el plano ideológico y cosmovisional el resultado del papel que adquiere la religión cuando pierde peso y densidad sociales en la nueva estructura social racionalizada, y científica. En consecuencia, en términos estrictamente sociológicos, el *proceso de racionalización* ha tenido consecuencias de largo alcance para las funciones sociales de la religión anteriormente citadas. La racionalización extirpa de magia a la cultura, y desde ahí tenemos la “jaula de hierro” de la que habló Weber. Pero veamos qué ha ocurrido con las funciones, en qué medida han quedado afectadas por estos procesos.

¿Qué ocurre con la integración simbólica? La función simbólica supone la capacidad de mantener a los seres humanos unidos en un sistema social, dentro de un marco único y omnicomprendido de la sociedad en cuestión, proporcionando valores e interpretaciones que constituyen una especie de dosel encubridor de todas las instituciones. De este modo, donde quiera que los hombres estén y lo que quiera que hagan, la religión otorga una significación a su posición social y a las actividades que manan de esta posición. Esta función se transforma con la sociedad moderna, ya que la religión se vuelve cada vez

menos capaz de proporcionar símbolos que cubran toda la serie de instituciones sociales. No se puede hacer ya que los viejos símbolos religiosos se dilaten y amplíen hasta abarcar la nueva serie de instituciones. Las diferentes zonas institucionales de carácter especializado o fragmentado despliegan sus propios símbolos autónomos, la mayoría de los cuales tienen poca o ninguna relación con los tradicionales.

Esta limitación en el poder integrativo de la religión suele ser deplorada por los portavoces religiosos y otras veces se busca la forma de hacer de la religión algo "más conectado con la vida moderna", de tender "puentes entre la iglesia y el mundo" o simplemente de "poner la religión al día". Es lo que significa el *aggiornamento*, el intento que hizo la Iglesia Católica para subsumir la realidad que emergía desde las entrañas de la sociedad moderna, pero estas adaptaciones no son fáciles tanto por factores sociales e históricos como por teóricos. En el campo de la política se dan frecuentes protestas contra la idea de que la sociedad moderna sea o haya de ser menos "cristiana" que lo fue en el pasado. Movimientos políticos conservadores han tenido la costumbre de adornar sus programas con una llamada para un renacimiento religioso en todos los sectores de la vida social. Movimientos políticos progresistas tenderán a prescindir de esta ligazón, o a entenderla incluso en una forma que acelera una secularización más acusada.

Pero tampoco ha perdido todo su poder de integración, porque la religión ha pasado de una integración general de la sociedad a integraciones concretas de agrupaciones sociales concretas. Por ejemplo, la religión sólo puede integrar a la sociedad en su conjunto de una forma retórica, aunque sí que parece que tiene un nicho estratégico en la institución familiar.

El punto esencial es que la religión aún puede servir simbólicamente para integrar distintos grupos sociales, como derechas conservadoras neoliberales con clase trabajadora, proporcionando a cada uno una intensa solidaridad que puede ser disfuncional para la sociedad general, pero altamente funcional para los intereses de cada grupo. Más tarde consideraremos las implicaciones generales de la fragmentación de los símbolos integradores en la sociedad contemporánea.

La religión también sigue siendo un medio de control social, tanto externo como interno, pero, una vez más, en una forma institucionalmente diferenciada y fragmentada. Puede ser importante en su control mediante sanciones externas en ciertos sectores de la sociedad -tales como comunidades étnicas o zonas rurales tradicionales-, pero le es más difícil en la

anonimia de la ciudad. E incluso puede ser sectorialmente diferente en el individuo, puede ser importante e influyente como control en la vida conyugal o en la educación de sus hijos, pero puede no ejercer control alguno sobre él en sus actividades comerciales, que suele ser lo más frecuente. La literatura religiosa contemporánea está llena de denuncias de este tipo de "hipocresía"; pero lo que en general no se admite es que la estructura de las instituciones modernas haga casi inevitable una tal "especialización" ética. La función de control de la religión, lo mismo que su función integradora, aparece hoy día en formas enormemente fragmentadas. Incluso demoscópicamente podemos observar, como veremos más adelante, con porcentajes altísimos, que hay personas que se sienten sociológicamente católicas pero que desatienden sus prácticas. Es una forma personal de fragmentar la religión además de una gran utilidad funcional.

También ocurre finalmente que la capacidad de la religión de servir como un *medio de estructuración social* en la sociedad moderna se ha debilitado con la modernidad. Dicho de otro modo, la religión es principalmente un factor pasivo o reactivo en los procesos estructurales de la sociedad moderna. Las instituciones religiosas se ven vitalmente afectadas por lo que tiene lugar en la sociedad más amplia. Lo contrario ya suele ser más raro. Pero ello no quiere decir que la religión, aun en este papel pasivo, *no* tenga alguna relación con la estructuración social. Por ejemplo, la religión en la sociedad americana continúa actuando como un símbolo de *status* y de *clase* y en la vasca como símbolo de *origen*⁷. De todas formas, es importante la transformación que se ha operado en las dos instituciones modernas más importantes: la política y la economía.

Dicho de otra forma, el efecto general de la racionalización de la sociedad en el Occidente moderno ha sido la segregación o disociación de la religión, como institución y como simbolismo a la vez, del ámbito típicamente moderno que se conoce como "vida privada" y, en menor medida, con la institución aledaña que ha experimentado una similar restricción de funciones: la familia.

Si cambia el entorno en el que la religión cumple unas funciones, también se transformarán las estructuras sociales internas de las instituciones implicadas. En el caso de la religión se ha producido ciertamente una transformación estructural dentro de las instituciones religiosas para adecuarse a la transformación de funciones, si bien (y esto es muy

⁷ La tradición nacionalista dominante hasta los 70, hablaba de "euskaldun, fededun" (creo que expreso bien esta idea si la traduzco como: "el nacionalista es indefectiblemente creyente").

importante) esto ha sido en gran parte no pretendido e incluso inaceptado. Todas las instituciones que han gozado de un cierto o total monopolio en el marco interpretador de una sociedad tienen una capacidad limitada para aceptar la pérdida del monopolio o para tener que compartir con otros sistemas interpretadores ese mismo marco. A modo de ejemplo, en la línea de la Iglesia española dominante estos últimos años ha sido omnipresente y lo es aún a veces la obsesión por el relativismo moral de la sociedad y el intento de situarse en el centro como único y legítimo interpretador de lo que el orden moral "debe ser".

Hoy toda organización religiosa se enfrenta con problemas muy similares en nuestra sociedad, porque casi todas las instituciones religiosas de nuestra sociedad están burocráticamente organizadas. Las organizaciones religioso-burocráticas tratan con una población que es libre de elegir su afiliación religiosa dentro de una gama de posibilidades. Allí donde como en Europa tanto las iglesias protestantes como católicas cuentan con una larga tradición de concurrencia con el Estado (*cuius regio, eius religio*) las formas religioso-burocráticas han solido ser modeladas según las burocracias políticas con las que han tenido este contacto histórico e íntimo.

En los Estados Unidos, donde no existe tradición de iglesias estatales, el modelo burocrático adoptado por las iglesias es, en general, un modelo derivado de organizaciones económicas. Hay razones para creer que recientes procesos en Europa, concretamente los que tienden a un mayor "pluralismo" y separación entre Iglesia y Estado, conducen también a este modelo económico de la burocracia. En conjunto, tiene sentido el presumir que la elección entre un modelo de burocracia esencialmente político y otro esencialmente económico vendrá determinado por los principales problemas de tipo práctico que hayan de afrontar las corporaciones religiosas. De alguna forma, allí donde prospera la lógica económica, la religión será cuestión de consumo, con su lógica de *prêt à porter*: hoy me sirve esta creencia y mañana cualquier otra, en un régimen individualizado de sincretismo.

Donde existen vestigios aún muy fuertes del establecimiento político de la religión, la organización de las corporaciones religiosas debe facilitar las negociaciones políticas fluidas y a veces delicadas con diversos sectores del Gobierno. Donde, por otro lado, el Estado ha adoptado una política de neutralidad con respecto a la religión, los principales cuidados de los burócratas eclesiásticos son muy parecidos a los de otros "ejecutivos" encargados de mantener un enorme mecanismo que funciona sobre las bases del patrocinio del libre consumidor.

Con el riesgo de simplificar los procesos, podemos aducir que la cuestión decisiva es de dónde procede el mantenimiento económico de la iglesia u orden. Si viene sobre todo del tesoro público, el modelo político de la burocracia resulta el más funcional. Si el dinero viene, y *ha de seguir viniendo*, de las contribuciones de miembros voluntarios, el modelo económico es casi inevitable. A diferencia del modelo europeo de iglesias estado-nacionales, el modelo estadounidense de religión se ubica en un mercado libre de competencia, dependiendo financieramente de la constante buena voluntad de los consumidores seculares. Pese a todas las diferencias evidentes, pues, la religión posee el carácter *económico* de un bien de consumo y como tal ha de comercializarse, y por ello ha de organizarse de modo que pueda permanecer (como marca) en el mercado. En consecuencia, no hemos de sorprendernos que las organizaciones religiosas mimeticen métodos y procesos y formas de organizarse con otras que introducen en el mercado bienes menos espirituales. Es importante subrayar los términos de libre decisión e interés común, para poder captar cuál puede ser el papel creciente de la religión en una situación de concurrencia de mercado. Como añade con cierta ternura Berger, el sacerdote se convierte en el “detallista” que dependerá en gran medida de la generosidad de los seculares, donde llegar a ser *empleado* de hecho por los seculares en cuanto se refiere a la base económica de su existencia.

El impacto de la racionalización en los aspectos asociativos de las instituciones religiosas contemporáneas es menos inmediatamente visible que el de los aspectos organizativos. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la existencia misma del esquema actual de asociacionismo religioso voluntario resulta de la racionalización general de la sociedad, que privó a las instituciones religiosas de su acceso al mecanismo de control político y económico, confinándolas (estuviera o no de acuerdo con ellas desde un punto de vista teológico) a unas relaciones frente a una clientela libre y cada vez más voluntaria de consumidores religiosos.

Todas las agrupaciones religiosas han tenido que adaptarse a esta situación. Los grupos protestantes con una tradición eclesiástica libre se han adaptado fácilmente, e incluso con cierto grado de entusiasmo. Otros grupos se han adaptado mucho más a la fuerza. Nadie puede evitar indefinidamente la adaptación, e incluso la Iglesia Católica se ha visto obligada a dar algunos pasos en este sentido. La extendida discusión teológica sobre el "problema del laicismo", que destaca hoy en los dos principales campos cristianos, es esencialmente *una reflexión teórica sobre problemas mucho más prácticos*, como los de las consecuencias

que derivan de la situación de mercado religioso no monopolizable. Las nuevas formulaciones teológicas pueden ser entendidas como racionalizaciones o medios de hacer más racional la respuesta institucional a la situación y, al mismo tiempo, como justificaciones a agua pasada de acciones que habían de tener una explicación.

La situación actual

Con la aparición de la sociedad industrial se generó la esfera privada, que es un ámbito social autónomo de la vida, separado de los ámbitos económico y político, en donde la persona, o mejor incluso, el individuo, se construye a sí mismo en una pluralidad de relaciones voluntarias y biografías potencialmente elegibles. Este ámbito autónomo está menos afectado por el control social y el individuo goza de una mayor autonomía para configurar su vida. En términos socio-psicológicos, es el lugar por antonomasia de la autorrealización y satisfacción personal: es el lugar donde el individuo pueda llegar a ser “él mismo” o se considera a sí mismo como proyecto individualmente autorrealizado. Es el *locus de autenticidad* y por ello estará poco estructurado institucionalmente. Es un locus que se mantiene por el acuerdo y sobre unas normas no muy precisas y probablemente variables, no por sanciones o control social.

En este sentido, entre las transformaciones de fondo, instituciones que antes tuvieron una gran significación pública quedan relegadas como instituciones centrales. Siguen incidiendo, pero de forma muy distinta. La familia y la religión pertenecen a estas instituciones que han quedado relegadas al ámbito privado. La gran transformación que ha traído la secularización ha consistido en sacar las instituciones religiosas y símbolos fuera de campos sociales donde antes eran importantes e incluso monopólicos. Este lado del proceso, que es limitador para las religiones, puede describirse en términos positivos como reducción de la religión a lo meramente privado. Es verdad que empíricamente las situaciones históricas concretas no suelen corresponder a estas pautas ideales. En consecuencia,

1. La religión ha perdido importancia entre las grandes instituciones públicas de la sociedad, pero sigue teniendo importancia en la esfera privada y, por tanto, se ve obligada a reorganizarse en formas sociales adecuadas a esta esfera. Este es un aspecto que nos interesa en el trasvase de ubicaciones (sociedad de origen vs. sociedad de llegada) de las confesiones que analizamos.

2. Este debilitamiento de las sanciones y normas institucionales trae grandes cambios para el individuo religioso en su vida cotidiana, porque los símbolos serán importantes para el individuo en su ámbito privado, pero no en el público. Vulgarmente, puede llegar a ser entendida casi como una "actividad de ocio".

3. Asimismo, incluso el creyente, el individuo religioso obtiene una considerable holgura para configurar su vida privada de acuerdo con sus creencias religiosas, bien ateniéndose a ellas o bien no. En el caso del creyente, no sólo es libre de unirse a "la iglesia de su gusto", de elegir su confesión, sino también de convertirse en un *modelo ideal* de creyente, ya que goza de un *continuum* de relativa asunción de sus mandatos o de asunción total, por lo que abandonando la obligación y pasándose a la elección,
 - i. puede cuidar el "casarse dentro de su fe",
 - ii. adoptar algunas medidas para asegurar la educación religiosa de sus hijos;
 - iii. ocuparse él mismo en cultivar sus "intereses religiosos", y
 - iv. si así lo desea y consigue que su familia inmediata esté de acuerdo con ello, puede hacer de la religión el principal criterio de todas sus actividades, asociaciones y amistades privadas.
 - v. Las decisiones de este tipo cuentan con la aprobación general e incluso influyen en su *status* dentro de la comunidad. Si realiza estas decisiones, el individuo hará de la religión un vehículo para sus propósitos de autorrealización y autodescubrimiento que son centrales en la esfera privada.
 - vi. En este caso el creyente es el que abandona la coerción del contexto religioso y se hace creyente por "vocación". Ésta es una de las posibles derivas de la creencia religiosa en época del "mercado de sentido". Una vocación más sincera la elegida personalmente que la impuesta por nacimiento, o contexto cultural.

4. Estos fines que se alcanzan por elección en la esfera privada refuerzan el carácter privado del "sí mismo", porque la persona se "expresa a sí misma", "se siente creadora" y "madura íntimamente". Es una forma de creencia para tiempos modernos y reflexivos o para confesiones que se amoldan mejor a la individualidad no necesariamente comunitarizada. Desde este punto de vista, y salvando las distancias,

la religión puede convertirse en un método de "auto ayuda", con una fuerte proclividad a ser entendida como de utilidad para obtener "la propia felicidad psicológica". Se produce así un manifiesto proceso de psicologización de la religión, que también se busca y es más manifiesta en las para-religiones o en las de suplencia, como veremos en páginas posteriores.

5. Las instituciones religiosas se han adaptado a esta situación y se han convertido en centros comunitarios, de orientación familiar y centrados en los hijos en igual medida que puede decirse, en general, de la cultura de clase media. En este contexto, la predicación, la pastoral, las actividades educativas e incluso programas de psicoterapia patrocinados por la iglesia tratan de salir al encuentro de las "necesidades" del individuo, necesidades que si las investiga a fondo resultan ser de carácter casi privado. A veces, las instituciones religiosas se resisten a la adaptación, sin querer hacer de la necesidad virtud.
6. Este proceso más cercano a la privatización, confluye estructuralmente desde hace décadas con el proceso de desmonopolización: hoy las diversas cosmovisiones religiosas y seculares están en pugna unas con otras, lo que da lugar al decisivo estado del "pluralismo". Existe una elevada cifra de instituciones religiosas dentro de la sociedad, y ninguna de ellas puede esperar una posición monopolista a la hora de administrar el *sentido*.
7. La inmigración concurre con la desmonopolización: a más diversidad, mayor pluralidad, luego mayor probabilidad de pluralismo. Pero cierto género de "pluralismo" es algo inherente y atribuible al proceso de secularización. Las instituciones económicas autónomas no precisan ya de una legitimación religiosa. *Las instituciones políticas autónomas pueden emplear aún una retórica religiosa con fines de legitimación, pero se ven empujadas por las fuerzas sociales de la situación moderna hacia unas relaciones de "separación" con las instituciones religiosas.*
8. En otras palabras, incluso en sociedades en que la gran mayoría de la población pertenece a un grupo religioso como en la vasca, la institución religiosa no puede ya seguir contando con el Estado o sociedad para que éste le proporcione los medios de reforzar su viejo monopolio religioso. Aunque este tipo de sociedades suele dar lugar a un producto y forma de pensar de larga duración: el *catolicismo metodológico*.

Donde pone catolicismo puede ponerse otra confesión, pero la lógica subyacente es la misma. En este caso, estaríamos pasando de un hecho histórico, *el catolicismo sociológico*, a una matriz de pensamiento y reflexión, *el catolicismo metodológico*.

9. Se plantea así una situación "pluralista" en la que los viejos grupos dominantes tienen que luchar, si no con rivales propiamente religiosos, sí al menos con una diversidad de concepciones sobre el mundo e ideologías de corte secular o con una abierta indiferencia. Cuando además concurren otras religiones fruto de procesos exógenos, como el de la inmigración, luchan además con nuevas confesiones, aunque sí en este caso con cierta ventaja comparativa.

10. Las consecuencias sociales básicas de la desmonopolización no son muy diferentes, por ejemplo, si la Iglesia católica en una sociedad determinada tiene que convivir tolerantemente con protestantes y judíos, o tiene que afrontar la competencia del comunismo o alguna otra ideología política con características cuasi-religiosas, o tiene simplemente que admitir el hecho de que las viejas formas de presión social para hacer que la gente vaya a misa no tienen ya ninguna vigencia. En todos estos casos el monopolio tradicional se ve perjudicado.

11. La competencia supone la aparición de un mercado. Dicho sin rodeos: mientras que la religión de corte monopolista podía ser impuesta al pueblo, la religión desmonopolizada ha de ser "ofertada, deseada por el receptor y vendida".
 - i. El carácter de mercado de la situación religiosa contemporánea tiene consecuencias tanto para la forma social como para el contenido de ideas de las instituciones religiosas. Si se desean ganar adeptos hay que aligerar el mandamiento, suavizar las exigencias.
 - ii. Organizativamente, las instituciones religiosas han de organizarse de manera que puedan desempeñar efectivamente su tarea de "venta".
 - iii. La clientela corriente de consumidores religiosos se resiste a las técnicas forzadas de "venta" y precisa ser "seducida".

12. La desmonopolización afecta además a los contenidos religiosos. Una vez más, y dicho de forma un tanto simplista, el "producto de las instituciones religiosas debe ser 'vendible'". Una cosa es amenazar a una audiencia culturalmente dominada con el fuego y la condenación y otra cosa muy distinta es *sacar al mercado* una doctrina de

este tipo para "todos los públicos" a una población segmentada de públicos contrapuestos.

13. Es decir, ahora han de ser tomadas en consideración las "necesidades" de la *clientela consumidora*. Naturalmente, esto no es nada fácil para una institución que reclama para su "producto" un origen divino. Convertirse en un objeto de consumo que disputa un mercado de transcendencia con otros objetos no deja de ser un proceso realmente paradójico e incomprensible para quien ha gozado de una situación de monopolio. Es el momento de tener que hacer *marketing*.
14. Esta adaptación doctrinal a la baja no se confiesa, ni generalmente se acepta. Pero irremediablemente se revisa. Es decir, se padece una erosión doctrinal necesaria para subsistir en las condiciones actuales, lo que les costará más a algunas confesiones que a otras.
15. La función de las instituciones religiosas es redefinida entonces como la satisfacción de estas "necesidades". En tanto las "necesidades" religiosas de la clientela consumidora experimentaron una homogeneización, los "productos" religiosos han atravesado procesos de "estandarización" económicamente comprensibles. Ha habido una mitigación de las contradicciones doctrinales más agudas entre los principales grupos. Al mismo tiempo, ha tenido que haber un nuevo énfasis sobre los rasgos peculiares de cada uno, una especie de *customización del creyente*. El primer proceso viene dictado por la necesidad de mantener interesado al propio consumidor, y el segundo por la necesidad igualmente apremiante de convencerle de que el "producto" propio es distinto en importancia e interés de los demás disponibles en el mercado.
16. Como dijo Whright Mills cada estructura social genera el tipo de personas que le conviene o que precisa. En consecuencia, en la medida en que la religión también es un fenómeno psicológico, esta reubicación de la religión genera transformaciones de identidad y la religión padece "un proceso de subjetivización". El cambio consiste en pérdida de "objetividad" o de "densidad social" del contenido religioso en la conciencia individual. Por ejemplo, cuando la persona dice pertenecer a una religión pero no en sus prácticas ni en sus decisiones vitales y biográficas más importantes. La subjetivación introduce como plausibles o reales interpretaciones particulares. Es

decir, la religión se "personaliza" y se debilita la confirmación o aquiescencia social para ser creyente. No es algo que te da la sociedad. Se hace dominante nuestra propia visión personal de la religión.

17. La confirmación funciona en contextos comunitarios y se hace débil, fragmentada o intermitente cuando se "subjetiviza" o personaliza. Si mi opinión sirve tanto como la del contexto, éste pierde plausibilidad en la imposición de códigos morales. Dicho de otra manera, las instituciones religiosas se han visto privadas de su rancia prerrogativa de estar al cargo de los símbolos últimos y dominantes de la vida social. El individuo emplea ahora gran parte de su vida en ámbitos en los que el simbolismo religioso está ausente o fuertemente disminuido.
18. A consecuencia del "pluralismo", además, se halla confrontado con puntos de vista religiosos diferentes y muchas veces incompatibles entre sí. *La religión ya no es la realidad masiva, "evidente de por sí", que fue en otros tiempos para toda la sociedad. El hecho mismo de poder elegir contribuye a despojar a la religión de su carácter de "realidad objetiva", de realidad masiva e inevitable.*
19. En consecuencia, se imponen las "*preferencias religiosas*", no la obligación de antaño. Con base en decisiones esencialmente individuales (subjetivas) podemos preferir una confesión cristiana a otra, o incluso podemos preferir ocuparnos del Budismo Zen, o podemos adoptar la opción de no tener preferencias de ninguna clase y permanecer en una situación de agnosticismo más o menos mitigado. O podemos desechar cualquiera de estas decisiones porque las instituciones religiosas han perdido su poder monopolista para definir oficialmente "qué es qué" para toda la sociedad, es decir, ha dejado de influir en la definición legítima de la situación.
20. Las opiniones religiosas mantenidas como "preferencia", "interés" u "opinión" ocupan un lugar diferente en la conciencia si las comparamos con el que ocupan aquellas tradiciones religiosas que se dan por supuesto y son inmemorialmente practicadas dentro de una sociedad dada.
21. Tradicionalmente, la religión se hallaba anclada en aquellos niveles de conciencia que contienen las cosas que no pueden ser puestas en duda. Hoy día, la religión ha sido

psicológicamente asimilada con muchas otras proposiciones sobre las que pueden divergir gentes muy razonables.

22. Si queremos seguir con la imagen de la conciencia compuesta de diversos niveles podemos decir que la religión se ha "filtrado" de los niveles más profundos de la conciencia a los más superficiales. Es decir, la religión se ha "subjektivizado". Es elegible, y descartable. Este proceso se explica perfectamente relacionándolo con *la transformación de la estructura social y el cambio consiguiente del lugar social de la religión*.

23. Es decir, la "subjektivización" de la religión es el proceso psicológico inevitable de su posición en la estructura, reducida a lo privado y despojada de todo monopolio dentro de la sociedad. Una vez más, una gran parte del pensamiento religioso contemporáneo comienza a tener más sentido cuando lo entendemos como una legitimación *ex post facto* de algo que ha acontecido por razones muy poco teológicas, como una metamorfosis social y psicológica de la religión en la sociedad moderna, con el correspondiente declive en la plausibilidad de las doctrinas religiosas tradicionales.

En consecuencia, y tras las transformaciones que ha experimentado, la religión hoy se halla en la tesitura de tener que ajustarse a *las expectativas de una clientela sofisticada de consumidores* y, predictivamente, con la estructura de la sociedad moderna, con lo que es poco probable que en un futuro previsible, los procesos de secularización y reducción de la religión al ámbito privado den marcha atrás o sufran un retroceso.

Ahora bien, es más difícil sostener que vayamos a una era posreligiosa, que supondría la desaparición de la religión. La religión más que declinar o desaparecer mutará en sus formas, se reubicará socialmente, y se acercará a lo que entendemos por secularización, porque como dice Berger, la religión "*en cualquiera de sus formas, ha sido siempre la búsqueda del hombre por definir el universo en términos que tendrían un sentido último y esperanzador. No es nada probable que esta búsqueda vaya a envanecerse de la experiencia humana y de las estructuras sociales que encarnan esta experiencia*" (Berger, 1974: 477).

1.2. La secularización en el debate sociológico

Sin pretender hacer un análisis exhaustivo del tema, sí queremos realizar un acercamiento y no pasar por alto la controversia y discusión en torno a las definiciones y teorías que desde disciplinas como la sociología se han generado sobre el fenómeno de la secularización. Si atendemos a los orígenes del término, desde el derecho canónico, de la lengua francesa y surgido a finales del siglo XVI, hacía referencia al tránsito de un estado religioso a un estado secular, es decir, el abandono del claustro por parte del monje, que volvía al mundo, de manera que se convertía en secular. Posteriormente, el término fue utilizado para referirse a la expropiación de monasterios, inmuebles y demás posesiones que habían resultado intocables hasta la Reforma Protestante. Será en el siglo XIX, cuando la sociología empiece a hacer uso del término, para hacer referencia a los procesos que explican la diferenciación entre esferas religiosas y seculares, más concretamente, el cambio que se vive en los procesos de construcción de las sociedades modernas. Son muchos los autores dedicados a analizar este fenómeno, entre los que destacamos a Weber (1977,1987), a Durkheim (1912), Luckmann (1973) y, con tesis encontradas a estos, Marx (1974).

Ante la llegada de la modernización, se desarrollaron dos tesis que venían a explicar las posibles alternativas que le depararían a la religión a raíz de este proceso. Por un lado, la tesis de la *decadencia de la religión*, a través de la cual se auguraba el fin de la religión, la que podríamos considerar como la más radical o dura. Esta tesis coincidía con quienes proyectaban su desaparición del pensamiento racional humano, considerando estas creencias como un obstáculo al progreso. Entre estos autores encontramos a Comte (1973,1988), Freud (1993,1996), y Marx (1974), y con menos radicalidad a Weber. Esta tesis de incompatibilidad entre modernidad y religión ha quedado ciertamente obsoleta, siendo uno de los claros ejemplos a los que se alude en la literatura, el caso de los Estados Unidos. Durante mucho tiempo ha sido la excepción, resultando una realidad muy diferente la vivida en Europa, donde no se observaba ese mantenimiento y auge de lo religioso pero, siguiendo a Pérez Agote, en el caso de la Europa occidental *la teoría pragmática de las modernidades múltiples lleva a romper con la idea de la necesaria crisis de la religión para alcanzar la modernidad* (Pérez Agote, A. 2012).

Por otro lado, surge la tesis de la *privatización*, según la cual el cambio que se preveía resultaba mucho menos agresivo, limitando los efectos del proceso a un *desplazamiento de la religión*, que consecuentemente llevaría a una pérdida de centralidad y de poder a las

instituciones religiosas y finalmente a una privatización y/o mundanización de las religiones. Han sido propulsores de esta idea autores como Durkheim y posteriormente Berger y Luckmann. Más tarde, en contra de la tesis de privatización religiosa, Casanova señalará que “somos testigos de una *desprivatización de la religión*, en la medida en que “*las tradiciones religiosas rechazan aceptar el rol marginal y privatizado que las teorías de la modernidad y de la secularización les habían reservado.*” (Casanova 1994:211).

De manera más específica, Durkheim plantea su tesis de principios del siglo XX, afirmando que la religión y la ciencia no vivirían una ruptura, sino una continuidad. Frente a una tesis de extinción y de retorno de lo religioso presenta la *tesis de la metamorfosis*. Ya en 1912, el autor afirmó que había “algo eterno” en la religión que la llevaría a una transformación, evitando de esta manera su extinción, lo que denominaría como “*reconstrucción moral*”, asumiendo que es una característica necesaria para toda sociedad. Para elaborar su tesis de la metamorfosis, Durkheim entiende que la religión encuentra su sentido con base en las funciones que cumple y desde ahí éstas no pueden ser reemplazadas ni por una comprensión científica del mundo, ni por los aportes de los avances tecnológicos. Lo que no exime que las religiones sufran modificaciones con el fin de adaptarse al principio organizador que Durkheim considera más importante: el grado de diferenciación estructural de las sociedades. Al hilo de esta idea, Luckmann (1973) señala que, ante todo, la religión se privatiza, dándose una emigración del ámbito público al privado, y cambia de significado, pero en ningún momento desaparece ni pierde importancia. Beck por su parte dice que *la secularización no significa el hundimiento de la religión y la fe, sino la formación y difusión generalizada de una religiosidad que remite progresivamente a la individualización.* (Beck 2009:38)

José Casanova (1994) resume los tres sentidos o dinámicas posibles que se desarrollan a través de los procesos de secularización:

1. Un primer sentido es de la secularización entendida como *declive de las creencias y las prácticas religiosas* en las sociedades modernas. Esta acepción es la más extendida actualmente dentro de los debates sobre los procesos de secularización.
2. Una segunda dinámica entiende la secularización como la *privatización de la religión*.
3. Y, en tercer lugar, la secularización se plantea como proceso en el que se *diferencian las esferas seculares*.

En este debate sobre la secularización y sus implicaciones, diversos autores han introducido el concepto de postsecularización. En contra de las visiones que auguraban la desaparición de la religión en las sociedades modernas, la realidad ha demostrado que no sólo se mantiene en la sociedad estadounidense sino que, como ya mencionábamos anteriormente, en el mundo europeo también se observa la aparición de nuevos movimientos religiosos y una serie de *espiritualidades difusas* (Mardones, 2005a). En páginas posteriores hablaremos de estas formas difusas en referencia a las religiones de suplencia. En este sentido, Habermas (2008), también habla de una “sociedad post secular”, en la que coexisten las diversas cosmovisiones, tanto religiosas como profanas, e incluso se establece un diálogo entre las mismas.

1.3. Breve introducción al hecho religioso en el País Vasco

Al igual que otros muchos territorios, el País Vasco, también ha sido testigo de la diversidad de culturas y religiones presentes en el territorio a lo largo de su historia. Si nos retrotraemos a las creencias prehistóricas de la población vasca, debemos advertir, como ya lo hacía Barandiaran (1995), que los datos de la religión antigua de los que se dispone son un tanto escasos y dudosos. Aún así, en sus investigaciones tanto arqueológicas, como etnológicas, descubrió indicios de creencias religiosas asociadas a rituales de carácter telúrico. Es a partir de que se comienza a entrar en contacto con las culturas indoeuropeas, aproximadamente a partir del año 2000 a.C., cuando se descubren y asimilan otros horizontes religiosos, asumiendo una religión politeísta y evolutiva de carácter naturista.

Desde la época del Neolítico, la población vasca adoró, dándole culto, a los elementos de la naturaleza; el sol, la luna, la tierra y el cielo. Existía un completo entramado de creencias “divinas”, dentro de las cuales *Mari*, *Maia* o *Ama-Lur* (la madre tierra) cumplía el papel de “diosa”. Esta madre de todos los seres, se asocia con fenómenos meteorológicos como la lluvia y la sequía. *Amandre Eguzki* (el sol) y *Amandre Ilargi* (la luna) se comprenden como hijas de esta y *Atarrabi*, representando el bien y *Mikelats* (en este caso como representación del mal), son sus hijos. Como esposo de ésta, se conoce a *Sugaar*, la serpiente macho. Junto a estas representaciones más destacables, se conocen un número mayor de personajes que comprendían la creencia vasca. Entre estas podemos encontrar a *Jaun Zuria* (el señor blanco), *Basajaun* (protector de los bosques), *Ortzi* (el cielo) o las *sorgiñak* y sus ceremonias conocidas como *akelarres*. Sin querer extendernos en los rasgos de estas

creencias precristianas del territorio vasco, sí quisiéramos subrayar la idea que expresa Joxe Arregi (2011), sobre la supervivencia de algunas de estas creencias o matices que se han mantenido una vez introducido el cristianismo, en ocasiones asimilados en una síntesis más o menos original, o yuxtapuestos a estas nuevas expresiones. El mismo autor, enumera una serie de constataciones referentes a estas creencias que quisiéramos mencionar para finalizar con esta breve aproximación a estas tradiciones y creencias. En primer lugar, estas primeras creencias vascas no tienen un panteón organizado ni divinidades “trifuncionales” (divinidades de la soberanía, de la guerra y de las artes productivas), como rasgos con lo que sí que contaban las religiones indoeuropeas. En segundo lugar, tanto las creencias, como el culto están dirigidos a la tierra como centro, más que al cielo. En tercer lugar, existe un claro predominio de las figuras femeninas, algo que según el autor se podría relacionar con la cultura matriarcal que se ha vivido en el pueblo vasco hasta hace no mucho tiempo. Ahora bien, en nuestra opinión se ha tratado en todo caso de una realidad matrifocal. En cuarto lugar, el autor, hace alusión a la evolución y transformaciones profundas vividas en la religión vasca y, por último, constata a pesar de los influjos, los rasgos propios o “autóctonos”, como este denomina, de la religión vasca.

Dando un salto desde este tiempo de tradiciones y creencias paganas, en un intento de definir en qué época exacta surgió el proceso de cristianización en el País Vasco, debemos advertir que, aunque son diversas las teorías que podemos encontrar al respecto y que se trata de un tema un tanto controvertido, por la falta de documentación e información fidedigna y objetiva, en la presente tesis adoptaremos la conclusión a la que llega el arqueólogo Agustín Azkarate (2000), según el cual, a pesar de esta inexactitud, en los siglos V y VIII se conformó el escenario en el que la religión cristiana, aunque de manera lenta, se fue consolidando en los territorios vascos.

Junto con este proceso de cristianización en el País Vasco, también se vivieron episodios de coexistencia, aunque en algunos casos más breves que en otros, con otras religiones como puedan ser el Islam, con apenas implantación en las provincias de Bizkaia y Gipuzkoa, pero sí por el contrario en Álava, con gran presencia entre los siglos VIII y XV. Por otro lado, mientras tanto, en el siglo XIII, surgieron comunidades judías sobre todo en la zona de Vitoria. En este ámbito geográfico, esta comunidad tuvo gran presencia, configurándose como la más grande de la parte norte de la península ibérica, disponiendo de su propio cementerio en lo que actualmente se conoce como Judizmendi. En la provincia de Bizkaia, tuvieron gran presencia en la localidad de Balmaseda. No obstante, fue destacable la

hostilidad que esta comunidad sufrió por parte del resto de la sociedad de la época, provocada en gran parte por razones de carácter socio-económico y ciertamente fomentada por el sentimiento antisemita.

Para concluir esta breve aproximación a la diversidad religiosa histórica del País Vasco, resulta necesario hacer referencia a las iglesias protestantes. Para ello, debemos avanzar en el tiempo desde la presencia tanto de musulmanes, como de judíos, situándonos en el año 1880, cuando con la llegada de algunas familias que provenían del extranjero por motivos laborales, se empezaron a asentar las primeras iglesias protestantes, que pertenecían a las corrientes de la Iglesia de la Trinidad, la Anglicana y la Iglesia Evangélica Española. La implantación de estas Iglesias topó con la época de la dictadura franquista que utilizó mecanismos represivos en contra de las mismas, prohibiendo el culto y expropiándoles locales e incluso cementerios, de manera que el desarrollo de estas comunidades se vio frustrado. No sería hasta los últimos años del franquismo y, sobre todo tras la Constitución de 1978, cuando se llevará a cabo la mayor implantación de iglesias evangélicas en el territorio vasco.

Con este breve recorrido observamos que la diversidad de creencias religiosas ha tenido huella en el País Vasco. Ahora bien, el cristianismo católico ha contado con una abrumadora hegemonía como religión “nacional”. Este auge de la religión mayoritaria se vio un tanto dañado o modificado en una época señalada en la que tanto en el territorio vasco, como en ámbitos geográficos más extensos, como Europa Occidental, el proyecto de modernidad adquirió una importancia relevante. Este proyecto en cierta medida impulsó a las fuerzas europeas del progreso a combatir toda forma de religión. El avance de la modernidad implicaba el relegamiento de toda forma social y cultural que de alguna manera simbolizara el orden tradicional. En este marco, Europa representaba el modelo más secular, con una trayectoria en la que los dos procesos, el del progreso moderno, por un lado, y el proceso de secularización, por otro, avanzaban de forma paralela. De todo ello, Europa deriva en una excepcionalidad, en cuanto a que surge una lucha entre la marcada cosmovisión religiosa que la había acompañado durante la historia y esta nueva cosmovisión secular que trataba de mitigar la anterior.

1.4. La secularización en España y el País Vasco

Ante las diversas tesis fundadas desde la sociología en torno a la secularización, para este trabajo nos hemos querido centrar en el panorama religioso vivido tanto en España, como en el territorio del País Vasco. Para ello, nos hemos basado en las formulaciones realizadas por Pérez-Agote (1990), para comprender cuáles han sido los procesos vividos en estos ámbitos geográficos. Opiniones muy similares son las que mantienen Elzo (2004, 2013), Mardones (1990, 1991, 1994, 1996), Díaz-Salazar y Giner (1994), y gran parte de los autores que han analizado sociológicamente la religión. De todas formas y volviendo a la opinión de Pérez-Agote, España ha vivido tres procesos claves relacionados con la secularización:

1. El primero es el denominado el *proceso de secularización individual*, que comenzó en el siglo XIX y fue interrumpido por la Guerra Civil.
2. El segundo es el *proceso de secularización social*, que tiene sus orígenes en el proceso generalizado de desarrollo económico y en el acceso a la sociedad de consumo de masas. Estos dos procesos serían inherentes al proceso de modernización de la sociedad española.
3. Por último, un tercer proceso hace referencia al cambio generacional. Esta nueva tendencia marcará un nuevo cambio en el que se incrementan las autodefiniciones relacionadas con el alejamiento e indiferencia hacia la religión y en unas visiones más personalizadas de ésta.

Junto a este último proceso, en España, al igual que en el territorio vasco, irrumpe un nuevo panorama religioso, marcado por los nuevos movimientos migratorios. Esta lógica por su parte, responde al actual proceso de globalización y a una progresiva interacción a escala global. Una idea que se refuerza en algunos estudios entre los cuales se encuentra, el realizado por el “Instituto de Estudio de Cultura Económica” que dirige Berger en la Universidad de Boston, sobre el impacto cultural de la globalización en diez países. Los datos apuntan a que en la mayoría de estos países la religión es un ámbito importante en el que este proceso ha tenido repercusión.

Pero, analicemos a continuación más detenidamente estos tres procesos. Antes de comenzar, advertimos, como lo hace el autor, que la delimitación temporal de estas tres fases no es del todo exacta. Por un lado, por la falta de datos empíricos en algunas fechas

y, por otro, por la falta de claridad total en los límites entre la segunda y tercera oleada. Aún así, lo que es evidente es que el tipo de secularización que se da en cada una de las fases es diferente y que la pérdida de importancia de la religión en la conciencia de las personas se sucede de diversas maneras, lo que también sucede con la dimensión de la pertenencia.

Respecto al primer proceso, el de la *secularización individual* o el de la *lógica de la secularización de la conciencia* tuvo su inicio en el siglo XIX y duró hasta la Guerra Civil (1936-1939). En esta época surgen corrientes políticas e intelectuales de hondo calado, que propician este camino de secularización, como consecuencia tanto de la creciente libertad de pensamiento de algunas elites urbanas modernas como del proceso de industrialización de algunas zonas que incorporan la expansión de ideologías tanto socialistas y comunistas como anarquistas entre ciertos sectores de la población. Estrechamente ligada a este proceso surge una corriente anticlerical. Aunque no es nuevo, este fenómeno se fue cristalizando entrado el siglo XX, dando paso a la división entre clericales y anticlericales en el ámbito político, cultural e intelectual de la España de principio de siglo. Este primer período se vio frustrado, como señalábamos anteriormente, por la Guerra Civil. Durante esta época se hizo especial hincapié en la persecución y castigo de esa libertad de pensamiento de la que hablábamos, así como de posturas opuestas al régimen de Franco.

No es fácil disponer de datos de aquellos años en los que basarnos en las argumentaciones que acompañan a esta primera fase de secularización, pero a continuación podemos observar una serie histórica en la que es evidente al menos la alta autodefinición de personas católicas en el año 1965 y, que aún siendo alta, es en el año 1982 cuando el porcentaje de *no creyentes* alcanza una cifra más alta, pasando del 2% de 1965 o 1975 a un 9% en el año 1982, lo que puede estar ligado al mayor grado de libertad de expresión que se alcanza en esa época. En 2002, la cifra de los autodenominados como católicos disminuye y crece el de no creyentes, tabla 1.

Tabla 1. Evolución de la autodefinición religiosa en la sociedad español

	1965	1975	1982	2002
Católico	98,0	88,0	89,0	79,7
No creyente	2,0	2,0	9,0	11,5
Otra religión	0,0	0,2	0,5	1,4
N/C	0,0	4,0	2,0	7,3

Fuentes: Salazar, 1993; Pérez –Agote y Santiago, 2005.

Es a partir de aquí donde podemos situar la *segunda fase u oleada de secularización*, que como señalábamos tuvo su origen en el proceso generalizado de desarrollo económico, en el acceso a la sociedad de consumo de masas y en el emergente proceso democrático (1960-1980). Ya en esta fase se da un distanciamiento, con niveles de independencia creciente, entre el Estado y la Iglesia. Resulta clave la autonomía que va adquiriendo la dimensión profana de la realidad. Hasta entonces, la religión había cumplido con una función que con la llegada de la sociedad moderna se transforma radicalmente: ocupaba el centro de la producción del sentido social. Esta función, como veíamos anteriormente, formulada por Durkheim como función de la integración simbólica, hace referencia a la capacidad principal de la religión para mantener a los seres humanos unidos en un sistema social. Como señala Berger, *lo primordial de esta función consiste en que la religión, en este caso, debe ser el gran sistema simbólico único y omnicomprendido de la sociedad, proporcionando de esta manera a las personas valores e interpretaciones cognoscitivas que son las que constituyen una especie de dosel encubridor de todas las instituciones* (Berger, 1974:450-451). Es en este momento, con la llegada de la modernidad, cuando la religión dejará de cumplir esta función de forma monopólica, como único agente, y, en adelante, encontrará competidores a la hora de suministrar el sentido de la vida. Se trata de un nuevo panorama marcado por lo que Berger y Luckmann denominan como “situación de mercado” o “mercado de creencias”. No obstante, esta situación, como en ocasiones expertos como Jordi Moreras han solido decir, se da en EE.UU, pero que no es el caso de Europa o España.

Las posturas de esta fase son menos radicales ante la religión, pero su impacto no es menos profundo por eso. Se constata un desplazamiento de intereses hacia aspectos más materiales y banales y se establece una cierta actitud pasiva ante la religión, en general, y la Iglesia Católica, en particular. No obstante, este hecho no conlleva una pérdida ni de la fe en Dios ni en la religiosidad, pero sí una disminución del número de personas practicantes. Sucede lo que Grace Davie (1994) ha denominado como creencia sin pertenencia “*believing without belonging*”, es decir, que la creencia en Dios no desaparece, pero sí el vínculo tan fuerte que existía hacia la dimensión institucional de la Iglesia.

En la tabla 2, podemos observar cómo el porcentaje de personas que se autodefinen como católicas y practicantes va disminuyendo: del 79% en el año 1974 al 47% en 1985 y, en consecuencia, aumenta el porcentaje de personas que se definen como católicas, no practicantes, que aumenta del 14,9% en 1974 al 41,2% en 1985.

Tabla 2. Evolución de la autodefinición religiosa en la sociedad española.

	1974	1978	1981	1985
Católicos y practicantes	79,1	61,2	52,0	47,1
Católicos no practicantes	14,9	29,4	36,9	41,2
Otros	-	0,5	0,8	0,8
Agnósticos, indiferentes, ateos y no creyentes	5,2	7,9	9,1	9,7
N/C	-	1,0	1,2	1,2

Fuente: Base de datos del CIS y FOESSA para 1974. Tomado de (Comas, 2006) en Pérez-Agote, A. 2007. "El proceso de secularización en la sociedad española." *Revista CIDOB d'afers internacionals* 77:65-82.

También podemos observar cómo durante estos años no llega ni al 1% el porcentaje de creyentes de otras confesiones. Ahora bien, lo decisivo es el cambio a la baja que se opera en la práctica religiosa de los fieles y el número creciente de personas agnósticas, ateas e indiferentes, que hace mella en la Iglesia Católica. Ésta es consciente de que las creencias adoptan un carácter opcional y/o electivo en la sociedad moderna: *"la creencia en Dios ya no es algo axiomático, hay otras alternativas"* (Berriain, J. y Sánchez de la Yncera, I. 2012). En consecuencia, la Iglesia Católica elabora un cambio de discurso ante una realidad que ya no le es tan propicia y favorable. En esta línea, recogemos las palabras de J. Ratzinger, en las que se observa un discurso de aceptación de esta realidad y plantea la necesidad de un cambio de conciencia en el interior de la misma institución: *«... De la Iglesia de hoy saldrá una iglesia que ha perdido mucho. Se hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos de los edificios construidos en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de sus adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora como comunidad voluntaria, a la que sólo se llega por una decisión libre. Como comunidad pequeña, habrá de necesitar de modo mucho más acentuado la iniciativa de sus miembros particulares»* (Ratzinger, J.: 1973:76).

Ratzinger es consciente de que la pérdida de adeptos trae también una recomposición de su situación porque ya ser católico no será algo automático, algo suministrado por la misma pertenencia a una sociedad, sino que deberá ser el fruto de una elección, de una decisión libre. Esta situación puede atraer un tipo de miembro más consciente, con claridad en su opción, pero a cambio de perder presencia y automatismo en la sociedad. La religión ya no es doctrina de Estado o de sociedad, sino aceptación de reglas para entrar en una comunidad de carácter voluntario, que exige una mayor iniciativa o la única de sus miembros. Lo dado se diluye y, en su lugar, sólo queda la elección.

La Iglesia Católica en este caso se enfrenta a la individualización de la fe de la que nos habla Beck (2009), de manera que los individuos huyen de los padres de la Iglesia y de sus dogmas, creídos sin ponerlos en cuestión hasta ahora. Como señala el autor; *“la religión, después de pasar por el bautismo de fuego de la secularización, sabe que tiene límites y, por lo tanto, que le es necesario autolimitarse... La Iglesia ya no es competente en todo, sino sólo en la espiritualidad y la religiosidad.”* (Beck 2009:35)

Esta misma intuición manifestaría Durkheim con el desplazamiento de la religión desde la institución hacia el individuo, donde el centro de lo sacro pasa a ser el mismo individuo. Es a esta idea a la que Ratzinger hace referencia en la cita anterior, siendo muy consciente de esa realidad y de que los dogmas establecidos, esas verdades preestablecidas y no cuestionadas hasta el momento, ahora peligran como señala Beck, gracias a esa mayor independencia y encaje con ese *Dios personal* que a la vez se amolda a su vida personal y horizonte personal de experiencia. Este Dios personal es, según F. Champion y D. Hervieu-Léger (1990), una muestra de religiosidad difusa, flotante, polimorfa y de consumo marcadamente subjetivo. Resulta, por lo tanto, cada vez menor la necesidad de las instituciones religiosas para la construcción de sentido. Las instituciones religiosas flexibilizarán las condiciones de adhesión y la fidelidad que era incuestionable. Esta modalidad o práctica se trata de una “religión no orientada hacia la Iglesia” según Luckmann.

En este contexto, las Iglesias sufren un proceso de debilitamiento como resultado de que la Iglesia pierde su capacidad de monopolio, situación que da lugar a un estadio religioso que Berger denomina como posteclesiástico (2001). Estas mismas ideas se reflejan en la siguiente cita de Pérez-Agote, en la que una vez más hace alusión al cambio de paradigma de una sociedad católica a una de cultura católica, en la que aunque la fe sigue viva, la pertenencia a la institución y la participación en la Iglesia se ven fuertemente debilitadas con sus correspondientes consecuencias;

“que la sociedad pase de ser una sociedad de religión católica a ser una de cultura católica o que las creencias sean más fuertes que la pertenencia, ello sí implica un debilitamiento de la Iglesia ya que lleva consigo un debilitamiento en la asistencia a los rituales de mantenimiento del código y, por ello mismo, un

desmoronamiento de la ortodoxia, del credo mismo en tanto que sistema total de creencias cuyo mantenimiento es tarea central de la Iglesia.” (Agote 2012:348).

Hemos visto hasta el momento datos relacionados con la creencia y práctica de la religión en España, pero si nos adentramos en nuestro territorio, la Comunidad Autónoma Vasca, tabla 3, la religiosidad dirigida hacia la Iglesia ha sido superior a la media española hasta hace no demasiados años y décadas: por ejemplo en el año 1972 la media de asistencia a la misa dominical era del 71,3%, mientras que en España descendía hasta un 34,6%.

Tabla 3. Porcentaje de asistencia a la misa dominical en 1972.

Comunidades Autónomas	% de población mayor de 7 años
Andalucía	22,4
Aragón	61,2
Baleares	58,3
Canarias	22,4
Castilla la nueva	17,6
Castilla la vieja y León	65,3
Cataluña	21,7
C.A.E + NAVARRA	71,3
Extremadura	26,7
Galicia y Asturias	40,8
Valencia y Murcia	30,2
ESPAÑA	34,6

Fuente: NUÑEZ, L. 1977: 68 en PÉREZ-AGOTE, Alfonso y GÓMEZ-SANCHEZ, Gloria (2000).

Durante largos años, la sociedad vasca ha sido una sociedad muy religiosa y el proceso de secularización experimentado ha resultado mucho más intenso que el de la sociedad española. Ese punto álgido de aceleración se produjo en la década de los setenta y a partir de los años ochenta los porcentajes se van equiparando a los del Estado, llegando al punto de que el porcentaje de ocasiones en los que se va a misa es incluso inferior a la media de España como podemos comprobar en la tabla 4.

Tabla 4. Frecuencia y ocasiones en las que se va a la Iglesia. %

	Total España	País Vasco
Más de una vez por semana	1,2	
Una vez por semana	10,9	8,6
Una vez al mes	8,8	7,6
Navidad/Semana Santa	13,6	10,7
Romerías, confirmación, peregrinación	10,0	3,0
Ocasiones comprometidas	7,7	2,0
Nunca, casi nunca	53,4	70,1
N= (cifras no ponderadas)	3.853	197

Fuente: J.Elzo (dir). "Jóvenes Españoles 99". Ediciones SM. Madrid 1999.

Un tercer y último proceso según Pérez-Agote, se refiere al cambio de tendencia producido en las autodefiniciones religiosas. En este cambio, se mantienen los datos de autodefinición religiosa como católico practicante, estabilizándose la autodefinición como católico no practicante y, a su vez, se da un aumento considerable de las personas que se autodefinen como agnósticas, indiferentes, ateos y no creyentes. El autor explica esta tendencia, con base en el cambio generacional acontecido. En este caso, no se trata de una autodefinición que contemple la primera fase de la secularización, y se articule por oposición y lucha en relación a la religión y a la Iglesia institucionales. Ni tampoco como desinterés hacia algo que es conocido y cercano y se rechaza, como pudiera ocurrir en la segunda fase u oleada de secularización. En este tercer momento, se trata, como indica el autor, de un alejamiento e ignorancia con respecto tanto a la Iglesia como a la religión misma. Se trataría entonces de una generación que no ha vivido en esa sociedad religiosa, sí que se ha socializado en la sociedad culturalmente religiosa, pero en momentos de menor intensidad. Según Pérez-Agote, el alcance de este cambio o nueva tendencia, *"podría afectar a las raíces mismas de la religiosidad, y tratarse de una crisis no sólo de la religión orientada hacia la Iglesia, sino de la religión tout court; podría no tratarse sólo de una crisis de la respuesta que es la religión institucional, sino de la pregunta religiosa misma, de la religiosidad"* (Pérez Agote 2012:137-138).

Esta tendencia que para el autor marca la tercera oleada de secularización, se ve más acusada en el caso de algunas comunidades autónomas entre las cuales se encuentra el País Vasco. En éstas, en la encuesta realizada a jóvenes de entre 15 y 24 años, se encuentra la mayor frecuencia estadística en los indiferentes y agnósticos y, en el caso del territorio vasco, la segunda mayor frecuencia es la de los ateos, que se elevan por encima de los católicos no practicantes.

Tabla 5. Porcentaje de jóvenes de entre 15 y 24 años según autodefinición religiosa. Año 2005.

	País Vasco
Católicos y practicantes	8
Católicos no practicantes	24
Indiferentes y agnósticos	35
Ateos	28
Otra Religión	1

Fuente; Fundación Santa María, 2006 en Pérez-Agote 2012:76.

A esta tercera oleada, se le suma un nuevo fenómeno, que es el de los flujos migratorios que llegan al territorio vasco, aunque como observamos en la tabla anterior todavía es muy pequeño el porcentaje de personas que profesan otra religión. Estas dos realidades son las que responden al cambio de composición en los datos sobre religiosidad, dibujando un nuevo panorama marcado por la heterogeneidad. España, al igual que el País Vasco, se caracterizó por la emigración, si bien vivió procesos de inmigración interna sobre todo en los años sesenta y setenta de personas provenientes de otras Comunidades Autónomas. Pero es sobre todo a principios de los años noventa y del nuevo milenio, cuando comienza a ser significativa la llegada de personas de diferentes lugares del mundo, sobre todo provenientes de países latinoamericanos, pero también de Europa del Este, de África y, en menor medida, de países asiáticos.

En consecuencia, aunque como señalábamos al comienzo, si la sociedad vasca ha vivido cierta diversidad de creencias religiosas, es a partir de esta nueva realidad cuando el fenómeno religioso se reubica y transforma en cierta medida, diversificándose. En esta línea, Berger (1971) pasa del paradigma explicativo de la secularización al de *deseccularización* y, para ello, se basa, por un lado, en la importancia de este pluralismo religioso y, por otro, en la situación de mercado de los bienes simbólicos de las religiones.

En la tabla 6, podemos observar el incremento del porcentaje de personas que se autodefinen como creyentes de otras religiones que no sea la católica, del 1% hasta el 2001, al 6% en el año 2014. De igual manera, se incrementa el porcentaje de personas que se autodefinen como ateas, agnósticas o no creyentes. Por el contrario, el porcentaje de personas que se autodefinen como católicas desciende hasta el 57% a pesar de suponer más de la mitad. Con lo que, aunque de manera muy paulatina, se evidencia la diversificación de creencias religiosas en la sociedad vasca.

Tabla 6. Evolución de la autodefinición religiosa en el País Vasco.

	Católicos/as	Otras religiones	Ateos/as, agnósticos/as, no creyentes	Cristianos/as/creyentes en dios, no en la religión	NS/NC	TOTAL
1987	81	1	13	4	1	100
1995	82	1	14	2	1	100
1997	76	1	17	5	1	100
2001	76	1	20		3	100
2002	73	0,5	23,5		3	100
2004	72	2,5	24		1,5	100
2005	72	1,5	26		0,5	100
2007	70	1,5	27		1,5	100
2009	71	1	27		1	100
2010	68	1,5	29		1,5	100
2011	63	4	31		2	100
2012	63	4	29		4	100
2013	57	5	36		2	100
2014	58	6	36		0	100

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Barómetros del CIS y del Sociómetro Vasco.

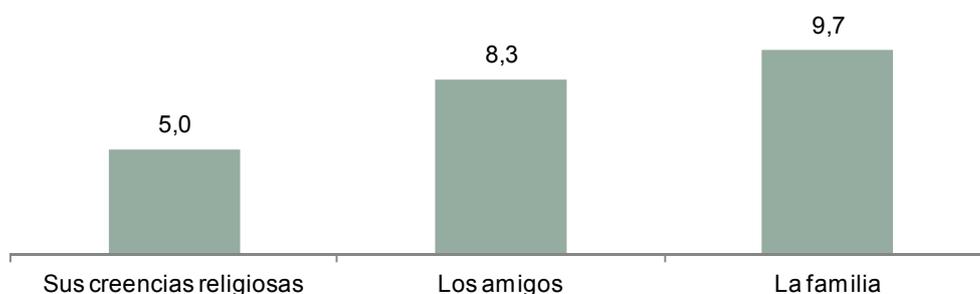
Resulta evidente la transformación que han sufrido los datos de las encuestas en el País Vasco en autodefinición en materia religiosa. El porcentaje de personas que se autodefinen como católicas practicantes ha disminuido considerablemente, pero si sumamos ese porcentaje al de católicos no practicantes suponen más de la mitad de las personas encuestadas, un 62,2%. Por lo tanto, es evidente que la segunda oleada de secularización, como veíamos anteriormente, tuvo sus consecuencias, alejando a muchas personas creyentes de la Iglesia en su aspecto más institucional, escapando en cierta manera al control formal de estas instituciones, en particular en la práctica religiosa. No obstante, como señala el autor *“ser plurales en lo religioso y secularizados en su práctica no son dos estadios incompatibles, sino al contrario, resultan ser dos procesos fundamentalmente complementarios”* (Beckford, 2003 en Moreras, J. 2006b:24).

También es cierto que la religiosidad en un sentido más cultural todavía hace mella en la sociedad vasca y eso se refleja tanto en los datos como en otros simbolismos, rituales de paso y festividades que nos acompañan tanto en la vida privada como en la pública. No obstante, siguiendo con los datos de la Tabla 6, percibimos cambios que reflejan esa diversidad de la que hablamos. Por un lado, el porcentaje de personas que se consideran ateas o agnósticas, como veíamos al analizar la tercera oleada, se ha incrementado llegando a un 36% en el año 2014. El otro indicador, aunque todavía bajo, es el de personas que profesan otra religión, que suponen el 6% de las personas encuestadas.

Este dato es el que nos interesa cuando hablamos de esa diversificación de las creencias, compuesta por personas que o se han convertido a otra religión o que profesaban anteriormente alguna religión que era la católica. Resulta difícil dar datos concretos y fidedignos sobre las personas conversas a otra religión, aunque algunas comunidades cuentan con datos aproximados, pero sí disponemos de datos de las personas que son las protagonistas de este tercer proceso, las personas que en las últimas décadas han llegado al País Vasco de otros países.

Según una encuesta reciente, y de cara a actualizar datos, entre los aspectos de la vida más importantes, las creencias religiosas (5,0) ocupan un espacio inferior al de la familia (9,7) y al de los amigos (8,3). Esta importancia de la religión es inferior entre la población en términos amplios más joven (18 a 45 años), ligerísimamente inferior asimismo en Gipuzkoa, entre los hombres (4,4), y entre los vascoparlantes (4,3). Es superior entre las de mayor edad, sobre las mayores de 65 años (6,5), las mujeres (5,5), y los que no saben euskara, gráfico 1.

Gráfico 1. Nos gustaría saber en qué medida son importantes en su vida algunos aspectos de ésta. Responda de 0 a 10 en función del grado de importancia que otorga al aspecto, siendo 0 “nada importante” y 10 “muy importante”. ¿En qué medida es importante...?



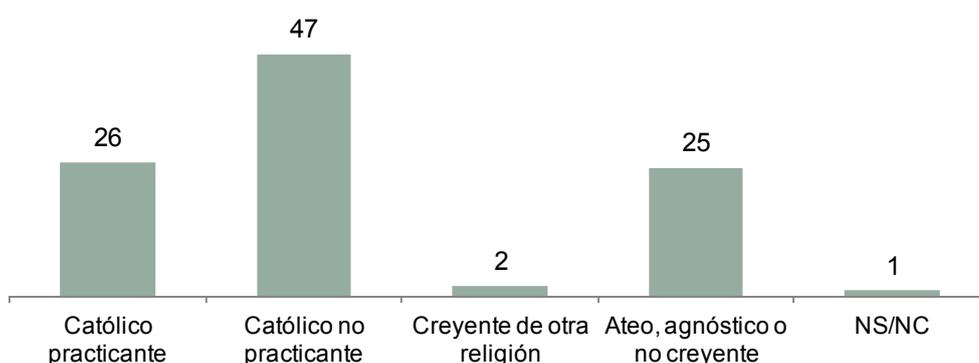
Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

En línea con los datos apuntados más arriba es importante señalar que sólo una cuarta parte de la población vasca es católica practicante (26%), gráfico 2. El catolicismo más cultural, más sociológico, que no comporta práctica es la mayor de entre las frecuencias, de forma que casi la mitad de la población vasca dice ser católica pero no practicante (47%). Otra cuarta parte se considera en diferentes modalidades como no religiosa y un 2% dice ser de otra religión, porcentaje que es el que nos interesa y en el que vamos a centrar nuestro objeto de estudio. En 2014, este último porcentaje asciende al 6%. El porcentaje de

creyentes de otras religiones dependerá del stock y conjunto de nacionalidades presentes en cada momento, pero bascula como podemos ver entre el 2 y 6%. Es un dato importante si pensamos que la población inmigrante viene a suponer un 6,5% de toda la población. O dicho de otra forma, alrededor de la mitad de la población inmigrante es creyente consolidada. Además, si tenemos en cuenta que las personas extranjeras católicas son computadas dentro del propio catolicismo y no según nacionalidad, el peso de la inmigración extranjera es mayor e incide notablemente en la intensidad de creencia del País Vasco, porque forman parte de los católicos.

Como más tarde veremos, puede muy suceder, como ocurre con la población autóctona, que su intensidad en la creencia no sea uniforme y además se ve aquejada por procesos propios de secularización. Es decir, los católicos de origen inmigrante no necesariamente son practicantes, aunque nos tememos que lo son en mayor grado o con más intensidad que los autóctonos. Los datos que intensifican la creencia y el carácter practicante son el hecho de ser mujer, la mayor edad y no saber euskara. Vistos estos datos que ubican un grado de creencia menor en Gipuzkoa y entre los más euskaldunes o vascohablantes, podemos decir que el proceso de secularización de la sociedad vasca, sobre todo de la población autóctona y vascoparlante, es mucho más acusado.

Gráfico 2. - ¿Cómo se considera a sí mismo en materia religiosa?

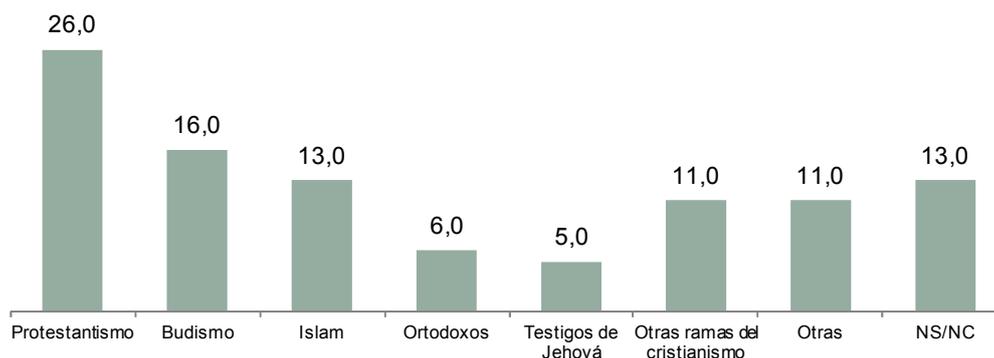


Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

Por un lado, se observa la extrema debilidad de la población autóctona que coincide con el establecimiento de nuevas confesiones, que más tarde abordaremos de cara a tipologizar las religiones presentes. Ahora, nos interesa ver esa tipología, pero con base en su peso estadístico en el que sobresalen los musulmanes, los protestantes y los ortodoxos, que son

las confesiones que luego analizaremos, pero que al no estar cruzados con la variable nacionalidad o con el origen extranjero podría inducirnos a error. En este sentido, no pensamos con base en nuestras anteriores investigaciones⁸ y por las de Ikuspegi (2007y 2010), que sea cierto que, como afirma el estudio del Sociómetro, el porcentaje de budistas (16%) sea superior al de musulmanes (13%), gráfico 3.

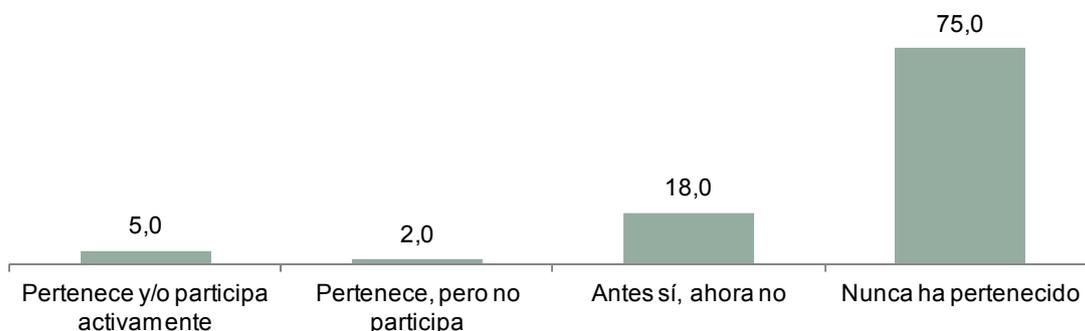
Gráfico 3 - ¿Cómo se considera a si mismo en materia religiosa? (Pregunta realizada sólo a quienes dicen ser creyentes de otra religión a la católica, el 2% de los/as encuestados).



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

No obstante, gráfico 4, estimamos que la participación de la población inmigrante es superior a la autóctona en el hecho religioso, y las cifras globales de la sociedad vasca nos dicen que hasta un 7% participa en algún grupo o asociación religiosa. En algún momento han pertenecido hasta un 18%, y no ha pertenecido nunca un 75%. Creemos que estos datos están ligeramente sobredimensionados por el hecho de la deseabilidad, sobre todo el porcentaje de quienes dicen que han pertenecido en alguna ocasión.

Gráfico 4. - ¿Pertenece y/o participa en algún grupo o asociación religiosa?

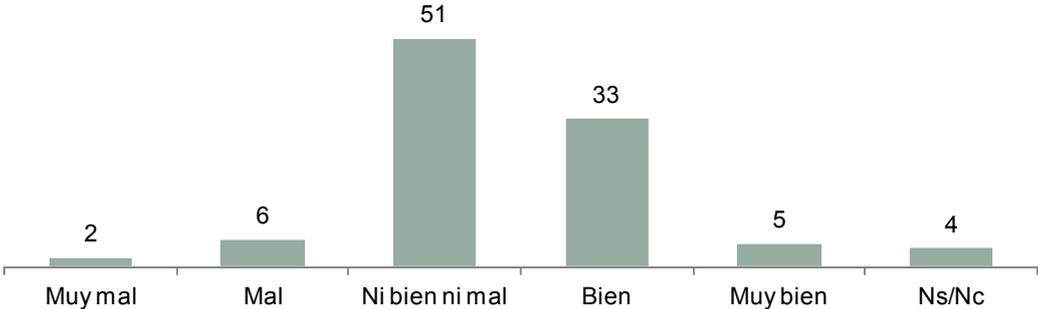


Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

⁸ RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J. (Dir.) 2011: *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria.

Sabiendo y habiendo constatado que la religión dominante es la católica, y en aras de ir adentrándonos en la diversidad religiosa y en su capital social, observamos que hasta un 38% de la población vasca valora positivamente la presencia de minorías religiosas en Euskadi. Un 50% no se decanta, lo que de alguna forma ratifica la desidia o desinterés creciente por la religión en la sociedad vasca, y un 8% valora negativamente esta pluralidad religiosa no católica.

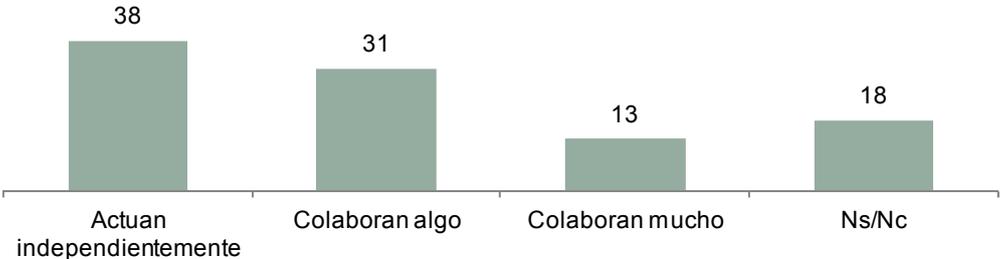
Gráfico 5. Valoración de la presencia de religiones no católicas en Euskadi.



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

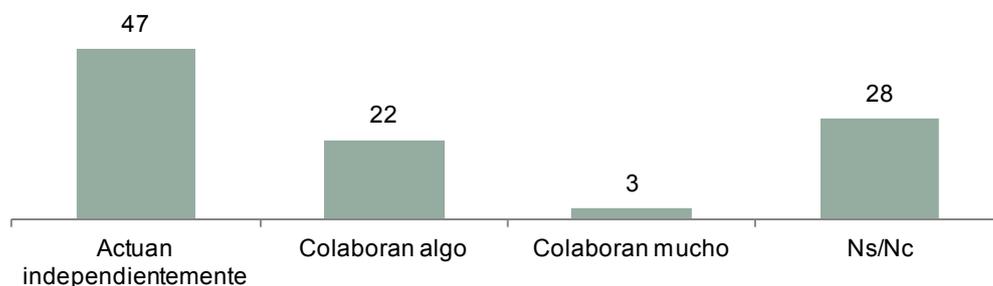
Esta centralidad de la religión católica es manifiesta cuando una parte importante de la población vasca estima que la religión católica y las instituciones públicas colaboran algo -31- o mucho -13%. En lo que respecta a las religiones o confesiones no católicas, hasta un 25% piensa que colaboran algo -22%- o mucho -3%-.

Gráfico 6. Nivel de colaboración actual entre las instituciones públicas y la Iglesia Católica.



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

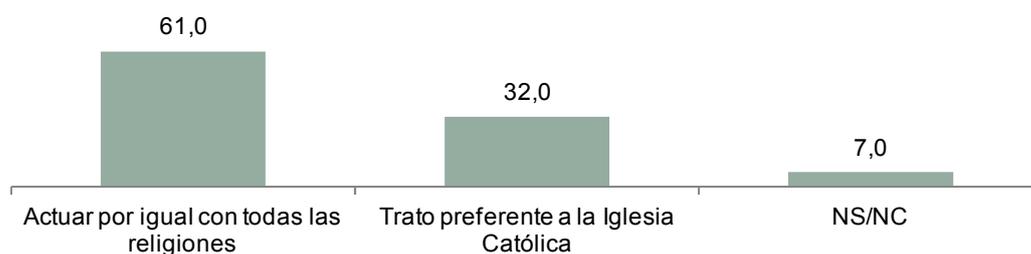
Gráfico 7. Nivel de colaboración actual entre las instituciones públicas y otras instituciones o religiones no católicas.



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

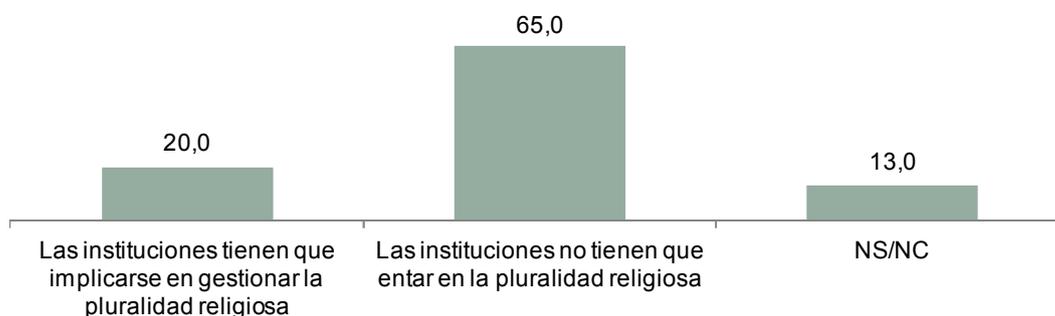
De cara al futuro, hasta un 61% declara que las instituciones públicas deberían actuar por igual con respecto a todas las comunidades religiosas. Ahora bien, como marco general, un 65% piensa que las instituciones no deben entrar en el ámbito religioso y un 20% opina lo contrario. La población vasca, en suma, acepta la pluralidad religiosa, pero preferiría que las instituciones no se implicaran en su gestión.

Gráfico 8. ¿Cree que las instituciones públicas deben actuar por igual con respecto a todas las comunidades religiosas presentes en Euskadi o que debe haber un trato preferente con la Iglesia Católica por su arraigo y presencia en la comunidad?



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

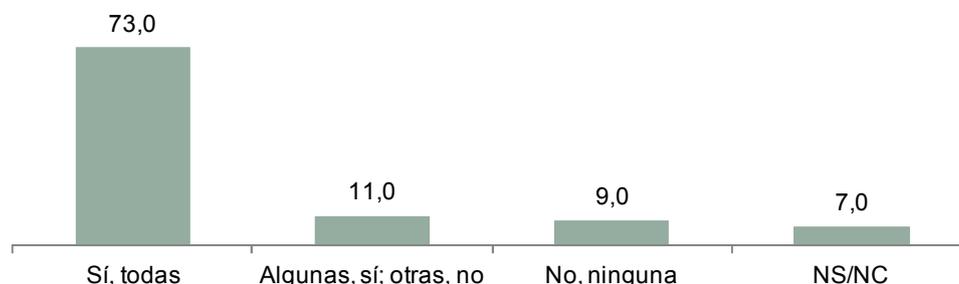
Gráfico 9. ¿Las instituciones públicas vascas tienen que implicarse en gestionar la pluralidad religiosa que hay hoy día, o no tienen que entrar en el ámbito religioso, por ser un ámbito privado?



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

Como veremos en próximos capítulos, el hecho de disponer de un lugar o centro de culto para las distintas comunidades religiosas, resulta crucial a la hora de llevar a cabo tanto las actividades de carácter cultural, así como otro tipo de actividades. En la encuesta que estamos analizando, se plantea la pregunta del derecho de estas comunidades a tener este tipo de centros. Una mayoría-73%- está de acuerdo con que todas las comunidades deberían tener derecho a disponer de un centro de culto, mientras que el 11% hace diferencias entre unas y otras. El 9% de las personas encuestadas en cambio, no creen que tengan derecho a ello. Por tanto, concluimos que existe permisividad por parte de la sociedad vasca a que las minorías religiosas puedan disponer de sus centros de culto.

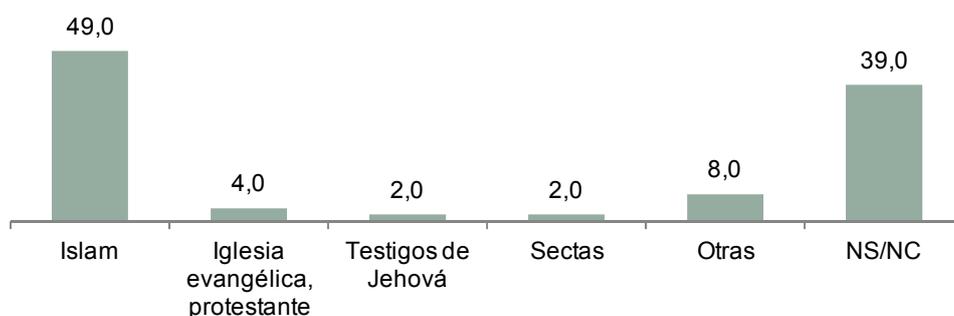
Gráfico 10. ¿Cree que las distintas comunidades religiosas presentes en Euskadi tienen derecho a tener e instalar sus centros de culto en los que poder rezar y llevar a cabo sus prácticas religiosas, es decir Iglesias, mezquitas, templos...?



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

Cuando la pregunta posibilita conocer a qué confesiones no les permitirían la apertura de un centro de culto, gráfico 8, se hace obvio el rechazo a la apertura de mezquitas, siendo el 49% de las personas encuestadas las que opinan que las personas musulmanas no deberían tener derecho a abrir una mezquita. Seguidas muy por debajo, el 4% está en contra de que las personas evangélicas y protestantes abran sus Iglesias y el 2% respectivamente que lo hagan con los Salones del Reino los Testigos de Jehová y las sectas. No obstante, resulta alto el porcentaje -39%- de personas que se abstienen a responder a esta pregunta, lo que nos hace pensar en que no es una cuestión que se hayan planteado anteriormente o que especialmente les interese.

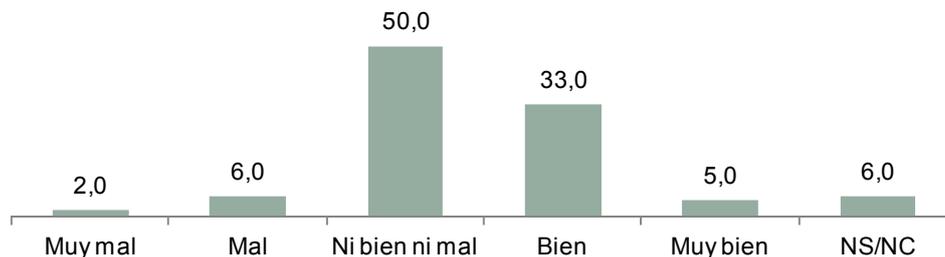
Gráfico 11. ¿A qué religiones cree usted que no debería autorizarse tener e instalar sus centros de culto en los poder rezar y llevar a cabo sus prácticas religiosas?



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

A la hora de valorar la presencia de las minorías religiosas en Euskadi, la mitad de las personas encuestadas se muestran indiferentes ante este hecho. El 38% por su parte valora esta diversidad bien o muy bien y tan sólo el 8% la valora mal o muy mal, gráfico 9. Podemos pensar que *a priori* la sociedad vasca muestra apertura ante la diversidad religiosa existente en nuestra sociedad y que muchas personas ni tan siquiera se han planteado el tema aún.

Gráfico 12. Como usted sabrá en Euskadi además de la Iglesia Católica existen otras comunidades religiosas más minoritarias. ¿Cómo valora la presencia de estas minorías religiosas en Euskadi?



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

Más allá de la presencia de estas minorías religiosas en el territorio, la valoración de sus aportes se mide de diferentes maneras. Por un lado, ante la pregunta de si *su presencia enriquece la vida cultural de Euskadi*, el 44% responde estar de acuerdo y muy de acuerdo con esta afirmación, gráfico 10. En cambio, el 26% está muy en desacuerdo o en desacuerdo y el 24% dice no estar ni de acuerdo, ni en desacuerdo. La segunda afirmación que se les plantea es la de que *las prácticas religiosas de estas minorías ponen en peligro el estilo de vida en Euskadi* y, en esta ocasión, una gran mayoría-63%- está muy en desacuerdo o desacuerdo con esta afirmación, siendo el 16% el que sí que apoya esta idea estando de acuerdo o muy de acuerdo con ella. Por último, ante la postura de que *sus prácticas religiosas me son indiferentes y me da igual lo que hagan*, el 59% opina de esta manera, mientras que en el lado contrario se encuentra el 18% y el mismo porcentaje de las personas encuestadas, opina no estar de acuerdo ni en desacuerdo con la afirmación.

Gráfico 13. Nos gustaría conocer más en profundidad su opinión respecto de las personas creyentes en otras religiones distintas a la Católica, ¿dígame en qué medida está usted de acuerdo o en desacuerdo con estas frases?:



Fuente; Elaboración propia a partir de los datos del Gabinete de prospección sociológica.

En fin, nos encontramos con una despreocupación tanto por el hecho religioso así como por lo que le practiquen las personas inmigrantes. Un desinterés reactivo e irreflexivo, banal en suma.

1.5. La religiosidad en los colectivos inmigrados en el País Vasco

Como apuntábamos, la llegada de personas de otros lugares del mundo al territorio vasco empieza a ser significativa a partir de la década de los noventa y sobre todo a partir del nuevo milenio. En la tabla 7, vemos concretamente la evolución de las personas que han llegado desde el año 1998 hasta el 2014 por áreas geográficas. En ella, podemos observar cómo en los últimos dieciséis años esta llegada de personas de otros países ha ido en aumento. Esta incorporación de personas contribuye a nuestra sociedad aportando una diversidad no conocida hasta el momento, puesto que las personas que llegan, entre otras dimensiones, se acompañan de rasgos culturales y formas de vida que hasta ahora en nuestra pequeña sociedad ya diversa, no conocíamos.

Tabla 7. Evolución de la población total y extranjera en la CAPV.

	Población Total	Población Extranjera	% Extranjería
1998	2.098.628	15.198	0,7
1999	2.100.441	16.793	0,8
2000	2.098.596	21.140	1,0
2001	2.101.478	27.438	1,3
2002	2.108.281	38.408	1,8
2003	2.112.204	49.231	2,3
2004	2.115.279	59.166	2,8
2005	2.124.846	72.894	3,4
2006	2.133.684	85.542	4,0
2007	2.141.860	98.524	4,6
2008	2.157.112	117.337	5,4
2009	2.172.175	132.865	6,1
2010	2.178.339	139.369	6,4
2011	2.184.606	145.256	6,6
2012	2.193.093	151.894	6,9
2013	2.191.682	148.877	6,8
2014	2.188.849	140.917	6,4

Fuente; Elaboración propia a partir de los datos de Ikuspegi.

Resulta obvio el incremento del número de personas que a lo largo de estos años han llegado para formar parte de nuestra sociedad. En 2014 representaban 6,4% de la población total. Recientemente, Ikuspegi ha desarrollado la acertada tesis de que habría que contar asimismo las personas que han ido nacionalizándose y sustituir el criterio de nacionalidad por el de lugar de nacimiento, y distinguir en éstas las que habiendo sido inicialmente extranjeras han obtenido la nacionalidad española. En ese caso estaríamos hablando de un porcentaje superior al 8,5%.

Es por ello, que vamos a detenernos a examinar los resultados que se desprenden de una encuesta realizada a población extranjera en la CAPV en el año 2007 por Ikuspegi. Estimamos que se trata de la única encuesta en el territorio vasco, que recoge de manera más completa los datos que nos interesan. Esta encuesta ha sido realizada a colectivos pertenecientes a las grandes áreas geográficas comprendiendo a personas latinoamericanas, africanas, asiáticas y, por último, a personas europeas. Nos detendremos en los ítems relacionados con el tema religioso. La primera tabla, nos sirve de guía para poder hacernos una idea de qué número de personas de cada origen residía en ese momento en el País Vasco.

Tabla 8. Evolución de la población extranjera por áreas geográficas en la CAPV.

	1998	2000	2004	2007	2010	2013
EU 15	6.868	8.485	10.613	16.033		
Ampliación a EU 25					19.475	18.223
Ampliación e EU 27				9.484	16.280	18.475
Total EU	6.868	8.485	10.613	25.517	35.755	36.698
Resto Europa	710	1.018	5.431	2.824	4.102	4.603
Total Europa	7.578	9.503	16.044	28.341	39.857	41.301
Magreb	1.778	2.518	7.441	11.603	19.986	24.917
Resto África	937	1.379	2.961	5.219	9.205	11.993
Total África	2.715	3.897	11.152	16.822	29.191	36.910
EE.UU y Canadá	538	629	867	766	898	966
Latinoamérica	3.457	5.694	28.237	47.558	61.514	57.273
Total América	3.995	6.323	29.104	48.324	62.412	58.239
China			1.558	2.810	4.338	5.252
Resto Asia			1.197	2.119	3.440	6.314
Total Asia	848	1.334	2.755	4.929	7.778	11.566
Oceanía	59	80	105	93	105	119
Apátridas	3	3	6	15	26	30
Total	15.198	21.140	59.166	98.524	139.369	148.165

Fuente; Elaboración propia a partir de los datos de Ikuspegi.

Con la intención de conocer más a fondo la realidad relativa a la religiosidad de las personas extranjeras residentes en la CAPV, hemos cruzado algunas variables en la base de datos de la encuesta realizada por Ikuspegi en 2007 a 3.101 personas de origen extranjero, obteniendo mayor información sobre esta realidad. Mostramos estos datos a continuación, tabla 9.

Tabla 9. ¿Podría decirme a qué religión pertenece Ud.? (Porcentajes horizontales)

	CAT.	PROT.	ORTOD.	JUDÍ A	MUSUL.	HIND Ú	BUDÍ.	EVANG.	T. JEHO.	OTRA	NINGU NA	NS/N C	Total
Colombia	80,8	1,6	0	0	0	0	0	2,3	1,4	1,2	12,2	0,5	100
Ecuador	83,8	1	0	0	0	0,2	0	4,2	0,5	2	8,1	0,2	100
Marruecos	0	0	0	1,1	92,2	0,3	0	0	0	0	6,2	0,3	100
Portugal	81,7	0	0	0	0,4	0	0	1,2	0,4	0,4	15,6	0,4	100
Rumanía	11,1	1,9	69,8	0	0	0	0	1,3	1	1,3	13	0,6	100
Bolivia	80,6	0,4	0	0	0	0	0	11,7	0,4	1,2	5,7	0	100
Brasil	65,2	5,1	0	0	0	0	0	13,5	0,6	1,7	13,5	0,6	100
Argentina	59,2	0,6	0	0	0	0	0	0	0	1,9	37,6	0,6	100
China	5,3	0	0	0	0	0	30,3	2,3	1,5	0,8	53	6,8	100
Argelia	0	0	0	0,9	94,7	1,8	0	0	0	0	2,6	0	100
Francia	55,6	0	3,7	0	3,7	0	0	0	0	0	33,3	3,7	100
Senegal	4	1	0	0	86,1	0	0	0	1	0	5,9	2	100
Pakistán	0	0	0	1,1	96,8	2,1	0	0	0	0	0	0	100
Guinea Ecuatorial	86,4	0	0	0	4,5	0	0	4,5	0	4,5	0	0	100
África Negra	31,3	4,8	0	0	26,5	0	0	2,4	0	10,8	24,1	0	100
Total	49,6	1,1	7,2	0,2	21,1	0,2	1,3	3,1	0,6	1,3	13,5	0,7	100
	1.539	35	222	6	655	6	40	96	19	40	420	23	3.101

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de Ikuspegi

Sobre la pregunta de *a qué religión pertenece*, y si analizamos los datos por principales nacionalidades, entre las nacionalidades de origen latinoamericano, como son: Colombia, Ecuador, Bolivia, Brasil, Argentina y Guinea Ecuatorial, las personas encuestadas en su mayoría son de religión católica, entre el 80 y 86%, excepto en el caso de las personas brasileñas, en las que el porcentaje disminuye al 65% y en las argentinas al 60%. La segunda religión elegida por las personas de orígenes latinoamericanos, es el evangelismo. Del total de personas bolivianas encuestadas, el 11,7% se definen como evangélicas y de las personas de origen brasileño, es del 13,5%. El resto de personas de nacionalidades

latinoamericanas oscilan entre el 2 y el 5% dentro de esta confesión. En cambio, las personas de orígenes africanos y, sobre todo las magrebíes, son de religión musulmana en una mayoría abrumadora. Asimismo, el 96,8% de los pakistaníes dicen ser musulmanes, así como el 94,7% de los argelinos, el 92,2% de los marroquíes y, por último, el 86,1% de las personas senegalesas. En menor medida, el 26,5% de las personas del África negra también pertenecen al islam. Siguiendo con las confesiones minoritarias, el 69,8% de las personas de origen rumano, pertenece a la religión ortodoxa y las personas de países asiáticos, como China, en su mayoría pertenecen al budismo (30,3%).

Podemos señalar por tanto, que las distintas religiones son seguidas por las personas con base en su origen. De este modo, las personas fieles de la religión evangélica son en su mayoría de origen latinoamericano, mientras que la fe islámica corresponde a personas de origen africano, la fe ortodoxa a personas de Europa del Este y, por último, el budismo a personas de origen asiático.

Tabla 10 ¿Podría decirme a qué religión pertenece usted? Porcentajes sobre total

	CAT.	PROT.	ORTOD.	JUDÍA	MUSUL.	HINDÚ	BUDI.	EVANG.	T. JEHO.	OTRA	NINGUNA	NS/ NC	Total
Colombia	14,8	0,3	0	0	0	0	0	0,4	0,3	0,2	2,2	0,1	18,3
Ecuador	11	0,1	0	0	0	0	0	0,5	0,1	0,3	1,1	0	13,2
Marruecos	0	0	0	0,1	11	0	0	0	0	0	0,7	0	12
Portugal	6,8	0	0	0	0	0	0	0,1	0	0	1,3	0	8,3
Rumanía	1,1	0,2	7,1	0	0	0	0	0,1	0,1	0,1	1,3	0,1	10,2
Bolivia	6,4	0	0	0	0	0	0	0,9	0	0,1	0,5	0	8
Brasil	3,7	0,3	0	0	0	0	0	0,8	0	0,1	0,8	0	5,7
Argentina	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0,1	1,9	0	5,1
China	0,2	0	0	0	0	0	1,3	0,1	0,1	0	2,3	0,3	4,3
Argelia	0	0	0	0	3,5	0,1	0	0	0	0	0,1	0	3,7
Francia	1	0	0,1	0	0,1	0	0	0	0	0	0,6	0,1	1,7
Senegal	0,1	0	0	0	2,8	0	0	0	0	0	0,2	0,1	3,3
Pakistán	0	0	0	0	3	0,1	0	0	0	0	0	0	3,1
Guinea Ecuatorial	0,6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0,7
África Negra	0,8	0,1	0	0	0,7	0	0	0,1	0	0,3	0,6	0	2,7
Total	49,6	1,1	7,2	0,2	21,1	0,2	1,3	3,1	0,6	1,3	13,5	0,7	100
	1.539	35	222	6	655	6	40	96	19	40	420	23	3.101

Fuente: Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2007).

Analizando estos datos sobre el total de cada una de las religiones, tabla 10, podemos observar que casi la mitad (49,6%) de las personas encuestadas pertenece a la religión católica. A esta le sigue la religión musulmana, con el 21,1% de las personas encuestadas. Muy por debajo le siguen las personas que se definen como ortodoxas en materia religiosa, el 7,2% y el 4,2% se consideran protestantes y/o evangélicas. El resto de las personas encuestadas se definen como judías (0,2%), de religiones orientales como hindúes (0.2%) y budistas (1,3%), así como Testigos de Jehová (0.6%) y el 1,3% dice ser de otra religión. Por último, el 13,5% dice no pertenecer a ninguna religión.

Tabla 11. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos? % Horizontales

	diario	1/s	vv/S	1/m	vv/A	Mf	Nunca	Ns/Nc	Total
Católica Romana	38,1	13,8	6,3	11,7	7,3	9,2	12,9	0,7	100
Protestante	57,1	17,1	8,6	5,7	5,7	0,0	5,7	0,0	100
Ortodoxa (ruso, griego, etc.)	25,7	37,4	6,8	10,4	3,2	4,1	11,3	1,4	100
Judía	50,0	16,7	0,0	16,7	0,0	0,0	16,7	0,0	100
Musulmana	68,2	8,9	1,8	4,3	2,7	3,4	9,8	0,9	100
Hindú	50,0	0,0	16,7	0,0	0,0	0,0	33,3	0,0	100
Budista	15,0	15,0	12,5	12,5	2,5	0,0	37,5	5,0	100
Evangelista	60,4	18,8	7,3	3,1	1,0	2,1	5,2	2,1	100
Testigo de Jehová	57,9	31,6	0,0	5,3	0,0	0,0	5,3	0,0	100
Otra	57,5	12,5	7,5	7,5	2,5	2,5	5,0	5,0	100
Porcentaje	45,7	14,9	5,4	9,3	5,4	6,6	11,9	1,0	100
[N]	1.214	395	143	246	143	176	315	26	2.658

Fuente: Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2007).

Tabla 12. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos? % Verticales

	Diario	1/s	vv/S	1/m	vv/A	Mf	Nunca	NS/NC	Total
Católica Romana	48,3	53,7	67,8	73,2	79,0	80,7	62,9	42,3	57,9
Protestante	1,6	1,5	2,1	0,8	1,4	0,0	0,6	0,0	1,3
Ortodoxa (ruso, griego, etc.)	4,7	21,0	10,5	9,3	4,9	5,1	7,9	11,5	8,4
Judía	0,2	0,3	0,0	0,4	0,0	0,0	0,3	0,0	0,2
Musulmana	36,8	14,7	8,4	11,4	12,6	12,5	20,3	23,1	24,6
Hindú	0,2	0,0	0,7	0,0	0,0	0,0	0,6	0,0	0,2
Budista	0,5	1,5	3,5	2,0	0,7	0,0	4,8	7,7	1,5
Evangelista	4,8	4,6	4,9	1,2	0,7	1,1	1,6	7,7	3,6
Testigo de Jehová	0,9	1,5	0,0	0,4	0,0	0,0	0,3	0,0	0,7
Otra	1,9	1,3	2,1	1,2	0,7	0,6	0,6	7,7	1,5
	100	100	100	100	100	100	100	100	100
	1.214	395	143	246	143	176	315	26	2.658

Fuente: Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2007).

Si analizamos las respuestas de frecuencia de oración de las personas encuestadas, encontramos algunas diferencias en cuanto a las distintas religiones, tabla 12. Las personas que rezan con mayor frecuencia fuera de los servicios religiosos, son las musulmanas: el 68,2% reza diariamente, mientras que el 8,9% lo hace una vez a la semana. La segunda religión en frecuencia de oración es la religión evangélica: el 60,4% de las personas de esta confesión rezan diariamente y el 18,8% una vez a la semana. El resto se encuentran por debajo: en la religión judía e hindú es el 50% el que reza diariamente; en la religión católica el 38,1% y, en menor medida, en la ortodoxa el 25,7% y una vez por semana 37,4%.

Tabla 13. Y respecto a la práctica de su religión en el País Vasco, ¿le resulta...? % Horizontales

	Muy difícil	Difícil	Fácil	Muy fácil	No practica	NS/NC	Total
Católica Romana	1,6	4,4	40,8	37,2	14,8	1,2	100
Protestante	5,7	8,6	71,4	14,3	0,0	0,0	100
Ortodoxa	9,5	14,9	39,6	18,0	15,8	2,3	100
Judía	0,0	0,0	66,7	33,3	0,0	0,0	100
Musulmana	5,5	15,6	52,7	15,7	9,3	1,2	100
Hindú	16,7	16,7	16,7	16,7	33,3	0,0	100
Budista	12,5	12,5	22,5	17,5	30,0	5,0	100
Evangelista	6,3	12,5	54,2	18,8	7,3	1,0	100
Testigo de Jehová	5,3	26,3	52,6	10,5	5,3	0,0	100
Otra	12,5	15,0	40,0	12,5	12,5	7,5	100
Total	3,8	8,8	44,3	28,4	13,2	1,4	100
[N]	101	235	1.178	756	351	37	2.658

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2007).

Tabla 14. Y respecto a la práctica de su religión en el País Vasco, ¿le resulta...? % Verticales

	Muy difícil	Difícil	Fácil	Muy fácil	No practica	NS/NC	Total
Católica Romana	23,8	28,9	53,3	75,8	65,0	48,6	57,9
Protestante	2,0	1,3	2,1	0,7	0,0	0,0	1,3
Ortodoxa	20,8	14,0	7,5	5,3	10,0	13,5	8,4
Judía	0,0	0,0	0,3	0,3	0,0	0,0	0,2
Musulmana	35,6	43,4	29,3	13,6	17,4	21,6	24,6
Hindú	1,0	0,4	0,1	0,1	0,6	0,0	0,2
Budista	5,0	2,1	0,8	0,9	3,4	5,4	1,5
Evangelista	5,9	5,1	4,4	2,4	2,0	2,7	3,6
Testigo de Jehová	1,0	2,1	0,8	0,3	0,3	0,0	0,7
Otra	5,0	2,6	1,4	0,7	1,4	8,1	1,5
Total	100	100	100	100	100	100	100
[N]	101	235	1.178	756	351	37	2.658

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2007).

Uno de los temas importantes para las personas fieles es el de la práctica de su religión, tabla 13. En estas respuestas obtenemos los resultados de las facilidades y dificultades que

encuentran a la hora de practicar su fe. Las personas que mayores dificultades declaran encontrar son las de religión hinduista: el 16,7% piensa que es muy difícil practicar su religión en el País Vasco y el mismo porcentaje encuentra difícil hacerlo. La tercera religión con mayores dificultades en su práctica es el budismo (12,5% muy difícil), con lo que las personas que pertenecen a religiones orientales son las que mayores dificultades encuentran a la hora de profesar su fe. De alguna forma, y creemos que es decisivo, dependerá también del reducido número de creyentes.

La segunda religión que mayores dificultades encuentra para su práctica en el País Vasco es la ortodoxa: el 9,5% de las personas que profesan esta confesión creen que es muy difícil practicarla y el 14,9% lo encuentran difícil. A estas le siguen la evangélica, en la que el 6,3% encuentra muy difícil practicarla y el 12,5% difícil, y la fe islámica, en la que según el 5,5% de las personas musulmanas tiene muy difícil practicar el Islam y el 15,6% difícil. Con cifras parecidas, el 5,3% de las personas testigos de Jehová encuentran muy difícil la práctica de esta religión en el País Vasco y el 26,3% lo encuentra difícil.

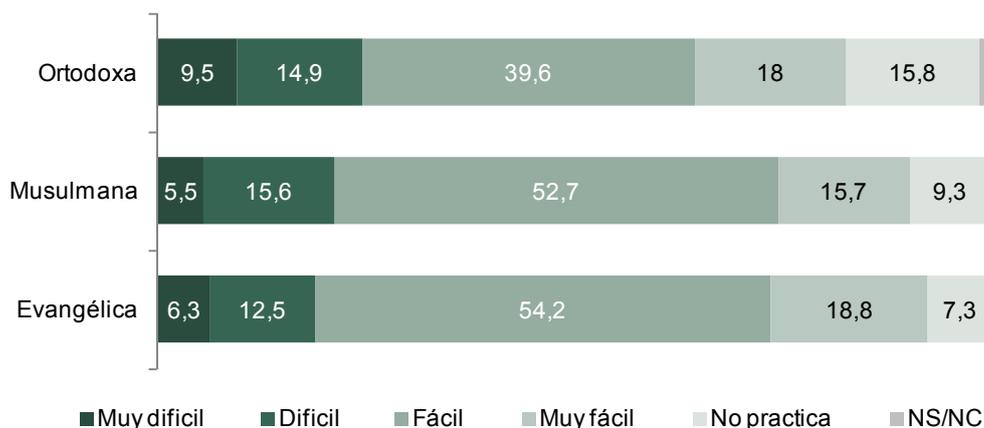
Tabla 15. Y respecto a la práctica de su religión en el País Vasco, ¿le resulta...?

Nacionalidad actual	Muy difícil	Difícil	Fácil	Muy fácil	No practica	NS/NC	Total
Colombia	8	26	192	200	63	6	495
Ecuador	10	25	174	126	36	3	374
Marruecos	18	49	183	50	42	5	347
Portugal	4	5	100	52	52	3	216
Rumanía	24	37	106	57	43	5	272
Bolivia	7	16	104	96	7	3	233
Brasil	4	7	66	49	25	2	153
Argentina	1	1	35	29	27	4	97
China	5	8	16	9	13	2	53
Argelia	7	16	55	17	13	3	111
Francia	0	1	10	11	11	1	34
Senegal	5	16	42	27	3	0	93
Pakistán	5	11	61	13	5	0	95
África negra	0	0	1	0	0	0	1
Costa de Marfil	0	0	0	1	0	0	1
Guinea Ecuatorial	0	0	7	8	7	0	22
Camerún	0	2	2	1	1	0	6
Nigeria	0	2	9	2	0	0	13
Cabo Verde	0	0	0	1	0	0	1
Namibia	0	2	0	0	0	0	2
Guinea Bissau	0	4	5	1	1	0	11
Ghana	0	1	0	3	0	0	4
Mauritania	1	1	1	0	0	0	3
Guinea Conakry	1	3	1	0	0	0	5
Mali	1	1	2	0	1	0	5
Congo belga	0	0	5	0	1	0	6
Angola	0	0	0	2	0	0	2
Gambia	0	1	0	0	0	0	1
Sierra Leona	0	0	1	0	0	0	1
Burkina Faso	0	0	0	1	0	0	1
Total	101	235	1.178	756	351	37	2.658

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2007).

Si analizamos la dificultad de práctica de su confesión por país de nacionalidad, tabla 15, son las personas marroquíes las que mayor dificultad declaran: un 18% la encuentra muy difícil y el 49% difícil. En total, el 69% de las personas musulmanas marroquíes encuentran muy difícil o difícil su práctica religiosa en el País Vasco. A continuación se encuentran las personas rumanas: el 24% afirma como muy difícil la práctica y el 37% como difícil, un total del 61%. Muy por debajo de estas dos nacionalidades, las personas colombianas (34%) y las ecuatorianas (35%) también encuentran dificultades para profesar su fe. Por último, encuentran también dificultades las personas argelinas (23%) y las senegalesas (21%).

Gráfico 14. Y respecto a la práctica de su religión en el País Vasco, ¿le resulta...?



Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2007).

Si atendemos a las tres confesiones que serán objeto de estudio de este trabajo, gráfico 14, las personas de confesión ortodoxa son las que mayores dificultades declaran para la práctica de su religión, siendo el 24,4% de las personas encuestadas las que afirman que la práctica les resulta muy difícil o difícil. En segundo lugar son las personas musulmanas las que más dificultades encuentran, siendo el 21,1% las personas de esta confesión las que dicen encontrar muy difícil o difícil su práctica. Por último, las personas de confesión evangélica, encuentran la práctica muy difícil o difícil en un 18,8%.

Aunque no resulta fácil actualizar este tipo de datos, por las escasas encuestas donde se recoge la nacionalidad con ítems relacionados con la religiosidad y su práctica, hemos querido arrojar algo más de realidad respecto a esta cuestión, tratando de actualizar los datos que hemos expuesto hasta ahora analizando algunos ítems de una encuesta realizada en el 2010.

En 2011, la encuesta se dirigió a un grupo más reducido de la sociedad, por lo que el universo del que disponemos de personas de origen extranjero es inferior. Pero, en este caso, la encuesta se pasó a 1.250 personas de cinco nacionalidades de origen extranjero.

En esta primera tabla de esta serie, encontramos la definición en materia religiosa de las personas por sexo y rango de edad. En cuanto al sexo se refiere, podemos advertir algunas diferencias significativas estadísticamente hablando. Entre las personas que se definen como católicas practicantes, el 34,5% las mujeres se definen como tales, mientras que en el caso de los hombres este porcentaje es significativamente inferior, siendo este del 17,7%.

Lo mismo ocurre con la autodefinición como católico no practicante, donde el 14,2% de los hombres se definen como tal y en el caso de las mujeres, este porcentaje es del 22,6%. La creencia y la práctica es más intensa entre las mujeres, por tanto, tabla 16.

En cuanto a la religión musulmana se refiere, la diferencia es abismal, el 40,2% de los hombres encuestados se definen como musulmanes, un dato significativamente alto y en el caso de las mujeres el dato es del 15,3%, es decir, significativamente bajo. En el resto de confesiones los porcentajes son similares entre sí. De aquí deducimos, que la religión católica está feminizada, mientras que la religión musulmana en el País Vasco está masculinizada.

Respecto a las franjas de edad, las mayores diferencias se encuentran entre las personas que se consideran católicas practicantes, siendo el 19,8% el que está en edades comprendidas entre los 18 y 24 años, el 25,5% entre los 25 y los 44 y el 30,5%, que tiene edades comprendidas entre los 45 y los 64 años, por lo tanto, las personas católicas son de edades más avanzadas en mayor medida. Todo lo contrario ocurre con las personas que se definen como musulmanas, la franja de edad que comprende mayor porcentaje de personas musulmanas es la de 24-44 años (31,4%), seguida del 28% que tiene entre 18 y 24 años, mientras que en la franja de edad de 45-64 años, el porcentaje es significativamente inferior, 19,8%. Este dato no nos es sorprendente, en tanto que la población de religión islámica en el País Vasco es en su gran mayoría inmigrante, por lo que tanto estas personas, como los y las descendientes de las mismas son personas jóvenes. Otro dato significativo, por su superioridad, es el de las personas que se definen como agnósticas ateas o indiferentes, en edades desde los 18 a los 24 años, siendo este del 7,8%, porcentaje que en el resto de franjas de edad llega justo al 3%. Este dato nos advierte de la menor religiosidad de los y las más jóvenes, algo que puede tener relación con la socialización temprana en la sociedad de destino, en este caso el País Vasco, que como veíamos en el capítulo anterior, ha vivido fuertes procesos de secularización.

Tabla 16. ¿Cómo se define usted en materia religiosa según sexo?

		SEXO		EDAD		
		Hombre	Mujer	18-24	25-44	45-64
Católico practicante	25,1	17,7	34,5	19,8	25,5	30,5
Católico no practicante	17,9	14,2	22,6	19	17,3	19,8
Musulmana	29,2	40,2	5,3	28	31,4	19,8
Protestante	1,8	1,9	1,8	0,4	2,1	2,4
Otras religiones	19,9	19,1	20,9	23,7	18,3	22,8
Agnóstico, ateo, indiferente	3,7	4,2	3,1	7,8	2,7	3,0
Ns/Nc	2,3	2,7	1,8	1,3	2,7	1,8
Total	1.250	696	554	232	851	167

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Tabla 17. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según sexo?

		SEXO		EDAD		
		Hombre	Mujer	18-24	25-44	45-64
Todos los días	10,6	12,9	7,6	15,9	9,8	7,2
Más de una vez por semana	10,4	10,9	9,7	10,8	10,1	11,4
Una vez por semana	5,3	5,7	4,7	6,0	5,5	3,0
Al menos una vez al mes	6,7	6,3	7,2	9,1	6,7	3,6
Varias veces al año	10,6	11,5	9,4	12,1	10,3	9,6
Con menos frecuencia	10,3	9,5	11,4	9,1	11,2	7,8
Nunca	45	42	48,7	36,2	45	56,9
Ns/Nc	1,2	1,1	1,3	0,9	1,4	0,6
Total	1.250	696	554	232	851	167

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010)

Si en la tabla anterior veíamos que hay más mujeres que se autodefinen como católicas, también el porcentaje era algo mayor entre las que se definían como no practicantes en contra posición a los hombres. Esto mismo ocurre con la respuesta a la frecuencia de la oración o los rezos que practican, tabla 17. Los datos nos muestran que las mujeres (7,6%) rezan todos los días significativamente menos que los hombres (12,9%). Aunque en contra del último dato que señalábamos por franjas de edad, los jóvenes de entre 18 y 24 años son los que rezan significativamente más (15,9%) que el resto de las personas de mayor edad. Al mismo tiempo, que estos jóvenes son los que menor porcentaje suponen (36,2), de

personas que no rezan nunca. En este caso, son las personas de entre 45 y 64 años las que significativamente no rezan nunca (56,9%).

Tabla 18. ¿Cómo se define usted en materia religiosa según territorio histórico de residencia y estudios?

		TERRITORIO			ESTUDIOS			
		Álava	Gipuzkoa	Bizkaia	Sin estudios	Estudios Primarios	Estudios Secundarios	Estudios Universitarios
Católico practicante	25,1	20,2	14,7	30,4	17,2	23,2	27,0	30,7
Católico no practicante	17,9	15,7	18,7	18,3	5,5	14,8	22,2	23,9
Musulmana	29,2	43,5	31,5	24,1	39,3	33,5	24,3	25,0
Protestante	1,8	1,8	4,4	0,9	1,8	0,8	2,5	1,7
Otras religiones	19,9	13,0	25,6	19,9	29,4	23,5	17,0	12,5
Agnóstico, ateo, indiferente	3,7	4,0	2,2	4,1	1,8	2,9	4,8	4,0
Ns/Nc	2,3	1,8	2,9	2,3	4,9	1,3	2,1	2,3
PF	1.250	223	273	754	163	379	518	176

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Tabla 19. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según territorio histórico de residencia y estudios?

		TERRITORIO			ESTUDIOS			
		Álava	Gipuzkoa	Bizkaia	Sin estudios	Estudios Primarios	Estudios Secundarios	Estudios Universitarios
Todos los días	10,6	14,8	9,5	9,7	9,2	9,2	12,0	10,2
Más de una vez por semana	10,4	10,3	4,4	12,6	3,7	11,6	11,8	10,2
Una vez por semana	5,3	2,7	4,0	6,5	3,7	4,7	6,9	3,4
Al menos una vez al mes	6,7	5,8	7,3	6,8	6,7	5,0	7,7	8,0
Varias veces al año	10,6	11,7	10,3	10,3	9,8	15,8	8,9	5,7
Con menos frecuencia	10,3	14,3	8,8	9,7	7,4	12,1	9,7	10,8
Nunca	45,0	40,4	53,8	43,1	55,8	40,9	42,1	51,1
Ns/Nc	1,2		1,8	1,3	3,7	0,5	1,0	0,6
Total	1.250	223	273	754	163	379	518	176

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Entre las personas que profesan distintas religiones en esta encuesta se ven claras diferencias en cuanto al nivel de estudios de estas, tabla 18. Mientras entre las personas católicas practicantes (17,2%) y las católicas no practicantes (5,5%), el porcentaje de personas sin estudios es significativamente bajo, entre las personas que profesan la fe

musulmana, el porcentaje de personas sin estudios es significativamente alto, 29,4%. Lo mismo ocurre con las personas de esta religión que tienen estudios secundarios (24,3%) y con las personas ateas, agnósticas o indiferentes con estudios universitarios (12,5%).

Tomando la variable de ingresos económicos observamos algunas diferencias respecto a las personas que se autodenominan de una u otra confesión religiosa. En el grupo de personas musulmanas, el porcentaje de personas que tienen ingresos mínimos, hasta 600€, es significativamente alto, un 37,9%. Por el contrario, entre las personas católicas practicantes, el porcentaje resulta significativamente alto entre las personas con ingresos entre 601€ y 1.800€, el 29,5% y en ingresos entre 1.801€ y 3.000€ entre las personas católicas no practicantes (30,2%) y entre las protestantes (7,5%). Si observamos el cruce de esta variable, con el de satisfacción, resulta coherente el dato de que el 37,2% de las personas musulmanas se sienten totalmente insatisfechas con esta realidad, mientras que el 31% de las personas católicas no practicantes se siente totalmente satisfecha.

Tabla 20. ¿Cómo se define usted en materia religiosa según estatus?

		ESTATUS			
		Alto Medio Alto	Medio Medio	Medio Bajo	Bajo
Católico practicante	25,1	25,0	25,9	26,2	23,7
Católico no practicante	17,9	15,0	25,9	17,1	12,8
Musulmana	29,2	35,0	17,6	33,0	28,2
Protestante	1,8		2,3	1,6	1,9
Otras religiones	19,9	5,0	19,9	17,0	28,9
Agnóstico, ateo, indiferente	3,7	5,0	6,0	3,7	1,5
Ns/Nc	2,3	15,0	2,3	1,6	3,0
Total	1.250	20	216	707	266

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Tabla 21. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según estatus?

	ESTATUS				
	Total	Alto Medio Alto	Medio Medio	Medio Bajo	Bajo
Todos los días	10,6	15,0	13,4	9,5	10,2
Más de una vez por semana	10,4	5,0	14,4	10,5	7,9
Una vez por semana	5,3	5,0	9,7	4,7	4,1
Al menos una vez al mes	6,7		9,3	6,9	5,3
Varias veces al año	10,6		5,6	11,7	12,4
Con menos frecuencia	10,3	15,0	7,9	11,5	9,0
Nunca	45,0	60,0	38,0	44,6	49,6
Ns/Nc	1,2		1,9	0,7	1,5
Total	1.250	20	216	707	266

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Si analizamos la adscripción religiosa por país de origen, casi el total de la población marroquí encuestada es de religión musulmana (92,4%) y en el caso de las personas africanas subsaharianas el 53,2%. Las personas de origen boliviano por su parte, la mayoría, 55,2%, se consideran católicas practicantes y el 33,6% católicas no practicantes. Algo parecido ocurre con la personas de origen colombiano, aunque estas se consideran en mayor proporción católicas no practicantes, 41,6%, siendo casi el mismo porcentaje el de personas colombianas que se consideran católicas no practicantes. Por último, las personas de origen rumano, dicen pertenecer (77,2%) a otras religiones, esto se debe a que en esta encuesta la religión ortodoxa no se contempla entre las propuestas del ítem.

Tabla 22. ¿Cómo se define usted en materia religiosa según país de nacionalidad?

	Total	PAIS				
		África subsahariana	Bolivia	Colombia	Marruecos	Rumania
Católico practicante	25,1	22,4	55,2	41,2	1,6	5,2
Católico no practicante	17,9	7,6	33,6	41,6		6,8
Musulmana	29,2	53,2			92,4	0,4
Protestante	1,8	3,2	1,2	2,4	0,8	1,6
Otras religiones	19,9	8,0	7,2	6,4	0,8	77,2
Agnóstico, ateo, indiferente	3,7	4,0	2,0	6,0	2,4	4,0
Ns/Nc	2,3	1,6	0,8	2,4	2,0	4,8
Total	1.250	250	250	250	250	250

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Tabla 23. ¿Con qué frecuencia reza usted a Dios fuera de los servicios religiosos, según país de nacionalidad?

	Total	PAIS				
		África subsahariana	Bolivia	Colombia	Marruecos	Rumania
Todos los días	10,6	9,6	6,0	16,0	10,4	10,8
Más de una vez por semana	10,4	8,0	16,4	11,2	5,2	11,2
Una vez por semana	5,3	2,4	6,8	4,4	4,0	8,8
Al menos una vez al mes	6,7	5,6	9,6	4,8	2,4	11,2
Varias veces al año	10,6	11,6	12,0	6,8	7,2	15,2
Con menos frecuencia	10,3	10,0	11,6	10,4	6,8	12,8
Nunca	45,0	52,0	37,2	45,2	62,4	28,0
Ns/Nc	1,2	0,8	0,4	1,2	1,6	2,0
Total	1.250	250	250	250	250	250

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Una última variable importante a tener en cuenta, es la del permiso de residencia y la nacionalidad. Si bien veíamos en análisis anteriores, que las personas que han venido al País Vasco desde otros países, en términos generales, son más creyentes o religiosas, también cabría preguntarse qué ocurre con esas personas y su fe a lo largo de los años, habiendo vivido en un país, al contrario de la mayoría de los de origen, que ha vivido fuertes y rápidos procesos de secularización. Dicho esto, los datos indican que cuanto más se avanza en la escala de los requisitos legales, menor es la práctica o adhesión a la religión en concreto. En lo que a las personas católicas se refiere, el mayor porcentaje de estas, 30,1%, no tienen ningún tipo de permiso, aunque las personas católicas practicantes con nacionalidad suponen el 28,6%. El porcentaje se incrementa en cambio, entre las personas católicas no practicantes, siendo que el 30,4% de estas tiene nacionalidad española. En el caso de las personas musulmanas la diferencia es más clara, el 35,1% de las personas que se autodefinen como musulmanas son significativamente más que el resto, las que se definen como tal con permiso son un 30% y con la nacionalidad el 21,4%. Aunque los datos no nos certifican que la previsión que planteábamos al comienzo sea del todo cierta, sí que observamos algunos indicios que pueden hacer pensar en ella, es decir, que cuanto más tiempo lleva residiendo una persona de origen extranjero en la sociedad vasca, su adscripción a la religión disminuye, aunque no en todo los caso, ni con la misma intensidad.

Tabla 24. ¿Cómo se define usted en materia religiosa según situación administrativa?

	%	SIT. ADMINISTRATIVA		
		Con permiso	Sin permiso	Nacionalizado/a
Católico practicante	25,1	23,9	30,1	28,6
Católico no practicante	17,9	20,5	14,0	30,4
Musulmana	29,2	30,1	35,1	21,4
Protestante	1,8	1,6	2,4	3,6
Otras religiones	19,9	17,7	14,6	5,4
Agnóstico, ateo, indiferente	3,7	4,1	1,8	8,9
Ns/Nc	2,3	2,0	2,1	1,8
Total	1.250	740	336	56

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Tabla 25. ¿Con qué frecuencia reza usted según situación administrativa?

	%	SIT. ADMINISTRATIVA		
		Con permiso	Sin permiso	Nacionalizado/a
Todos los días	10,6	10,4	8,3	19,6
Más de una vez por semana	10,4	10,8	10,7	3,6
Una vez por semana	5,3	4,6	3,9	7,1
Al menos una vez al mes	6,7	5,0	8,9	5,4
Varias veces al año	10,6	10,7	10,4	5,4
Con menos frecuencia	10,3	10,7	10,4	8,9
Nunca	45,0	46,5	46,7	50,0
Ns/Nc	1,2	1,4	0,6	
Total	1.250	740	336	56

Fuente; Elaboración propia a partir de la Base de datos de Ikuspegi (2010).

Con la intención de completar estos datos, según la EPIE, encuesta realizada en el año 2010 por el Gobierno Vasco a la población inmigrante extranjera residente en la CAPV, señala que sólo un 26,9% de la población de origen extranjero siente pertenecer a un grupo étnico, cultural o religioso, que se distribuye de la siguiente forma: un 5,7% se siente adscrito a un grupo de tipo territorial, un 2,6% a un grupo etnocultural, y un 18,5% a una posición religiosa, tabla 26. Es decir, en una pauta de escasa adscripción, una de cada cinco personas extranjeras opta por la religión para auto ubicarse grupalmente.

Tabla 26. Población de origen extranjero que considera pertenecer a un determinado grupo nacional, étnico, cultural o religioso por tipo de adscripción (agrupada).

Tipo de adscripción	Abs.	%ver.
Territorial	10.179	5,7
Etno-cultural	4.679	2,6
Posición religiosa	33.243	18,5
Sociológica	293	0,2
No identificación grupal	131.188	73,1
Total	179.582	100

Fuente: EPIE 2010. Gobierno Vasco. Dpto. de Empleo y asuntos Sociales. OEE.

Ahora bien, esa auto adscripción varía notablemente por orígenes: el 48% de las personas provenientes del Magreb se auto adscriben grupalmente con base en la religión, lo que también ocurre con el 55% de las personas originarias de Senegal. Hay personas de varios orígenes que en su inmensa mayoría afirman no tener una auto identificación grupal: los originarios de Argentina, Chile y Uruguay o los de la Unión Europea Occidental.

Tabla 27. Población de origen extranjero según pertenencia a un determinado grupo nacional, étnico, cultural o religioso por tipo de adscripción y área geográfica de origen.

Área de origen	Territorial	Etno cultural	Posición religiosa	Sociológica	No identificación grupal	Total
UE Occidental	5,5	1,4	6,6	0,3	86,2	100
Rumania y otros UE Oriental	5,3	1,3	17,3	0,0	76,1	100
Magreb	1,9	11,2	48,0	0,0	38,9	100
Argentina, Chile, Uruguay	0,1	0,0	8,4	0,4	91,0	100
Colombia, Ecuador, Perú	5,1	0,0	10,4	0,3	84,2	100
Bolivia	8,2	0,5	13,1	0,0	78,2	100
Paraguay	8,8	0,6	15,2	0,2	75,2	100
Brasil, Venezuela, R. Dominicana	4,3	0,1	12,6	0,1	82,8	100
Resto América Latina	0,0	0,0	14,2	0,7	85,1	100
China	27,3	0,3	5,0	0,0	67,4	100
Senegal	1,1	9,8	55,2	0,0	33,9	100
Resto de África	23,0	7,6	14,9	0,0	54,5	100
Resto del mundo	2,1	0,0	19,7	0,0	78,2	100
Total	5,7	2,6	18,5	0,2	73,1	100

Fuente: EPIE 2010. Gobierno Vasco. Dpto. de Empleo y asuntos Sociales. OEE.

Habiendo visto datos de resultados de encuestas relativas a población general y estas últimas, centradas en el colectivo de personas provenientes de otros países que residen en

el País Vasco, una primera hipótesis extraíble es la de que las personas inmigrantes extranjeras en general, se definen como creyentes en mayor proporción y conceden mayor importancia al hecho religioso que la población autóctona. Quizá no difiere tanto en el porcentaje de personas creyentes, que en la mayoría de los casos sí, pero en lo que sí que se aprecia un gran salto es en los datos relativos a la práctica de la religión vinculada a los momentos de rezo, aunque ésta también puede ser una vinculación débil. Esta idea la podemos contrastar en la siguiente tabla que recoge la frecuencia en la que las personas encuestadas asisten a la Iglesia, tabla 28.

Tabla 28. ¿Con qué frecuencia va usted a la iglesia? %

	May.98	Dic.89 - Sep.90
Diariamente o casi diariamente	2	3
Más de una vez por semana	5	5
Una vez por semana	18	26
Manos de una vez por semana	10	11
Ns/Nc	0	1
Resto*	66	53
Total	100	100

* No son católicos practicantes ni de otras religiones.

Fuente: Pérez- Agote. A, Gómez-Sánchez, G. (2000).

Con base en los datos de esta tabla, podemos afirmar que la mayoría de las personas vascas no realiza prácticas religiosas y que este alejamiento de las prácticas se incrementa en los últimos años, pasando de un 53% a un 66%. Entre las personas practicantes, la mayoría lo hace una vez a la semana y este porcentaje también se ha visto disminuido a lo largo de esos diez años pasando del 26% al 18%.

Los sociólogos Pérez-Agote y Santiago (2009), constatan el hecho de que el grado de religiosidad de las poblaciones inmigradas en el estado español, en general, es mayor que el de la población autóctona. Añaden que la significación de la religión en la vida de las personas es mucho más relevante en la población inmigrada que en la autóctona. Según los autores, este hecho se explica en parte porque la población autóctona ha sufrido un severo proceso de secularización por el que no ha pasado la población inmigrante, con lo que la religión es sustantivamente más central en la vida de esta última población que en la vida de la población española. Recogemos algunos de los datos en los que se han basado para realizar estas afirmaciones en la tabla 29.

Tabla 29. Indicadores de religiosidad por nacionalidad de la población en España.

Indicadores de religiosidad	Población española	Población extranjera
Asiste una vez o más a misa/lugar de práctica	19,9	30,2
Reza una o más veces por semana	34,1	65,4
Medita una o más veces por semana	39,8	66,3
Valoración media de la importancia de la religión (sobre 10)	4,7	7,38
Para tomar decisiones de importancia las creencias religiosas le importan mucho o bastante	22,8	47,2
Sabe que Dios existe y no tiene dudas	34,4	68,3

Fuente: Estudio 2752 del Centro de investigaciones Sociológicas (CIS), 2008, en PÉREZ-AGOTE, A y SANTIAGO, J. (2009).

Con lo que tras esa segunda oleada o fase de secularización tan fuerte que se vivió en el País Vasco, esta llegada de personas procedentes de otros países y continentes, desde finales de los años noventa aporta a nuestra sociedad un ligero “revivir” de lo religioso.

Retomando las referencias a las formas difusas de religión, en la década de los noventa analistas del fenómeno religioso apuntaban un período de cierta innovación y fermento espiritual en los países desarrollados de Occidente. Y es que a pesar de la decadencia que la religión institucionalizada haya podido experimentar con la llegada de la sociedad moderna, las personas necesitan seguir buscando el sentido de la vida y su trascendencia *“la religión no cae del cielo, sino que se fragua en las preocupaciones y hallazgos, miserias y expectativas del hombre de nuestro tiempo; en definitiva, en su carácter abierto, necesitado de sentido y en la búsqueda y creación de un mundo social pretendida o verdaderamente humano* (Mardones, 1996b:130-131).

En la misma línea, Urrutia (1990) señala que la aparición de nuevas tendencias que marcarían el revivir religioso de los ochenta. En este sentido, comparte plenamente la hipótesis formulada por Luckmann, sobre el persistir de la naturaleza religiosa como elemento constitutivo de la existencia humana: *“Las profundas transformaciones sociales y culturales resultantes de la modernidad no han cambiado la naturaleza religiosa constitutiva de la existencia humana. Quizá puede afirmarse que tales procesos han cambiado la naturaleza religiosa de la existencia humana, pero no la han borrado”* (Luckmann, T. 1998:405-416, en Urrutia 1990: 178)

Ante esta necesidad del individuo de búsqueda de sentido, Mardones habla de una reconfiguración religiosa, lo que M. Eliade (1981) llamaría las *hierofanías* (algo que

manifiesta lo sagrado) en nuestra sociedad moderna. Mardones enumera cinco centros hierofánicos, como centros que ofrecen riesgos y peligros, así como sueños e ilusiones. Estos serían en cierta manera sustitutivos de la(s) religión(es) oficial(es) imperantes hasta el momento, para cada vez más individuos. Estos centros son;

1. el *individuo*, como uno de los centros de la producción sagrada en la sociedad moderna
2. el *cuidado al cuerpo*, donde la salud y el cuerpo aparecen como los bienes más preciados del individuo contemporáneo,
3. la *naturaleza*, como el centro de preocupaciones, basada en la producción y crecimiento masivo de la sociedad.
4. la *ecología*, que junto con el nuevo paradigma científico, conduce a una visión global, unitaria, holista del universo, y
5. por último, la *identidad nacional*, como otro lugar propicio a las sacralizaciones, en medio de cierta crisis de identidad y pérdida de funcionalización de la vida, junto con una fragmentación del sentido en multitud de grupos y roles diferenciales.

Urrutia (1990) por su parte, habla de tres ejes potenciales, como creadores de “ámbitos de trascendencia”. Estos son el *cultivo del cuerpo* y la *atracción de la mente humana*, el *misterio del Cosmos* y la *grandeza de la naturaleza* y las *sectas*, como rebelión anti-institucional. A estos tres ejes los denomina como las nuevas tendencias religiosas “de suplencia”.

Ante estos ejes que articulan esas tendencias encaminadas a suplir en cierta manera a las religiones tradicionales, el autor explica cuáles son algunas de las causas y efectos de estas *nuevas religiones*. Respecto a las causas, destaca dos principales, que consisten, por un lado, en una reacción ante lo reprimido y, en segundo lugar, el pluralismo cosmovisional e ideológico. La primera de las causas, señala el autor, que surge como una reacción defensiva ante el racionalismo moderno, desde su vertiente científico-técnica, ha dejado de lado las dimensiones religiosas del ser humano. Dentro de esta causa también diferencia dos efectos positivos de la misma: por un lado, la crítica que estos nuevos grupos y tendencias realizan a esa racionalidad técnica, abriendo la posibilidad a una reintegración de los valores y de la racionalidad crítica. Un segundo efecto positivo lo encuentra en lo que denomina el *mestizaje religioso*, que abre el abanico de posibilidades en cuanto a imagen, comprensión, caminos, etc., hacia Dios. No obstante, el autor percibe cierto efecto negativo

en estos nuevos grupos y tendencias y se trata del riesgo de irracionalidad, de integrismo, como reacciones complementarias a la reconfiguración de la religión paralela y, finalmente, a la trivialización de la religión. La segunda causa, que define como *pluralismo cosmovisional e ideológico*, se refiere a las múltiples visiones existentes en el mundo, por lo que asume como posición hegemónica el relativismo, en una sociedad que denomina de “politeísmo” de valores. Como consecuencia de esta causa también advierte un efecto positivo, consistente en el desvelamiento de lo místico en el hombre moderno y, otro negativo, que hace referencia a la excesiva perspectiva individualista de la fe religiosa.

En un momento en el que la religión predominante y, más concretamente, su iglesia, pierden cierta legitimidad y parte de la credibilidad de la que gozaban, muchas personas, como señala Pérez-Agote (2012:22), elaboran un *bricolaje* a partir de elementos concretos que vienen de diferentes esferas separadas: de la política, la ciencia, el ecologismo, etc.

Capítulo II

Vieja y nueva diversidad religiosa

Como veíamos al comienzo del capítulo anterior, siempre ha existido en menor o mayor grado cierta diversidad religiosa en el País Vasco, pero esta diversidad se ha visto acentuada a partir de un momento clave que confluye con un proceso de globalización en el que el fenómeno migratorio es uno de sus mayores exponentes. Es cierto que diferentes religiones llevan conviviendo, o mejor dicho, coexistiendo, desde hace décadas, pero parece innegable, que la llegada de personas de otros países ha intensificado y, en cierta medida desvelado y reafirmado, esta diversidad ya existente, tanto de manera cuantitativa, incrementando el número de personas creyentes de las confesiones ya existentes, como de manera cualitativa, creando comunidades pertenecientes a religiones que hasta ese momento no tenían presencia en el territorio vasco.

2.1. Principales características de las confesiones minoritarias existentes en el País Vasco

Con el objetivo de ofrecer una fotografía de la realidad de las confesiones religiosas minoritarias existentes en el País Vasco, vamos a exponer un breve resumen de las principales características de las diez confesiones minoritarias presentes en el territorio, con base en el primer estudio en profundidad⁹ que se ha llevado a cabo en la Comunidad Autónoma Vasca sobre las minorías religiosas¹⁰ y en el que hemos participado activamente. En el momento de realizar este estudio se tomó como criterio que existiera al menos una comunidad o grupo y que bien por vía de éstas o, bien por sus lugares de culto, pudieran ser reconocidas.¹¹ Además, debemos advertir que se trata de una realidad dinámica y cambiante, con lo que los datos con los que contamos hacen referencia a un momento

⁹ Anteriormente, se han realizado algunos estudios de carácter descriptivo-divulgativo por parte de la Diócesis de Bilbao, basados en la presencia de otras confesiones religiosas en el ámbito geográfico de Bizkaia. Para más información; Dossier “El pluralismo religioso en Bizkaia”, en *Alkarren Barri*, Bilbao: Diócesis de Bilbao, Noviembre 1996, pp.: 11-20.

¹⁰ RUIZ VIEYTEZ, Eduardo J. (Dir.) 2011: *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria

¹¹ Hacemos este apunte sabiendo que pudieran existir personas que profesan otras religiones, pero que al no contar con un grupo o comunidad de referencia no nos ha sido posible detectar su presencia.

concreto y esta realidad se puede ver alterada. El trabajo de campo para la investigación de la publicación que nos aborda, se realizó en 2009 y hemos actualizado los datos en 2013, siempre y cuando que las comunidades religiosas nos han proporcionado nuevos datos, junto con los existentes en fuentes oficiales¹². El dato más difícil de conseguir ha sido el del número de fieles que pertenecen a las comunidades, puesto que en muchos casos no se lleva un censo o un cómputo por parte de éstas.

A continuación presentamos un breve resumen de los rasgos principales de estas confesiones;

2.1.1. El Cristianismo Oriental y Ortodoxo

La presencia de iglesias ortodoxas en el País Vasco y, por tanto, su existencia en este territorio se debe fundamentalmente a los procesos migratorios que se han vivido en las últimas décadas. En este sentido, y al contrario de lo que en otras zonas con mayor trayectoria de estas Iglesias ocurre, en el País Vasco las Iglesias Ortodoxas están constituidas respondiendo al origen de los fieles, salvo en el caso de la Iglesia Ortodoxa Serbia. En nuestro territorio se asientan cinco iglesias ortodoxas: la Iglesia Ortodoxa Rumana, Rusa, Georgiana y la Serbia, que dependen de sus patriarcados tradicionales y están en comunión con Constantinopla. Y, una última, la Iglesia Ortodoxa Lipovena, que se encuentra separada de las anteriores y está compuesta por comunidades de viejos creyentes procedentes del Delta del Danubio.

2.1.1.1. Iglesia Ortodoxa Rumana

En la CAPV hay tres parroquias ortodoxas rumanas y dependen de la Metrópoli Ortodoxa Rumana para Europa Meridional y Occidental, cuya sede se ubica en París y está dirigida por el arzobispo y metropolitano. Estas parroquias están bajo la responsabilidad de los sacerdotes que se envían desde Rumania. Aunque no disponemos de datos que abarquen a toda la confesión, en el caso de la Parroquia de Derio están inscritas alrededor de 200 personas, aunque en momentos puntuales, como la celebración de la Pascua o Pentecostés, este número se ve incrementado, lo que ocurre también en el resto de las parroquias. Además, la comunidad ha creado una “Escuela parroquial”, cuya sede se ubica

¹² Anexo Adjunto; Base de datos.

en el Centro Ellacuria y a la que acuden unos veinte niños y niñas. Además de catequesis, imparten clases de lengua rumana, y de historia y geografía de Rumania. También pertenecen a estas comunidades muchas de las personas moldavas que residen en el País Vasco.

2.1.1.2. Iglesia Ortodoxa Rusa

En el País Vasco no existe ninguna parroquia ortodoxa rusa. Por esta razón, durante años algunas familias de fieles acudían al templo que existe en Biarritz, con el coste tanto económico como de tiempo añadido que ello supone. Siendo éste uno de los motivos, otra de las alternativas para los fieles ortodoxos rusos ha sido la de asistir a los cultos de otras nacionalidades como la rumana o la serbia. A raíz de las dificultades con las que se han encontrado (por un lado, el idioma y, por otro, la imposibilidad de confesarse) la comunidad se ha esforzado en conseguir que un sacerdote ortodoxo ruso atienda a la comunidad. Salvada la parte de la presencia periódica del sacerdote, han entablado relaciones con las autoridades católicas de Vitoria con el fin de conseguir la cesión de una de las iglesias que esta posee para llevar a cabo las misas correspondientes (por el momento unas tres o cuatro al año).

2.1.1.3. Iglesia Ortodoxa Georgiana

La comunidad de personas georgianas en la CAPV no es demasiado numerosa y reside básicamente en Bizkaia y Álava. Es concretamente en Vitoria donde se asienta una gran parte de esta comunidad que procede de una parte del norte de Georgia, Svaneti y tienen su propia lengua, el svan. Como consecuencia de la mejora de condiciones de vida en Georgia y las dificultades laborales de España, mucha de la población georgiana que residía en el País Vasco o bien ha regresado a su país o bien se ha desplazado a otras comunidades autónomas en busca de trabajo. Entre la comunidad que sigue residiendo en la CAPV, la necesidad de profesar su fe les ha llevado a agruparse y crear la “Asociación Cultural Casa Georgia” en el año 2008.

2.1.1.4. Iglesia Ortodoxa Serbia

En cuanto a la comunidad ortodoxa serbia es la única que no se ha creado a través o en relación con un proceso migratorio, puesto que surge a través de un sacerdote de origen

norteamericano casado con una mujer vasca. Sus necesidades religiosas únicamente podían ser atendidas en Barcelona, Madrid o Biarritz, lo que llevó a la comunidad a organizarse y crear una pequeña capilla. Desde octubre del 2008 disponen de una parroquia situada en el municipio de Irún y cuentan con dos sacerdotes y un diácono.

2.1.1.5. Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo

La Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo, más conocida como comunidad ruso-lipovena, surge de una escisión de la Iglesia Ortodoxa Rusa. La comunidad ruso-lipovena proviene de una zona específica de Rumania, de la zona del Delta del Danubio y en el País Vasco reside sobre todo en Bizkaia, más concretamente en el área de Ibaizabal Medio (Zornotza/Amorebieta, Iurreta, Durango), Arratia y Gernika. Esto se debe a las migraciones en cadena que surgieron desde la llegada de una persona en el año 1995 y que, a través de redes de parentesco y vecindad, se ampliaron.

A través de la “Asociación Cultural de Rusos Lipovenos” alquilaron un local en Zornotza/Amorebieta en el que celebran regularmente, tanto las liturgias, así como celebraciones como bautizos, Pascua, Pentecostés etc. El surgimiento de la asociación respondía al hecho de dar respuesta a las necesidades religiosas, entre las que sobresalía el disponer de un local donde profesar su religión, para lo que entablaron conversaciones con el Obispado de Bilbao.

En una última revisión sobre el número de iglesias y comunidades ortodoxas en el País Vasco a fecha de 2013, se cifran en once.

2.1.2. El Cristianismo Reformado y Evangélico

Para hablar del mundo evangélico, debemos advertir que se trata de una realidad en la que existe una gran diversidad interna, con lo que el abanico de Iglesias pertenecientes a esta religión es muy amplio y variado. Esta diversidad se fundamenta en ciertos énfasis teológicos divergentes y modos de organizarse diferenciados. Si nos centramos en la presencia de las Iglesias Evangélicas en el País Vasco, se encuentran representadas las grandes familias que representan las múltiples Iglesias anglicanas y protestantes en Europa, África y América. Respecto a su implantación, las iglesias más antiguas son la Iglesia de la Trinidad Anglicana y la Iglesia Evangélica Española, fruto de las migraciones, sobre todo, de

personas que vendrían a ocupar puestos de trabajo en el campo de la minería alrededor de 1880, a finales del siglo XIX. En cuanto a las Asambleas de Hermanos, su origen se debe a la llegada de misioneros británicos, aunque la implantación de la Iglesia como actualmente se conoce fue posterior.

Con esta mínima consolidación que pudieron lograr algunas Iglesias Evangélicas, su realidad se vería truncada con la llegada del régimen franquista, que bajo el monopolio religioso católico sometió a esta religión a una represión y persecución que la mitigó y acalló prohibiendo cualquier manifestación pública de la fe, siendo relegada al ámbito privado. Aunque estas limitaciones se mantuvieron, gracias a la comunidad internacional a partir de los años cincuenta, se logró la promulgación de la ley 44/1967 que suponía cierta tolerancia religiosa legal. Es a partir de este momento y ya a finales de la década de los sesenta, cuando se aprecia la existencia de algunas Iglesias Evangélicas Bautistas y las primeras comunidades pentecostales y la Iglesia de Filadelfia.

Esta última representa un movimiento autóctono básicamente formado por el pueblo gitano. No será hasta los últimos años del franquismo y más acusadamente tras la Constitución de 1978, cuando se da la mayor implantación de iglesias evangélicas en la CAPV. Dentro de estas iglesias, merecen mención especial, las Iglesias pentecostales, que se establecieron en este territorio a partir de los años ochenta y noventa. El pentecostalismo es un movimiento religioso que surge de las Iglesias protestantes norteamericanas con un recorrido de poco más de cien años. A partir de 1960 surgen individuos, iglesias y denominaciones que adoptan parte de las creencias y la liturgia de las iglesias pentecostales. Aún así, se siguen distinguiendo como en un origen y mantienen su propia tradición y particularidad.

Por último, en este amplio espectro de Iglesias Evangélicas, en los años ochenta y noventa del siglo XX surgieron grupos o comunidades con identidad propia, aunque se insertaban dentro del pentecostalismo clásico. Se suelen denominar como “tercera ola del Espíritu Santo” o “evangelismo con poder”, de manera que en sus celebraciones las manifestaciones de poder se ven acentuadas; como la sanidad de enfermedades, anuncio de palabras de profecía o el don de las lenguas durante la oración. Este pentecostalismo ha sido propagado con enorme rapidez tanto por América Latina como por el continente africano, de manera que en la actualidad ocho de cada diez evangélicos de origen latinoamericano son pentecostales.

En la CAPV podemos encontrar algunos de estos grupos que en la mayoría de los casos conforman iglesias nacionales o étnicas ligadas a los procesos migratorios de las primeras generaciones. Estas iglesias han experimentado un aumento de los fieles sobre todo a partir del año 2000. Además, como consecuencia de la afluencia de personas provenientes de países tanto latinoamericanos como africanos, que ya habían abrazado la religión evangélica en sus países de origen.

Además, por tradición son iglesias que les posibilitan llevar a cabo el culto o rezo en su idioma materno, de manera que no se integran en comunidades evangélicas compuestas o creadas anteriormente y en las que las personas autóctonas son mayoría. En este sentido, estudios demuestran que una de las formas que tienen los individuos migrantes para mantener una relación activa y efectiva con su sociedad de origen, es a través de la reproducción de los patrones de expresión y adscripción religiosa, como forma de mantener vivo el contacto con las referencias de origen. Pero, al mismo tiempo, las prácticas religiosas transnacionales también contribuyen a generar espacios alternativos de pertenencia que, a través de su expresión mediante discursos y símbolos de contenido religioso, pueden permitir el acceso de estos individuos a la vida civil y política, ya sea de las sociedades receptoras como las de origen (Levitt, 2004 y 2006).

No obstante, en todos los casos no sucede esto, sino que a partir del año 2000 como señalábamos, como consecuencia del flujo de personas proveniente de otros países, las iglesias y comunidades evangélicas ya existentes han experimentado un aumento y mutación considerables. Respecto a las personas que se insertan en estas comunidades ya existentes, a las razones o motivos que impulsan a las personas extranjeras a acercarse a las iglesias, debemos distinguir entre las personas que ya en sus países de origen tenían una experiencia tal, que cuando llegan aquí se establecen en la iglesia y su integración en la misma es duradera y estable en el tiempo. Por otro lado, existen personas que previamente no han tenido este tipo de experiencia con la iglesia, pero al llegar a un nuevo país, estas comunidades religiosas juegan un rol de acogida, de prestación de información y, por ende, de facilitadoras de incorporación social para estas personas. Autores como Hirschman (2004) han defendido el importante papel de las congregaciones cristianas en la integración de las personas inmigrantes en la sociedad norteamericana, donde la iglesia católica acompañó y en buena medida facilitó la integración social, económica y hasta política de los italianos y polacos que llegaron allí. En la misma línea, autores como Warner y Wittner

(1998) o Ebaugh y Chafetz (2000) reiteran la idea de que los lugares de culto juegan un rol social y cultural que desborda ampliamente el campo de la práctica religiosa. Son los lugares de encuentro y acompañamiento.

Aunque cabe señalar que el caso del País Vasco, a la luz de la información obtenida en este estudio, en la mayoría de estos casos, cuando la comunidad y la iglesia ya han cumplido ese papel fundamental para la persona, su asistencia disminuye y la participación se vuelve más aislada y circunstancial. En cualquiera de los casos, *“lo religioso, puede jugar un rol transitorio o permanente susceptible de ofrecer al individuo aislado estructuras intermedias de integración y de lucha contra la marginación”* (Perotti, A. 1994:5).

Por otro lado, en cuanto a la coordinación entre las comunidades evangélicas, de las noventa y seis que se han detectado a la hora de realizar este estudio, treinta y cinco se encuentran insertas en el Consejo Evangélico del País Vasco (CEPV). Debemos señalar que la coordinación entre ésta y la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España) es constante. Este Consejo se oficializó en la década de los ochenta tras arduas gestiones. Se trata de una federación de iglesias evangélicas con el objetivo de contar con una voz unánime ante las entidades públicas y que pueda representar el sentir de las iglesias protestantes en este territorio.

En la última revisión sobre el número de comunidades evangélicas en el País Vasco a fecha de 2013, se cifran en 112. En este sentido, como ya mencionábamos anteriormente, se trata de una realidad dinámica y cambiante.

2.1.3. Otras Comunidades de inspiración cristiana

2.1.3.1. Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día

El primer grupo formado por fieles de la Iglesia Cristiana Adventista en el País Vasco se creó en el año 1936. Fue a partir de la creación de este grupo cuando comenzaron la tarea evangelizadora por el territorio llegando en la actualidad a contar con seis lugares de culto repartidos por la geografía vasca. Estos locales son adquiridos y mantenidos con los recursos propios de la Iglesia sin ayudas externas.

Cuentan con una ONG cuyo nombre es “Adra”. Esta ONG está registrada y forma parte de la coordinadora de ONGs de la CAV. A través de esta organización, colabora en proyectos sociales en Bolivia, proyectos que en parte son subvencionados con recursos de la administración vasca. Realizan visitas a los hospitales y a las cárceles donde brindan apoyo de tipo espiritual. Cuentan con una radio que transmite las 24 horas del día: se llama Radio Adventista Bizkaia. A través de ese medio se transmiten programas de contenido espiritual, formativo e informativo.

Respecto a las personas fieles que participan en estos espacios se contabilizan alrededor de quinientas personas, siendo en su mayoría personas originarias del País Vasco, aunque también forman parte personas provenientes de otros orígenes como es el caso de la Iglesia situada en Zornotza/Amorebieta, en la que la gran mayoría son personas provenientes de Rumania. En otras iglesias la presencia de personas latinoamericanas es importante. En cuanto a las comunidades existentes en el País Vasco, a fecha de junio del 2013, son nueve.

2.1.3.2. Iglesia de los Testigos Cristianos de Jehová

Se trata de una de las confesiones minoritarias con mayor implantación en la CAPV y esta se remonta a finales de la década de los años cincuenta. Durante las primeras décadas su trabajo se llevaba a cabo con cierta dosis de clandestinidad, que no sería manifiesta hasta los años setenta, cuando ya se asentaron muchas comunidades y su presencia resultaba significativa. A esto ayudó el hecho de que fuese reconocida por el Estado español en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia bajo el nombre de “Asociación de Testigos de Jehová”.

A comienzos del año 2010 el número de congregaciones era de 35, cifra superior al de los lugares de culto (31). Esto se debe a que algunas comunidades o congregaciones comparten “Salones del Reino”. Respecto a las personas fieles, en esa fecha había 4.670 personas que pertenecían a las comunidades de la Iglesia de los Testigos de Jehová. En el año 2013 el número de congregaciones es de 65, siendo casi el doble del cifrado en el 2010.

2.1.3.3. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD)

Comúnmente más conocidos como “Mormones”, las fechas que la Iglesia maneja sobre su implantación en el País Vasco se retrotraen a los años 1978 y 1979. Se reparten en cuatro ramas, de las cuales la de Vitoria/Gasteiz es la más antigua, que se formalizó en el año 1978. Cuentan con cuatro capillas y un total de unos 850 fieles. Respecto a su origen geográfico, aunque la mayoría son de origen vasco, en los últimos años se han ido sumando a las comunidades personas provenientes de otros países. Siendo la forma de funcionar muy similar en todas las partes del mundo, resulta muy sencillo para estas personas integrarse en las comunidades existentes, llegando a ocupar cargos de responsabilidad dentro de la Iglesia. A fecha de junio del 2013, existen cuatro comunidades pertenecientes a la comunidad de mormones.

2.1.3.4. Lectorium Rosacrucianum (Escuela Internacional de la Rosacruz Áurea)

La presencia de la primera comunidad en el País Vasco data del año 1982. Esta se situaba en el municipio de Irún y dependía del centro de Barcelona y posteriormente del de Zaragoza. Desde el año 1987 cuentan con su propio centro que se sitúa en el municipio de Ordizia. Aunque no se cuenta con una cifra de las personas adscritas a esta comunidad. El origen es variado y en los últimos años se han incorporado personas provenientes de países como Venezuela o Ucrania.

2.1.4. El Islam

Al igual que ocurre con el mundo cristiano y su vertiente evangélica, la realidad del Islam también comprende una intra-diversidad que merece una pequeña introducción. Actualmente podemos distinguir entre dos grandes corrientes dentro del Islam, los chiíes y los suníes. Estos últimos suponen el 90% de las personas musulmanas y aquí se encuadran las tradiciones sufíes. Sus diferencias radican en temas de carácter teológico, pero debemos señalar que dentro de cada corriente existen múltiples escuelas que dotan de mayor diversidad a cada una de ellas. Merecen mención especial, las *turuq* senegalesas. Se trata de cofradías que se caracterizan por la inculturación del Islam, la espiritualidad del trabajo y la suma obediencia al guía espiritual o *marabout*. Son cuatro las *turuq* o cofradías existentes en Senegal; la cofradía Qadiriyya, que es la más antigua y fue fundada por un místico sufí.

La Tijaniyya o Tidajane, fundada en Marruecos por el morabito Al-Tijaniyya. La cofradía de los Mourides fundada por el morabito Cheikh Ahmadou Bamba, que mantiene como ciudad santa la ciudad de Touba en Senegal y actualmente es la cofradía más activa y con mayor capacidad económica y la cofradía de los Layènes, que se encuentra instaurada en la capital de Dakar.

Hasta entrada la década de los ochenta del pasado siglo, podríamos decir que el Islam no ha tenido presencia en nuestro entorno. Ya en la década de los setenta algunas familias se asentaron sobre todo en municipios industriales guipuzcoanos, pero cuando realmente se hace presente es a partir de los flujos migratorios provenientes del Magreb y del África Subsahariana. En este sentido, nos encontramos ante la presencia de una religión que indudablemente merece su presencia a los movimientos migratorios, que aunque cada vez es más la gente autóctona que se convierte al Islam, sus orígenes y casi la totalidad de las personas fieles que conforman las comunidades actualmente son fruto de estos procesos.

La primera mezquita se inauguró en Eibar en el año 1982 y actualmente cuentan con cuarenta y nueve mezquitas (no entendidas en su significado clásico, sino que en la mayoría de los casos se trata de locales, muchas veces bajos de edificios) y asociaciones. En cuanto a entidades que aglutinen a algunas de estas comunidades, existe la UCIPV y todavía en proceso de constitución el Consejo Musulmán Vasco. La UCIPV se creó en el año 2007 por iniciativa de la mezquita *Assalam* de Bilbao y se registró un año más tarde con el nombre de *Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco/ Euskal Herriko Islamiar Komunitateen Batasuna*. Merece especial mención, la proliferación de asociaciones de mujeres musulmanas, suponiendo una plataforma a través de la cual poder socializar desde la perspectiva de la mujer su rol y protagonismo en el mundo musulmán.

En cuanto al origen de las personas musulmanas que pertenecen a estas comunidades, la gran mayoría son del Magreb. También hay personas procedentes de países del África Subsahariana, sobre todo senegaleses, pakistaníes y, aunque en menor medida, personas vascas conversas. Todavía debemos hablar de primeras generaciones de personas inmigrantes, pero en no mucho tiempo serán muchas las personas nacidas en el País Vasco las que supondrán un porcentaje alto en las comunidades musulmanas.

Las personas musulmanas de origen senegalés en el País Vasco se adscriben a dos de las cuatro cofradías que hemos mencionado, la cofradía Tidyania y la cofradía Mouride. Resulta

relevante el caso de las cofradías senegalesas, en cuanto que en el caso de los mourides, suponen buena parte de los senegaleses emigrados. Podría decirse que se trata de una verdadera diáspora formada por pequeños comerciantes que se encuentran instalados en los mercados africanos, europeos y americanos (Moreno, 2010). Se trata de un claro ejemplo de redes migratorias transnacionales, en el sentido de que las cofradías mantienen relaciones continuas con origen, contribuyendo económicamente al país de origen y, en especial, a la reconstrucción de su Ciudad Santa, Touba, a través del envío de remesas, de viajar periódicamente en la medida de lo posible y con mayor rigidez en fechas festivas importantes como las peregrinaciones a la ciudad santa para celebrar el “Gran Magal de Touba”, así como con las visitas itinerantes de los marabouts (guías espirituales).

En 2013, el número de comunidades y centros de culto pertenecientes a la religión musulmana es de 63.

2.1.5. La Fe Baháí

La fe baháí comenzó su andadura en el País Vasco en los años setenta. Actualmente cuentan con nueve comunidades y asociaciones, entre las cuales cuatro de ellas son de mujeres. Al contrario de lo que suele ocurrir en la mayoría de las religiones, en la fé baháí destaca el rol activo y participativo de la mujer.

Respecto a los lugares de culto, sólo cuentan con un local en Irún, con lo que suelen hacer uso de las casas particulares de las personas fieles para este uso. En total hay alrededor de 200 personas que profesan esta religión en la CAPV. Respecto a su origen se encuentran personas tanto nacidas en el País Vasco, como personas procedentes de otros países a través de procesos migratorios.

2.1.6. El Budismo

La presencia del Budismo en el País Vasco no se dio hasta los años ochenta. Con anterioridad había personas que lo practicaban, pero se desplazaban hasta Francia para ello. De ese modo empezaron a invitar a Lamas franceses a que impartieran sus enseñanzas en el territorio vasco. En 1982 crearon la primera asociación cultural de carácter budista. A fecha de 2013 cuentan con 18 centros y asociaciones.

El Budismo que se practica actualmente en el País Vasco es el conocido como budismo tibetano y el budismo zen, escuelas ambas pertenecientes a la tradición Mahayana. El budismo tibetano, también conocido como lamaísmo, es hoy quizá una de las formas más conocidas en las sociedades occidentales.

2.1.7. La Iglesia de la Cienciología

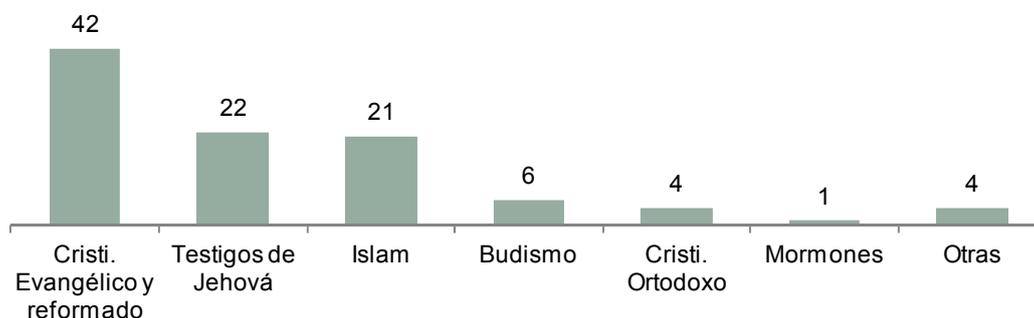
Su primera aparición en el País Vasco fue en 1982 a través de una conferencia y a raíz de esta se crearía el primer grupo de Cienciología. Estos grupos están inscritos como asociaciones civiles, a pesar de que funcionan como grupo religioso. La Cienciología no ha estado exenta de controversias, sobre todo en zonas geográficas donde tiene mayor recorrido, llegando a los tribunales. No será hasta el año 2007 cuando en España sea reconocida oficialmente como religión.

Actualmente en la CAPV hay dos centros de Cienciología que reúnen a unas 1.500 personas. Entre estas se encuentran tanto personas autóctonas, como procedentes de otros países, siendo el número de estas últimas cada vez mayor.

2.2. Distribución espacial de las comunidades religiosas en la CAPV.

A continuación presentamos una panorámica de la pluralidad religiosa en el País Vasco, recogiendo el listado de comunidades y congregaciones de las minorías religiosas presentes en el territorio. A la hora de contabilizar estas agrupaciones, no sólo hemos tenido en cuenta los lugares de culto, sino que hemos englobado a todas las entidades relacionadas con estas confesiones, puesto que en no pocas ocasiones, diferentes comunidades comparten los mismos lugares de culto.

Gráfica 15. Porcentaje de presencia de las confesiones minoritarias religiosas por número de Iglesias y comunidades religiosas en el CAPV.



Fuente; Elaboración propia.

Según los datos recabados, actualmente existen diez confesiones religiosas además de la Iglesia Católica. Estas confesiones minoritarias cuentan con 295 centros de culto y comunidades religiosas. La presencia de las diferentes confesiones es dispar en cuanto al volumen, siendo la Iglesia Reformada y Evangélica la que mayor número de comunidades agrupa, el 42% del total, seguido la Iglesia de la Testigos Cristianos de Jehová (22%) y el Islam, que supone el 22%. Muy por debajo, las comunidades budistas representan el 7% y las Iglesias ortodoxas casi el 5%. Con el mismo número de comunidades, la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día y la Fé Baha'í representan un 3,7% del total de las comunidades. Por último, tienen una presencia menor, la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días (1,6%), la Cienciología (1,2%) y Lectorium Rosacrucianum (0,4%).

Tabla 30. Comunidades religiosas minoritarias en la CAPV por confesiones religiosas. Año 2013.

CONFESIÓN	NÚMERO
Cristianismo Reformado y Evangélico	112
Iglesia de los Testigos Cristianos de Jehová	65
Islam	63
Budismo	18
Cristianismo Oriental y ortodoxo	11
Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día	9
Baha'í	9
IJSUD-mormones	4
Iglesia de la Cienciología	3
Lectorium Rosacrucianum	1
Total	295

Fuente; Elaboración propia.

La distribución de estas comunidades por provincias resulta desigual, al igual que ocurre con la población total en las mismas. La provincia que cuenta con mayor presencia de comunidades religiosas minoritarias es Bizkaia, en la que se sitúan casi el 50% del total. Seguido de Gipuzkoa, (31%) y por último Araba-Álava (19%). De alguna forma, se reparte como la población en general.

Tabla 31. Distribución de las comunidades religiosas minoritarias en la CAPV por provincias en el año 2013.

PROVINCIA	NÚMERO
GIPUZKOA	80
BIZKAIA	160
ARABA/ÁLAVA	55
CAPV	295

Fuente: Elaboración propia.

Siguiendo la lógica anterior, es en Bilbao donde se haya el mayor número de comunidades religiosas, el 53% del total de las capitales. No obstante, en la capital de Vitoria-Gasteiz se reúne mayor porcentaje de comunidades, el 29,6%, que en Donostia-San Sebastián (17%). En las tres capitales, la confesión con mayor presencia es la Iglesia Evangélica. En un segundo lugar se encuentran las comunidades musulmanas, con presencia reducida en Donostia-San Sebastián, que no cuenta por el momento con ningún lugar de culto y estas comunidades se ubican en los pueblos guipuzcoanos.

Tabla 32. Distribución de las comunidades religiosas minoritarias en la CAPV por capitales en el año 2013.

CONFESIONES	BILBAO	VITORIA-GASTEIZ	DONOSTIA-SAN SEBASTIAN
Evangélicos	37	15	6
Testigos Cristianos de Jehová	8	1	3
Adventistas	2	4	1
Mormones	1	1	1
Ortodoxos	1	3	1
Islam	8	8	1
Bahái	3	3	2
Cienciología	1	2	0
Budismo	7	1	7
TOTAL	68	38	22

Fuente: Elaboración propia.

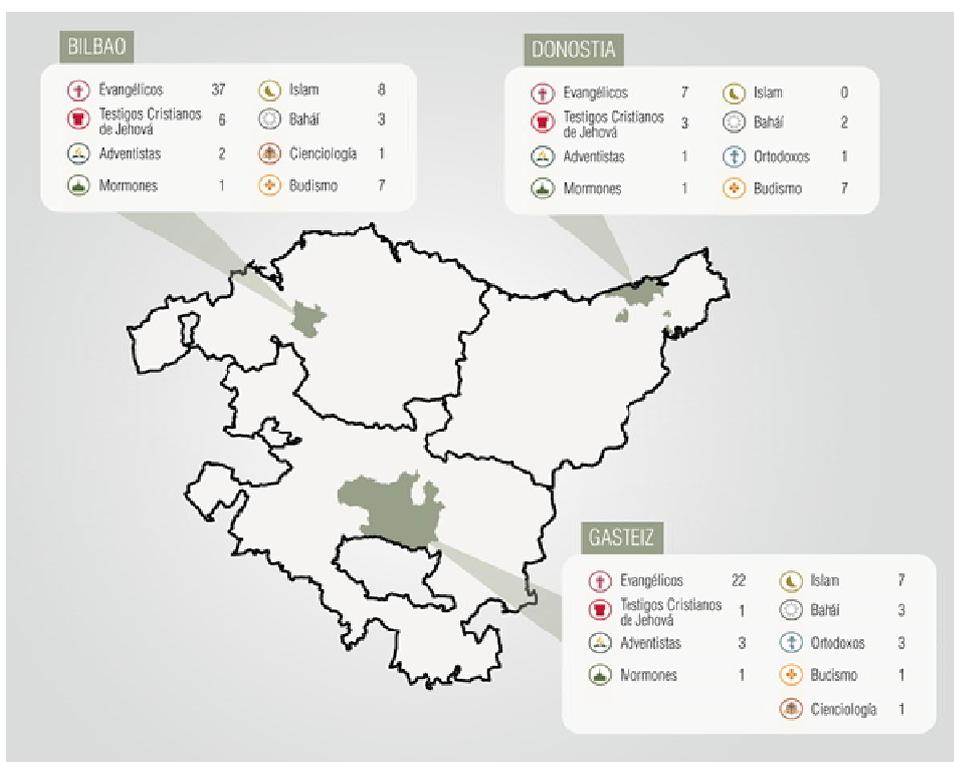
Veamos a continuación de manera más visual esta distribución de las comunidades religiosas a través de estos dos mapas;

Mapa1. Comunidades religiosas por comarcas en la CAPV. Año 2013.



Fuente: Elaboración propia.

Mapa 2. Comunidades religiosas en las tres capitales de la CAPV. Año 2013.



Fuente: Elaboración propia.

Al igual que ocurre con otros segmentos de la sociedad, también las confesiones religiosas tienden a instaurar sus lugares de culto y comunidades en las capitales. Como podemos observar en los mapas, son en las comarcas donde se ubican las capitales (Gran Bilbao, Donostia-San Sebastián y Llanada Alavesa) donde mayor número de centros de culto, así como asociaciones y comunidades se registran y, en la medida en que parte de estas comunidades está ligada a la inmigración, es lógico porque en estas comarcas capitalinas se encuentra asentada la mayoría.

En éstas, casi hay presencia de todas las confesiones minoritarias, exceptuando en Donostia-San Sebastián de la Cienciología (que los dos centros con los que cuentan, se sitúan en Bilbao y Vitoria), así como el Lectorium Rosacrucianum que sólo dispone de un único centro en la localidad de Ordizia. La facilidad en cuanto a conexiones y, por tanto, accesibilidad y comodidad, que los lugares céntricos presentan, es algo que se valora a la hora de determinar estos espacios, a pesar de que cada vez son mayores las dificultades con las que las comunidades religiosas se encuentran a la hora de abrir lugares de culto en estas zonas, en tanto que, desde algunos sectores políticos, se está abogando por trasladarlos a las periferias, propiciando su invisibilidad. Y es precisamente *“la visibilidad de los espacios de culto la estrategia que desarrollan las comunidades minoritarias para afirmar su voluntad de integración social”* (Moreras, 2006b:38). La planificación del territorio urbano se trata, por tanto, de un reto que las administraciones tendrán que gestionar en cuanto a la necesidad y demanda de estos nuevos espacios por parte de confesiones religiosas minoritarias.

2.3. Principales obstáculos con los que se encuentran las comunidades religiosas minoritarias

Una vez expuestos algunos rasgos básicos de las distintas confesiones y sus respectivas comunidades, así como, la distribución espacial de las mismas, vamos a agrupar los principales obstáculos con los que las confesiones se han encontrado según anteriores estudios en los que he participado¹³. Estos obstáculos tienen sus implicaciones y, por ello,

¹³ RUÍZ VIEYTEZ, Eduardo J. (2010): *Pluralidades Latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, Barcelona: Icaria. RUÍZ VIEYTEZ, Eduardo J. (2011): *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, Bilbao: Universidad de Deusto.

resultarán un hándicap en la generación de capital social de muchas de las comunidades religiosas como podremos analizar más adelante.

En primer lugar y relacionado con las propias comunidades, su organización y la gestión de sus recursos, que en prácticamente todos los casos dependen de sus propios fondos, suele suponer una dificultad en su desarrollo, porque en numerosas situaciones, las condiciones en las que estas comunidades se reúnen son bastante precarias. Un claro ejemplo de ello es el de los locales. En muchas ocasiones, las condiciones que desde la administración pública se exigen a la mayoría de las comunidades para poder disponer de un local les genera serias dificultades, sobre todo, de índole económica, con lo que se entorpece seriamente la posibilidad de poder llevar a cabo sus actividades fundamentales. En prácticamente todos los casos, la disponibilidad de un local en condiciones se convierte en uno de los elementos más reclamados, siendo una de las demandas que mayor eco tiene dentro de las comunidades musulmanas. En este sentido, la falta de condiciones necesarias para el mantenimiento y desarrollo de algunas de las comunidades religiosas puede influir en la generación de capital social de vinculación de las mismas.

Por otro lado, la visibilidad social de estas confesiones ante la sociedad resulta un tema recurrente y preocupante para muchas comunidades. Por un lado, perciben un alto desconocimiento por parte de la sociedad vasca hacia esta realidad diversa. Unido a ello, además de la escasa información que se tiene, la percepción de la población en general hacia las confesiones minoritarias, les resulta que es equivocada e injusta. Lo cierto es que no existen muchos espacios en los que la población pueda disponer de información sobre la realidad confesional minoritaria del País Vasco y, en muchos casos, la información que llega al grueso de la población no suele ser muy objetiva ni positiva. Esta falta de información y la imagen negativa creada hacia algunas de las confesiones, influyen en nuestra opinión de manera negativa en la generación de capital social de puente de las mismas.

Por último, otra de las cuestiones que se viven como un obstáculo por parte de algunas comunidades, es la que atañe a la administración pública y la relación que existe entre ésta y las diversas confesiones minoritarias. La respuesta desde las administraciones públicas ante demandas y realidades que se generan en este ámbito ha sido, cuanto menos, irregular. En general, se percibe un escaso conocimiento del contenido del marco jurídico y de sus implicaciones, tanto por parte de las comunidades interesadas como de los diversos

ámbitos institucionales implicados. La visualización de este novedoso fenómeno de la pluralidad religiosa se ha ido gestionando, en la mayoría de los casos, con criterios más de carácter local que en base a protocolos más generales. Esta realidad puede condicionar la generación de capital social de acceso de muchas comunidades religiosas.

Tras este resumen de la pluralidad religiosa existente en el País Vasco, podemos afirmar que en las últimas décadas el mosaico se ha visto enriquecido por la nueva presencia de algunas religiones, así como por el aumento de fieles en las que ya tenían presencia en el territorio. Respecto a la primera idea, resulta evidente que la presencia en la CAPV tanto del Islam, como el cristianismo ortodoxo, responden a la llegada de personas inmigrantes. En el caso del Islam, a partir de la década de los setenta, pero en mayor medida a partir de los noventa, al igual que ocurre con las iglesias ortodoxas. En estos dos casos, de no ser por la llegada de estas personas migrantes, no tendrían presencia alguna en nuestro territorio, o de tenerla sería ínfima.

Dentro de estas comunidades, existe otro dato relevante, y es que los orígenes de las personas que llegaron son tan variados, que los países y regiones de procedencia y su configuración por grupos nacionales, étnicos y sociales también es tan diversa y ha ido en aumento. En el caso del cristianismo ortodoxo, a pesar de no contar con un elevado número de fieles, veíamos como su presencia se ha extendiendo a través de cinco Iglesias conformadas por el origen nacional de las personas feligresas, añadiendo mayor diversidad a esta confesión. También es el caso del Islam, que aunque la gran mayoría son originarios del Magreb y la presencia de algunas personas autóctonas conversas, también cuenta con comunidades de personas procedentes de Senegal (las cofradías que mencionábamos en el apartado correspondiente) y algunas comunidades de personas originarias de Pakistán. Por otro lado, en la Iglesia Evangélica, cada vez son más numerosas las comunidades que se crean con base en la nacionalidad, sobre todo de personas provenientes de Latinoamérica y, aunque, en menor medida, de África Subsahariana. Esta etnicidad se (re)construye en referencia tanto al nuevo lugar de residencia como al lugar de origen y a la red religiosa global en la cual las personas feligresas que han emigrado están inmersas a través de sus iglesias (Levitt, 2003). Conectando con la segunda idea, podríamos decir que todas las comunidades de las distintas religiones cuentan con la presencia de personas provenientes de otros países, hecho que aumenta el número de fieles de las mismas.

En este sentido, parece innegable que el aumento de los flujos migratorios ha aportado mayor diversidad en este ámbito y la literatura internacional sobre el tema ha señalado la profunda relación existente entre estos dos fenómenos. En el País Vasco, tanto desde el mundo académico, como por parte de las administraciones públicas, han sido numerosas y variadas las iniciativas puestas en marcha para abordar la nueva realidad de mayor diversidad a la que los movimientos migratorios han contribuido. No obstante, han sido casi nulas las aproximaciones al tema desde las prácticas y creencias religiosas y, en caso de haberse dado alguna aproximación, se ha incorporado indirectamente dentro del marco de lo cultural, sin prestarle demasiada atención, ni proporcionarle un espacio propio de análisis.

Resulta obvio, que las personas inmigradas, llegan a nuestra sociedad con un bagaje de creencias, valores, ritos, idiomas, formas de entender la vida, etc., de las que no pueden desprenderse como si de una mochila se tratara. En el intento de pensar en una gestión de la diversidad que estas personas aportan a nuestra sociedad han sido varios los debates, quizá más teóricos, creados en aras a construir un modelo que defina esta gestión. Pero, en esta tarea, como señalábamos anteriormente, la religión no ha sido considerada como tal en la mayoría de los casos, a pesar de que es uno de los campos que explícitamente está recogido en la Declaración Universal de Derechos Humanos¹⁴. Por todo ello, consideramos necesario abordar este tema, tanto teóricamente, como en su aplicación práctico –pública, que es lo que describimos a continuación.

2.4. La gestión pública del pluralismo religioso

La pluralidad que aportan estas nuevas expresiones suscita la necesidad de reformular el rol o papel que el factor religioso juega en el espacio público de la sociedad vasca. Esta nueva diversidad se visibiliza en el espacio público, o, siguiendo a López Camps (2007), en la

¹⁴ Artículo 18: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

plaza pública. Es aquí, en el espacio público, donde lo religioso irrumpe contrariamente a lo que algunos autores como Comte, Freud, y Marx, y con menos radicalidad Weber, a los que hacíamos referencia en el primer capítulo, habían augurado con el fin de la modernidad, que pronosticaba el final del fenómeno religioso.

De este modo, esta dimensión plural del espacio público vuelve a situar el hecho religioso en la agenda política. En este sentido, no son pocos los debates que se han venido dando respecto al carácter laico del estado y de las instituciones públicas. La laicidad del Estado, supone una neutralidad de estos poderes ante las preferencias religiosas de los ciudadanos, el respeto hacia la libertad religiosa y el apoyo en su ejercicio, sin identificarse con ninguna de ellas o hacer suya a alguna. No obstante, desde algunos sectores se ha impulsado una laicidad excluyente que aboga por el aislamiento de la vivencia religiosa al ámbito privado y que exige una total separación entre el Estado y la Iglesia. Frente a este planteamiento surgen dudas ante la idea de una sociedad que se define como liberal y democrática, basada en un pluralismo de ideas, opiniones y expresiones, que en el terreno de las visiones de la vida trata de crear un espacio público homogéneo. Esta idea resulta un tanto paradójica, puesto que ninguna sociedad europea es homogénea, tampoco la vasca. El hecho de que el Estado del que se trate se defina jurídicamente como laico o aconfesional¹⁵, no conlleva a que la sociedad también lo sea; muy contrariamente, la sociedad es plural o muchas veces confesional y religiosa con un amplio monopolio de una de las religiones concurrentes. Incluso analizando la esfera pública desde esa óptica, resulta engañoso pensar en un relegamiento real de lo religioso a la esfera privada cuando, como en el resto de sociedades europeas, y a pesar del intento de desacralización de muchas referencias espacio-temporales, la herencia católica mantiene su presencia en la esfera pública. Resultan curiosas las diferentes lecturas que la idea de relegar lo religioso al ámbito privado, como si este fuera su terreno “natural”, se hacen dependiendo de la tradición religiosa a la que se haga referencia, puesto que el discurso no es el mismo si se refieren a la tradición religiosa mayoritaria o, por el contrario, se aplica a las minorías religiosas y dentro de las mismas, a algunas en especial con menor aceptación en nuestras sociedades. Lo cierto es que no todas las expresiones y simbologías religiosas son categorizadas del mismo modo en el momento en que estas se hacen presentes en el espacio público. Ni todas generan el mismo rechazo social, ni la misma comprensión respecto a los valores que representan, *“es la práctica libre y pública del Islam como una religión inmigrante lo que la mayoría de las sociedades europeas encuentran difícil de tolerar, precisamente sobre la base de que el*

¹⁵ Aunque sabemos que no son lo mismo.

Islam es percibido como una religión esencialmente no-europea” (Casanova, 2007: 19). Esta idea de que el Islam resulta incompatible con los valores occidentales la ha defendido el gran politólogo Giovanni Sartori, entre otros, en su libro *“La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros”*.

Este rechazo y la afirmación de incompatibilidad ayudado por las campañas políticas y algunos medios de comunicación, queriendo entremezclar acontecimientos de carácter terrorista como el 11S y el 11M y la religión musulmana en su conjunto, han calado en las mentes o al menos en los discursos de gran parte de la población, de manera que las respuestas de rechazo se han hecho visibles. Este rechazo hacia el Islam, se ha materializado en nuestro entorno, siendo prueba de ello las movilizaciones de parte de la vecindad surgidas tras la intención de apertura de centros de culto para las comunidades musulmanas tanto en el barrio de Basurto en Bilbao, así como en la capital alavesa. En estas movilizaciones (motivadas por diversas razones), es clara la importancia que adquiere el hecho de que se trate de un lugar de culto destinado a la población musulmana vasca. No resulta descabellado pensar que la respuesta no hubiera sido similar en el caso de haberse tratado de otro tipo de centro o de una Iglesia Católica. En este caso, se entremezclan aspectos relacionados con la alteridad, los prejuicios, temores, miedos, incertidumbre, etc. Prueba de ello, es el lema que acompañó a estas movilizaciones en el que el rechazo a “los otros” y la negación de una realidad plural son evidentes, el lema decía así: *“Contra la instalación de la mezquita en nuestro barrio, ¡que nadie nos cambie!”*. Y es que, la aparición de estos nuevos espacios de culto en el ámbito urbano se interpreta como expresión de una presencia cultural ajena y con símbolos que contrastan con los existentes, de ahí el *“que nadie nos cambie”*, incluso para personas que se autodefinen en muchas ocasiones como a-religiosas y no creyentes.

La apertura de estos oratorios musulmanes se percibe como una intrusión respecto a un contexto cultural que es considerado como propio de otra referencia religiosa (Naylor & Ryan, 2002). En relación a esta idea, veíamos en el capítulo anterior que, en las últimas tres décadas, la sociedad vasca pasa de ser una sociedad religiosamente católica a una sociedad culturalmente católica, una vez que las creencias son socializadas, culturizadas, *“una vez desaparecida la creencia, la cosmovisión derivada sigue funcionando como substrato del imaginario colectivo”* (Perea, J. y Sáez de la Fuente, I. 2008:127). Estamos haciendo referencia al catolicismo sociológico, y esa esencia, a día de hoy, todavía sigue tiñendo el espacio público, porque contrariamente a lo que, en muchas ocasiones, se

presupone, ese espacio no es neutro, es un espacio cargado de significados, de códigos, en fin, de cultura, y, en suma, de política, que en definitiva rige y orienta en otras esferas de la vida social (Bilbao, S., Ruiz, A. y Urrutia, G. 2011).

Por otro lado, “*apelar a esa laicidad de las instituciones públicas en no pocas ocasiones suele ser una estrategia para argumentar la existencia de un marco legal que impide a las administraciones públicas intervenir en el ámbito de lo religioso*” (Moreras 2006b:32). Ante esta noción de la laicidad, desde diversos sectores de la sociedad se ha propuesto el término de *laicidad incluyente*. Esta perspectiva renovada acepta el papel positivo que pueden ejercer las diferentes confesiones religiosas. Aun estando a favor con la total separación entre el ámbito político y el religioso, fomenta la participación de estas confesiones en el espacio público entendiendo que pueden aportar en este espacio a la cohesión y vertebración de la sociedad, de manera que ayudan a consolidar el capital social (López Camps, J. 2007).

Sin embargo, desde un punto de vista legal el Estado se define como *aconfesional*, es decir, que ninguna religión tendrá carácter estatal o que éste no se identifica con ninguna religión en particular. Esto se recoge en la Constitución Española de 1979, en su artículo 16¹⁶, al mismo tiempo que define la libertad de creencias como un derecho fundamental. Incluso estando recogido de esta manera en la Constitución, se precisa de un tiempo para crear una consciencia de esta diversidad de confesiones y en que se explicita el pluralismo religioso existente. Este pluralismo religioso en la praxis, se encontraba con obstáculos en el ámbito de las libertades, con lo que la necesidad de garantía de igualdad de condiciones para la práctica religiosa se materializó a instancias de los poderes públicos en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980¹⁷. A pesar de este avance, en la reglamentación jurídica, tanto en la Constitución como en la Ley, se seguía distinguiendo en términos de binomio entre “la Iglesia” (haciendo referencia a la Iglesia Católica) y “las otras minorías”. Además, a pesar de que esta Ley Orgánica marcara un cambio en la relación Estado-Iglesia, al mismo tiempo en 1976 y 1979, se firmaban los acuerdos internacionales de cooperación entre el Estado español y la Santa Sede, reconociéndole a la Iglesia Católica privilegios que ninguna otra

¹⁶ **Artículo 16.** 1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto, de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

¹⁷ Ley Orgánica 7/1980/, de 5 de julio, de Libertad religiosa (BOE de 24 de julio).

confesión disfrutaría. De modo que la necesaria igualdad no se vio cristalizada, ya que se mantuvo un status diferenciado entre la religión predominante y las otras religiones minoritarias.

Frente a esta situación que perpetuaba la diferencia, se dio un paso adelante en el reconocimiento de algunas minorías religiosas, confiriendo a estas confesiones el estatus de “notorio arraigo”, teniendo en cuenta como criterio, el arraigo visible de estas confesiones en el país, así como por su tradición histórica y número de fieles. Hasta el momento, son las siguientes las confesiones que han obtenido este reconocimiento;

Tabla 33. Confesiones religiosas con notorio arraigo según fecha de concesión.

NOTORIO ARRAIGO	
CONFESIÓN	FECHA
Islam	1989
Judaísmo	1989
Protestantismo	1989
Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días	2003
Testigos Cristianos de Jehová	2006
Federación Entidades Budistas de España	2007
Iglesia Ortodoxa	2010

Fuente; Elaboración propia.

De la mano de este reconocimiento, en el año 1992 se negocian y se firman una serie de acuerdos, para hacer efectivo el mandato constitucional de cooperación del Estado con las confesiones religiosas. A continuación mostramos la relación de acuerdos de cooperación firmados hasta el momento:

Tabla 34. Confesiones religiosas que han firmado acuerdos de cooperación con el estado según fecha.

ACUERDOS DE COOPERACIÓN	
CONFESIÓN	FECHA
Iglesia Católica	15 de septiembre de 1976
	3 de enero de 1979
Federación de Entidades Evangélicas de España	10 de noviembre de 1992
Federación de Comunidades Judías de España	10 de noviembre de 1992
Comisión islámica de España	10 de noviembre de 1992

Fuente; Elaboración propia.

A pesar de las medidas tomadas, resulta obvio que no han sido suficientes y, en este sentido, el mismo Director General de Relaciones con las Confesiones Religiosas (en funciones hasta febrero del 2012), en una entrevista¹⁸ mencionaba la necesidad de reformar la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 a la que anteriormente hacíamos alusión, para que en ella se recoja el fin de las restricciones a la apertura de lugares de culto, entendiendo la importancia que estos espacios suponen para las comunidades religiosas.

Como veíamos anteriormente, la posibilidad de acceso a sus propios centros es uno de los mayores problemas con los que se encuentran las personas creyentes y las mismas religiones minoritarias, bien sea por las dificultades asociadas a las excesivas exigencias que lleva aparejadas, o bien por las protestas o negación por parte de la población a su establecimiento. Otro de los aspectos que se vería modificado por la propuesta de reforma es la de potenciar la participación y el protagonismo de las comunidades autónomas y los ayuntamientos en materia de diversidad religiosa. En este sentido, aunque las competencias están diferenciadas, la importancia de las administraciones autonómicas y, sobre todo, de la local es crucial, por su proximidad a los ciudadanos y por tratarse del espacio donde se visibiliza y confluye esta realidad, a la vez de tratarse del lugar donde se discuten y renegocian las dimensiones actuales de la noción de ciudadanía (Holston-Appadurai, 1999). Un último aspecto a renovar y remover, es el de las relaciones entre lo político y lo religioso. Más exactamente relacionado con los acuerdos de los que anteriormente hablábamos, el cambio se aplicaría en relación con “las otras confesiones”, que como mencionábamos, se les reconoce el “notorio arraigo”, concepto que por el momento resulta un tanto impreciso.

Estas propuestas nacen del Gobierno español dirigido por el Partido Socialista, que ha impulsado una serie de iniciativas entre las cuales cabe destacar la *Fundación Pluralismo y Convivencia*, nacida en el año 2001, por acuerdo del Consejo de Ministros y a propuesta del Ministerio de Justicia. Es un organismo del sector público estatal que trata de contribuir a la puesta en marcha de programas y proyectos de carácter cultural, educativo y de integración social de las confesiones religiosas minoritarias que tengan firmados acuerdos de cooperación con el estado o que hayan sido reconocidas como de notorio arraigo en España. En este sentido, una de las líneas que se fomentan desde la Fundación es la de la investigación sobre el pluralismo religioso. Dentro de esta línea de investigación hasta el momento se han realizado dos tipos de estudios; por un lado, un “mapa” de la realidad de las minorías religiosas por comunidades autónomas, donde se enmarca la publicación que

¹⁸ <http://laicismo.org/detalle.php?tg=61&pg=1&pk=23560>

citábamos de *“Pluralidades Latentes; Minorías religiosas en el País Vasco”*, que hasta el momento se ha realizado en diez comunidades autónomas¹⁹. Por otro lado, se ha trabajado en un estudio de carácter cualitativo en siete comunidades autónomas (incluida la CAPV), en la línea de la gestión pública de la diversidad religiosa, de la que se han extraído diferentes manuales por ámbitos de actuación, con el objetivo de que sirvan como herramientas de actuación para las administraciones locales.

Una de las razones de aportar esta descripción, es la de situar el tema en el ámbito geográfico que nos ocupa, el País Vasco, para conocer cuál ha sido la realidad de gestión de esta diversidad en el mismo. Para ello, debemos hacer alusión a ese trabajo de investigación que se llevó a cabo en el año 2009 de manera simultánea en siete comunidades autónomas. En cada una de ellas se realizaron una serie de entrevistas que abarcaban los tres ámbitos públicos institucionales de la CAPV: municipales, forales y el Gobierno Vasco. Al mismo tiempo, se trabajaba con una comunidad religiosa en cada uno de los cuatro municipios en los que se realizó el estudio, en nuestro caso: Vitoria/Gasteiz, Bilbo, Iurreta e Irún.

Tras realizar estas entrevistas, la percepción general ha sido la de que se trata de un tema que, en términos generales, no se había contemplado desde la necesidad de ser gestionada desde estas instancias. En casi la mayoría de los casos, directamente se relaciona con el ámbito de la inmigración y, en muchas ocasiones, cualquier demanda de carácter religioso es derivada a la Dirección, Departamento o persona técnico de inmigración en caso de contar con este perfil. Cuando se hace referencia a las minorías religiosas, no cabe la idea de contemplar el ejercicio del derecho a la libertad religiosa como un derecho ciudadano universalizado y, por tanto, de todas y todos los ciudadanos, sino que se relaciona casi exclusivamente con las personas extranjeras. No obstante, en no pocas ocasiones, el problema se sustenta en la falta de conocimiento y de normalización a través de protocolos adecuados de gestión, más que actitudes contrarias, que cabe decir, también hemos encontrado por el camino, aludiendo a la idea de relegar los asuntos religiosos a la esfera privada de las personas, sin que las administraciones públicas tengan que hacerse cargo de los mismos. Estamos aquí ante el debate de las diferentes maneras que pueden existir para desarrollar la laicidad.

¹⁹ <http://www.observatorioreligion.es/>

Lo cierto es que a través de este trabajo de investigación, se ha conseguido despertar el interés de varias personas que trabajan tanto en ayuntamientos como en el Gobierno Vasco. Prueba de ello, es que tras conversaciones y contactos, la Dirección de Derechos Humanos, ha abierto una línea de actuación en materia de diversidad religiosa. En este sentido, se entiende como un logro el poder gestionar esta realidad desde una Dirección como ésta, entendiendo la fe y su desarrollo como un derecho ciudadano de todas las personas. Durante la legislatura del PSE en el Gobierno Vasco, comprendida hasta el año 2012, se han dado algunos pasos adelante, además de los ya mencionados: se ha elaborado un *Anteproyecto de Ley sobre apertura de centros de culto*. Lo cierto es que esta Ley por el momento, ha quedado en mera propuesta y, de haberse llevado a cabo, hubiese sido de gran ayuda para gestionar de manera igualitaria todas las demandas realizadas en esta línea en los últimos tres años.

Muchas de las cuestiones relacionadas con el desarrollo de la actividad religiosa, entran en lo que se denomina como gestión local, es decir, en manos de los ayuntamientos correspondientes, puesto que es en el ámbito local, en el municipio, donde se desarrolla la vida y, en este sentido, el marco legal que recoge estos asuntos apenas hace referencia a este ámbito. Esta falta de claridad en sus competencias y deberes, deriva en una arbitrariedad en la actuación de estos ayuntamientos, un hecho denunciado por las comunidades religiosas, como observábamos en el apartado de los obstáculos a los que se enfrentan. En consecuencia, en el territorio vasco, hemos presenciado realidades muy dispares ante una misma demanda. Por poner un ejemplo claro, ante la demanda de apertura de una mezquita, por parte de la misma comunidad, la respuesta institucional y sus consecuencias han sido bien distintas en municipios como Bilbao y Portugalete, municipios que se sitúan a escasos 15 km de distancia. Una de las diferencias objetivas entre los dos ayuntamientos, es la del partido que gobierna, que normalmente es una de las variables influyentes en la toma de decisiones ante aspectos relacionados al menos con el ámbito religioso, algo una vez más, que deriva en desigualdades. A pesar de las diferencias, lo cierto es que desde este ámbito, por causa de la inexperiencia en el tema y, en consecuencia, por falta de experiencias exitosas o buenas prácticas donde inspirarse por un lado, y por el impacto político que las polémicas derivadas crean, *las acciones políticas locales optan por mantener una triple dimensión de prudencia, discreción y posibilismo* (Moreras, 2006b: 33).

Capítulo III

El Capital Social

En el presente capítulo vamos a ahondar en el concepto de capital social, categoría y herramienta de la cual nos valdremos parcialmente para realizar el análisis correspondiente de las comunidades religiosas seleccionadas en este trabajo. Decimos parcialmente, porque es todavía incipiente la instalación de las confesiones religiosas, de las más ligadas a la inmigración, y aún no puede aplicárseles las múltiples dimensiones que ha ido adquiriendo el capital social. De hecho, el capital social, tanto como concepto, así como campo de estudio, ha sido empleado por distintas disciplinas como la economía, la sociología, la ciencia política o la antropología entre otras. Se trata de un instrumento analítico, que ha sido utilizado para dar explicación a los problemas y desafíos que las diferentes sociedades enfrentan en su camino hacia el desarrollo y, en especial, el papel que las relaciones sociales juegan en este proceso, así como en la relación que se establece entre organizaciones, relaciones sociales e instituciones. De todas formas, aunque nosotros también acabemos quedándonos a medio camino, creemos que el que podemos recorrer es muy fecundo.

Durante las dos últimas décadas, el capital social ha sido, sin duda, uno de los legados más exitosos de la sociología a otras ciencias sociales y al discurso público. Este concepto ha sido utilizado para explicar el rendimiento diferencial de los niños socializados en familias nucleares frente a los educados en familias rotas, el éxito de programas de vivienda en unas comunidades pero no en otras, y el desarrollo económico y la eficacia de los gobiernos de ciudades e incluso de naciones enteras. Sin embargo, este éxito ha tenido su precio, ya que el significado original del concepto se ha modificado al haber sido secuestrado por expertos y políticos y un sinfín de actores sociales para sus propios fines.

Buena parte de la controversia que rodea al capital social tiene que ver con su aplicación a distintos tipos de problemas y su uso en teorías que incluyen diferentes unidades de análisis. El desarrollo original del concepto, realizado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu y el sociólogo estadounidense James Coleman, se centraba en unidades de análisis constituidas por individuos o pequeños grupos. Aunque con algunas variaciones significativas, ambos investigadores se ocuparon de las ventajas y beneficios obtenidos por algunos individuos o familias gracias a sus vínculos con otros. En particular, el tratamiento

del concepto por parte de Bourdieu era instrumental, hasta el punto de afirmar que las personas establecen sus relaciones de forma intencionada en previsión de las ventajas que podrán obtener más tarde. En unas brillantes páginas, el sociólogo francés se ocupaba de la interacción entre capital económico, capital social y capital cultural, definido este último como las titulaciones obtenidas por un individuo en la educación formal, sumadas al conjunto más intangible de valores y conocimientos culturales incorporados a su conducta.

El término de capital social hace referencia a la riqueza que aportan las relaciones sociales, a las consecuencias, en principio, *positivas*, de la participación en grupos o comunidades; la confianza que se forja en las mismas y a la posibilidad de relación en espacios más amplios como las redes, que posibilitan el diálogo público, la interrelación societaria y organizacional y, en última instancia, la participación política. Se entiende que las personas, a través de tener relaciones con otras y manteniéndolas, pueden conseguir cosas que por sí mismas conseguirían con grandes dificultades, o no llegarían a disponer.

Con el término de capital social termina proponiéndose siempre o casi siempre una vía ecléctica, porque el status del capital social tanto a nivel teórico como a nivel empírico es todavía incierto. Dos incertidumbres se apilan pues en nuestra labor investigadora: la del concepto y la de la precariedad potencial de la instalación de las confesiones.

Hablando de capitales, con la mención al capital social no sabríamos si estamos tratando de una nueva forma de capital o si simplemente estamos caracterizando la materia de este capital, que es el social. En principio, el capital social puede ser considerado como un mero volumen de capital, un volumen de cierta materia, como cuando hablamos de capital económico o capital cultural. Se supone que es algo que se posee.

Luego, es capital en tanto capital, pero ¿cuál es, sin embargo, su sustancia? Es difícil eludir la confusión, porque los dos términos del rótulo se sitúan en diferentes planos: no sabemos si estamos hablando de poder o de relaciones. Nos explicamos. Poseer capital social o poseerlo en más cantidad es poseer un poder de coerción, de imposición de una determinada visión del mundo en un contexto concreto. Es decir, un poder de grupo en términos de coerción e imposición. Ahora bien, también se puede entender que es poseer relaciones sociales, que pueden dar lugar a una nueva visibilidad que suministra poder. Es igualmente posible que quede en el plano de la posesión de relaciones, influencia, prestigio, sin que ello derive en poder. ¿Es en este caso, capital social?

Sabemos desde la sociología clásica que los tres medios articuladores de la estratificación son el poder, el status y el poder económico. El capital social en la medida en que hace mención a relaciones tiene que ver en una determinada cantidad o cualidad.

Al hilo de lo que suscitan los autores que han tratado este tema, recurrimos a Imanol Zubero (2012), que sostiene que *“lo cierto es que se ha ido produciendo una confluencia práctica entre las diversas líneas de investigación sobre capital social, conformando una perspectiva teóricamente ecléctica que busca, sobre todo, un enfoque aplicado. Desde esta perspectiva se plantea que el concepto de capital social puede ser considerado como una ‘metáfora’ que ilumina las razones del éxito o ventaja de ciertos individuos o grupos sobre otros en función de sus mejores conexiones, o se resumen los debates sobre el capital social en una intuición central que sostiene que la mutua benevolencia es un recurso sumamente valioso tanto para los individuos como para las sociedades (Adler & Kwon, 2002)”*.

En palabras de Gallo y Garrido, el capital social se trata de *“un importante recurso que poseen los individuos y las sociedades en la medida en que interactúan, y que les permite la consecución de metas o el acceso a determinados recursos, que en ausencia de esta ‘infraestructura’ hubiera sido más difícil o imposible conseguir”*. (Gallo y Garrido 2009: 7).”

De estas dos, podemos entresacar varios elementos:

1. La idea de que el eclecticismo de la descripción de qué sea el capital social normalmente suele finalizar en la búsqueda de un enfoque aplicado, que es donde también terminaremos nosotros. De alguna manera, cabría suponer que esta dinámica reductora pospone la elucidación teórica del concepto.
2. En segundo lugar, las conexiones sociales son las que facilitan el éxito o nos abocan al fracaso, y habrá que analizarlas a través de indicadores del capital social de acceso, pero queda sin explicar en dónde radica la importancia y el poder facultador de las conexiones, si en los meros contactos o si en el poder adscrito que poseen con base en otros capitales.
3. Asimismo, se menciona que el capital social constituye una *infraestructura* sin la cual sería imposible o difícil de conseguir determinadas metas o accesos a recursos. Esta infraestructura inmaterial debe llevarnos a captar cuál es la materialidad en la que funda su potencia.

Ahora bien, sin profundizar por el momento, estas ideas básicas y las dudas sobre el status del capital social no resultan tan nuevas para las ciencias sociales y en especial para la sociología, puesto que rescatan a autores como Durkheim, en su trabajo *División social del trabajo*, donde plantea los términos de *solidaridad mecánica*, por un lado, en cuanto que a menor división del trabajo mayor vinculación entre individuos y, de *solidaridad orgánica*, por otro, para hacer referencia a la interdependencia funcional a la que se ve abocado el individuo por las obligaciones que esos vínculos generan. Subraya la vida grupal como antídoto a la anomia y la autodestrucción. Marx también hacía referencia indirecta al concepto de capital social con la distinción entre una clase en sí atomizada y una clase para sí movilizadora y eficaz (Portes 1998). Por último, entre los sociólogos destacables, tenemos a Weber, que nos habla de la acción social como una conducta humana, siempre que el sujeto o sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La *acción social* por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por el sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo (Weber, 1987). Este conjunto de autores clásicos también se preguntó de forma obsesiva por el hecho de dónde radicaba el poder social y la importancia de la matriz de las relaciones sociales en las posiciones que las personas ocupan en la estructura, que más tarde profundizaremos cuando revisemos las posiciones teóricas de Bourdieu.

En fin, lo cierto es que se trata de un concepto, que si bien se viene desarrollando y utilizando por cantidad de disciplinas y autores, no encuentra un consenso entre estos ni sobre su definición ni sobre sus dimensiones empíricas. Por ello, y en su versión aplicada, han sido muchas las investigaciones realizadas utilizando esta herramienta como método y muchas de estas han derivado en ideas y resultados interesantes y provechosos. Por ello, nos parece una categoría analítica provechosa para analizar las comunidades religiosas.

Ahora bien, previamente repararemos en el concepto de capital social. Analizaremos sus orígenes, sus autores más relevantes, nos detendremos en los tipos de capital social existentes y en sus dimensiones y, por último, recogeremos algunos de los beneficios que aporta y las críticas y debilidades que se le han atribuido, así como las posibilidades y límites de su medición. Aquí, de nuevo, volvemos a coincidir con Imanol Zubero (2012:250) cuando afirma que el atractivo del término capital social se refiere al hecho de que *“seguramente una de las potencialidades del concepto y de la perspectiva del capital social es su capacidad para relacionar elementos y dimensiones intangibles de la vida social (confianza, valores, sentimiento de seguridad) con procesos y hechos sociales cuya*

materialidad y peso empírico son objeto de atención para la ciencia social aplicada: desde el desigual funcionamiento de los gobiernos regionales hasta el desarrollo económico de las naciones, entre otras muchas líneas de investigación". Esta relación entre las dimensiones materiales e inmateriales y su mutuo condicionamiento, como acabamos de decir, es la dimensión de la que se ha ocupado la sociología desde sus orígenes.

3.1. Orígenes del concepto y autores

El término de capital social data del año 1916 en un estudio realizado por Hanifan, que trataba los factores que ayudaban a mejorar el desempeño de las escuelas locales. Las describió como *"esas sustancias tangibles (que) cuentan para la mayoría en las vidas diarias de la gente: denominadas buena voluntad, compañerismo, simpatía y relaciones sociales entre los individuos y las familias que integran una unidad social... Si (un individuo entra) en contacto con su vecino y ellos con otros vecinos, habrá una acumulación de capital social, que puede satisfacer inmediatamente sus necesidades sociales y que puede tener una potencialidad suficiente para la mejora sustancial de las condiciones de vida en toda la comunidad"* (Hanifan, 1916:130). A primera vista, el capital social nos habla de las sustancias que permiten engrasar las relaciones sociales y la comunidad en su totalidad. No sabemos si se circunscriben a las normas culturales y morales que regulan un adecuado funcionamiento de la comunidad o si, más allá de lo estipulado social y culturalmente, deberíamos contemplar otros factores no necesariamente imprescindibles, pero sí concurrentes, que hacen que aquellas normas se desenvuelvan en entornos más eficientes por la ayuda que reciben de las "sustancias tangibles".

Entre los distintos autores que han desarrollado el concepto, los principales teóricos del campo desde la década de los ochenta son Bourdieu, Coleman y Putnam. Es por esto, que en este trabajo abordaremos los conceptos y teorías de estos tres autores, no sin olvidar, que posteriormente autores como Lin, Granovetter y Portes, entre otros, han trabajado en torno al mismo. Existe poco consenso en las definiciones, pero sí en la existencia de dos corrientes: por un lado, la *estructural*, fundamentalmente referida a Bourdieu y a Coleman, y, por otro, la *cultural*, de la que es representante Putnam. La definición estructural, hace referencia a los recursos disponibles que se derivan de la participación en redes sociales, porque el capital social conllevaría intrínsecamente una referencia material que se encuentra en estas redes. La definición cultural por su parte, hace referencia a un fenómeno de

carácter igualmente social, pero con una acentuación de que los valores y las actitudes de los individuos determinan las relaciones entre unos y otros. En este sentido, para Putnam la virtud cívica es capital social. Cabría plantearse si la mención a la dimensión cultural es o no un elemento más estructural de lo que se piensa, pero no entraremos de momento en este debate. A continuación, más detalladamente, presentamos el tratamiento en los tres autores canónicos del capital social.

3.1.1. Bourdieu: el capital social como mecanismo de diferenciación social y reproducción de las clases

En el ámbito de la sociología contemporánea, en torno a la década de los ochenta, el sociólogo francés Bourdieu, desarrolló el concepto de capital social en el marco de su teoría general de los campos, siendo considerado el primer autor que realizó un estudio sistematizado sobre el mismo. En este sentido, Portes (1998), describirá de lamentable la falta de visibilidad que se le ha relegado al primer análisis de Bourdieu, describiéndolo como posiblemente el más elaborado entre los autores que introdujeron el término en el discurso sociológico contemporáneo desde el plano teórico.

Bourdieu elabora su teoría del espacio social, como aquel espacio constituido por relaciones sociales, que generan posiciones con base en los capitales de los que dispone una persona. Estos capitales fundantes son, según Bourdieu, el capital económico y el capital cultural. Con base en ambos capitales se constituye el haz de posiciones que a su vez constituyen los puntos dentro de una estructura, de tal forma que estos puntos o posiciones reflejan el capital que se dispone por parte de las personas que ocupan la posición de que se trate.

Bourdieu, guiado por la teoría marxista y preocupado por la estructura y diferencia de clases y la tendencia de las clases altas a reproducir su poder y mantener las formas de desigualdad, llegará al convencimiento, de que el elemento vehicular en el mantenimiento y transmisión de una generación a otra de los privilegios de estas clases dominantes es la educación, como concreción del capital cultural y económico (Bourdieu, 1977). Por lo que siguiendo la definición estructural que mencionábamos anteriormente, Bourdieu hace esta definición del **capital social**;

“... la suma de recursos reales o potenciales que se vinculan con la posesión de una red duradera de relaciones de conocimiento y reconocimiento mutuo – afiliación a un grupo – más o menos institucionalizadas que le brinda a cada uno de los miembros del respaldo del capital socialmente adquirido...”(Bourdieu, 1986:248).

Dentro de la construcción conceptual de la sociología de Bourdieu, el capital social se refiere al tipo de recursos que se movilizan en un determinado campo social y que, básicamente, pueden agruparse en tres categorías: recursos de naturaleza económica, de naturaleza cultural y recursos sociales. Estos últimos, consisten en la capacidad de movilizar en provecho propio redes de relaciones sociales más o menos extensas que se derivan de la pertenencia a uno o varios grupos. Por lo tanto, le atribuye un carácter instrumental al concepto de capital social y se centra en los beneficios que los individuos reciben precisamente por su participación en grupos y en la construcción de la sociabilidad, que el autor entiende como deliberada, con el objetivo de crear ese recurso. En palabras del autor, el capital social consiste en;

“una suma de recursos, reales o virtuales, que un individuo o grupo acumula gracias a poseer una red estable de relaciones más o menos institucionalizadas y de reconocimiento mutuo” (Bourdieu, P. y Wacquant, L. 1992:119).

De esta definición que ofrece el autor se desprenden cuatro elementos centrales: la pertenencia a un grupo, la existencia de relaciones de intercambio material y simbólico que se dan en su interior (que permiten a los individuos el derecho al acceso de los recursos que poseen sus asociaciones), su grado de institucionalización y los recursos que posee dicho grupo (teniendo en cuenta la cantidad y calidad de los mismos). Dependerá de estos factores el capital social de una persona.

Bourdieu denomina este tipo de recursos como capital económico, cultural y social (la red de relaciones movilizables). Los dos últimos complementan y renuevan la reflexión marxista de la desigualdad que se limitaba al ámbito de lo económico. Posteriormente, Bourdieu añadirá una cuarta especie de capital: el capital simbólico. Una de las consideraciones clave del autor es la posibilidad de que cualquiera de los tipos de capital se transforme, es decir, la convertibilidad entre las diferentes especies de capital, aunque entiende que *“el capital económico es la raíz de todos los tipos de capital”* (Bourdieu 1986:252).

Siguiendo a Bourdieu, Alejandro Portes, en un excelente texto plantea cuál es el tema que se dirime cuando hablamos de capital social, al que considera como una forma de cristalización, incrustación dice él, del poder económico en el capital social. Más concretamente, afirma que los conceptos de capital social y el relacionado de redes sociales *“se han convertido en mecanismos explicativos de gran importancia en el campo de la sociología económica, ya que reflejan las implicaciones de sus postulados metateóricos. Es en las redes donde se incrusta socialmente buena parte de la acción económica (aunque no toda), y uno de los resultados más destacados de esa incrustación es el capital social. Una definición sociológica de capital social comúnmente aceptada es la capacidad para acceder a recursos gracias a la pertenencia a redes o a estructuras sociales más amplias. Claramente, esta capacidad surge de la incrustación, convirtiéndose así en una de sus manifestaciones más tangibles”* (Portes, A. 2014:60). Podríamos decir que en gran medida el capital social es el capital económico de una persona reconvertido en *capacidad de sociabilidad*, aunque podría disponer de un margen de autonomía.

Según Portes, y una vez más basándose en Bourdieu, de quien se considera un devoto seguidor, el capital social además de ser “un poder ‘fungible’ en otros recursos” tiene una capacidad que no poseen todos los poderes, que es el hecho de que está “al alcance de todos, convirtiéndose, en teoría, en uno de los medios de que disponen las clases subordinadas para resistir el poder coercitivo de las élites”. Desde aquí es desde donde puede acceder al grado de autonomía relativo anteriormente citado. Una Muestra de esta propiedad emerge cuando clases étnicamente subordinadas pueden hacer valer su pertenencia a una religión para poder así disponer de medios de autopostramiento social mediante el establecimiento de redes solidarias y de acción colectiva.

Esto es lo que Marx y Engels (1974) pensaban cuando se referían al proletariado como clase «para sí». Es lo que sociológicamente se denomina la formación del grupo como consecuencia de adquisición de conciencia grupal. Como dirá Bourdieu, los grupos no están dados en la realidad, “sino por hacer”. La conciencia grupal de un destino común llevara a sus miembros a establecer vínculos solidarios y a la acción colectiva. Estos lazos solidarios son el «capital social» del proletariado, confiriéndole un poder muy superior al que podrían alcanzar sus miembros de forma individual. Otro tanto, analizaremos en nuestra tesis cuando analicemos las agrupaciones religiosas. Es decir, nos interesará conocer qué tipos de recursos acumulan las personas gracias a sus vínculos sociales.

En sociología, en concreto, se fue desarrollando una familia tripartita de efectos a medida que los investigadores examinaban las implicaciones del concepto, porque con base en su evolución, el capital social es: 1) una fuente de control social; 2) una fuente de beneficios obtenidos del apoyo familiar y 3) una fuente de recursos a través de redes extra-familiares. Esta última característica sería la más significativa del capital social, porque se trata de los beneficios que extrae el individuo al pertenecer a una red más amplia que la familiar. La familiar da el brochazo cultural y la relación suprafamiliar potencia el capital social.

Este último uso, ejemplificado por las conexiones personales que facilitan el acceso a puestos de trabajo, a información sobre el mercado o a préstamos, se acerca a la definición original de Bourdieu del concepto. En cambio, los beneficios obtenidos gracias al apoyo familiar se aproximan más a su análisis del «capital cultural», puesto que lo que las familias buscan es, sobre todo, facilitar el acceso de los hijos a la educación y transmitir un conjunto de valores y perspectivas que pueden clasificarse como cultura «popular» o «de élite».

Coleman (1988a) interpreta que el capital social ejerce una función de control que disminuye la anomía social potenciando comportamientos normalizados. Esta función minimiza el efecto erosionador de los comportamientos desviados y contrarresta determinadas patologías sociales, una de las cuales, de menor rango, es el abandono por parte del creyente de su religión de origen. Por todo ello, estimamos que las diferentes confesiones pretenderán que los individuos rara vez abandonen los fundamentos básicos de su religión, lo que hipotéticamente creemos que puede darse más entre ortodoxos y musulmanes, aunque por diferentes motivos.

Para subsanar tales riesgos, Coleman siguió un doble camino: en primer lugar, escribió en defensa de los vínculos comunitarios aún existentes elogiándolos; en segundo lugar, propuso sustituir las estructuras sociales que habían desaparecido en algunos sitios por organizaciones «creadas ex profeso» en las que los incentivos económicos sustituirían al desaparecido capital social. Así, diseñó una serie de esquemas mediante los cuales padres y profesores serían recompensados económicamente por el «valor añadido» que recibía la sociedad gracias a sus esfuerzos por criar y educar a los hijos.

Pero fue su elogio de la comunidad lo que atrajo la atención de los investigadores de otras disciplinas. Para Coleman, los vínculos comunitarios eran importantes por los beneficios que aportaban a los individuos. Las personas mayores podían caminar por las calles de noche

sin miedo y los niños podían salir a jugar fuera de casa porque su seguridad personal estaba garantizada por los fuertes controles comunitarios. Una sutil aunque importante transición se fue produciendo a medida que se exportaba el concepto a otras disciplinas, sobre todo a la ciencia política, donde el capital social pasó a ser un atributo de la comunidad en sí misma. De esta forma, no eran tanto los individuos como la colectividad en su conjunto quien se beneficiaba de ese capital en forma de bajas tasas de delincuencia, menor corrupción oficial y mejor gobernanza. El capital social se convirtió de este modo en un sinónimo de «civismo» y, así redefinido, se constituyó en uno de los temas predilectos de una literatura en la que se lamentaba la pérdida del espíritu cívico en la sociedad moderna, especialmente en Estados Unidos.

Esta ampliación conceptual fue iniciada por el politólogo Robert Putnam y se pasó a hablar de las «existencias» de capital social de que disponían ciudades e incluso países, y de los consiguientes efectos estructurales en su desarrollo. Sin duda, no es necesariamente incompatible que los vínculos sociales originen beneficios tanto individuales como colectivos, y quizá sea por eso por lo que Coleman nunca cuestionó el nuevo uso del término por parte de Putnam. Sin embargo, definir el capital social como una propiedad de ciudades o países lo distancia bastante de su definición original. En efecto, el concepto se utilizó por su valor retórico y por el atractivo público que ejercía con metáforas como «bowling alone».

La redefinición del concepto ha dado lugar al estado de confusión que existe en la actualidad sobre el significado del término. En una frase, el capital social es una ventaja para los niños en familias nucleares, en la frase siguiente es un atributo de las redes de comerciantes, y en la siguiente es la explicación de por qué algunas ciudades están bien gobernadas y son económicamente florecientes mientras que otras permanecen estancadas. El valor heurístico del concepto desaparece, puesto que deja de ser un mecanismo explicativo para convertirse en un valor, un sinónimo de todo lo que es bueno y positivo en la vida social. La confusión se hace evidente cuando nos percatamos de que las dos definiciones del concepto, aunque compatibles en algunos casos, se contraponen en muchos otros. Por ejemplo, unos buenos contactos permiten a algunas personas acceder a contratos públicos provechosos y saltarse normas que afectan a otros. El capital social «individual» en tales ocasiones consiste precisamente en la capacidad de socavar el capital social «colectivo», definido este como el espíritu cívico basado en la aplicación imparcial de la ley.

Las causas y efectos del capital social como valor público no se han llegado a desentrañar nunca, lo que ha dado lugar a mucho razonamiento circular. La base teórica establecida por Bourdieu y sus sucesores evitó que sucediera lo mismo con la versión original del concepto. En esta, las fuentes del capital social estaban claramente asociadas a las redes de personas, incluyendo las que se crean expresamente con ese fin, mientras que los efectos estaban vinculados a una serie de beneficios materiales y de obtención de información. Estos estaban separados y eran distintos de las estructuras sociales que los producían.

La versión ideologizada del concepto carece de esta clara separación. Como propiedad de ciudades y naciones, cuyas «existencias» pueden medirse, se considera que el capital social da lugar a una mejor gobernanza y a políticas más efectivas, y su existencia se infiere de los propios resultados. Si no enteramente circular, el argumento es cuando menos una obviedad:

1. Para cada sistema político (ciudad, país, etc.),
2. Si las autoridades y la mayor parte de la población están imbuidas de un sentimiento de responsabilidad y honestidad colectiva;
3. Entonces, el sistema estará mejor gobernado y sus políticas serán más eficaces.

Por un lado, es difícil pensar que pudiera ser de otra manera. Desde luego, sería extraordinario que ocurriera lo contrario. Pero por otro lado, este carácter de autoevidencia del argumento hizo que alcanzara una gran popularidad en los círculos políticos. La verdad que albergan estas afirmaciones se puede captar de forma inmediata, sin necesidad de dar una explicación adicional: ¿por qué algunas ciudades están mejor gobernadas y son más ricas que otras? Porque están «bendecidas» con grandes existencias de capital social. ¿Por qué la democracia funciona en los países de Europa Occidental y no en la Europa del Este? Porque la primera posee las «existencias» necesarias, mientras que la segunda no las ha adquirido. Esta intuitiva concepción del capital social como valor público oculta, pero no evita, la circularidad de fondo que hay en ella.

A pesar de su actual popularidad entre eruditos y público en general, lo importante es que definir el capital social como «espíritu cívico» y como una propiedad de ciudades y países lo aparta del campo de la sociología económica, llevándolo al de la ideología política. Por esta razón, no nos ocuparemos más de esta corriente definitoria. Aunque seguimos siendo escépticos respecto a las bondades que se le imputan, dejaremos la versión ideologizada

del capital social seguir su camino y volvemos a su significado original y a su relevancia para la sociología económica. Lo haremos examinando las fuentes de capital social como una característica propia de individuos y pequeños grupos, y sus consecuencias a este nivel.

El trabajo de Bourdieu en torno al concepto del capital social ha recibido sus alabanzas y críticas. Respecto a las primeras, en el comienzo hacíamos referencia a la crítica que Portes hace a favor del autor, lamentándose de la poca relevancia que se le concedió a su primer trabajo. En este sentido, Field subraya el valor de haber conceptualizado una expresión que con anterioridad no iba más allá del umbral de la metáfora (Field, 2003: 11). Respecto a las críticas, se le ha achacado el tener una perspectiva excesivamente individualista, en la que el capital social se comprende como recurso a disposición del individuo, por lo que las ventajas que se obtienen sólo repercuten en este, de manera que no le atribuye valor a la vida asociativa.

3.1.2. Coleman: capital social, vínculo entre el actor y la estructura

Coleman, sociólogo norteamericano, es uno de los pioneros en la adopción de este concepto. Lo desarrolló inicialmente en el ámbito de la educación, en el contexto de las políticas educativas en los Estados Unidos. Estudia el concepto desde el campo teórico que ha aportado la teoría de la elección racional y surge como explicación al por qué algunos grupos de estudiantes de familias de clases sociales desfavorecidas consiguen niveles de éxito académico, en contra de la tendencia general, en el contexto de las escuelas católicas.

Sostiene el autor, que la acción social está conformada por una serie de interacciones que a su vez generan relaciones que provocan la interdependencia de los actores. Es precisamente la estructura de esa interacción la que contiene elementos que pueden contribuir al capital social, porque presupone cooperación y coordinación, y es cuando los individuos se apropian de estos elementos cuando se genera y constituye el capital social. Esto es posible, puesto que la acción de los individuos ocurre en contextos institucionalizados que regulan y dan permanencia a esas interacciones. A partir del trabajo que Coleman desarrolló acerca de los resultados educativos de las diferentes comunidades en los EEUU, define el capital social como:

“el conjunto de recursos que circulan en las relaciones familiares y las organizaciones sociales y que son útiles para el desarrollo social y cognitivo del niño y del joven. Estos

recursos varían según las personas y pueden constituir una ventaja importante para los niños y los adolescentes en el desarrollo de su capital humano” (Coleman, 1994: 300).

Coleman, a diferencia de Bourdieu, comprende el capital social como un recurso tanto individual como colectivo. Y hace hincapié en dos características que entiende importantes, como son las *redes sociales cerradas* y la *organización social apropiable*. El autor da una importancia explícita a la reciprocidad como elemento del capital social. Según éste, la reciprocidad depende de dos dimensiones: el *nivel de confiabilidad en el ambiente* (ya que esto indica el grado de confiabilidad en el ambiente social) y la *extensión de las obligaciones*. En este sentido, considera que el capital social aumenta gracias a la clausura de las redes, a su estabilidad y al hecho de compartir una misma forma de ver la vida (Coleman, 1994). Por esto, es que defiende el argumento de que el capital social es creado por una red de elementos fuertemente interconectados, el denominado “*closureargument*”.

Según Coleman el capital social incluye:

- a. **Obligaciones y expectativas:** lo explica ejemplificando que si un individuo hace algo por otro, este segundo se verá obligado a responderle a este primero, que a la vez sentirá la expectativa de reciprocidad. Esto serviría como una forma de crédito sobre la que trazar la confianza social en esas comunidades.
- b. **El potencial de la información:** sabemos que la información es importante y que su obtención tiene un coste. Se usan las relaciones sociales (capital social) para lograr obtener la información que se precisa.
- c. **Normas y sanciones efectivas:** que sirven como mecanismos reguladores para restringir las acciones de los agentes y que incrementan la previsibilidad de las acciones.
- d. **Relaciones de autoridad:** que impiden a los agentes comprometerse con los “gorrones” u oportunistas (personas que quieren aprovecharse del capital social sin realizar ninguna aportación).

- e. **Organización social adecuada:** las organizaciones sociales se forman con un objetivo específico y una vez que éste se ha cumplido se puede aprovechar esa estructura para plantearse nuevos objetivos que sean de ayuda a la comunidad.

- f. **Organización intencional:** específicamente creada para reducir los costes de transacción.

A Coleman se le han hecho algunas críticas porque su propuesta es excesivamente deudora de la teoría de la acción racional (Portes 1998). Este enfoque le lleva a plantear las relaciones en términos acusadamente instrumentales, ya que las concibe como elementos del cálculo racional de agentes que buscan su propio interés, y no tanto como constitutivas de identidades y estrategias colectivas. Asimismo, se le ha criticado la formalización matemática de la interacción entre los actores sociales, lo que simplifica la naturaleza compleja de las relaciones entre los individuos (Tilly, 1998).

3.1.3. Robert Putnam: el capital social como reserva comunitaria

Putnam es el autor más ampliamente citado en el reciente debate sobre capital social. Mientras Bourdieu se focaliza en el plano individual y Coleman en el plano individual y colectivo en redes cerradas, Putnam introduce la noción del capital social como instrumento de análisis macro, en contraposición a las posturas mantenidas por Bourdieu y Coleman. Putnam lo concibe como un atributo de las comunidades y no como un recurso de carácter individual.

En su primer trabajo, *Making Democracy Work*, con base en la realidad italiana, trata de responder a la pregunta de “*cuáles son las condiciones que permiten crear instituciones representativas fuertes, responsables y efectivas*” (Putnam, 1993:6). Tratando de dar respuesta a esta pregunta general, llega a la conclusión de que el Norte de Italia tiene un mayor progreso político y económico que el Sur debido a que en el Norte las relaciones entre el gobierno y la sociedad civil son más numerosas y de mayor calidad. Las causas que responden a este hecho se remontarían al pasado histórico de ambas regiones, *donde se encuentran formas distintas de resolver los problemas generados por los dilemas de la*

acción colectiva tratados por las teorías del juego: oportunismos, engaños y evasión de responsabilidades (Ramírez, J.: 2005:29).

En el año 2000 publica su obra *Bowling alone*, en la que constata el declinar del capital social en las sociedades norteamericanas. Recurriendo a la metáfora de la persona que juega en soledad en la bolera, trata de mostrar la cada vez menor tendencia a la participación colectiva a través de grupos de personas heterogéneas y la cada vez mayor tendencia a la participación individual o en grupos cercanos y cerrados, como la familia o los y las amigas próximas. En consecuencia, y como resultado de este cambio en las tendencias, la generación de redes y normas que dan lugar a la reciprocidad y a la confianza se verán truncadas.

Aunque en Putnam se puede apreciar la influencia de Coleman, puesto que retoma algunas de sus ideas, su principal línea de razonamiento es otra. Estas diferencias obedecen principalmente a la consideración de ambos autores acerca de la función analítica que cumplen las relaciones entre *confianza* y *redes*. Mientras Coleman defiende que la clausura y las normas producen un efecto de “externalidad” unida a los beneficios individuales derivados del capital social, Putnam sostiene que la respuesta está en el carácter cívico de las relaciones y en los factores que favorecen ese carácter. Uno aborda el modo; otro, el contenido. Esta es la definición que Putnam hace sobre capital social:

“El capital social se refiere a las características de organización social, tales como la confianza, las normas y redes, que pueden mejorar la eficiencia de la sociedad al facilitar la acción colectiva” (Putnam, 1993a:167).

En esta línea defiende que el capital social es un activo importante tanto a nivel individual como colectivo. Por otro lado, en esta definición podemos constatar los tres elementos que aparecen como dimensiones de formas de organización social y que, a su vez, componen y estimulan el capital social. En primer lugar la *confianza*, que es un componente central del capital social, y lo es en la medida en que estabiliza vínculos entre las personas a la vez que permite cálculos sobre el comportamiento de los otros. Esto supone una conexión de expectativas y también la capacidad de decidir como sujeto independiente, aunque para que esto ocurra, se requiere de cierto grado de reciprocidad. De este modo, en tanto en cuanto todos pueden esperar comportamientos recíprocos se acrecienta la confianza social. Según

Putnam *la fiabilidad es lubricante de la vida social* (2002:18) y *la confianza promueve la cooperación* (1993:171).

Aparece así la idea de reciprocidad como norma cuyo incumplimiento puede generar sanciones, un aspecto que ya había destacado Coleman. Son dos los tipos de reciprocidad que se distinguen: la *reciprocidad equilibrada* y la *generalizada o difusa*. La primera, se caracteriza por la equidad en el intercambio, mientras que en el segundo tipo tal intercambio no es equivalente en un primer momento, lo que no obsta a que los actores puedan esperar de cara al futuro un re-equilibrio en el mismo.

Por último, y en cuanto a las redes, el autor identifica dos tipos: las *horizontales* y las *verticales*. Las primeras, se definen como aquellas que *reúnen agentes de status y poder equivalentes*, mientras que las segundas, *vinculan agentes desiguales en relaciones asimétricas de jerarquía y dependencia*. En su opinión, las asociaciones voluntarias representan la forma más importante de interacción y reciprocidad horizontal de cara a generar capital social;

“las redes de compromiso cívico, tales como las asociaciones de vecinos, sociedades corales, cooperativas, clubes deportivos [...] representan una interacción social intensa. Las redes de compromiso cívico constituyen una forma esencial de capital social: cuanto más densas las redes de una comunidad, más probable es que los ciudadanos estén dispuestos a cooperar para el beneficio mutuo.” (1993:173).

Por el contrario, las redes verticales al basarse en jerarquías y dependencia dificultan notablemente la promoción de valores cívicos y el desarrollo de confianza interpersonal. El discurso que el autor elabora en torno al concepto de capital social por tanto, se basa en estos tres elementos; las *obligaciones y normas*; los valores sociales -y en concreto la *confianza*- y, finalmente, las *redes sociales*.

Putnam ha sistematizado cuatro dimensiones que atribuye al capital social. Dos de ellas hacen referencia a características de su base organizacional y las restantes a las orientaciones que el capital social puede adquirir.

- La primera dimensión hace referencia a la discusión de si el capital social es *formal o informal*. Aunque el autor acepta las dos, señala que las relaciones

informales (tales como reuniones o celebraciones familiares) son más proclives a la instrumentalización que las que tienen un alto grado de formalización.

- La segunda dimensión atañe al carácter “*grueso*” o “*delgado*” del capital social, haciendo referencia a la mayor frecuencia de los contactos y a la diversidad de actividades que involucran los mismos.
- Respecto a las dimensiones que conciernen a las orientaciones, por un lado, hace referencia a si el capital social es *interno* o *externo*, es decir, si se hace un uso privado (que se orientan hacia dentro y promueven los intereses de los miembros de la comunidad) o público (se preocupan más por los bienes públicos) del capital social. Mientras el efecto interno de las asociaciones es que *encarnan en sus miembros hábitos de cooperación, solidaridad, y espíritu cívico*; el externo *la articulación de intereses y la agregación de intereses se ven mejorados por una red densa de asociaciones secundarias* (Putnam, 1993:89-90).
- Por último, una cuarta dimensión hace referencia a la orientación a *tender puentes o reforzar lazos internos*. Mientras esta segunda orientación tiene lugar cuando el capital social se orienta a reforzar lazos a partir de un grupo de personas que comparten algunas características o atributos, la primera tendería puentes entre personas o colectivos formados por personas con características diferenciadas.

Distingue dos tipos de capital social: por un lado, el de vinculación (*bonding social capital*), cuando sirve para reforzar identidad propia y la homogeneidad interna. Por otro, el capital social puente (*bridging social capital*) que hace referencia a las relaciones más allá del propio grupo y de carácter más heterogéneo, resultando ser más inclusivo. Muestra preferencia por desarrollar el segundo tipo de capital social, especialmente recomendado para asegurar la reciprocidad específica y la solidaridad movilizadora (Putnam, 2000).

Putnam, también ha sido objeto de críticas en sus planteamientos sobre el capital social. Concretamente es Portes quien califica como tautología el hecho de explicar como causa y efecto al capital social, convirtiéndose tanto en causa generadora de importantes mejoras sociales y al mismo tiempo efecto producido por éstas.

Una vez descritas las perspectivas de estos tres autores, podemos reconocer que mientras los dos primeros analizan el capital social como un recurso del individuo, concebido como un

bien individual y del que hacen un uso racional y consciente, la perspectiva de Putnam se aleja concibiendo el capital social como un recurso y atributo de las comunidades, en clave comunitaria. Siguiendo a Imanol Zubero (2012: 249); *“en el caso de Bourdieu y Coleman, su perspectiva es más individualista, competitiva e instrumental. Mientras que en la de Putnam, es comunitaria, cooperativa y culturalista”*.

3.2. Tipos de capital social

A los dos tipos de capital social aludidos -el de *vinculación* (bonding) y el de *puente* (brindan)-Woolcock (1998) añade uno nuevo: el de *acceso* (*linking*), que se basa en la capacidad para obtener recursos, ideas e informaciones desde las instituciones formales. Las distintas combinaciones y mezclas de los tres capitales (*bridging*, *bonding* y *linking*) son de carácter dinámico y las combinaciones óptimas cambian a lo largo del tiempo con el avance de la sociedad. Pasemos ahora a analizar con mayor detenimiento cada uno de estos tipos de capital.

Capital social de vinculación

El capital social de vinculación se da en relaciones sociales medianamente estrechas y cercanas, con base en puntos de coincidencia adquiridos y/o en compromisos a mediano plazo. Sobresalen los sentimientos moderadamente intensos de conexión, como el respeto, la confianza y el compañerismo que pueden existir entre colegas, compañeros de trabajo, personas que realizan tareas parecidas o que comparten responsabilidades similares, así como por los derivados de pertenecer a un mismo club, comunidad o equipo deportivo. La vinculación se focaliza principalmente en las necesidades e intereses de las personas que forman el grupo. En consecuencia, este tipo de capital se da más fácilmente en grupos homogéneos que en heterogéneos, en los que la solidaridad tiende a darse por supuesto.

“el capital social de vinculación se refiere a las conexiones entre personas que comparten algunas características demográficas como la familia o parentesco. Se trata de la cooperación que se deriva de la relación dentro de un grupo homogéneo”. (Woolcock & Sweetser 2002)

Según Bourdieu (1986), practicar y poseer este tipo de capital y dar lugar a este tipo de capital social -en forma de confianza, autoridad y normas propias-se convierte en una inversión y recurso en reconocimiento mutuo, reproducción y preservación de la posición dominante como grupo, así como de sus valores expresivos e identitarios. En nuestra investigación, nos referiremos a las relaciones que se generan *ad intra* de las comunidades religiosas, porque estamos hablando de la vinculación que le une el individuo al grupo, o viceversa.

Capital social puente

Se trata del tipo de capital social que logra conectar a los individuos de un grupo con otros grupos, generando sinergias y redes de relaciones que traen posibilidades de acceso a diferentes recursos, como la información, redes, conocimiento,... de procesos. *“El capital social puente se refiere a las conexiones entre personas que no son como tú en algunos aspectos demográficos”*. (Woolcock y Sweetser 2002:26). Además, a través de este tipo de capital se abre la posibilidad de encuentro entre personas que va más allá de las lógicas intragrupalas (Field 2003). Es más difícil de generar y mantener que el de vínculo, puesto que requiere tanto que las personas vayan más allá de sus círculos más inmediatos como que las instituciones sean capaces de promover la cooperación entre los distintos grupos heterogéneos. El primer autor que hace referencia a este tipo de relaciones es Granovetter en dos artículos (1973,1983). En ellos, desarrolla la idea de los “lazos débiles” frente a los “lazos fuertes”. A pesar de que *a priori* pareciese que son estos últimos los que mayores conexiones pueden generar, el autor señala como: *“aquellos con quienes estamos débilmente vinculados son más propensos a moverse en círculos distintos al propio y, por tanto, tendrán acceso a una información diferente a la que nosotros recibimos”* (Granovetter, 1973:1371). Según el autor, cualquier cosa que sea difundida puede llegar a un gran número de personas y atravesar una gran distancia social cuando se experimentan vínculos débiles antes que fuertes. Lo cual es lógico, porque los lazos fuertes remiten a una vinculación interna de carácter muy comunitario, y poco porosa hacia el exterior. Por otro lado, a un nivel más macro, Granovetter apunta al importante papel que juegan estos lazos débiles en aras a una cohesión social efectiva.

Con este capital queremos referirnos a las relaciones o conexiones que se generan entre diferentes comunidades religiosas o entre comunidades religiosas y otras entidades -Tercer

Sector, asociaciones u otro tipo de entidades-. El capital de vinculación es la base para garantizar la textura del capital social en el grupo de que se trate y sobre su desarrollo es posible construir el de puente.

Capital social de acceso

El de acceso, es cuando esas relaciones son de un determinado tipo, y permiten que el grupo o comunidad pueda acceder a la estructura institucional y de poder de la sociedad, sea cual sea la forma que adopte el poder en la sociedad de que se trate. Así, *“el capital social de acceso pertenece a las conexiones con las personas que tienen poder, estén en posiciones de influencia política o económica”* (Woolcock y Sweetser, 2002:26). Más concretamente, como señala el propulsor de este tercer tipo de capital social; *“el capital social de acceso también incluye conexiones verticales con las instituciones formales”* (Woolcock, 2001).

Este tipo de capital hace referencia a las relaciones que se establecen entre o con los individuos o grupos con agentes que se encuentran en posiciones de poder más influyentes, como pueden ser los poderes públicos. Se trata de un acceso a instancias de poder, que, de otra manera, serían difícilmente alcanzables.

Si consideramos nuestra propuesta de investigación, estaríamos haciendo mención a las relaciones que se generan entre las comunidades religiosas y los partidos políticos, así como con las Administraciones Públicas, desde un nivel local como el Ayuntamiento, hasta instancias de orden superior como las Diputaciones Forales, el Gobierno Vasco y el Gobierno Central.

3.3. Beneficios del capital social

El capital social es un recurso del que las personas pueden hacer uso y que, además, a diferencia de otro tipo de capitales, se incrementa en la medida en que se hace uso del mismo. El capital social trae más capital social, produciéndose un manifiesto efecto Mateo. Es decir, al ser las relaciones el núcleo y mecanismo generador de este capital, cuantas más relaciones se crean, se creará más confianza entre los individuos, se refortalecerán estas relaciones, de manera que el capital social se eleva o intensifica. Putnam constató que

el impacto de las relaciones de confianza y las redes sociales, más allá del entorno inmediato, llegaban a alcanzar tanto la sociedad, como el país. En este sentido, según diversos análisis realizados por instituciones como el Banco Mundial (2009), se han detectado algunos ámbitos donde el capital social funde sus efectos de manera positiva. Estos ámbitos son la economía, la salud y el bienestar, los índices de criminalidad, la educación y la gobernanza.

Por ejemplo, la situación económica de una sociedad suele verse influenciada por el grado de capital social disponible en una sociedad. El grado de confianza y de cooperación existente en la sociedad, es la que va a marcar las relaciones comerciales, transacciones económicas y las inversiones, que serán las que incentiven el crecimiento y el empleo. Por lo tanto, cuanto más capital social, mayor desarrollo económico se dará en la sociedad, como promulgan instituciones como el Banco Mundial y las agencias internacionales de desarrollo.

Otro tanto ocurre en el ámbito de la salud. Hay autores que han demostrado la relación existente entre el nivel de capital social y la salud de las personas, en cuanto que a mayor capital social, la salud física y mental es mejor. El mismo Putnam defiende la mayor correlación entre el capital social y salud (Putnam, 2000: 326), porque tienen especial incidencia no tanto o solo la cantidad de relaciones que se generan y mantienen, sino su calidad.

Un tercer ámbito en el que influye el capital social del que se dispone, es el de los índices de criminalidad. Mientras que las personas que participan de redes de confianza y obligaciones, parecen ser las que menos delitos cometen, las personas que se encuentran fuera de estos circuitos, que carecen de lazos de confianza con el entorno donde se mueven, parecen ser más proclives a cometer delitos. En este sentido, lo comunitario juega un papel primordial, de manera que la participación colectiva, las amistades y los fuertes lazos que se derivan de estas relaciones crean un soporte que ayudan a disminuir los índices de criminalidad, actos criminales marcados muchas veces, por historias de vida duras, en las que han podido influir diferentes variables, como los abusos, el maltrato o no menos importante, el nivel social y económico del entorno. Siendo que la desigualdad económica y de oportunidades actúa como catalizador de conductas delictivas (Halpern, 2005: 136). Otro de los que componentes a los que la literatura alude en estos casos, es al control que se ejerce, a través de la autoridad moral en algunos entornos sociales, que favorecen la prevención de

delitos. Ahora bien, en estos casos la autoridad moral se manifestará y encarnará en forma de capital social de vínculo en los miembros del grupo.

Un cuarto y relevante ámbito en el que influye el capital social es el de la educación. Por la importancia que la etapa escolar supone en la vida de cualquier individuo, existen diferentes factores que influyen en el desempeño educativo de los y las más jóvenes. Es el caso de las familias y su actitud y apoyo ante los estudios de sus hijos, así como las relaciones existentes entre estas familias y las maestras. No menos importante, resultan las redes en las que estas participan, por los posibles contactos que de estas se derivan para una futura inserción laboral. El mismo Coleman (1998b) a través de las investigaciones realizadas, constata la influencia tanto de la escuela, así como del barrio en particular donde se ubican los y las jóvenes en los resultados académicos que consiguen. No se debe olvidar, que el origen de muchos de los conocimientos que se adquieren, nacen de las relaciones que se forjan, de las cuales se van adquiriendo informaciones, saberes y una variedad de habilidades y desarrollo de capacidades. En el caso de la educación, existe una relación directa entre el capital social existente en una sociedad o comunidad y los resultados académicos en la misma.

Por último, en el ámbito de la gobernanza, los mejores y los gobiernos menos corruptos existen allí donde la confianza social es mayor (Halpern, 2005). Resultan de crucial importancia tanto las relaciones que genera el capital social de vinculación, como el capital social de puente, puesto que de este modo se conectan los diferentes niveles y actores dentro del ámbito municipal. Además, en casos donde las comunidades son muy cerradas y donde sólo se genera el primer nivel de capital social, resulta más fácil la proliferación de casos de discriminación y exclusión. Putnam (1973) da cuenta de la necesidad de estos lazos puente a nivel regional, en su trabajo realizado en Italia. Según este, en ámbitos donde se da mayor jerarquía y, por lo tanto relaciones más verticales, el nivel de confianza disminuye, no favoreciendo el desarrollo del capital social.

3.4. Críticas y limitaciones del capital social

Sin menospreciar la utilidad que el concepto de capital social supone para las ciencias sociales y su análisis, tampoco podemos pensar que se trata de una categoría a través de la cual podamos ni analizar cualquier cosa, ni que todo análisis sea válido. El capital social ha

sido halagado por sus posibilidades y virtudes, pero también ha sido objeto de críticas y distintos autores han marcado sus limitaciones. Estas críticas y limitaciones son variadas, con lo que a continuación rescatamos las más relevantes a nuestro parecer.

Falta de consenso en torno al concepto

En las ciencias sociales no existe un consenso en la definición del concepto. Se trata por tanto, de un concepto polisémico, el cual no presenta una acepción única, siendo múltiples sus significados e interpretaciones. Al no tratarse de un concepto de nuevo cuño, desde la comunidad científica se han utilizado las dimensiones que le han sido útiles al investigador en su concreto análisis, no habiendo por tanto tampoco consenso en las dimensiones que lo componen.

En este contexto de indefinición generalizada, se le achaca el intento de querer explicar demasiadas cosas a la vez pero a costa de una gran inconcreción y sin perfiles nítidos. Como señala Portes, las diversas aplicaciones a las que el concepto de capital social se ve sometido, ponen a prueba el significado original del término y su valor heurístico (1998). En ocasiones, se presenta como infraestructura o como contenido de determinadas relaciones sociales, es decir, como variable independiente, y otras como resultado de ellas, como variable dependiente. Incluso en ocasiones como todo al mismo tiempo.

Algunas consecuencias negativas del capital social

En la literatura sobre el capital social, en la mayoría de las veces, se abordan y subrayan las partes positivas del capital social, lo que es consecuencia de que la sociabilidad es siempre entendida en su dimensión esencialmente positiva, relegando los aspectos negativos a los comportamientos de índole económica. No obstante, en ocasiones, las consecuencias pueden ser negativas y han sido varios los autores que han señalado este lado oscuro o “downside” del capital social (Durston, 2000).

Portes (1999) siguiendo los estudios elaborados en torno al concepto del capital social describe cuatro de estas consecuencias negativas posibles:

1. En primer lugar, la exclusión de los extraños, en cuanto que los mismos lazos que resultan beneficiosos para los miembros de un grupo, en muchas ocasiones, suponen una barrera para el acceso de los que no forman parte del grupo.

2. En segundo lugar, las demandas excesivas sobre las personas integrantes del grupo o restricciones a la libertad individual. Este efecto supondría la otra cara del anterior, de manera que el cierre del grupo podría limitar a sus miembros a desarrollarse más allá de este.
3. Este efecto negativo está relacionado con la clausura de la que habla Coleman, con lo que las consecuencias pueden ser tanto individuales, como del mismo grupo, al aislarse o cerrarse de esa manera y por último, las normas niveladoras hacia abajo.
4. Fukuyama (2001) y Gilchrist (2004) señalan la de la inhibición ante nuevos conocimientos dentro del grupo o comunidad. El grupo podría reproducir un sistema de jerarquía y discriminación social que imposibilita la distribución equitativa de los beneficios colectivos.

Asimismo habría otro conjunto de críticas:

1. La falta de incorporación de ideas innovadoras pese a su popularidad actual (Portes, 1998). En esta línea, se habla del capital social como un nuevo concepto para explicar realidades ya antiguas o conocidas.
2. La poca o ninguna atención que por lo general se le presta a la cuestión de género, aunque creemos que no es un problema intrínseco, sino derivado de los pocos análisis que lo han contemplado.
3. Ahora bien, a pesar de todo pueden ser útiles en el análisis de las comunidades religiosas, en la obtención de esa información que nos va a revelar las posibilidades y en realidades tanto positivas como negativas que se derivan de las relaciones existentes.

3.5. Medición del capital social

Por el momento no parece existir consenso alguno en cuanto a las formas de medición del capital social, no resultando una tarea fácil. Los análisis realizados hasta el momento contemplan tanto la dimensión cualitativa, tarea necesaria para medir la naturaleza de la acción colectiva, así como las dificultades y capacidades existentes en los grupos, como la

dimensión cuantitativa, basada en encuestas sociales sobre valores y confianza de las personas ciudadanas de un territorio concreto. Como veremos, pese a las dificultades existentes, desde distintas instituciones se realizan trabajos encaminados a este fin.

Dificultades para su medición

Al tratarse de un constructo multidimensional y de perfil inconcreto, resulta necesaria la identificación y medida de una serie de dimensiones, no resultando posible medirlo de manera directa. En este sentido, como señalábamos anteriormente, no existe consenso o unos criterios uniformes que den razón de estas dimensiones. Lo mismo ocurre con los indicadores utilizados para su medición, en tanto que en las distintas investigaciones realizadas, no se ha conseguido establecer indicadores comunes o consensuados. Existe ambigüedad respecto a los indicadores a través de los cuales medir el capital social porque se trata de una realidad difícilmente aprehensible y todavía se está desarrollando y aprendiendo de la experiencia. A un término en construcción, le corresponde invariablemente una medición igualmente en construcción. Entre los indicadores más utilizados para su medición, destacan las medidas de confianza en el gobierno, de la intención de voto y la participación en organizaciones cívicas y de voluntariado. Pero la confianza en nuestro caso es solo una de las patas del fenómeno a analizar. La confianza establece certidumbre sobre un determinado entramado existente, pero nos falta la dimensión de auto-constitución de los grupos o colectivos que analizaremos. La formación del grupo, su consolidación, su mantenimiento y pervivencia van de la mano de la adquisición de capital social, siempre y cuando estemos hablando de colectivos que hayan superado un determinado umbral de significación. Es más, se espera que lo superen, porque se pretende que sean emanación de realidades sociales que están en su base. Si la realidad religiosa pluralizada es un hecho en la sociedad vasca y debe ser gestionada, que es la posición que mantenemos por razones de prudencia, dignidad e igualdad, es preciso que los colectivos que representen esta pluralidad sean entidades fortalecidas, entre otros aspectos por un capital social que las haga visibles y tenidas en cuenta.

Por otro lado, otra variable que diversifica su medición, son los distintos niveles o el alcance de este concepto, que va desde el nivel micro a lo macro, pasando por el nivel meso. Como ejemplo del nivel micro, encontramos el análisis de las asociaciones cívicas de Italia que elaboró Putnam. Lo que da sentido al capital social son los componentes de la organización social, como pueden ser las redes, las normas y los valores asociados, que crean

externalidades para la comunidad. En este sentido, Putnam en un primer momento, pensó que estas externalidades eran siempre positivas. Posteriormente, también llegó a la conclusión de que podían ser perjudiciales. La dimensión personal del capital social estará muy en consonancia con los colectivos mediadores que le permitan desarrollarla y con un entorno social y político omniabarcante. Así, a modo de ejemplo, hoy nos encontramos con la probabilidad alta de que el nivel macro esté dominado por una visión asimilacionista o por lo que a lo largo de la tesis en repetidas ocasiones hemos denominado catolicismo sociológico. Es un marco de capital social que funcionará incluso en una situación de secularidad socialmente practicada pero sin abandonar sus estructuras facultativas de este capital, mientras que para el resto de confesiones hay una práctica de tipo liberal, que arrincona las creencias al nivel individual o privado. Luego, ¿desde dónde empezar a medirse el capital social, a qué estructuras debemos reparar especialmente?

La falta de un marco teórico compartido, conlleva dificultades metodológicas, que entorpecen el análisis empírico del capital social. Su medición por tanto, se convierte en un desafío para las y los científicos sociales.

Instituciones que intentan medir el capital social

Pese a las dificultades expresadas para la medición del capital social y de la falta de una fuente específica donde recurrir en busca de este tipo de información, distintas instituciones lo han analizado en respectivos trabajos. Woocook y Narayam (2000), enumeran hasta siete campos en los que se ha venido utilizando la teoría del capital social para su análisis, como por ejemplo; la familia y los jóvenes, la escuela y la educación, la vida de las comunidades, el trabajo y las organizaciones, la democracia y la gobernanza, los problemas de la acción colectiva y el desarrollo económico.

En cuanto a las instituciones que utilizan el concepto en sus estudios, en el ámbito internacional, son el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que entiende que las oportunidades se ven ampliadas a través del intercambio de bienes y servicios así como el aumento de insumos para generar capacidades gracias a las relaciones. El PNUD entiende que hay capital social cuando los vínculos conforman una red relativamente sólida y activa de confianza y cooperación (PNUD, 2008).

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe con el propósito de combatir en lo posible las desigualdades, la pobreza y otros problemas sociales, entiende que la generación de capital social supone un efecto positivo en esa lucha. Además, propone que se considere el enfoque del capital social a la hora de promover las políticas públicas para acabar con la actual transmisión intergeneracional de desigualdad de oportunidades (CEPAL 2002).

El Banco Interamericano del desarrollo (BID) por su parte, distingue entre los vínculos existentes entre el capital social, los valores éticos y la cultura, donde incluye la confianza, el grado de asociatividad, la conciencia cívica, los valores éticos y la cultura, entendida como el “modo de vivir juntos”. Así como, el fortalecimiento de la participación a través de las autoridades tradicionales, las redes de parentesco y vecindad, organizaciones religiosas de servicio etc. El BID entiende que estos medios organizativos forman parte de la riqueza de los pueblos y que suponen un importante input de capital social tanto para la construcción de economías competitivas, como para la construcción de sistemas políticos democráticos y sociedades más solidarias, en las que no exista la pobreza y la exclusión (BID, 2000). Por último, el Banco Mundial (BM), que cuenta con datos relacionados en su página web, relaciona al capital social con las normas de confianza, los valores y las actitudes y redes tanto entre individuos, como entre instituciones. Según el BM, el capital social agrupa nociones de confianza, asociatividad, conciencia cívica y valores éticos predominantes que, en conjunto, facilitan o dificultan el desarrollo de una determinada sociedad (Banco Mundial, 2009).

En nuestro entorno geográfico, el EUSTAT es otra de las instituciones que ha analizado el capital social.

Tanto las instituciones que se afanan como los parámetros que miden dan a entender que a mayor densidad de relaciones sociales y de modos en los que se articulan tendremos una sociedad más fortalecida porque constituiría una sociedad bien trabada o en términos modernos una sociedad civil organizada. Como decíamos anteriormente, la bondad intrínseca de la relación se presupone en los análisis del capital social, de forma que ingenuamente se cree que a mayor capital social mejor sociedad, lo cual puede no ser cierto, pero sí parece que inicialmente no debería descartarse.

3.6. Fuentes del capital social

Si analizamos la literatura podemos observar que existen diferentes planteamientos sobre el origen o fuentes del capital social. Vamos a tratar de señalar las fuentes más mencionadas tanto por algunos autores, como por instituciones como el Banco Mundial o la OCDE. Estas fuentes obedecen a los tres niveles que mencionábamos anteriormente, de manera que, en el nivel micro se encuentran tanto la familia como la educación o las escuelas. En el nivel medio, las organizaciones civiles y comunidades y, en el nivel macro, tanto el sector público como las estructuras socio-económicas. Ahora bien, parece que la radical novedad del capital social procede de una socialidad trabada que permite logros individuales y colectivos superiores y cualitativamente “beneficiosos” que no se operarían en ausencia de ese mismo capital social. La consideración teórica del capital social y de sus manifestaciones prácticas en el orden empírico en términos sociológicos parece corresponder o ser la contraparte de la *capacidad* en la agencia. Es más, se establecería un círculo virtuoso según el cual a una agencia personal capacitada le correspondería un orden social con fuerte componente de capital social y viceversa.

Ahora bien, si vamos a las fuentes de capital social, además de la agencia individual capacitada, la familia tiende a constituir la principal fuente de sustento y bienestar tanto económico como social para sus miembros. Se considera la base del capital social tanto a nivel individual como para la sociedad en general. En el contexto familiar es donde se generan los valores, las actitudes y algo que resulta esencial para el capital social, como es la confianza en los demás. Podríamos decir que la familia es uno de los pilares en la creación del capital social de vinculación, pero de todo lo recibido de ella, también se deriva la capacidad de establecer lazos puente. No menos importante resulta la capacidad de recursos tanto económicos, como sociales que la familia pueda poseer. Además, en un momento en que declina el orden meritocrático, el papel del capital social acumulado será decisivo en la movilidad ascendente de las personas.

Una segunda fuente de este primer nivel, y de crucial importancia, es la educación. En este sentido, las escuelas juegan un rol esencial en la transmisión de valores y actitudes, en la creación de redes, capacitación de comunicación, etc. así como, en el suministro de relaciones sociales más o menos poderosas desde un punto de vista de redes sociales de acceso y puente consolidadas. La educación en términos individuales puede cubrir las ausencias de capital social de origen de las personas y concederles capitales de puente y

acceso. La educación ha sido el camino de la adquisición del capital cultural en las clases subalternas y sigue siendo su mecanismo de movilidad fundamental.

En relación a los actores que intervienen es estas dos fuentes de nivel micro, Portes (1998), añade la fuente del control social, resultando de ayuda tanto para padres y madres, profesores y agentes policiales la creación de redes comunitarias cerradas, donde resulta más fácil promover la obediencia y mantener la disciplina. Las redes comunitarias cerradas tienen la facultad de promover la solidaridad puertas adentro, pero de limitar los accesos hacia el exterior.

En un segundo nivel, en el meso, las principales fuentes son las comunidades, que se basan en interacciones entre amigos, vecinos y grupos, en los que se genera capital social y se promueve la capacidad de trabajar en aras a un bien común. Entran aquí también las organizaciones cívicas o asociaciones de carácter voluntario, a través de las cuales, como señala Putnam (1993), se promueve la generación de capital social tanto de vínculo como de puente. Entre estas organizaciones, habría que diferenciar entre comunidades homogéneas, donde se subsume por ejemplo la pertenencia étnica o de otro tipo y que facilita la ayuda mutua. Genera como hemos dicho vinculación, pero reduce puente y acceso. Por el contrario, en organizaciones o comunidades heterogéneas se crea más fácilmente el capital social de puente, pero tendencialmente menos el de vinculación.

Por último, las fuentes ubicadas en el nivel macro responden tanto a las características del territorio, como pueden ser la historia y cultura de un país, que forman un contexto específico en el que la generación de capital social se verá favorecido o encontrará mayores obstáculos, como al ámbito público, conformado por el estado y las administraciones, necesarias para el buen funcionamiento de una sociedad y de su bienestar, que marcarán el camino en la producción del capital social. Otros factores concurrentes son la estructura socioeconómica, porque la evidencia nos dice que hay mayor participación de la ciudadanía en órdenes de mayor equidad o mayor paridad, que son también en los que mayor confianza se desarrolla.

3.7. Las distintas visiones dentro de la investigación

En la investigación sobre capital social y desarrollo económico se han distinguido cuatro perspectivas a través de las cuales entender el capital social. Las enumeraremos a continuación.

La visión comunitaria

Desde la perspectiva comunitaria, se identifica el capital social con organizaciones locales, como clubes, asociaciones y grupos cívicos. Desde esta corriente se entiende que el capital social es inherentemente bueno, que cuanto más haya es mejor y que su presencia siempre es buena. No obstante, como veíamos en el apartado sobre las críticas y limitaciones del capital social, en ocasiones las consecuencias son negativas, pero los comunitarios han hecho caso omiso de esta realidad, que en no pocas ocasiones resulta problemático. Siendo que esta perspectiva ha sido utilizada en el área de desarrollo intelectual del análisis de la pobreza, no ha tenido en cuenta que en lugares aislados, las comunidades y redes sociales, presentan pugnas internas que atentan contra los intereses colectivos de la sociedad (Portes, 1998). En nombre del bien superior denominado comunidad han desoído y desatendido las disfunciones.

La visión de redes

Esta segunda perspectiva subraya la importancia de las asociaciones tanto verticales como horizontales, así como las relaciones que se generan tanto dentro como entre entidades organizacionales, como los grupos comunitarios y las empresas. En esta perspectiva, sí se contemplan las ventajas y desventajas que puede suponer o generar el capital. Gracias al trabajo de Granovetter (1973), este enfoque reconoce la importancia de los lazos *intra*comunitarios como portadores de sentido para la familia y la comunidad, pero igualmente recuerda la necesidad de los lazos *inter*comunitarios. En ausencia de estos, los fuertes lazos intracomunitarios pueden derivar en intereses sectarios o personales.

La visión institucional

La tercera perspectiva del capital social, entiende que la vitalidad de las redes comunitarias y la sociedad civil es el resultado del contexto tanto político, legal, como institucional. Por lo

que, en contraposición con lo que las dos perspectivas anteriores entienden, que el capital social es una variable independiente, desde la visión institucional, se considera al capital social como una variable dependiente. Con lo que, la capacidad que los grupos tengan para movilizarse por intereses colectivos, queda mermada por la calidad de las instituciones formales con las que funcionan (North, 1990).

La visión sinérgica

La cuarta y última perspectiva, la visión sinérgica, trata de integrar la visión institucional con la visión de redes. Las diversas investigaciones llevadas a cabo bajo este prisma, han revelado la necesidad de complementariedad entre los Estados, las empresas y las comunidades de un país. En tanto que cada una de ellas, por sí solas, no disponen de los recursos necesarios para generar un desarrollo sostenible y de largo alcance. En cambio, a través de estas sinergias, como muestra Woolcock (1998), desde los distintos tipos y combinaciones de capacidad comunitaria y funcionamiento estatal surge un abanico de posibilidades en materia de desarrollo.

3.8. Capital social y religión, una revisión de estudios

Hasta el momento, hemos realizado un acercamiento al concepto del capital social y a sus implicaciones. Hemos podido comprobar como diferentes organizaciones han sido objeto de estudio para conocer cuál es su capital social como entidades en las que las relaciones y conexiones fluyen. Para nuestro trabajo de investigación, nos vamos a centrar en las comunidades surgidas en torno a la fe religiosa. En este sentido, sobre todo, ha sido en Estados Unidos donde se ha producido mayor literatura respecto al tema. El mismo Putnam mantiene, que *“las comunidades de fe en las que las personas rezan conjuntamente son el más importante depósito de capital social en América”* (Putnam 2000:66). Tras esta afirmación, tanto Putnam como otros autores han considerado la religión como una forma, entre otras, de asociacionismo.

Autores como Berger y Hefner han definido el capital social refiriéndose al poder, influencia y conocimiento que el individuo adquiere por la virtud de ser miembro de una red o grupo. En este sentido, consideran el capital espiritual, como una *subespecie* del capital social, en

referencia al poder, la influencia, el conocimiento y la tendencia que se generan a través de la participación en una institución religiosa particular (Berger y Hefner 1998:3).

Las comunidades de fe, al igual que otro tipo de organizaciones, tienen sus particularidades, en las que se ha comprobado la capacidad de desarrollar diferentes tipos de capital social. Putnam señala las iglesias como *proveedoras de una importante incubadora para las habilidades sociales, los intereses de la comunidad y el reclutamiento y movilización de ciudadanos* (Putnam 2000:66).

Con la pretensión de analizar si el capital social que se genera en las comunidades religiosas se diferencia del generado por otro tipo de grupos o comunidades, Corwin Smidt muestra algunos elementos para explicar estas especificidades, que agrupa de los distintos artículos publicados en *Religion As Social Capital: Producing the Common Good* (2003). Así, por ejemplo,

1. **Cantidad.** En primer lugar, hace una mención a la “cantidad”, argumentando que el capital social generado en la sociedad americana a través de la religión excede el nivel de capital social que se produce a través de otros medios.
2. **Durabilidad.** Una segunda característica, que lo diferencia del capital social generado por otros medios u organizaciones, es que este es de mayor durabilidad, dado que la motivación de mantener la fe requiere dichos esfuerzos.
3. **Alcance.** El capital social religioso tiene un alcance diferente y muchas veces busca dar “voz a las personas sin voz”.
4. **Religación.** Una cuarta característica que le atribuye es la capacidad distintiva de la religión para nutrir el capital social, o su capacidad y habilidad demostradas para promover y mantener la reciprocidad entre los actores.
5. **Beneficios capacitadores.** Por último, el autor alude a los beneficios que proporciona a ciertos segmentos particulares de la sociedad americana, porque *las instituciones religiosas juegan un rol inusual en el sistema participativo americano proveyendo de oportunidades para el desarrollo del habilidades sociales a aquellos que de otra manera serían pobres en este tipo de recursos* (Coleman 2003:34; Verba, Schlozam & Brady 1995:18-19).
6. Para ello, las instituciones religiosas tienden a distribuir las oportunidades para el ejercicio de las habilidades sociales (civil skills) de manera democrática. Es por ello, que las instituciones religiosas sirven como *“importantes incubadoras para las*

habilidades sociales” (Putnam 2000:66) y *la religión como rival de la educación, como la más poderosa variable relacionada con el mayor número de formas de compromiso cívico* (Putnam 2000:67). De esta última idea, podemos deducir, que la participación en una comunidad religiosa puede servir como oportunidad para adquirir capital humano y social, ambos instrumentos necesarios para el compromiso social.

Con base en el rol de las comunidades religiosas en la provisión de servicios sociales y comunitarios en Estados Unidos, los estudiosos Cnaan, Boddie y Yancey subrayan cinco factores:

1. En primer lugar, señalan las necesidades del grupo de congregantes (The Group Needs of Congregants), aludiendo a la función que cumple la religión, como portadora de identidad y arraigo tanto a la persona como al grupo. La congregación o comunidad religiosa por su parte, provee al individuo de un grupo de amistad y de un sentido o propósito. En estos casos se estaría aludiendo al capital social de vinculación, en tanto que estas comunidades aportan más allá del hecho de encontrar el sentido más espiritual de su búsqueda, la pertenencia a esa red de relaciones sociales que se crea. En la medida que estas comunidades se involucran en prestar servicios fuera de la propia comunidad, se incrementan las probabilidades de que sus miembros entren en contacto con otras personas ajenas a la comunidad, lo que contribuye al capital social de puente.
2. En segundo lugar, los autores señalan el cada vez menor reconocimiento oficial histórico de la religión (The Historical Disestablishment of Religion). Hacen referencia a países en los que una religión, es reconocida como la religión del estado y, por tanto, es respaldada y financiada por éste, mientras que otras confesiones existentes en el territorio reciben menor apoyo o ninguno. Por otro lado, tras el *disestablishment*, en Estados Unidos, las comunidades religiosas tienen que hacerse cargo del mantenimiento y supervivencia de las mismas con sus propios fondos. Esto les lleva a muchas congregaciones a hacer esfuerzos en conseguir la solvencia y la atracción necesarias. Es por ello, que uno de los métodos y vías para evitar el abandono de sus miembros y mejorar la imagen pública de la comunidad, es la involucración de las personas en la ayuda a las personas necesitadas del grupo. Autores como Ammerman (1997) señalan que las congregaciones que cuentan con fuertes servicios sociales son más capaces de atraer a personas que

entienden su lugar de oración como un recurso de “buenas hazañas” o de “obrar bien”. De igual manera, autores como Milofsky (1997) explican que las personas con mayor trayectoria en las comunidades, como clérigos o líderes, consideran esa implicación social y comunitaria como necesaria tanto para practicar la “Palabra del Señor” como para la supervivencia y crecimiento de la organización.

3. Un tercer factor es el de la homogeneidad de la congregación. Entienden que en una sociedad homogénea la persona ayuda a los suyos y siente el compañerismo y la solidaridad a través de esta ayuda. En las sociedades heterogéneas, la ayuda es más individual y sin apego. Evidentemente, en un marco de escaso desarrollo del sistema de servicios públicos, las organizaciones que sobresalen para paliar esta situación en sociedades como la norteamericana son las comunidades religiosas. Esta solidaridad y ayuda se intensificará en los colectivos homogéneos que comparten valores e intereses comunes, siendo capaces de motivar y movilizar al resto de miembros de la comunidad para involucrarse en el bienestar e incidencia a favor de las personas pobres.
4. El cuarto factor hace referencia a la enseñanza religiosa. Se parte del supuesto de que las religiones sólidas, con bases teológicas y reglas propias y mecanismos para ayudar a los demás, y que además hacen hincapié en la responsabilidad colectiva por el bienestar de los demás y por la justicia social, asumen el hecho de que la religión tiene un poderoso y duradero efecto en las actitudes y creencias de las personas. En consecuencia y como ello no ocurrirá *per se*, la enseñanza de la religión y la transmisión de la fe se supone que deben inevitablemente contribuir a una sociedad más cívica y solidaria.
5. Por último, el quinto factor que contribuye en el incremento de capital humano y social en las comunidades religiosas es el ecológico-local. Mientras que muchas instituciones y servicios abandonan barrios y entes locales, las congregaciones religiosas permanecen ubicadas en estos entornos tan vitales para las personas.

Frente a la idea de que la religión genera mayor capital social que el resto de instituciones en Estados Unidos, el sociólogo John A. Coleman advierte de la crucial importancia de diferenciar las relaciones horizontales de las verticales de las autoridades religiosas para explicar la varianza en la religiosidad y la generación de capital social. Sostiene que generalmente sólo las estructuras con autoridad horizontal son las que generan capital social (2003:33-36). Otro factor que subraya es el tamaño de la congregación, porque en las

comunidades grandes la capacidad de generar capital social está relacionada con su capacidad de crear subgrupos más pequeños.

Janel Curry (2003:139-152), en su estudio de seis comunidades religiosas en Iowa, hace referencia a la importancia tanto del capital social de vinculación como de puente que estarían muy conectados con la confianza débil y fuerte derivada de los lazos débiles y los lazos fuertes de los que habla Granovetter. Curry llega a la conclusión de que la variable que mide si la comunidad es de carácter individualista o comunitario resulta crucial en el desarrollo de estos dos tipos de capital social. Las comunidades de carácter más individualista, como los alemanes reformados, católicos y grupos Quákeros, generan un capital social de vínculo bajo pero un alto capital social de puente. En estas comunidades los problemas y soluciones se basan en involucrar y comprometer más a los demás y en atraer negocios que provean de empleos. Se centran más en la participación de los y las más pequeñas en la Iglesia, en el activismo en la comunidad y en encontrar trabajo para los miembros más jóvenes.

Las comunidades de carácter comunitario como los holandeses reformados, los menonitas y la Iglesia Reformada Santa del Día Después (Reorganized Church of the Latter Day Saints), en cambio, generan un alto capital de vínculo y no tanto de puente. Su preocupación se basa en el mantenimiento de sentimiento de comunidad, en la necesidad de incluir personas que no son iguales y en la necesidad de la iglesia de llegar más allá de la comunidad. Con lo que sus problemas y soluciones están relacionados con su propia disposición para llegar a los que están fuera de la comunidad y servirles.

En un estudio realizado en el Reino Unido, los autores llegan a la conclusión de que la formación de capital social puente y capital social de acceso de las comunidades religiosas está estrechamente relacionada con principalmente tres elementos o variables: el tamaño de la membresía, la *intra* diversidad étnica, lingüística y cultural y su concentración o dispersión geográfica. A menor tamaño, diversidad y mayor concentración geográfica, menor capacidad de generar capital social tanto de vínculo como de puente (Furbey, R., Dinham, A., Farnell, R., Finneron, D. and Wilkinson, G. 2006:12).

3.9. Las dimensiones analíticas del capital social religioso

Como el propósito de este trabajo es analizar el capital social de las tres confesiones religiosas seleccionadas (ortodoxos, evangélicos y musulmanes), nos resulta necesario definir y delimitar cuáles son las dimensiones del capital social que vamos a utilizar para nuestro análisis.

Dentro de las posibles relaciones que se producen, veíamos la caracterización elaborada en redes de relaciones que se dan al interior de un grupo o comunidad, capital social de vínculo, las redes de relaciones entre grupos o comunidades con características parecidas, el capital social de puente y, por último, las redes de relaciones con grupos o agentes que se encuentran en posiciones de poder más influyentes, como pueden ser los poderes públicos.

Son estos tres tipos de redes de relación y, por tanto, tipos de capital social, los que analizaremos, y para ello hemos identificado las variables que nos van a dar información sobre cada una de ellas, para lo cual hemos contemplado las analizadas por los distintos autores en sus trabajos de investigación que señalábamos en el apartado anterior.

Indicamos y explicamos las seleccionadas para este análisis a continuación, aunque sabemos desde el principio que dada la reciente instalación y ubicación de las confesiones algunas variables son difíciles de encontrar. Ahora bien, en la medida en que deseamos estimar su fortaleza, su capacidad de vincular a sus miembros potenciales e incluso incorporar miembros no inicialmente previstos, la interrelación que mantienen con otras confesiones y la posibilidad de acceso que tienen a la estructura decisoria de la sociedad vasca, preferimos partir de las variables que supondrían un cuadro ideal con el que comparar la realidad de las confesiones analizadas. Por todo ello, aunque a continuación adjuntamos todas las variables, creemos ser conscientes de la precariedad del asentamiento y de que exigir el conjunto de variables que se aplican en estos casos para medir el capital social sería demasiado prematuro.

a) Fortaleza de la estructura de soporte: (estimación de la fortaleza)

1. *La veteranía de la comunidad.* Esta información corresponde al año en que fue creada la comunidad religiosa. Cuanto mayor sea el tiempo transcurrido desde su constitución se supone que supondrá una mayor trayectoria, arraigo, estabilidad y quizá *reconocimiento social*.
2. *Lugar o espacio de culto.* Con ello hacemos referencia a la disposición (bien sea en condición de propiedad, alquiler o cesión) de un local en el que practicar el culto y las actividades de la comunidad. Disponer de un local propio dota de mayor estabilidad a la comunidad, siendo, en la mayoría de los casos, el lugar central tanto de actividades como de culto de la misma.
3. *Número de miembros (membresía).* A mayor tamaño de la comunidad, mayor probabilidad de realizar actividades y de articular relaciones y participar de redes.
4. *Características de la membresía.* Nos permite obtener uno o varios perfiles de las personas que pertenecen a la comunidad religiosa. En este sentido, resulta interesante conocer el origen de las personas, lo que nos marcará si se trata de comunidades que se han creado a través de procesos inmigratorios o, por el contrario, si han sido creadas por personas *autóctonas* en las que actualmente participan personas inmigradas. Asimismo, resulta imprescindible conocer el grado de equidad de género dentro de la comunidad y cuál es el perfil socio-económico de la misma.
5. *Situación administrativa* de la comunidad, para saber si está o no registrada y dónde, si en el *Registro Confesiones Religiosas* o entre las *Asociaciones Civiles*. El hecho de que la comunidad esté registrada en el *Registro de Confesiones Religiosas* lleva aparejado ciertos efectos jurídicos, entre los cuales destaca la capacidad de establecer acuerdos con el Estado si además de la inscripción se les reconoce un *notorio arraigo*. Si, por el contrario, el registro se ha realizado en el *Registro de Asociaciones*, carecerá de los efectos anteriores y le corresponderán los referidos a esta modalidad.

b) En relación al capital social de vinculación:

6. *Organización interna.* Dependiendo de la forma de organización interna de la comunidad sabremos si se trata de comunidades de carácter vertical u horizontal. Esta información nos permitirá asimismo analizar el tipo de liderazgo en la comunidad.
7. *Uso de la lengua y lenguas que se utilizan.* La cuestión de la comunicación es esencial para cualquier grupo o comunidad. En este caso, saber qué idiomas se utilizan tanto en las liturgias como en la comunicación entre fieles nos permite saber si la comunidad ha realizado un esfuerzo por actualizar esta comunicación introduciendo los idiomas de las personas que se han unido a la misma con posterioridad a su creación, siempre y cuando no conocieran las utilizadas hasta el momento (nos referimos a personas inmigradas) y, en este sentido, respondería a una voluntad de integración de los nuevos miembros. En el caso opuesto, la utilización de una única lengua podría ser síntoma de hermetismo (potencial) de la comunidad.
8. *Cultivo de la cultura propia.* Respecto a las comunidades religiosas formadas por personas inmigrantes o en las que la presencia de las mismas sea numéricamente significativa, resulta interesante conocer si se conserva la cultura del país de origen a través de la comunidad religiosa y qué repercusiones tiene este hecho en general y, en particular, en la integración, si la impide, retrasa o ralentiza.
9. *Actividades de formación religiosa.* En el caso de que se impartieran cursos o formación dirigidos a enseñar el credo (a través bien de la Biblia o el Corán en las religiones que nos ocupan) significaría que existe una transmisión de iniciación religiosa a las nuevas generaciones de corta edad y de mejora a las adultas.
10. *Actividades sociales, de apoyo e integración o si cuentan con alguna ONG.* Las iniciativas y proyectos encaminados a la ayuda e integración de las personas ayuda a estas a sentirse mejor, a empoderarse y ser parte tanto de la comunidad religiosa en su caso como de la sociedad. Al mismo tiempo, a través de este tipo de actividades las comunidades desarrollan roles que en muchos casos corresponden a las administraciones, de manera que están contribuyendo a la sociedad realizando un bien social.

11. *Actividades de formación.* Constituyen espacios donde las personas pertenecientes a la comunidad encuentran la posibilidad de formarse bien idiomática o profesionalmente, para la inserción y mejora de los miembros de la comunidad en la nueva sociedad de acogida.
12. *Actividades dirigidas a la infancia y juventud.* Se trata de actividades dirigidas al colectivo más joven siendo normalmente de carácter formativo, en forma de enseñanza extraescolar, que suele circunscribirse a la enseñanza de lengua e historia del país de origen del padre o madre de los más jóvenes (en casos de comunidades inmigradas). El fin es el refuerzo de la socialización cultural.
13. *Actividades de promoción de la mujer.* Este tipo de actividades se dirige al fortalecimiento integral de la comunidad, haciendo especial hincapié en la superación de las situaciones desfavorables de la mujer con base en diferencias de género.
14. *Asistencia religiosa.* Constituye una labor que algunos miembros de la *comunidad* realizan para los fieles que se encuentran en situaciones difíciles, como prisión, hospital o inmovilización domiciliar.
15. *Actividades en el país de origen* (en caso de personas inmigradas). A través de la existencia de estas actividades o lazos se manifiesta la relación existente con la comunidad de origen en el caso de las comunidades formadas por personas inmigrantes, en lo que se ha venido en llamar vínculos transnacionales.
16. *Financiación.* Con base en sus modos de financiación podemos conocer la autonomía o dependencia en la solvencia para su mantenimiento.

c) En relación al capital social puente:

17. *Relaciones con otras comunidades de la misma confesión.* La existencia de relaciones con otras comunidades de la misma religión significaría la integración de la comunidad micro en la macro, con la consiguiente mayor red de contactos y coordinación.

18. *Relaciones con otras confesiones religiosas.* Si existen este tipo de relaciones habrá que ver qué tipo de relaciones son, su estabilidad, intensidad y la posibilidad de que estén encaminadas a algún tipo de colaboración o trabajo colaborativo común.
19. *Participación en encuentros interreligiosos.* En el caso de participar de estas experiencias, supondría el interés y compromiso de conocer, compartir e intercambiar ideas, iniciativas y demás aspectos con comunidades de otras religiones con el objetivo de subrayar los aspectos que tienen en común unas y otras en aras quizá a fortalecer estas ideas y sensibilidades.
20. *Pertenencia a alguna Federación o instancia superior.* La pertenencia a alguna Federación o instancia superior podría significar una mayor coordinación, mayor apoyo y cierta jerarquización, posibilitando el capital puente y dejando la puerta abierta para el de acceso.
21. *Presencia en medios de comunicación.* Se analiza si las comunidades tienen relación con el mundo de los medios de comunicación: apariciones, publicidad o participación en programas tanto de radio como de televisión. Además, analizaremos si hacen uso de Internet para estos fines a través de páginas web, redes sociales, blogs, etc.
22. *Colaboración con entidades, ONGs locales.* La interacción con entidades locales permite ampliar los contactos y la colaboración, de manera que se suman fuerzas y aumentan las posibilidades de acción en distintos ámbitos.

d) En relación al capital social de acceso:

23. *Relaciones con partidos políticos.* La comunicación con los partidos políticos permite trasladar las necesidades y exigencias, los problemas e incluso las actividades que se realizan desde la comunidad. Es un medio adecuado para que los partidos políticos introduzcan en sus agendas, planes de actuación y políticas públicas las reivindicaciones realizadas por estas confesiones o, al menos, para que de manera directa sean conocedores de las mismas.

24. *Relaciones con administraciones públicas.* Al igual que con los partidos políticos, la relación y comunicación con las administraciones públicas permite a las comunidades intercambiar ideas, opiniones y realizar demandas o peticiones relacionadas con la comunidad y sus ámbitos de actuación.

25. *Participación en foros sobre religión.* La participación en estos espacios permite a la comunidad estar al día en diversas materias, aportar y compartir desde su realidad y perspectiva, al mismo tiempo que estos espacios sirven para la creación de opinión pública.

26. *Subvenciones/Financiación.* Recibir subvenciones muestra la capacidad de relacionarse con las administraciones y de elaborar proyectos en aras a desarrollar las distintas actividades por parte de la comunidad.

Como hemos advertido al comienzo de este subapartado, no es probable que a día de hoy, con un establecimiento tan reciente, las confesiones minoritarias presenten una situación que responda a todas las variables en estudio. Es la fortaleza la que se apoya en la vinculación y la que permite el desarrollo de los capitales puente y de acceso. En ausencia de la primera condición, las otras se muestran más débiles, y puede afirmarse que las confesiones analizadas se encuentran en un proceso de asentamiento, de fortalecimiento y posterior empoderamiento. De todas formas, la andadura ha comenzado y veremos qué aspectos se encuentran más desarrollados y cuáles están en proceso de maduración.

A continuación, presentamos un cuadro recogiendo las dimensiones y variables de los tipos de capitales que tras el análisis presentaremos completado con su puntuación correspondiente;

	Ortodoxa	Evangélica	Islam
Fortaleza de la estructura de soporte			
1. La veteranía de la comunidad			
2. Lugar o espacio de culto.			
3. Número de miembros (membresía)			
4. Características de la membresía			
5. Situación administrativa			
Capital social de vinculación			
6. Organización interna			
7. Uso de la lengua y lenguas que se utilizan			
8. Cultivo de la cultura propia			
9. Actividades de formación religiosa			
10. Actividades sociales, de apoyo e integración o si cuentan con alguna ONG			
11. Actividades de formación			
12. Actividades dirigidas a <la infancia y juventud			
13. Actividades de promoción de la mujer			
14. Asistencia religiosa			
15. Actividades en el país de origen			
16. Financiación			
Capital social puente			
17. Relaciones con otras comunidades de la misma confesión			
18. Relaciones con otras confesiones religiosas			
19. Participación en encuentros interreligiosos			
20. Pertenencia a alguna Federación o instancia superior			
21. Presencia en medios de comunicación			
22. Colaboración con entidades, ONGs locales			
Capital social de acceso			
23. Relaciones con partidos políticos			
24. Relaciones con administraciones públicas			
25. Participación en foros sobre religión			
26. Subvenciones/Financiación			
Capital Social Total sobre 26			

Capítulo IV

Análisis del capital social de las comunidades religiosas

A través de la herramienta analítica del capital social, en este capítulo vamos a examinar la información extraída de las entrevistas a los interlocutores de las comunidades religiosas. Para ello, comenzaremos por caracterizar la *estructura* o *fortaleza de soporte* de las comunidades en cada una de las religiones, para continuar con el análisis de los tipos de capital social (vinculación, puente y acceso) de las mismas.

4.1. Comunidades Ortodoxas

4.1.1. Fortaleza de la estructura de las comunidades

En este primer apartado nos vamos a fijar en variables como el *año de creación de la comunidad*, la disponibilidad o no de un *espacio o centro de culto* y su condición, el *número de miembros o fieles* de la comunidad y cuáles son las *características socioeconómicas* de los mismos. Por último, veremos si las comunidades ortodoxas del País Vasco están registradas en alguno de los *registros oficiales* y, de ser así, en cuál.

En primer lugar, la mayoría de las comunidades se han creado en el período comprendido entre los años 2004 y 2009, dato que nos demuestra la juventud y el corto recorrido de tiempo de las mismas. La explicación principal de este hecho es la procedencia de las personas fieles que las conforman, siendo todas ellas comunidades creadas a través de procesos migratorios, por lo que si muchas veces es cierta la tesis de que la creación de comunidades responde a la diversidad y pluralidad previamente existente, no ocurre en este caso, por lo que la inmigración y la conformación de las comunidades van de la mano. Los años de creación coinciden con la llegada más numerosa y más intensa de personas de Europa del Este al País Vasco.

Tabla 35. Evolución de la población de Europa del este en el País Vasco.

PAIS	2004	2008	2010	2013
Rumania	2.652	12.843	15.217	17.350
Rusia	434	606	696	796
Georgia	139	457	576	673
Serbia	0	100	90	90

Fuente: Elaboración propia.

Gracias a los estudios que sobre inmigración se han realizado en Euskadi, es sabido que la procedencia de los miembros de esta confesión es básica y casi únicamente rumana, porque más de nueve (91,8%) de cada diez personas corresponde a esta nacionalidad.

Respecto a la disponibilidad de un lugar o espacio de culto, excepto la *Iglesia Ortodoxa Rusa*, que se ve en la necesidad de alquilar un espacio en un hotel en Bayona para celebrar las misas (unas tres o cuatro veces al año), el resto sí que dispone de algún tipo de espacio, pero no propio. Es decir, todos disponen de algún local en condición de alquiler o por cesión, pero en ninguno de los casos disponen de un centro propio, lo que como más tarde veremos nos da una muestra de una cierta debilidad estructural o de soporte débil.

En cuanto a la membresía de las comunidades, atendiendo al número de personas fieles que son miembro de la comunidad, lo cierto es que ninguna de las comunidades lleva un registro exhaustivo, con lo que contamos con datos aproximados. La comunidad o centro que menos miembros tiene es la *Parroquia de San Marcos* con 20 personas y la más numerosa es La *Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo*, a la que acuden 500 familias residentes en el área de Ibaizabal Medio, Arratia y Gernika. Es de suponer, y así lo podemos constatar, que la fortaleza en el volumen de miembros tiene más relación con que en su zona de irradiación hay concentraciones étnicas de orígenes vinculados a las confesiones, que con la intensidad de la creencia o práctica. En la zona en la que se sitúa la Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo hay una concentración muy significativa y por ello se vale del eje geográfico y demográfico de población culturalmente religiosa ortodoxa que se constituye entre Bermeo, Amorebieta/Zornotza, Villaro/Areatza y Durango.

Un hecho que se repite en las distintas comunidades es la del salto importante entre el número de personas que acude a los cultos semanales y el que lo hace en fiestas señaladas, como pueda ser la fiesta de la Pascua o Pentecostés. Esta realidad refleja la distancia existente entre las personas creyentes y las creyentes practicantes y, con base en

esta situación, sí parece que en los momentos significativamente rituales la intensidad de la presencia de los creyentes está más presente. Una de las razones de las ausencias a los cultos semanales, según los informantes, es la del trabajo, que impide la asistencia de muchas personas.

“... puede variar porque la mayoría de la gente es trabajadora, algunos trabajan en servicios que requieren que cuando estás en la liturgia, los obreros están trabajando. Depende, lo que intentan es si los dejan sus patrones, celebrar las grandes fiestas. En todo caso, en las grandes fiestas se nos reúne más gente.”
(EO1).

Como curiosidad, para evitar la imposibilidad de asistir a alguna celebración importante por razones de trabajo, la elección de los Santos que dan nombre a la parroquia de la *Iglesia Ortodoxa Rumana Santos Cosme y Damián Médicos Generosos*, obedece a que su día, según el santoral, coincide con el 1 de mayo, Día del Trabajador, y por tanto festivo. De este modo, se aseguran que los fieles pueden acudir y participar de la celebración. Estas coincidencias también suelen obedecer en más de una ocasión a cómo se superponen los órdenes políticos y religiosos, y hasta fechas muy recientes una gran mayoría de estos países han estado incluidos en el bloque dependiente de la extinta Unión Soviética, en el que se respetaba la preexistencia de vínculos religiosos, pero se ha propiciado en la vinculación a través de lealtades políticas.

Otra de las dificultades a las que apuntan algunas de las comunidades eclesíásticas es la de su ubicación física o localización. Es el caso de la Parroquia Todos los Santos de Bilbao, que tiene su lugar de culto en Derio, o el caso de la Capilla Ortodoxa Rumana de San Sebastián, que tiene un local en los bajos de la Iglesia de Nuestra Señora de Aránzazu, en Lasarte-Oria. En ambos casos, el problema es de transporte, dado que no hay combinaciones muy favorables para que la gente acuda fácilmente. En estas ocasiones se trata de concesiones de la Iglesia Católica a las ortodoxas y su centralidad geográfica no coincide necesariamente con la de la concentración étnica, como ocurre en estos dos casos.

Si nos adentramos en las características de estas membresías, respecto al origen, como ya comentábamos anteriormente, la gran mayoría de las personas son de origen extranjero, aunque con un asentamiento de al menos diez años en la mayoría de los casos en el País Vasco. Las comunidades ortodoxas tienen la peculiaridad de crearse con base en el origen

nacional de las personas fieles (Rumania, Rusia, Georgia y Serbia), porque en gran medida han sido iglesias nacionales y de Estado, de manera que cada comunidad está compuesta por personas procedentes del país respectivo, aunque en ocasiones algunas personas acuden a cultos de otras comunidades o iglesias. Resulta interesante la diversidad *intra*-nacional, de manera que existen comunidades que responden a orígenes étnicos particulares como la población proveniente de Svaneti (región del norte de Georgia) o la población ruso-lipovena (proveniente de la zona del Delta del Danubio en Rumania). También se dan casos de personas conversas de origen vasco, que en gran medida son parejas o esposos/as o descendientes de parejas mixtas de personas que ya eran ortodoxas por origen,

“Personas del País, sí. Ha habido. Mi mujer es ortodoxa y no lo era. Ahora ella está viviendo las primicias de lo que puede ser la experiencia ortodoxa vasca. Hay vascos, entre ellos, mis hijos que son vascos, siguen teniendo una experiencia ortodoxa vasca.” (EO1).

Por otro lado, las personas que componen estas comunidades son en su mayoría jóvenes con hijos e hijas, que la mayoría han nacido en el País Vasco, en tanto que su llegada al territorio es reciente. En este sentido, son conscientes del cambio de perspectiva que esto puede generar, en tanto que al contrario que estas personas que han llevado a cabo un proceso migratorio, los hijos e hijas pertenecen *de facto* a la sociedad vasca y, en su cualidad de ser ciudadanas a todos los efectos, por ser comunitarios, con todos los derechos y deberes, pueden legitimar la presencia de una confesión que hasta el momento se tilda en cierta manera de “extranjera”. Es decir, los hijos y las hijas de matrimonios extranjeros o de parejas mixtas *autoctonizan* una iglesia siempre y cuando, y éste es uno de los retos de futuro, se mantengan como creyentes y practicantes, y no sean arrastrados por las corrientes culturales secularizadoras dominantes en el País Vasco.

“Claro que nosotros ahora tenemos hoy un estatuto de inmigrantes hablamos de una confesión que pertenece a un grupo de inmigrantes, pero mañana no será así. Porque los hijos que nacen aquí, hay niños de 13, 14, 15 años que han nacido aquí y son ciudadanos, podemos decir, que son ciudadanos de este país, porque si hoy les preguntamos dónde se encuentran mejor pues dicen que éste es su país.” (EO8).

Respecto a nivel educativo, aunque con diferencias, la mayoría dice haber llegado a estudios de bachiller y un grupo más reducido, afirman ser licenciados. No obstante y como viene siendo habitual en lo que a las personas de origen extranjero respecta, aunque algunas se emplean en puestos de trabajo afines a su nivel de estudios y no padecer de sobrecualificación, la mayoría trabaja en el sector de la construcción, transporte, hostelería y servicio doméstico. Lo cierto es, que en los últimos años y a consecuencia de la crisis, muchas de las personas han visto empeorada su situación laboral y la movilidad provocada por esta situación se intensifica, teniendo su impacto en la vida de la comunidad. En consecuencia, a la vulnerabilidad inicial de una comunidad no demasiado extensa para mantener las comunidades religiosas se le superpone la vulnerabilidad laboral, ya que la presencia y el asentamiento siempre estará condicionada por las posibilidades laborales, y este asentamiento individual inconsistente se extiende al de la comunidad, y viene a ocurrir como con el status que una precariedad en su sostenimiento genera inconsistencia, y que en el tema que estamos tratando afecta a los individuos como consecuencia de su incierta inserción laboral y, por ende, a la comunidad en su integridad, que está padeciendo procesos incesantes de movilidad incierta, y en épocas de crisis siempre descendente.

“... Mucho matrimonio con los hijos, pero ya no vienen, hace dos años que no vienen. Vivían en otras provincias y se quedan sin trabajo, y ahora vienen aquí o al contrario. Estaban aquí, se quedaron sin trabajo y van a otras provincias... Se están moviendo en España, pero ahora no vienen. Al contrario se regresan ya. Georgia está mejorando un poquito la situación. Guerra de año pasado, agosto, si no estaría esta guerra estaríamos mucho mejor porque ya estaba mejorando todo. Pero esta guerra que hemos sufrido agosto, año pasado, ya que como otra vez se paró todo. No sé, está mejorando y gente prefiere estar sin trabajar aquí, prefieren estar en su país, y están regresando. Por la situación económica de aquí. Todo el mundo por ejemplo, puedo venir en España, si igual vienes pero no puedes hacer aquí nada porque no tendrás papeles y no puedes trabajar. Y encima aquí ya sabemos que hay paro. Y ya no viene gente. En general, los chicos en construcción y siguen trabajando pero no todos. Ya la verdad es que hay mucha gente en paro, muchísima gente.” (EO6).

La presencia de ambos sexos es bastante equilibrada en todas las comunidades locales o grupos que conforman esta confesión. No obstante, como veremos más adelante, los roles dentro de la comunidad no se basan en parámetros de igualdad. Algo, por otro lado,

bastante usual en las distintas o en casi todas las confesiones religiosas. Como advierte José Casanova (2012) en las religiones monoteístas en particular, *“el cambio radical de circunstancias producido por las revoluciones democrática y sexual, y las transformaciones fundamentales en las relaciones de género y los roles de género que ambas entrañan, presentan un reto particularmente difícil para los postulados sagrados de estas tradiciones”*. (Casanova, J. 2012: 22). Es decir, la desigualdad no radica en la presencia de creyentes de ambos sexos, sino en cuestiones intrínsecas de las confesiones y en sus postulados constituyentes.

“... las mujeres no entran al Consejo porque dicen que es para hombres, así como en una casa las decisiones más fuertes las tiene que tomar el hombre. Pero no hay ninguna ley que prohíba entrar a las mujeres. En general participa toda la comunidad. Por ejemplo si hay que hacer una fiesta no solo participan los comités o el consejo parroquial, toda la gente puede participar.” (EO3).

“Las mujeres participan de la vida de la parroquia, en el Consejo se puede, se puede participar, pero ellas tradicionalmente se implican en cositas de caridad, de organizar, de limpiar la iglesia, de hacer cositas de iglesia. Creo que aquí esta cosa se ve un poco misógina.” (EO4).

Como se observa en estos testimonios, se puede participar, pero no en las cuestiones importantes, porque no hay ninguna ley que lo prohíbe, pero a las mujeres, por un lado, no les corresponde tomar las decisiones “fuertes” ni en la iglesia ni en casa y, por otro lado, sus competencias se circunscribirían a las “cositas” y a la organización/participación en fiestas. Las *cosas serias* corresponden a los hombres, pero la limpieza de la iglesia o las “pequeñeces” de la “caridad” son las *cositas* de las mujeres. La persona interlocutora es consciente de que todo esto se percibe como algo misógino por parte de la población vasca. Además, las posiciones que se ocupan dentro de la iglesia corresponden a las posiciones de poder de edad, estado y sexo en la que se organiza la confesión: los hombres delante, las mujeres detrás, y todo ello por edad y por las distintas mutaciones del estado –de soltería y de matrimonio–.

“Las mujeres en todas las iglesias están en la parte de atrás. En la parte de adelante están los hombres. Delante ahí están los coros, que cantan. Normalmente son solo hombres, pero ahora como en Rumania por ejemplo hay

poca gente, también van las mujeres, las que saben cantar y leer. De niñas las chicas también están ahí pero cuando se casan pasan aquí atrás. En el altar una mujer, una chica, nunca entra. Un hombre si se ha casado por segunda vez tampoco puede. Si no está casado o si es casado una vez sí entra, pero si es divorciado, casado por segunda vez, no entra.” (EO7).

Por último, en este primer apartado donde analizamos la fortaleza de las comunidades ortodoxas, veremos si estas están registradas y, en caso afirmativo, en cuál de los registros existentes. Para ello, basta aclarar que existe un Registro de Entidades Religiosas que pertenece al Ministerio de Justicia donde realmente debieran estar inscritas, aunque no tienen obligación. Por otro lado, existe un Registro para las asociaciones civiles y/o culturales. En el momento de ser entrevistadas, de las siete comunidades ortodoxas, cuatro están inscritas en el Registro de Entidades del Ministerio de Justicia, dos en el Registro de Asociaciones, y la *Iglesia Ortodoxa Rusa* no consta en ningún registro oficial.

El estado de inscripción, aunque no es una obligación de las comunidades, resulta de interés en términos jurídicos, puesto que con la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, la entidad correspondiente adquiere la personalidad jurídica, que le permite actuar en el tráfico jurídico pudiendo realizar actos y negocios jurídicos (comprar, vender, arrendar, etc.), personarse ante los Tribunales, entre otras cosas. Además, las entidades inscritas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 6 de la Ley Orgánica de Libertad religiosa, tienen plena autonomía y pueden establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal; pueden nombrar los dirigentes religiosos que quieran y mantener relaciones con otras organizaciones religiosas, nacionales o extranjeras. Es decir la inscripción puede ser y es *de facto* un importante soporte de base para poder articular un posterior capital puente, pero la variada situación que experimentan muestra la diferente situación que todavía no es de decantación y maduración.

Asimismo, a algunas confesiones, se les ha otorgado un reconocimiento que se recoge en el status de *notorio arraigo*, que se concede con base en el arraigo visible de estas confesiones en el país, así como por su tradición histórica y número de fieles. La Iglesia Ortodoxa consiguió el notorio arraigo en el año 2010. Siendo esto así, cabría preguntarse la razón por la cual algunas de estas Iglesias o comunidades han optado por la inscripción en el Registro de Asociaciones. Para ello, existe una razón con base pragmática. Actualmente las comunidades religiosas no tienen opción de presentar solicitudes de subvención para

finés culturales, así como de mantenimiento de lugares o locales de culto, ni finalmente de cesión de espacios en lugares como los centros cívicos municipales si el fin está relacionado con razones de índole religiosa (al igual que ocurre con las relacionadas con motivos políticos). Es por esto, que algunas comunidades optan por registrarse como asociación, de manera que pueden formar parte de los concursos públicos de subvenciones y hacer uso de locales que de otra manera sería imposible. Esta opción por el carácter asociativo muestra igualmente la visión pragmática que apuntamos, porque dada la debilidad para registrarse en el Registro de Entidades Religiosas, es mejor opción recurrir a una vía que permite ir fortaleciéndose en un proceso iniciático que se pretende exitoso a lo largo del tiempo. Ahora bien, también es cierto que como diremos inmediatamente tras la siguiente aportación de nuestros interlocutores, que lo que se gana por un lado se pierde por otro. Es decir, lo que se gana como asociación se pierde como confesión.

“...Ayudó la comunidad, de aquí y también de allí. Amigos de mi país. De momento no, sabes por qué, porque solo de una semana o así tenemos el NIF y me ha dicho Monseñor que es mejor para una ayuda que te dan cuando tienes asociación cultural. Me han dicho así esta la cosa. Y con tiempo hacemos esta asociación. Solo en una semana tenemos el NIF.” (EO2).

Este hecho les aporta una serie de ayudas y facilidades en el sentido mencionado, pero pierden el reconocimiento en calidad de comunidad religiosa por parte del Estado. Salvo en este caso, que de momento opta por la vía asociativa, en el resto de las comunidades ortodoxas que también han elegido este camino, si no se han registrado como Entidades Religiosas es por puro desconocimiento del procedimiento para inscribir a las Iglesias, a pesar de que inicialmente es este su interés. El desconocimiento puede interpretarse de alguna manera como una forma de carencia de capital social. Es decir, este conjunto de colectivos, si no tiene información ni acceso a la modalidad de inscripción es porque a su vez sus redes interactivas son muy débiles, hasta el punto de que no pueden beneficiarse ni de aquellas vías que les servirían para fortalecerse. Esta muestra de debilidad es probable que se subsane con el tiempo y que por puro contacto y maduración del proceso de constitución del colectivo permita acceder a, y compartir, la información.

“Tenemos fines que pone en la asociación, uno de ellos es para hacer actos religiosos, como era legal. Como ya tenemos todo el sellado del gobierno entonces podemos realizar actos religiosos, esto no es ilegal. ...El otro día

estuve en el ayuntamiento y he preguntado si se puede registrar como una Iglesia. Y me han dicho que no hay ningún problema. Estoy en ello. Tengo que registrar como una iglesia y luego ya se pueden hacer algunas cosas. Desde el Patriarcado de Georgia pueden mandar a una persona como ministro religioso para hacer actividades religiosas. Necesitamos tiempo y hacer las cosas como debería ser.” (EO6).

La referencia al tiempo necesario y a hacer las cosas como se debe hacer también nos indica que como colectivos que todavía tienen una corta andadura son conscientes de la debilidad que anteriormente citábamos. Es probable que este tipo de situaciones además se intensifique en el caso de los colectivos que dentro de la confesión religiosa son minoritarios por presencia incluso dentro de los ortodoxos del País Vasco.

“Cuando empezamos constituimos una pequeña asociación. Dentro del País Vasco hay un registro de asociaciones y nuestra intención era, desde un principio, formar una parroquia. Fuimos y les dijimos que queríamos formar una parroquia y nos dijeron fuera de aquí. Entonces, ¿cómo lo hacemos? Estamos aquí, y ¿qué podemos hacer? Podéis hacer algo que no tenga nada que ver con religión. La primera entidad fue una asociación que fundamos y claro, no podías mencionar ni parroquia ni nada religioso, era una asociación de música bizantina. La cuestión es que es una asociación de música, empezamos así y nos la inscribieron en el Gobierno Vasco y a partir de esto empezamos a trabajar. Cuando teníamos el reconocimiento oficial, ya la actividad de la otra asociación desapareció. (EO1).

El tiempo necesario es a veces consecuencia de que los procedimientos se demoran en el tiempo, son controlados por la misma administración, que es la que impide acelerar y eludir fases, por lo que provisionalmente se adoptan otras modalidades organizativas, y entre ellas el recurso al asociacionismo, como en el caso que se nos describe de la “música bizantina”. Este *mientras tanto* se utiliza para ir dando los pasos subsiguientes y de alguna forma la modalidad que va adquiriendo la asociación es legalmente obligada por los propios registros locales. De cualquier forma, a veces es la falta de información, y otras veces es un guión obligado, pero sí parece que el *tiempo necesario* es una necesidad de la que se valen las organizaciones y colectivos

para ir tomando forma. El tiempo es pues una dimensión muy importante del capital social, dado de que éste es entre otras cosas la suma de potencialidades de las que se va dotando el colectivo con base en sus crecientes *capacidades*.

Evidentemente la difícil detección de dónde termina y dónde empieza la distinción entre cultura y religión de la que hemos hablado anteriormente, es aquí una ventaja comparativa porque permite hacer pasar como cultura lo que es religión. Hay un uso instrumental de la cultura o de alguna de sus dimensiones en las comunidades ortodoxas que emerge manifiestamente en el momento asociativo del registro como Entidad Religiosa. Es un paso necesario, luego la estrecha relación o indistinción entre religión y la cultura permite apuntarse como religión para dar posteriormente el salto a la entidad y pareciera que esto no produce ningún problema o cuestionamiento dentro de las comunidades.

“...alquilado a nombre de la Asociación cultural de Rusos Lipovenos. La religiosa pertenece también a la cultural”. (EO7).

“...y nosotros estamos aquí intentando responder a todas las necesidades espirituales y por qué no, y culturales, como parroquia. Así que para nosotros es muy, muy importante si tenemos un lugar de encuentro en este caso que sea un templo donde podemos celebrar las actividades religiosas, misas y alrededor de esto tenemos bastantes actividades culturales, nuestra parroquia no tiene como se dice una preocupación exclusiva solo para actividades religiosas.” (EO8)

Evidentemente, la dimensión cultural no sólo aparece como excusa pasajera en la tramitación, sino que también es una faceta esencial de la organización religiosa que pretende reforzar la dimensión religiosa con el cultivo de la cultural a través de actividades. Si previamente habíamos visto la justificación del hecho religioso como hecho privilegiado dentro de la cultura, es ahora ésta la que se promueve desde la entidad o asociación religiosa. Aquí nos encontramos con la facilitación que el plano cultural estrictamente hablando ejerce sobre el religioso, en forma de estructura de plausibilidad o base social que se precisa para la continuación del hecho religioso, porque la comunidad religiosa es también comunidad social, y en la medida en que

ésta sea fuerte se fortalecerá el hecho religioso. No hay sociedad sin religión, pero no puede haber religión que no esté socialmente sustentada.

A continuación ofrecemos una tabla resumen de las variables que hemos utilizado para describir la fortaleza de la estructura de las comunidades ortodoxas analizadas;

Cuadro 1. Resumen de algunas dimensiones de la fortaleza de estructura de las comunidades ortodoxas.

COMUNIDADES RELIGIOSAS ORTODOXAS	Ciudad	Año creación	Local	Condición	Nº fieles	Registro	Tipo
1) Parroquia de San Marcos	Irún	2004	sí	Alquiler	20	si	ER
2) Parroquia Ortodoxa Rumana Santos Cosme y Damián Médicos Generosos	Vitoria	2007	sí	Espacio en la Iglesia Católica Espíritu Santo	350	si	ER
3) Parroquia Todos los Santos de Bilbao	Derio	2006	sí	Derio (Cesión Obispado católico)	200	si	ER
4) Capilla Ortodoxa Rumana de San Sebastián	Lasarte Oria	2009	sí	Bajo en la Iglesia de Nuestra Señora de Aranzazu	50 Pascua (500)	si	ER
5) Iglesia Ortodoxa Rusa	Vitoria	SD	no	Alquilan sala en hotel Bayona 1 vez al mes	25	si	AC
6) Iglesia Ortodoxa Georgiana	Vitoria	2008	sí	Alquiler	100	si	AC
7) Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo	Amorebieta	2007	sí	Alquiler	500 familias	si	AC

Fuente: Elaboración propia.

4.1.2. Capital Social de vinculación de las comunidades ortodoxas

Como hemos mencionado en el apartado anterior, la gran mayoría de las personas que conforman estas comunidades religiosas son provenientes de países de Europa del Este. Su principal motivo de llegada al País Vasco fue de carácter económico, con la intención de mejorar su situación socioeconómica. Una vez asentadas en el territorio, optan por la creación o unión a una comunidad que les proporcione las necesidades religiosas y espirituales que ya desarrollaban en sus países de origen. Estas necesidades espirituales se

racionalizan incluso como superiores a los motivos de la migración, de forma que participar en el culto es síntoma de que se valora mucho más la vida espiritual y de que la práctica religiosa expresa sin lugar a dudas de que no todo es "lo económico" o la vida "material". Es por ello, que el sacerdote ortodoxo bien para justificar su posición y labor, bien como racionalización posterior de la migración económica realizada por los protagonistas, interpreta su presencia para mostrar la superioridad de la realidad espiritual sobre la laboral o económica.

"... La gente ha pedido un sacerdote para tener una iglesia, para tener un culto y para poder participar del culto porque sabe que lo más importante no es la vida económica, me refiero a la gente que viene cada domingo, sabe que lo más importante es el alma, la vida espiritual. Y si no hay vida espiritual la vida material no es suficiente para decir que hemos vivido así como tenemos que vivir. Y por eso estoy aquí." (EO3).

En relación al estrecho vínculo entre cultura y religión al que aludíamos anteriormente, para muchas personas ortodoxas la fe es una cuestión primordial en sus vidas cotidianas, o eso lo que afirma este interlocutor. Además de las maletas que vendrán con los enseres suficientes y con los sueños pertinentes, se nos informa que también se transportan oraciones y "un icono". Es más, la comprensión de la población creyente ortodoxa sólo puede ser posible si se comienza desde esta constatación de que son un pueblo creyente, con "bastante fe". Así no hay fronteras nítidas entre religión y cultura, y en caso de elección hay que optar por la primera, porque "lo principal en nuestra cultura es la religión".

"Cada uno ha venido aquí con una historia. Aparte de la maleta en la que llevaba las ropas y lo poco para venir aquí siempre llevamos un nivel de oraciones y un icono. ¿Qué quiere decir eso? Que somos un pueblo bastante creyente, con bastante fe, entonces para que nos entiendan un poco hay que arrancar desde este punto de vista. Aparte de que tenemos una cultura, lo principal en nuestra cultura es la religión. Porque siempre, si preguntas a un rumano, sobre todo pasado cierta edad, 30 o 40 años para arriba siempre te va a hablar de la religión. O sea, está relacionado siempre su vida con Dios, siempre con Dios." (EO8).

“... tenemos ciertas necesidades, hay que entendernos cómo somos, que somos así: o sea religión y vida, es lo mismo”. (EO8).

“... Que es nuestra vida. O sea, así lo vemos y tenemos que estar entendidos como tal, o sea la religión es nuestra vida, no es porque queremos hablar, la vivimos, la vivimos cada día, cada cosa que nos pasa la relacionamos con dios”. (E8 Grupo de discusión).

En este sentido, la comunidad religiosa y la Iglesia, se convierten en espacios donde se funden tanto las tradiciones culturales y nacionales, con las actividades más propias de la fe ortodoxa. De manera que la comunidad sirve de soporte para el mantenimiento de todo este conjunto de elementos de los cuales se componen sus identidades.

“El año pasado hemos preparado un pequeño concierto el 1 de diciembre porque es el día nacional de Rumania. Hemos hecho aquí porque la mayoría de la gente viene a la iglesia y si hay un sitio donde se puede transmitir un mensaje es la iglesia.” (OE3).

En algún caso, como ha sido en el de la *Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo*, el mismo patriarca fue el que les animó a organizarse de manera más estable como comunidad religiosa;

“El tema religioso hace tres años, hace cuatro años, ha venido nuestro patriarca y pues nos propuso que nos organizáramos un poco religioso para que no olvidemos de dónde hemos salido y la religión...porque todos venimos a trabajar, trabajar y pues económicamente está muy bien pero...la religión....” (EO7).

Una idea importante vinculada a la creación de comunidades de fe, está estrechamente relacionada con la comprensión de estos espacios como lugares de encuentro de la comunidad ortodoxa, donde encuentran un apoyo y respaldo con sus iguales tanto para los momentos de festejo como para los momentos difíciles.

“... son de toda la Rumania, del norte, del sur, y aquí se encuentran y son como una familia. Cuando hay un problema si podemos ayudar hablamos con el párroco.” (EO2).

Son las propias personas las que definen el espacio de la comunidad como un factor de unión. Más allá de las necesidades más generales que las personas tenemos de pertenecer a grupos o socializarnos en ellos, en el caso de las comunidades ortodoxas, existe un factor añadido, que es el de la unión de personas además de por una fe compartida, por la condición de ser personas inmigradas en el territorio donde se encuentran. De manera que esa unión, se nutre de motivaciones múltiples entre las cuales se encuentra el ser o el estatus de extranjero en la sociedad donde se reside.

“...la iglesia siempre ha unido a la comunidad. Las iglesias nos juntamos, nos conocemos. Son ejemplo de aquí, estos dos chicos se van a casar con chicas que han conocido participando en las misas (risas) de verdad que bonito.” (EO8).

“...Nuestro obispo ha subrayado que para nosotros es muy importante la presencia de un centro de culto porque siempre en Rumania, y ellos pueden decir esto mejor que yo que soy sacerdote y puedo ser subjetivo, pero ellos como fieles ven mejor esta situación. Siempre una parroquia, un centro de actividades siempre una, para nosotros es muy, muy importante.” (EO8).

“...algunos compatriotas nuestros que igual han manchado un poco la imagen y somos conscientes de eso y para eso estamos y sobre todo la unidad del centro de culto era para eso y que igual si el estado por sus fuerzas no puede igual atender a todos, hay unas leyes unos derechos humanos, y no puede, pues que nos deje a nosotros la posibilidad de hacerlo y le hemos planteado, sobre todo el padre con el obispo, que lo primero es tener un centro nuestro, un punto de encuentro. La piña de los gallegos o la casa de no sé, ahí se juntan, bailan, hablan de su pueblo. Eso es lo que queremos.” (EO8).

“...Desde que esta el sacerdote, desde que celebramos misas, la gente ha cambiado para mejorar, mejor todo...Como que estamos más unidos y ayudamos entre nosotros. Antes como que no conocíamos entre nosotros, si alguien necesita algo echamos una mano.” (EO6).

La organización interna de las comunidades ortodoxas en general consta del siguiente esquema; en cada parroquia asiste un párroco. El encargado de un número de parroquias es el arcipreste. A su vez, el encargado de un grupo de arciprestes, el obispado y el cúmulo desde uno a tres obispados el metropolitano. Por encima de la metrópoli está el patriarca, que se corresponde con los países a los que se circunscriben las Iglesias; como el Patriarcado de Rusia, el de Rumania, Bulgaria etc. Si analizamos esta organización al nivel más micro, dentro de cada parroquia, en algunos casos cuentan con un consejo parroquial en el que participan desde cinco hasta doce personas de la comunidad que suelen ser hombres, y por último, están los comités parroquiales, de los que se encargan las mujeres, que coordinan las actividades del ámbito cultural. Como podemos observar, en la teoría, se trata de comunidades con una organización bastante establecida y jerárquica. En cierto modo, recuerda a la organización de la Iglesia Católica.

“...La organización es muy, muy parecida como la organización de la iglesia católica. Como los católicos nosotros también tenemos tres grados sacerdotales: el diácono, el sacerdote y el obispo, desde el punto de vista religioso. Administrativo son sacerdote, arcipreste, obispo, metropolitano y patriarca.” (EO4).

Pero en la práctica, las comunidades ortodoxas del País Vasco no completan el círculo establecido. La organización superior que contacta con los países de origen es más estable que la organización al interior. Por el momento, no cuentan con una organización tan detallada como señalábamos anteriormente. La mayoría sí que dispone de un sacerdote o párroco, pero no con el Consejo y los Comités.

“También hay un Consejo.... Bueno, depende cuando empieza una parroquia no inmediatamente se hace. Después se hace un consejo de varones que administra todo y un comité de mujeres que se ocupa de cosas de cultura... de esas cosas. De momento aquí no tenemos. Cuando le conoces la gente así y ves quien está bien preparado haces esta cosa. Con tiempo se hace todo.” (EO2).

En algunos casos ni siquiera cuentan con un sacerdote instalado en el territorio. Es el caso de la *Iglesia Ortodoxa Georgiana*, que dispone de un sacerdote que en el momento de la entrevista disponía de un visado de turista que debía renovar cada tres meses. La *Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo* por su parte, ni siquiera cuenta con la presencia de un sacerdote,

con lo que lo suple una figura denominada “cantante”, la cual posee funciones más limitadas y tiene que celebrar las misas en menos tiempo de lo normal. En este sentido, las comunidades que disponen de mayor organización al interior, son las Iglesias ortodoxas Rumanas.

En cuanto a la forma de participación al interno, cabe decir que se trata de comunidades bastante democráticas, en las que pese a la existente jerarquía, la toma de decisiones se establece de modo participativo;

“Nosotros por ejemplo si hay alguna cosa que tenemos que hacer, ahora trabajar que tenemos que hacer papeles para sacerdote. Hacemos reunión un domingo después de misa, hablamos entre nosotros, decidimos algo y luego empezamos a hacer. Participan casi todos.” (EO6).

A modo de resumen, podríamos decir que, aunque internamente las Iglesia Ortodoxa en general está estructurada y de un modo jerárquico, en nuestro territorio, por el momento, están en vías de desarrollar estas estructuras. En algunas comunidades todavía resulta necesaria una mayor trayectoria del sacerdote y la comunidad, de manera que se refuercen los lazos de confianza:

“Tenemos relación durante la semana, en todo el tiempo con la comunidad. Pero todo necesita mucho tiempo, para conocerlos y conocerme, para establecer relaciones, para hacer una vida en común, una vida religiosa y para dar una vida a esta comunidad. Es un trámite que necesita mucho tiempo. Mis amigos sacerdotes me dicen que este periodo tiene un año, dos años. Y yo tengo seis meses.” (EO4).

A continuación analizaremos el *tipo de actividades* que estas comunidades llevan a cabo. Estas se pueden clasificar en tres ámbitos; actividades culturales, actividades relacionadas con la asistencia (presencia en hospitales, prisiones, servicios sociales...) y actividades de formación. La mayoría de las comunidades cuentan con la actividad de la catequesis orientada a las personas más jóvenes. De esta manera, tratan de enseñar y en cierto modo trasladar la fe ortodoxa a los más pequeños. Esta formación, por lo general, no se circunscribe al ámbito teológico, sino que se funde con formación histórica, geográfica y cultural del país de origen (en la mayoría de los casos de sus padres y madres). En este

sentido, existe cierta preocupación por el desconocimiento que puedan tener al respecto y del hecho de que terminen no abrazando la religión ortodoxa. Incluso de que no aprendan el o los idiomas de origen de sus padres y madres. Mientras que los padres y madres por socialización se integran naturalmente en la identidad de origen, los hijos, a ojos de estos pueden recaer en un proceso de asimilación que podría considerarse como una identidad absorbida. La duda que caracteriza a los padres sobre sus hijos es si estos retendrán una orientación religiosa o se apuntarán a las corrientes socialmente dominantes de la sociedad de acogida, que pasan por despreocuparse absolutamente de la religión.

“...que van a hacer los niños nuestros que ya se están identificando con el rojo y blanco, ya se están identificando con el euskera, quiénes son los culpables que pierdan las tradiciones y la cultura nuestra, nosotros.” (EO8).

“...pues agradecidos al centro porque tenemos un sitio donde podemos dar la educación fuera de la familia porque ellos ya tienen una base cada familia y aquí pues conocer sus raíces, conocer su identidad. Vienen unos sábados, donde damos historia, catequesis rumana y otras actividades que hacemos.” (EO8).

“Luego también hay muchos niños georgianos que nacieron aquí y la verdad es que les cuesta hablar georgiano. Entre ellos hablan en castellano, en euskera y está bien, claro que está bien, pero como que están perdiendo su idioma. Y tenemos pensado hacer clases domingo de georgianos y también queremos hacer clases de castellano y euskera para quien no habla.” (EO6).

En relación a esta población más joven de las comunidades, desde una comunidad se alude al trabajo que realiza en apoyo a la *crisis de identidad* que algunos adolescentes, que también han vivido un proceso migratorio, presentan:

“...acudir la crisis de adolescencia, es una crisis de identidad, para hacerla más suave. Muchos aquí, creo, que se preguntan qué soy ucraniano, rumanos, vasco, español... cuatro, porque ellos son una minoría en Rumania muy cerca del norte, de la frontera con Ucrania. Vinieron aquí con dos identidades, aquí encuentran otras dos.” (EO4).

Como mencionábamos en líneas anteriores, las comunidades tratan de transmitir tanto la fe ortodoxa, como los elementos culturales de los países de origen, como la historia, geografía o la lengua. Pero son conscientes de que muchos de sus hijos e hijas han nacido en el País Vasco y que muchas familias tienen la intención de quedarse en él. Es por esto, que también tratan de llevar a cabo actividades encaminadas al conocimiento del entorno, como se puede desprender de las palabras de uno de los informantes que muestra que son más partidarios de la mezcla que del asimilacionismo:

“Tener algo aparte no significa que nosotros, nuestros hijos, no participemos de las fiestas vascas, que nos encantan, o que no sean amigos. No apartarnos, sino que juntos, unidos, tener respeto. En estos valores se les educa a los hijos desde pequeños. Ellos participan en las fiestas, nosotros también, o sea que no es algo, queremos tenerlo y es algo alejado, apartado solo para nosotros, no, estamos juntos, los mismos derechos, el respeto. Así como se creen porque mi niño dice: Yo soy rumano y vasco, pues entonces tiene que saber y conocer la cultura vasca y la nuestra....Un ejemplo, nosotros uno de los objetivos que tenemos para nuestra escuela parroquial aquí para conocer los puntos culturales más importantes e históricos del país vasco. E 1 de mayo estuvimos en Gernika, vinimos a la casa de juntas justo cuando se celebraba los 75 años del bombardeo y sí que parece que la levantado mucho interés ha despertado mucho interés” (EO8).

En menor medida, promueven la formación litúrgica dirigida a personas adultas. La *Parroquia de San Marcos* es una de las comunidades que dispone de un grupo para este fin. Algunas comunidades, como la georgiana, dice llevar poco tiempo en funcionamiento como para tener en marcha actividades formativas, pero en cuanto les sea posible quieren poner en marcha clases de idiomas para jóvenes (georgiano) y de euskera para los adultos de la comunidad.

En otro ámbito de actividades, las de índole social, la mayoría de las comunidades declaran que mantienen un servicio dirigido a las personas recién llegadas o personas que no tienen cubiertas algunas necesidades básicas, como las alimentarias, de ropa, vivienda etc.

“ Podemos decir que tenemos porque hemos apoyado tanta gente que ha llegado aquí, y me han dicho no tenemos donde dormir, qué comer, donde

trabajar... y hemos intermediado, alguien que tenía un cuarto libre, alguien que sabía de un trabajo, alguien que puede dar unos dineros, nosotros que tenemos un fondo para los pobres hemos dado dinero. Esto podemos decir que son actividades sociales.”(EO3).

Incluso algunas comunidades cuentan con un fondo destinado a este tipo de necesidades primarias, que denominan como “*fondo para la pobreza*”;

“Nosotros tenemos ese fondo para la pobreza que ayudamos a la gente que llega.” (EO3).

Este fondo para la pobreza resulta de gran ayuda para las personas que acaban de llegar al territorio tras un proceso migratorio o que ya estando asentadas se encuentran con estas necesidades de carácter tan básico.

Otro aspecto importante en cuanto a las actividades de asistencia social, es la de la visita a prisiones y hospitales. Las dos comunidades pertenecientes a la *Iglesia Ortodoxa Rumana* cuentan con servicios de asistencia en los dos campos. No obstante, otras comunidades como la *Iglesia Ortodoxa Georgiana*, aunque quisiera hacer esa labor con sus fieles, ni siquiera consta como Iglesia, con lo que no disfruta de ese status que resulta imprescindible para acceder a este tipo de labores (uno de los ejemplos a los que hacíamos alusión en el apartado de fortaleza de las comunidades cuando hacíamos referencia al hecho de estar inscritas o no en el registro de Entidades Religiosas).

“Yo creo que registrando la iglesia me han dicho que no hay problema. Luego claro es más difícil hacer papeles para sacerdote. No sé si conseguimos pero vamos a intentar. Rumanos es otra cosa porque Rumania es ya Unión Europea e igual Rusia es más fácil porque tienen más relaciones entre Rusia y España políticamente, pero Georgia y España tienen pocos contactos y yo creo que es más difícil.” (EO6).

En cuanto a asociaciones formales ligadas a la comunidad, dos de ellas cuentan con una asociación y el resto señala tener la intención con el tiempo de poner en marcha. Como mencionábamos anteriormente, resulta difícil estipular qué actividades son propiamente

culturales y cuáles religiosas, como podemos comprobar en palabras de uno de los informantes;

“Con esta... la Asociación la hemos hecho con este fin, para la Iglesia. Primero, pero luego salieron otras actividades. La hicimos hace cuatro años. Se llama Asociación Cultural de Rusos Lipovenos. Al principio era para eso, ahora intentamos desarrollar más actividades. Este año queremos, como en Rumania los párrocos organizan cursos para aprender lo de la Iglesia, leer y cantar, pues queremos hacer también aquí para que no se pierda.” (EO7).

En el mundo ligado al asociacionismo religioso se funden y confunden los planos y la orientación básica se dirige a la formación más religiosa que a la de cariz cultural. Respecto a la sostenibilidad de las comunidades ortodoxas, todas sobreviven con fondos propios de la comunidad, obtenidos gracias al aporte de las personas que las componen, a modo de donativos. En algún caso, por el hecho de ser sacerdote de la comunidad y dedicarse plenamente a ella, han realizado una petición al patriarcado de origen para el sustento de su figura:

“... ahora se trata para tener un sueldo de nuestra Iglesia de Rumania, unos 300 o 400 euros. Muy poco. Mi esposa también ha trabajado. La comunidad nos apoya con donativos.”(EO3).

En el caso de la comunidad Georgiana, se hacen cargo tanto del alquiler del local como del mantenimiento del sacerdote que les visita. Esto supone un gran esfuerzo para la comunidad, que solventan como pueden, incluso llegando a alojar al sacerdote en la propia casa de uno de los miembros de la comunidad, como él mismo nos informa;

“... Toda la obra que hemos hecho es de nuestro bolsillo. Hasta ahora estamos manteniendo, estamos pagando alquiler cada mes. Todo lo que hace falta nosotros mismos. No he pedido nada, nada. Se aloja en mi casa, sí. Los viajes... Patriarcado de Georgia nada, cero, digamos que ellos mismos no están tan fuertes para ayudar, nosotros, todo nosotros. Ahí se venden velas en la iglesia, cada persona que enciende velas pagan un mínimo de dinero, 25 céntimos, 50 céntimos y este dinero sirve para viaje. Queremos hacer papeles para que se quede un año y así evitamos viajes porque es muy costoso.” (EO6).

En el caso de la *Iglesia Ortodoxa Rusa*, no tienen la posibilidad de contar con un sacerdote propio por la imposibilidad de mantenerlo económicamente, como nos señala una de las entrevistadas;

“... en la iglesia nuestra no hay tanto dinero. Y al sacerdote hay que mantener. Claro, porque nuestros sacerdotes obligatoriamente tienen que estar casados. Entonces, el vendrá con familia. Hay que alquilar piso, hay que dar de comer, digamos. La gente, yo creo que de todas religiones como que... como te digo yo... no sé, hay una fama de que los sacerdotes tienen mucho dinero y el patriarcado de Moscú mantiene y yo no tengo que dar nada. Antes de revolución sí tenían algunas ayudas pero ahora no tienen ninguna ayuda de gobierno. Y en Rusia, cualquier pueblo, tú entras en una iglesia y está prosperando y otra iglesia pobre, pobre, el pobre sacerdote no tiene ni para comer. Siempre depende, si va mucha gente a esta iglesia entonces traen dinero a esta iglesia y, entonces, cura prospera, pero si no va nadie, no le da nadie. Entonces yo antes quería mucho que viniese aquí un sacerdote. Pero ahora yo soy realista. Es que date cuenta que somos muy pocos. Unos veinte. Como siete familias, entonces...” (EO5).

Cuadro 2. Resumen de algunas dimensiones del capital social de vínculo de las comunidades ortodoxas.

COMUNIDADES RELIGIOSAS ORTODOXAS	INGRESOS	ACTIVIDADES				ASISTENCIA RELIGIOSA			
		Clases idioma / cultura / geografía origen	Catequesis	Otras	Asociación	Hospitales	Prisiones	Servicios Sociales	
1) Parroquia de San Marcos	Propios	NO	SI	Formación litúrgica para adultos	NO	NO	NO	SI	
2) Parroquia Ortodoxa Rumana Santos Cosme y Damián Médicos Generosos	Propios	SI	SI	Refuerzo lingüístico (Centros educativos)	NO En curso	SI	SI		
3) Parroquia Todos los Santos de Bilbao	Propios	SI	SI		NO	SI	SI	SI	
4) Capilla Ortodoxa Rumana de San Sebastián	Propios	En curso	SI		NO	NO	NO	NO	
5) Iglesia Ortodoxa Rusa	Propios	NO			NO	NO	NO	NO	
6) Iglesia Ortodoxa Georgiana	Propios	En Curso	SI		SI	NO	NO	NO	
7) Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo	Propios	NO		Coro mujeres	SI	NO	NO	NO	

Fuente: Elaboración propia

4.1.3. Capital Social de puente de las comunidades ortodoxas

Para examinar el capital social de puente de las comunidades ortodoxas, vamos a analizar la información extraída de las entrevistas, que hace referencia a las relaciones que estas comunidades mantienen bien con otras comunidades de la misma fe, con alguna instancia superior, como pueda ser una federación y la relación con otras confesiones religiosas, así como la posible participación en espacios interreligiosos. Por otro lado, veremos si existe algún tipo de relación con entidades, organizaciones u ONGs y por último, analizaremos cual es la relación existente con el entorno local o vecindario y cuál es su idea sobre la percepción que sustenta de la población hacia estas comunidades.

Entre las diferentes comunidades ortodoxas no parece que hay demasiada relación. En los casos en los que la relación cobra mayor relevancia, es entre las comunidades que pertenecen a la misma Iglesia Madre, como es el caso de las Iglesias Rumanas.

“Sí, sí. Tenemos comunicación. Estamos en buenas relaciones, nos conocemos todos los sacerdotes. Por ejemplo, cuando tenemos fiestas. Hace un año, se va a cumplir un año de cuando tenemos obispo han participado todas las parroquias en la ordenación del obispo. Fue un acto público donde hubo más de 10.000 personas. Fue en Alcalá de Henares. Cuanta gente ha podido. Hemos alquilado un autocar y con autocar estuvimos en Alcalá de Henares.” (EO3).

Como podemos deducir de las palabras del informante, estas relaciones van más allá de las comunidades asentadas en el País Vasco, extendiéndose esta relación a las comunidades y sacerdotes residentes en diferentes lugares de España. Esta vinculación parece más una vinculación jerárquica en el sentido de participación como colectivo en el seno de una Iglesia más amplia que vinculación práctica para el entorno local. De todas formas, la incorporación a la Iglesia Madre también nos indica que al menos dispondrá de cobertura por parte de ésta y que algunas de sus funciones estarán resueltas por esta pertenencia. Por otro lado, en sentido metafórico, pareciera que esta unión traspasara las fronteras, al menos las fronteras autonómicas en su calidad de Iglesia de Estado, sintiéndose parte de un todo que no entiende de límites geográficos o que los adapta a los lindes estatales. Esta idea se conecta estrechamente con la idea del transnacionalismo y con el sugerente título de uno de los artículos de Peggy Levitt (2007); *“Rezar más allá de las fronteras”*.

“Si, nosotros cuando hacemos oraciones también hacemos para el patriarca, el metropolitano, el obispo, para todo. Sabes que en la ortodoxia si estás aquí o en Portugal o donde sea hay una unión dogmática, también canónica y de todo. ¿Me entiendes? Que estás aquí no significa que no estás con, estás en este patriarcado.” (EO2).

La pertenencia a la iglesia ortodoxa es como la pertenencia a una rama del cristianismo que a su vez se ha extendido a países que no eran originalmente parte de su “núcleo - geográfico- natural” de incidencia e irradiación por lo que, como *poblaciones de emigración*, la religión se extiende allá donde se ubican sus creyentes lo que exige una vinculación de ida y venida. Son poblaciones emigrantes y por tanto transforman su religión en una *religión emigrante*. Se extiende a otros países, pero desde estas “nuevas” periferias se establece un neo-vínculo con la organización matriz. Este vínculo se concreta en la “unidad dogmática, también canónica y de todo”. Y el interlocutor ratifica con la pregunta de “¿me entiendes?”. Estar en la ortodoxia es estar en el *patriarcado*.

Por otro lado, resulta interesante la estrecha relación que mantienen las Iglesias ortodoxas con la Iglesia Católica. Este hecho les ha posibilitado disponer de espacios que han destinado tanto a llevar a cabo el culto, los rituales, así como distintas actividades. Esta relación resulta de crucial importancia, puesto que les permite contar con uno de los elementos, sino el más determinante, para el desarrollo de su comunidad y de su fe, el espacio o lugar de culto. La cercanía religiosa, la pertenencia a una misma corriente fundacional cristiana, acerca los puentes, los hace más fácilmente transitables y permite que se faciliten recursos que de otra manera serían enormemente dificultosas, tanto por los medios de los que se ha de disponer como por la emergencia muy frecuente del efecto *Nimby (Not in my back yard: no en mi patio trasero)* o aquella reacción de la población local ante la instalación de centros de culto de otras creencias religiosas que no sean las originarias del País Vasco. Salvo el sueldo, que no le corresponde, la Iglesia Católica ha suministrado en algunos casos todos los medios que le permiten autorreproducirse (casa, espacio, iglesia...) a la Iglesia Ortodoxa. Lo que podríamos denominar como una ayuda integral que permite reforzar la estructura de soporte. Es más, resolviendo los problemas de infraestructura mediante esta vía, la comunidad de que se trate puede dedicarse a la resolución de problemas más ligados al reforzamiento de la comunidad creyente.

“... hablé con el monseñor de aquí. Me ha ayudado mucho la Iglesia Católica. Me ha dado una casa de vivir, todo este espacio. Bueno, cuando hacemos boda, bautizo, hacemos en la iglesia grande. La casa, esto, en todo que necesitas nos han ayudado. No tengo sueldo, soy misionero. (EO2).

Lo cierto es que la Iglesia Católica dispone de un sinfín de lugares habilitados al culto, de los que hoy por hoy no hace apenas uso. En algunos casos les ceden a las comunidades ortodoxas la parroquia entera, en otros, un espacio dentro de la misma, como es el caso de la *Iglesia Rumana de San Sebastián*. Esta disponibilidad y cooperación de momento con las confesiones cristianas es interesante, porque puede ser incluso una de las modalidades de relación permanente y ayuda trasladable a otras no cristianas, para que afronten no sólo los vínculos puente, sino sobre todo los de soporte y vinculación.

“Nos han cedido el Obispado de Bilbao a través de la Parroquia de San Isidro (Derio). A través de Monseñor Ricardo Blázquez. Parece que sin límite de tiempo. Aquí se ofician misas católicas cinco veces al año. Muy poco, porque la comunidad (católica) usa la iglesia de abajo. El padre dice que está contento, que esta Iglesia tiene uso.” (EO3).

Esta relación creada a través de los vínculos históricos, se establece desde las figuras más jerárquicas de las Iglesias, siendo fluida la relación de los Obispos Vascos con los Obispos ortodoxos. En los siguientes testimonios se observa cómo esa “relación de familia” puede servir tanto para entablar relaciones más fructíferas con todas las confesiones y para facilitar el diálogo interreligioso como desmontar prejuicios y estigmas con respecto a confesiones minoritarias y, en gran medida presentes, por su vinculación con la presencia de la inmigración.

Pensamos más concretamente que cuando se habla de problema en sociología es cuando algo no funciona como debiera para algún sector de la sociedad, pero que el problema sociológico es entender el asunto de que se trate como sistema. En este caso, el problema sociológico se representa en la concurrencia de diferentes religiones, cada una con su riqueza interna y pluralidad, en nuestra sociedad y para ello parece decisivo que si deseamos superar un esquema meramente asimilacionista es imprescindible “naturalizar” las religiones minoritarias en nuestra sociedad, y un modo de hacerlo es desde la legitimidad que en nuestra sociedad detenta la religión católica y sus diferentes autoridades. En los

siguientes relatos vemos cuán fácil ha sido esta relación con la confesión ortodoxa que, en gran medida, se ha canalizado por la existencia de una matriz familiar que ha dado lugar a relaciones de confianza entre los representantes de base de las confesiones. Es decir, es una relación por arriba –entre élites- y por abajo –entre sacerdotes de una determinada localidad-. Esta normalidad extendida al resto de confesiones permitiría una convivencia de religiones cada una con su capacidad de soporte que a su vez reforzaría el capital de vínculo y éste permitiría no analizar las potenciales relaciones de capital de puente de forma agónica.

“Nosotros hablamos con el Monseñor que ha venido aquí el Obispo y se ha encontrado con el Monseñor casi una hora. Y hablamos de todas las cosas. Y me ha dicho el Monseñor si hay personas rumanas con problemas sociales, que no tiene comida o no tienen cosas de esto, le podemos llamar y el Obispado ayuda. Es muy abierto el Obispo y nuestro Obispo también. Son Iglesias hermanas.” (EO2).

“Ha hablado con un sacerdote porque le conocía un poco. Después fui, yo quería hablar con el párroco. Me han llamado y entonces digo yo, Don Alfredo, yo vengo de parte del Patriarcado de Moscú de Andrey, le hemos dado su tarjeta, que queremos hacer misa y a ver si hay algo... porque Don Pedro nos ha dicho si puede algún sitito. Bueno, vamos, te enseño. Puedo darte este o este, dos salas grandes. Le he dicho: “¿No importa si después tomamos café en esta salita pequeña?” y dice: “sí, sí, sí. Aquí podéis hacer eso, ahí eso”. La verdad es que el padre Don Alfredo nos ha ayudado un montón.” (EO5).

Incluso cuando estas las relaciones existentes entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa han resultado cruciales para algunas de las comunidades ortodoxas en la utilización de espacios como centros de culto, todas las comunidades expresan su deseo de contar con una Iglesia -o centro- propia y cierta preocupación por poder llevar a cabo este sueño.

“Porque el miedo que tiene el padre Petrus y nosotros también, el miedo es que nosotros ahora tenemos un templo gracias las autoridades tanto eclesiásticas como las del estado, pero mañana no sabemos qué va a pasar, qué va pasar con los niños, y con todo lo demás. Nuestra proyección de tener nuestro templo es más lejana que cercana”. (EO8).

Lo que podríamos denominar el “temor Petrus” no deja claro si lo que se teme es la carencia de infraestructura propia o si, por el contrario, lo que se teme es la desafección de la comunidad nacional rumana por la religión ortodoxa. Este segundo tema afecta también a la religión católica y lo que ocurrirá a medida que la comunidad rumana se vaya asentado y obteniendo sus aspiraciones migratorias es harina de otro costal y de difícil predictibilidad. Lo que en este caso está en juego es el capital de vínculo. Ahora bien, en qué medida afecta disponer o no de un local propio en esta desafección o en la visibilidad de la confesión es un asunto sobre el que no hemos podido profundizar en esta tesis, pero sí parece probable hipotéticamente a primera vista que la fortaleza de la confesión es más patente con la disposición de un soporte propio que con uno prestado. Ahora bien, lo que ya es discutible es si ello es viable, y si no es más sostenible la visibilidad del conjunto de confesiones y su regulación institucional.

En lo que a las relaciones con otras confesiones se refiere, la mayor relación que han tenido las comunidades ortodoxas ha sido con comunidades católicas. Cuando se les pregunta por la valoración del diálogo interreligioso, la respuesta es positiva, pero una vez más, encaminada a la religión católica. Quizás todavía es incipiente el asentamiento para poder desarrollar la dinámica interreligiosa, o quizás confesiones que han sido tratadas y que han sido *de facto* religiones de estado no necesariamente se hallan preparadas para tal diálogo, y menos en un terreno geográfico “no natural o propio” y en una realidad social relativamente desconocida como la de la migración. En estos casos no hay un patrón para una relación adecuada y en un contexto desconocido.

“...También participamos en San Pablo en la semana de la oración mundial, oraciones de todas las religiones. En la oración mundial de las mujeres estuve yo, con algunas mujeres católicas. Y nosotros en el día de San Pablo, con algunos creyentes, estuvimos en la parroquia San Pablo estuvimos allí y cantamos una canción, específica de allí, de nuestra religión.”(EO2).

En cuanto a la relación que mantienen con otras entidades, la única información obtenida se refiere a la relación que tanto la *Parroquia de Todos los Santos*, como la de *San Marcos* tienen con la Fundación Social Ignacio Ellacuría. Desde tal fundación se les ceden espacios para llevar a cabo las clases de catequesis, historia y geografía de Rumanía dirigida a los más pequeños, a la primera comunidad, y para la celebración de la Pascua Ortodoxa a la

Parroquia San Marcos. Por último, la *Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo*, dice haber tenido alguna relación con *Biltzen*²⁰ y las dos asociaciones de personas rumanas de Bizkaia, que ya llevan alrededor de cuatro años desactivadas. Como puede observarse todavía la intensidad de las relaciones con otras organizaciones, bien de la propia confesión bien de otras, es muy reducida y atienden más a los servicios que les puedan prestar organizaciones de diversa índole con base en las necesidades de la confesión ortodoxa que a relaciones de madurez, establecidas a modo de puente desde la solvencia propia.

Respecto a la percepción de la sociedad y el vecindario hacia sus comunidades, existe una idea de que la sociedad vasca es bastante reacia al tema religioso en general. Algo que ciertos miembros de las comunidades no han percibido tan claramente en otras comunidades autónomas. Este hecho se convierte, en palabras de las personas informantes, en un impedimento a la hora de expresarse como creyentes sin crear cierto rechazo o sorpresa.

“...el pueblo vasco es bastante cerrado a la hora de religiones, cuando se trata de religión. Llevo aquí siete años y no sé, yo he estudiado en Asturias y además de ese sitio donde hay quien te cree o no te cree, no me he encontrado con gente de, todos hablan mal, todos me consideran ni hablar porque Franco, la iglesia... no sé, cada uno con su fe. Y cuando hoy escucha la palabra religión, dices pues soy creyente tal...pues no lo pasan mal pero digo que, lo apartan o te ves apartado o te ve como raro...” (EO8).

El proceso de secularización que ha experimentado la sociedad vasca, así como la relación que determinados sectores establecen hace entre religión y poder (autoritario y franquista) no permiten augurar que sea el vasco un territorio propicio para la auto-presentación del sí mismo como religioso, por lo que con base en experiencias ya vividas parece más apropiado no señalar identidades que pueden ser consideradas como intrascendentes o estigmatizantes. Un contexto de este tipo ayuda poco a que la vinculación de la comunidad originaria con su religión se desarrolle con la suficiente potencia, como para que la colectividad en cuestión pueda autorreproducirse sin dificultad generando un capital de vínculo que le permita mantenerse en el tiempo. Si volvemos a recurrir a lo que con licencia sociológica hemos denominado el “Temor Petrus”, parece que una realidad social tan poco porosa y alejada ante el/del hecho religioso no ayuda a fortalecer el vínculo, sino a

²⁰ El Servicio Vasco de Integración y Convivencia Intercultural.

destruirlo. Es decir, la probabilidad de la estigmatización puede llevar a la ocultación de la pertenencia y, en consecuencia, al debilitamiento de la creencia, y de la práctica. Ahora bien, también es un reto, consistente en el hecho de afrontar y buscar vías alternativas la fe en un contexto desfavorable.

No obstante, son conscientes de la novedad que esta nueva diversidad religiosa suscita todavía en las vecinas y vecinos de los barrios donde se ubican las comunidades y tienen la esperanza de que con el contacto y el conocimiento mutuo los miedos que el desconocimiento produce se acaben aplacando. El transcurso del tiempo y la normalización de la presencia se ven como factores que pueden mejorar esta situación, aunque parece que también puede ser una mejora limitada, pues se trata de personas para quienes el hecho de la vivencia religiosa no es un problema. Es decir, la desconfianza y tensión provienen del hecho de que se trata de otra corriente dentro de la misma confesión, pero la dificultad a superar es la que enfrenta a la confesión a una sociedad que no se autodefine en términos religiosos.

“... como las señoras del barrio que quieren entrar, quieren ver. Yo les invito a pasar, tranquilamente, aquí vais a ver cosas que os van a sonar. Entonces esto crea una cierta, deja de haber tensión, vemos que hay santos, está la madre de Dios, vemos crucifijos, entonces ya... , vale, vale. Porque al principio, la gente del País es muy reacia... hasta que no pasa un poco más de tiempo, la gente ya lo ve con más normalidad.” (EO1).

“Si hemos llegado a entender porque tanta gente se viste de rojo y blanco y vive lo que vive (risas) hay que entender...igual a partir de que lo vascos han estado en Bucarest nos van a entender más (risas). A lo mejor luego nos ven con otros ojos... a mejor... A parte de la parte final de la vuelta... Fueron muy bien recibidos. Es esa falta de conocimiento, creo que es eso.” (EO8).

Para terminar con este apartado, en cuanto a los modos de difusión de las comunidades ortodoxas, no utilizan ningún medio en especial, salvo el “boca a boca”. Sobre la presencia de las comunidades en medios de comunicación, algunas de ellas dicen haber sido entrevistadas por algún periódico o haber visto alguna noticia relacionada con su parroquia. Es una preocupación para ellas, el que en muchas ocasiones den más importancia a noticias que devalúan al colectivo de personas que componen sus comunidades y no a las

acciones positivas que se llevan a cabo. De manera que la imagen hacia el colectivo en general se ve contaminada.

Dentro de la población rumana, existen diferentes etnias entre las cuales se encuentran las personas gitanas, que actualmente suponen el 2,5% de la población total en origen. Evidentemente, es difícil deslindar la religión de la imagen que su comunidad étnica de base goza en la sociedad vasca, que equipara población rumana a población gitana. Esta es una dificultad añadida, porque no se trataría de entrada de la aceptación de la creencia religiosa específica, sino de la aceptación de su presencia étnica en el País Vasco. La población rumana por extensión sufre el estigma de la población rumana gitana, estigma de gran dificultad para ser superado. Con lo cual estaríamos en el *continuum* formado por comunidad gitana rumana, comunidad rumana y comunidad rumana creyente. Un estudio que realizó Ikuspegi en 2010 sobre el Bienestar Subjetivo demostró que la población rumana no se sentía valorada en el País Vasco. Este malestar muy probablemente deriva del hecho de que al ser población comunitaria estimaba que debía ser mejor tratada socialmente. Política y administrativamente es mejor tratada, porque su ciudadanía europea le permite no tener problemas administrativos, pero su estatus de ciudadanía europea no le ha supuesto aceptación social, porque además se ha extendido a toda la población rumana el rechazo que se le ha profesado a su parte gitana.

4.1.4. Capital Social de acceso de las comunidades ortodoxas

Para analizar el último tipo de capital social, el de acceso, nos fijamos en las informaciones obtenidas relacionadas con las posibles relaciones e interlocuciones que las comunidades ortodoxas hayan tenido bien con partidos políticos o con administraciones públicas. Por último, también resulta de interés saber si han participado de algún tipo de encuentro, seminario, foro, etc., sobre religión, así como si han solicitado algún tipo de subvención.

Lo cierto es que las comunidades ortodoxas entrevistadas no han tenido apenas relación ni con partidos políticos ni con administraciones públicas. En el primer caso, sí que la *Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo*, expresa haber tenido relación con una persona del PNV y gracias a esta, haber podido llevar a cabo los trámites de inscripción de la asociación como se recoge en esta cita;

“Hay una persona que nos ayudó que pertenece al PNV. Nos apoyó siempre a sacar el estatuto de la asociación y todo, todo, lo que hemos pedido nos apoyaba. Tenemos el vicepresidente de la asociación que es miembro del PNV. Es rumano, este que le he dicho que llegó el primero aquí hace catorce años. Solo él.” (EO7).

En este caso, parece obvio que la pertenencia del vicepresidente de la asociación al PNV ha podido servir de ayuda para mantener esta relación de apoyo. *La Parroquia de Todos los Santos*, por su parte, dice haberse reunido con el alcalde de Bilbao, pero la sensación del encuentro se transmite en un tono un tanto agríndice.

“Claro que nosotros nos hemos presentado como comunidad cuando hemos tenido esta posibilidad. Hace tres años, 2009, nos hemos encontrado con el alcalde de Bilbao, nuestro obispo se ha encontrado con el alcalde y le hemos hablado de nuestra presencia aquí porque el grupo más mayoritario de los rumanos son en Bilbao más de 2.000 eran en 2009, ahora creo que son alrededor de 4.000 en Bilbao y luego en toda la Bizkaia el número de los rumanos. Claro que le hemos hablado de nuestro deseo para tener esta posibilidad para encontrarnos y tener nuestro propio centro de culto en Bilbao. Mi opinión es que el alcalde nos ha recibido muy frío, al final nuestro obispo le ha preguntado: ¿tenéis problemas con los rumanos porque nos tratan así...? Parece que estaba enfadado porque dos semanas atrás había habido un incidente con un rumano y un marroquí, no sé qué quería hacer a unas mujeres y estaba enfadado por esto. Nosotros le hemos dicho por eso estamos aquí porque la iglesia siempre ha unido a la comunidad. Las iglesias nos juntamos, nos conocemos.” (EO8).

En la misma línea, intentando expresar la necesidad de un espacio propio donde juntarse la comunidad y de esa manera poder ayudar a los y las compatriotas que se encuentran en situaciones difíciles, se han reunido con Idoia Mendía (Consejera de Interior, Justicia y Administración pública del Gobierno Vasco 2009-2012).

Respecto a la participación en foros sobre religión, únicamente la *Parroquia San Marcos* expresa haber participado en este tipo de encuentros:

“Yo participo en las conferencias que haga falta y esto, hace poco hicimos una conferencia en la cual estaba el rabino de la sinagoga central, en conferencias me parece interesante poder hacer esto.” (EO1).

A modo de resumen, cabe destacar la poca relación existente entre las comunidades ortodoxas en este análisis del capital social de acceso. En este sentido, por el momento, la interlocución tanto con partidos políticos como con administraciones ha sido puntual para algunas de las comunidades y nula en el caso de la mayoría.

Cuadro 3. DAFO de las comunidades ortodoxas.

Debilidades	Amenazas
<ul style="list-style-type: none"> • Falta de espacio o lugar propio (Iglesia/locales). • Falta de conocimiento de algunas comunidades respecto a la normativa y procedimientos (como ejemplo; para el registro de la Iglesia). • Relación casi nula con las administraciones. • Relación casi nula con otras confesiones (salvo con la Católica). • Rol secundario de la mujer 	<ul style="list-style-type: none"> • La gran preocupación de algunas comunidades por la adopción de la cultura e idioma de la sociedad destino, por parte de los y las descendientes. • Los ingresos propios como única vía de sostenibilidad.
Fortalezas	Oportunidades
<ul style="list-style-type: none"> • La comunidad como espacio de unión y apoyo. • La comunidad como espacio de desarrollo de la fe. • La comunidad como propulsora de la identidad. 	<ul style="list-style-type: none"> • Buena relación con la Iglesia Católica. • Cesión de espacios tanto para culto, como para actividades. • Transmisión de la fe, cultura, idiomas e historia del país de origen.

Fuente; Elaboración propia.

4.2. Comunidades evangélicas

Antes de comenzar con el análisis del capital social de las comunidades evangélicas, cabe señalar, la gran variedad que existe dentro de esta confesión religiosa, tratándose de una Iglesia intrínsecamente diversa y plural. Para conocer con mayor exactitud la clasificación existente, nos es de ayuda revisar la explicación dada en el segundo capítulo. Es por esta razón, que en este apartado haremos un análisis más segregado en base a la denominación de las Iglesias, especialmente en aquellos casos en los que las diferencias sean relevantes.

4.2.1. Fortaleza de la estructura de las comunidades evangélicas

En este primer apartado nos vamos a fijar en variables como el año de creación de las comunidades, el número y origen de las personas miembro o fieles y cuáles son las características socioeconómicas de las mismas. Por último, veremos si las comunidades evangélicas del País Vasco están registradas en alguno de los registros oficiales y, de ser así, en cuál.

Para comenzar a analizar la estructura de las comunidades evangélicas, empezaremos por el año de creación de las mismas. Aunque el origen de éstas se remonta a diferentes períodos de la historia, ninguna de ellas se retrotrae más allá del siglo XIX. Es a raíz de la Segunda Reforma de la Iglesia protestante y, especialmente a partir del año 1870, cuando se empieza a formar un nuevo movimiento protestante en la península ibérica, en el que se formarán las primeras comunidades en el País Vasco. De ahí, que las primeras comunidades en formarse fueran la *Iglesia de la Trinidad* (Iglesia Española reformada Episcopal), la *Anglicana*, la *Iglesia Evangélica Española* y la *Asamblea de Hermanos*.

Muchas de estas comunidades señalan dos épocas en torno a la fase de su creación. Por un lado, los años correspondientes al siglo XIX, período en el que llevaban a cabo sus cultos y actividades en la clandestinidad y los años posteriores correspondientes al siglo XX, por otro, cuando pudieron empezar a expresarse en estos términos con mayor libertad, aunque con dificultades de tipo administrativo. Es como si pudieran ejercer su práctica en términos individuales y personales, pero no expresarlo públicamente. No es ese actualmente el caso, pero se mencionan las dificultades de tipo institucional. Con respecto a la fase anterior, son numerosas las menciones que se hacen a la época de la dictadura de Franco y a la falta de

libertad del régimen franquista. En consecuencia, en algunas comunidades, está muy presente la memoria histórica por la persecución sufrida por el hecho de no ser miembro de la religión de Estado, la Católica.

“... Hemos pasado de un primer momento que yo he conocido por edad, una persecución, que podías ir a la cárcel. Ser protestante era como ser... no lo hemos vivido nosotros, pero sí mis padres, a una época actual en la que lo que tenemos son dificultades administrativas.” (EE30).

A partir de finales de la década de los sesenta aparecen las primeras *iglesias bautistas*, las primeras *comunidades pentecostales* y la *Iglesia de Filadelfia*. Por último, en los años ochenta y noventa del siglo XX, surgen las últimas comunidades, ligadas al protestantismo clásico, autodenominadas en ocasiones como *“tercera ola del Espíritu Santo”* o *“evangelismo con poder” (power evangelism)*.

Ahora bien, en el caso de las comunidades que más profundamente analizaremos aquí, son las comunidades pertenecientes a ámbitos nacionales o étnicos, compuestos por personas procedentes de África y Latinoamérica, que han aumentado considerablemente a partir del año 2000, año que coincide con el crecimiento significativo de los flujos in-migratorios de personas extranjeras al País Vasco.

En un segundo lugar, abordamos la realidad de las comunidades evangélicas con base en la disponibilidad de centros o espacios que posibilitan llevar a cabo tanto el culto como las actividades correspondientes. No son pocas las comunidades que durante años tuvieron que reunirse en casas particulares para tales efectos, puesto que como comentábamos anteriormente, no gozaban de la libertad de profesar su fe, con lo que se encontraban abocadas a la clandestinidad. No obstante, todas las comunidades que sufrieron esta situación y el resto de las entrevistadas, salvo la *Iglesia Pentecostal Unida*, disponen de un local, bien en condición de alquiler, bien en régimen de propiedad o cesión, como es el caso de la *Iglesia de la Trinidad* (del Consulado de Inglaterra) y la *Iglesia de Pentecostés- Church of Pentecostés* (de la Iglesia Católica).

La mayoría de las comunidades han conseguido adquirir los locales en propiedad, hecho que ha sido posible tras un periodo largo de alquiler y de realizar labores de

acondicionamiento, con el desembolso económico correspondiente. En el caso de los locales que utilizan las *Iglesias de Filadelfia*, son propiedad de la entidad Filadelfia Nacional.

Si nos adentramos en la membresía de estas comunidades, resultan variopintas, tanto por la composición como por el número de fieles, pero un rasgo que caracteriza a todas ellas radica en la incorporación de personas inmigradas, sobre todo en la última década. De manera que gracias a la llegada de personas de otros países (sobre todo latinoamericanas, africanas y en algún caso asiáticas y rumanas), estas comunidades han visto incrementada su membresía. Aunque es un lugar común afirmar que la pluralidad preexistía a la llegada de la población inmigrante las dos últimas décadas, es probable que la mención a la pluralidad o a la diversidad hubiera sido radicalmente menor, porque es el hecho inmigratorio el que de pronto hace saliente esta diversidad, y la convierte en incontestable. Entre las diversidades que han emergido con fuerza está la religiosa y que para el caso que tratamos la población latinoamericana es decisiva. En el testimonio que aportamos a continuación se afirma que “nunca antes las iglesias se habían llenado antes, nunca antes”. La anterior diversidad y la evangélica en especial evidentemente juega un papel determinante, en la medida en que ha podido contar con una fortaleza previa que es la que ha permitido acoger a los nuevos evangélicos sobre estructuras más consolidadas y firmes que lo que ha sucedido en el resto de confesiones. Y este es un hecho no menor, porque en el caso de la confesión ortodoxa, como hemos visto, similar labor está haciendo la jerarquía de la Iglesia Católica, que ha cedido locales e infraestructuras para que aquella tenga una mínima estructura de plausibilidad y desarrollo.

“El futuro es esperanzador, porque estamos trabajando fuerte y España está en un momento de la visitación de Dios. Nunca antes las iglesias se habían llenado tanto, nunca antes. Yo llevo aquí dieciocho años y he podido ver el crecimiento de la iglesia, que empezó desde hace unos cuatro o cinco años atrás. Antes las iglesias éramos unos cuantos que orábamos a Dios, pero con la inmigración han crecido todas las iglesias. Me refiero con esto a las iglesias evangélicas, no conozco lo que ocurre en otras religiones en este sentido. Pero de las iglesias evangélicas puedo dar fe de ese crecimiento.” (EE11).

Como observamos en la siguiente cita, desde la *Iglesia Cuerpo de Cristo de San Sebastián*, además de expresar la realidad diversa e intra-cultural actual de las iglesias evangélicas se

incide en el proceso de integración que se realiza junto con las nuevas personas que vienen a formar parte de la comunidad. A pesar de las diferencias, en este caso de origen o culturales, a todas las personas pertenecientes a la comunidad, les une el hecho religioso, en este caso, la cosmovisión, los valores y el sentir que la religión evangélica les aporta. No obstante, en esta misma cita, al mismo tiempo que se pone en valor la facilidad con la que las personas de la comunidad llegan a convivir, también se alude al “esfuerzo” que esto supone para las personas que anteriormente formaban parte de la misma.

“Hoy en día la iglesia evangélica, prácticamente en todos los lugares, se ha convertido en multicultural, en todos los sentidos, se adapta mucho. Hay de todo tipo de culturas, de edades, de naciones. Se ha hecho un gran esfuerzo de integración. No es sólo el esfuerzo que hacen ellos, las personas que vienen de afuera, sino también de las personas que estaban dentro, que ya formaban parte del grupo, que hacen un esfuerzo de integración, de ampliar sus miras, de ampliar también el corazón para amar a esas personas que aparecen un día, que no conoces de nada. Pero a esa persona tienes que amarla desde el primer momento, que viene buscando amigos, personas que le apoyen, que le ayuden. Eso es una gran capacidad que tiene la iglesia, de amar, de darse por los demás. Es algo que es muy hermoso de ver, cómo personas de diferentes países, culturas, edades, costumbres, se relacionan y encuentran sus vínculos de unión. Aunque pueda haber muchas diferencias, sin embargo por otra parte tener esa calidad de las personas, en un sentido de que tuvieran que hacer un esfuerzo, y, no obstante, surge algo muy espontáneo y muy natural de las personas.” (EE23).

El esfuerzo multicultural es un esfuerzo cruzado, de clase y de origen. Por un lado, la población que estaba con la que se acaba de instalar. Por otro, por tener que hacer frente a la segmentación de clase, donde se juntan antiguos creyentes asentados con personas recién incorporadas que deben hacer frente a su proyecto migratorio.

Relacionado con esta realidad, se aprecia que en algunas comunidades, el incremento de membresía es razón de preocupación y, en este sentido, se alegran de la llegada de estas personas que han venido a vivir al territorio al que se ubica la comunidad, a la que integran y suman. Mientras, en otras, se conforman con los miembros que eran, poniendo el acento en

el compromiso de las personas. Es decir, mientras unos priman el número o volumen, otros la calidad de la pertenencia, incluso a pesar de ser pocos. Tanto una como otra característica parecen fundamentales a la hora de intensificar y dar carta de naturaleza al capital social, porque el número básicamente aporta vinculación y la cualidad capital de puente y acceso.

“No pretendemos ser muchos o pocos, sino que la gente que estemos, estemos concienciados en lo que es y cómo ha de ser, que eso es lo más importante, no la cantidad sino la calidad de las personas que estamos.”
(EE23).

También se da el caso, de una de las iglesias que desde sus orígenes se conformó con personas procedentes de África, que actualmente representan el 40% de la membresía y el 60% restante de diferentes países de Latinoamérica, en la que se percibe el deseo de que pasen a formar parte de la comunidad personas nacidas en el territorio vasco, rechazando la idea de ser una iglesia de inmigrantes como declara la persona entrevistada:

“En cuanto al origen, estimo que hay un 60% de latinos y 40% de africanos. Y españoles o vascos ahora mismo no hay ninguno. Algunos somos nacionalizados españoles. ¿Por qué ahora no hay personas originarias de aquí? Nosotros estamos trabajando, predicando y depende también de la receptividad de la palabra. Cuando nosotros predicamos, no nos estamos dirigiendo a nacionalidades, le estamos predicando a todo el mundo, y la respuesta depende de la persona que recibe esa palabra. De momento, hay emigrantes que vienen, pero estamos trabajando para poder ganar a los españoles, porque esa es la meta, ganar a todas las naciones. Le he comentado ya que aquí hay una gran variedad de nacionalidades. Pero le confieso una cosa, si hay algo que yo no quiero y que rehúso, es que esta sea una iglesia de inmigrantes. Yo quiero que sea una iglesia de Cristo, donde todo el mundo pueda venir, estar tranquilo y adorar a Dios. Pero en este momento sólo tenemos inmigrantes.” (EE11).

En este testimonio se percibe una tensión difícil de superar a nuestro entender, entre la realidad y el deseo. La realidad marca el hecho inmigrante de la reciente diversidad religiosa. El deseo es el de superar tal diversidad en nombre de un superior, “que sea una Iglesia de Cristo”. Este intento de transformar la membresía parece difícil en este caso, y se

supone que una iglesia de “sólo tenemos inmigrantes” gozará de menor capacidad de capital de acceso y puente, aunque a su vez se base en un capital sólido de vinculación. Esta tensión nos marca también un interesante juego de tendencias. Hipotéticamente, hacia dónde irá la evolución: hacia una iglesia de personas sólo inmigrantes pero con capital social consistente o hacia una iglesia multiétnica con fuerte incorporación de autóctonos orientada hacia el señor. En el evangelismo se percibe también una tensión de otro cariz sumamente interesante: ¿desea tener capacidad de influencia a través de disponer de capital social o prefiere una iglesia más orientada hacia la religión y de una práctica más individualizada y privada, o, por el contrario, se pretenden ambos objetivos simultáneamente? Volveremos sobre este apartado.

Por otro lado, las Iglesias de reciente implantación están formadas por personas de orígenes extranjeros, siendo que en la mayoría de los casos los pastores mismos son inmigrantes. En el caso de la Iglesia *Hand of God Ministry*, el presidente y líder es nigeriano y los miembros de la comunidad son también africanos provenientes de países como Liberia, Congo, Senegal, Ghana, Nigeria o Angola. De origen africano es también la *Iglesia de Pentecostés-Church of Pentecost*, en la que la membresía es mayoritariamente de Ghana, así como algunos procedentes de Nigeria y de Camerún. Esta localización y adaptación del evangelismo hacia los respectivos orígenes de sus miembros o estos creyentes captados según la versión evangelista de su lugar de origen nos plantea el tema de dispersión de iglesias e intereses que probablemente abonan las tesis que sosteníamos al final del párrafo anterior: hay posibilidad de que estas diferentes versiones del evangelismo adopten una misma finalidad o cada una hará gráficamente la “guerra” por su lado en detrimento del poder del número que le podría suministrar esta pertenencia/creencia tan parcelada. También volveremos sobre este asunto.

En el caso de la *Iglesia Pentecostal Unida*, tiene sus raíces en Estados Unidos y está orientada principalmente a personas de origen latinoamericano. Del mismo origen se componen las membresías de las dos iglesias restantes de reciente implantación que estamos analizando, la *Iglesia Evangélica Apostólica del nombre de Jesús*, en la que la mayoría son de países como Ecuador, Colombia, Bolivia y Perú, así como algunas personas de lugares como Filipinas y Rumania. La segunda y última es la *Iglesia de la Luz del Mundo*, presidida por un apóstol de origen mexicano. En estos casos, la identidad de pertenencia se (re)construye en referencia tanto al nuevo lugar de instalación como al lugar de origen y a la red religiosa global en la cual las personas feligresas que han emigrado están inmersas a

través de sus iglesias (Levitt, 2003). Asimismo, como dice Casanova, en la actualidad las religiones se conciben o conceptualizan, “*como sistemas culturales significantes y como comunidades imaginadas en competición con las comunidades nacionales imaginadas*” (2001:430).

Cuadro 4. Clasificación de las distintas Iglesias Evangélica.

Iglesias de origen anglicano
1. Comunión Anglicana
2. Metodistas
3. Iglesias de los Hermanos
Iglesias surgidas de la Reforma Magisterial
1. Iglesias Luteranas
2. Iglesias Calvinistas
a. Iglesias Presbiterianas
b. Iglesias Reformadas
Iglesias surgidas de la Reforma Radical
1. Iglesias Anabaptistas
a. Menonitas
b. Huteritas
c. Amish
d. Sociedad Religiosa de los amigos (Cuáqueros)
2. Iglesias Bautistas
3. Iglesias Evangélicas libres
4. Iglesias pentecostales
a. Iglesia de Filadelfia
5. Iglesias neo-pentecostales o neo-carismáticas

Fuente; Elaboración propia.

Para terminar con la caracterización de origen de las varias membresías, merecen atención las *Iglesias Filadelfia*, en las que la mayoría de las personas feligresas pertenecen a la comunidad romaní o gitana. De las comunidades que estamos analizando, la *Iglesia de Santurtzi* es la excepción, ya que actualmente la mayoría de las personas de la comunidad son payas²¹.

Si atendemos al volumen de las membresías, encontramos comunidades como la de la *Iglesia de la Trinidad* que cuenta con siete miembros, o la *Iglesia Evangélica de Beasain*,

²¹ Entre las personas gitanas se utiliza este término para referirse a quienes no pertenecen a su raza.

junto con la *Iglesia del Cuerpo de Cristo* del mismo municipio que cuentan con veinte miembros, hasta iglesias como la Iglesia Bautista de Bizkaia, con ciento noventa miembros o la *Iglesia de Filadelfia de Bilbao*, siendo su membresía la más numerosa, con trescientos miembros. Por lo general, las iglesias evangélicas no suelen ser muy numerosas en cantidad y con respecto al número de miembros que tienen, habiendo muchas en zonas diferentes, de manera que tienden a crear más comunidades, de volumen pequeño y de carácter más comunitario. No obstante, un detalle que llama la atención, es que las iglesias cuentan como miembros de la misma, a las personas que están realmente comprometidas y han pasado por una serie de ritos para ello. Con lo que, pertenecer a la comunidad significa haber realizado un proceso de conversión y bautismo²². Es por esto, que entre las personas que se consideran miembros de la comunidad y el número real que participa de los cultos es diferente, aumentando considerablemente este último. Podemos observar esta diferenciación en la siguiente cita de una entrevista;

“Nosotros tenemos lo que es la membresía propiamente, que son aquellas personas que se han identificado con el proyecto de la iglesia y habiendo creído en el evangelio y habiendo dado testimonio por el bautismo como señal de identificación, al mismo tiempo han suscrito el compromiso de membresía. Tenemos el núcleo de aproximadamente ochenta personas, la mayoría de ellas son personas de aquí... Luego hay un grupo que no son miembros propiamente, pero son personas que están integradas en un sentido u otro de la vida de la iglesia, que son mayormente inmigrantes, y cada domingo aquí tenemos una asistencia de unas doscientas personas. Pero la mitad de ellas, más de la mitad, no son propiamente miembros de la iglesia aunque poco a poco se van incorporando más según vamos explicando cuál es el proyecto de la iglesia y qué significa “pertenecer a”. Y ahí tenemos un grupo muy grande de inmigración, personas a las cuales les damos el mismo trato que a los miembros de la congregación.” (EE2).

²²A excepción de la Comunión Anglicana, la cual reconoce el bautismo católico, para ser miembro de pleno derecho de una iglesia evangélica la persona debe estar bautizada o bien presentar un certificado de bautismo de otra iglesia protestante. En este sentido, exceptuando a las iglesias anglicanas, luteranas y reformadas, el resto de iglesias llevan a cabo únicamente bautismos de adultos y por inmersión después de haber recibido una catequesis.

El anterior testimonio es muy interesante desde el momento en que en condiciones de cierta dificultad hay alrededor de 80 miembros que históricamente han profesado la fe evangélica y que son autóctonos frente a los que han venido en la reciente inmigración. Los primeros se supone que están identificados más con la fe por la sencilla razón de que la han abrazado y mantenido en condiciones de minoría, por lo que necesariamente el compromiso es mayor. Son personas que con el “bautismo como señal de identificación” asumen el compromiso de la membresía. Frente a ellos, tenemos las personas que practican y participan en las misas cada domingo y que duplican de largo en número a los originarios. El compromiso de estas últimas personas no es tan diáfano, probablemente han hecho suya la religión en unas condiciones de participación a través de su comunidad de pertenencia. Es decir, nacen en el evangelismo, no nacen al evangelismo; aunque pueden darse simultáneamente ambos movimientos. Los primeros son creyentes conscientes; los segundos son culturalmente creyentes. Los segundos, algunos de ellos, en la medida en que provengan de Latinoamérica y profesen el evangelismo tras haber sido originalmente católicos pueden mantener una experiencia de creencia similar a los primeros: es decir, un evangelismo más conscientemente profesado que social o familiarmente recibido.

El proceso de conversión, de todas formas, exige una muestra externa de querer amoldarse y otra interna de creencia. Decide una vez de conocer bajo plazo en qué tipo de confesión pretende incorporarse.

“En la congregación tenemos una asistencia de ciento cincuenta a ciento ochenta personas. Miembros son ciento treinta, y los demás son personas simpatizantes o bien han dado testimonio de conversión pero están en un proceso de espera para ser bautizados. Cuando hablamos de miembros, estamos hablando de personas que han dado un testimonio y que han decidido por su propia voluntad ser miembros. Nosotros no contamos a los niños como miembros. Hasta que una persona no es bautizada no es miembro, a menos que sea una persona ya bautizada que llega desde otra iglesia y en ese caso debe hacerse su traslado a esta iglesia. El traslado no es automático, cuando viene una persona de otro lugar por lo general hacemos que tenga un proceso de adaptación. Cada iglesia se mueve de una manera diferente, cada pastor tiene una manera de trabajar diferente, la doctrina es la misma pero las maneras de expresión y de ejecución son diferentes. Entonces, la persona tiene que sentirse a gusto, y antes de tomar una decisión no está adaptada, y una vez que conoce

la iglesia decide. Siempre dejamos un plazo de seis meses, como mínimo.” (EE 24).

Respecto a las características socioeconómicas de las comunidades, aunque existen diferencias entre unas comunidades y otras, un dato que se repite en todas ellas en las que participan personas de origen extranjero y nacional, es la diferenciación que se produce en cuanto a sus ocupaciones y probablemente también en status. Las personas extranjeras tienden a ocupar puestos de trabajo del sector del servicio doméstico, la hostelería y la construcción, mientras que el resto, las autóctonas, aunque algunas personas también ocupen este tipo de puestos, se dedican al ámbito de la educación, la empresa o puestos acordes a la titulación, donde la situación de precariedad no es tan acusada. Digamos que en términos de status hay una diferencia interna efectiva, diferencia que puede repercutir en el conjunto de intereses que sostengan unos y otros.

“En principio, los africanos trabajan de peones en la construcción; las mujeres trabajan en casas o cuidando niños, por regla general. Los que son de aquí tienen trabajos diferentes, en el campo de la educación, hay quien da clases o ha dado clases.” (EE1).

La excepción, son las personas que forman parte de las *Iglesias Filadelfia*, normalmente de etnia gitana, que como señalábamos anteriormente, se dedican a la venta ambulante.

Para concluir con la caracterización de las membresías, vamos a fijarnos en la cuestión de las estructuras o relaciones de género. Respecto a la representatividad, en general se da un equilibrio entre sexos dentro de las comunidades evangélicas, con una tendencia a la feminización de las mismas. En cuanto al rol que las mujeres desempeñan dentro de las comunidades, aún habiendo diferencias entre unas iglesias y otras, se percibe una evolución en las tareas que estas desempeñan. En algunas iglesias, como la *bautistas* o la *Iglesia Evangélica Española*, hay mujeres pastoras, con participación en los ministerios e incluso mujeres que desempeñan el rol de diáconas. En consecuencia, observamos que las situaciones serán muy variadas. En algunos casos, siguiendo la evolución que ha experimentado la iglesia norteamericana, la incorporación de la mujer es muy importante en posiciones estratégicas incluso, mientras que, en otras situaciones, siguiendo la realidad española, esta incorporación dista de haber culminado. Además de estos puestos, la

incorporación si se ha operado en todos los niveles inferiores, incluyendo los de toma de decisión.

“Sí, generalmente, ahora vemos que hay más mujeres que hombres. La mujer está tomando un papel, incluso dentro de la pastoral, del clero pastoral, ya están avanzando muchísimo y muchas mujeres se están incorporando también, son aceptadas igualmente. Antiguamente no, pero era más una cuestión cultural que eclesiástica, precisamente porque estaba mal visto, por ejemplo, en iglesias europeas y norteamericanas la mujer ya estaba trabajando, incluso como pastoras; en las comunidades en España se estaba debatiendo sobre ese tema todavía y yo creo que ese es un debate cerrado, ahora se habla de las posibilidades que la mujer tiene dentro de las áreas, pero aquí colaboramos todos, ser mujer o ser hombre no es un problema para poder dedicarse a cualquier servicio en la iglesia y en la toma de decisiones evidentemente, casi son las mujeres las que toman más decisiones que los hombres.” (EE5).

Por el contrario, hay congregaciones que no admiten todavía el desempeño de este tipo de roles tradicionalmente masculinizados, por parte de las mujeres, siendo el caso de las *Asambleas de Hermanos* o la *Iglesia de Filadelfia*. En estos casos, no se sabe si son las características de sus públicos creyentes los que se trasladan a la Iglesia o por el contrario sucede de forma inversa que es la Iglesia la que impide el cambio social. Nosotros nos decantamos más por la primera posibilidad, porque en la confesión evangélica está más presente la situación de mercado a la que aludía Berger en la parte teórica. Es decir, cada culto selecciona sus públicos, o sirve al contrario: cada público opta por un tipo de culto.

“P: En las actividades de la iglesia, del consejo pastoral y los ministerios, ¿participan también las mujeres?

R: No, no se ha dado el caso. Pero hay diferentes puntos de vista en cuanto a la participación o no de la mujer en el ministerio pastoral. Hay iglesias que tienen pastoras, y otras que no. Aquí, la mujer que no es pastora y que no predica, sí tiene papel en los ministerios, como diaconisa.” (EE3).

Para concluir con este primer apartado, cabe señalar que todas las comunidades entrevistadas están registradas como Entidades Religiosas en el Registro de Entidades

Religiosas del Ministerio de Justicia. No obstante, alguna comunidad expresa su malestar ante la imposibilidad de disfrute de los derechos que esto conlleva, como podemos observar en el siguiente extracto de una de las entrevistas;

“Tenemos una personalidad jurídica que nos otorga un NIF y nos establece el trato con las autoridades. Somos una entidad religiosa, y el trato con las entidades religiosas tiene a veces sus beneficios, y otras veces te encuentras con perjuicios... A la hora de gestionar permisos y actividades, nos encontramos con que depende del que esté de turno, todavía hay un espíritu inquisitorial. No siempre, pero ha habido épocas en las que hemos tenido que trabajar para conseguir lo que pedimos y que no es el caso de otros. Yo creo que subsiste una situación de discriminación en este aspecto.” (EE23).

Siguiendo con este testimonio, parece que se ha diversificado y pluralizado el mundo de la vivencia religiosa, pero junto a ésta no ha habido una transformación tan nítida de la realidad social, administrativa y política. En este apartado de cosas, hay que admitir que siempre hay una diferente evolución de ritmos: la sociedad se seculariza, se desinteresa por la religión, pero no por ello se muestra ajena a que su religión histórica sea sustituida o compita con otras confesiones que no se consideran como propias. Es decir, no nos interesa la religión católica, pero nos molesta que avance la evangélica o cualquiera otra. Fue sintomática la protesta que los vecinos de Basurto (Bilbao) hicieron ante la apertura posible de un centro de culto musulmán en el barrio, con el lema de “¡Que no nos cambien!”. La secularización no está reñida necesariamente con el asimilacionismo, al igual que ocurre en el modelo francés, porque en ámbitos secularizados se mantiene una actitud que podemos caracterizar como de desinterés preocupado o preocupación desinteresada. Es decir, nos despreocupamos de la religión, incluso de la de origen siempre y cuando esta deja de estar operativa, pero tan pronto como se activan otras religiones empezamos a dar muestras de una preocupación no tanto por creencia, como por intromisión de otros colectivos y cultos. Dicho de otra forma, no aceptamos que nuestra despreocupación no sea universal y que al mismo tiempo que nos alejamos de la religión haya otras personas que se mantengan en la suya propia.

A continuación mostramos una tabla resumen de algunas dimensiones de la fortaleza de estas comunidades evangélicas. Para ello, queremos hacer una breve indicación sobre el significado de algunas de las categorías que se señalan, en tanto que, como

mencionábamos al comienzo de este análisis, la Iglesia Evangélica o Protestante, presenta una gran intra diversidad. En primer lugar hacemos mención a las *comunidades*, que son las unidades, en este caso las iglesias, que corresponden a cada denominación. Las *denominaciones*, son las diferentes corrientes dentro de esta confesión. Y por último, algunas de estas denominaciones están insertas en una categoría denominada como Iglesias Pentecostales²³.

²³ La explicación de cada una de las denominaciones se puede encontrar en el capítulo II, en el apartado donde se explica la religión Evangélica o Protestante en el País Vasco.

Cuadro 5. Resumen de algunas dimensiones de la fortaleza de las comunidades evangélicas

Denominación	Comunidades	Ciudad	Año creación	Local	Condición	Nº fieles	Registro	Tipo	Organismos
Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE)	Iglesia de la Trinidad	Sonolika	1880/1992	S	Cesión	7	S	ER	FEREDE y CEPV
Asambleas de Hermanos	Iglesia Evangélica de Amara	San Sebastián	1881/1975	S	Propiedad	80	S	ER	FEREDE
	Iglesia Evangélica de Hernani	Hernani	1882	S	Alquilado		S	ER	FEREDE
	Iglesia Evangélica de Irún	Irún	1992	S	Propiedad	70	S	ER	FEREDE
Iglesia Evangélica Española (IEE)	Iglesia Evangélica Española	Bilbao	1995 (anterior clandestinidad)	S	Propiedad	40	S	ER	FEREDE
Unión Evangélica Bautista de España (UEBE)	Iglesia Bautista de Bizkaia	Bilbao (barrekolanda)	Años 60	S	Propiedad	190	S	ER	UEBE-FEREDE-CEPV
	Comunidad Cristiana Evangélica de Santutxu	Bilbao	Años 70	S	Propiedad	60	S	ER	UEBE-FEREDE-CEPV
I	Iglesia Evangélica de Durango	Durango	1981	S	Propiedad	50	S	ER	FADE-FEREDE-CEPV
G	Iglesias pertenecientes a la Asamblea de Dios de España (FADE)	Vitoria	1975	S	Propiedad	16	S	ER	FADE-FEREDE-CEPV
L	Iglesia Evangélica Buen Pastor de Bilbao	Bilbao	1964	S	Alquilado	80	S	ER	FADE-FEREDE-CEPV
E	Iglesia Evangélica Asamblea de Dios de la Perseverancia	Bilbao	1997	S	Alquilado	80	S	ER	FADE-FEREDE-CEPV
S	Iglesia Evangélica de Portugalte	Portugalte	1991	S	Propiedad	50	S	ER	FADE-FEREDE-CEPV
I	Iglesia Evangélica de Alza	San Sebastián	1980	S	Propiedad	50	S	ER	
A	Iglesia Evangélica de Beasain	Beasain	1979	S	Propiedad	20	S	ER	FADE
S	Iglesia Evangélica de Filadelfia	Bermeo		S	Propiedad	60	S	ER	FEREDE
P	Iglesia Evangélica de Filadelfia	Bilbao	1965	S	Propiedad	300	S	ER	FEREDE
E	Iglesia Evangélica de Filadelfia	Santurtzi	1979	S	Propiedad	100	S	ER	FEREDE
N	Iglesia Evangélica Pentecostal Salem	Santurtzi	1974	S	Propiedad	150	S	ER	FEREDE
T	Iglesia Cristiana Són de Barakaldo	Barakaldo	1989	S	Propiedad	60	S	ER	FEREDE-CEPV
E	Iglesia Evangélica Betel	Bilbao	1998	S	Propiedad	20	S	ER	FEREDE-CEPV
C	Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo	San Sebastián	1998-99	S	Alquilado	100	S	ER	FEREDE
O	Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo	Leioa	SD	S	Propiedad	100	S	ER	FEREDE
S	Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo	Beasain	SD	S	SD	20	S	ER	FEREDE
T	Hand of God Ministry	Vitoria	1992-97	S	Propiedad	60	S	ER	FEREDE
A	Iglesia de Pentecostés-Church of Pentecost	Bilbao	2001	S	Alquilado		S	ER	Tratando para FEREDE
L	Iglesia Pentecostal Unida	Bilbao	2006	NO	Cesión I. Católica	30	S	ER	NO
E	Iglesia Evangélica Apostólica del nombre de Jesús	Bilbao	2001	NO	Casas Particulares	60	S	ER	FEREDE
S	Iglesia de la Luz del Mundo	Bilbao	1998	S	Alquilado	70	S	ER	NO
		Bilbao		S	Alquilado	35	S	ER	FEREDE

Fuente; Elaboración propia

4.2.2. Capital social de vínculo de las comunidades evangélicas

La primera dimensión a analizar en este apartado es la de la organización interna de las comunidades evangélicas. Como señalábamos al comienzo de este apartado, el protestantismo es una confesión cristiana intrínsecamente plural y diversa, motivo por el que la organización de cada Iglesia es también diferente en algunos casos. Dependiendo de la familia a la que pertenecen, su organización eclesial se basa en una de las tres estructuras básicas; la organización episcopal, la presbiteriana y la congregacional. En alguna de las denominaciones también se da una mezcla de algunas de las formas de organización o incluso a lo largo del tiempo, cambian de pertenencia.

La primera de las formas de organización, la *episcopal*, siendo la más centralizada, es la que mantienen la Iglesia *Española Reformada Episcopal (IERE)*, que tiene vinculación con la Comunión Anglicana y con la Iglesia Luterana Alemana. Una segunda forma de organización, es la denominada *presbiteral*. Esta se caracteriza por el gobierno de un presbiterio, que consiste en un grupo de personas denominadas presbíteros, que junto con el pastor forman el consejo o presbiterio de la comunidad local. Los diferentes presbíteros se reúnen en asamblea nacional o regional periódicamente, para tomar decisiones respecto a acciones comunes. Las iglesias que se organizan en base a este modelo, con matices, son la *Iglesia Evangélica Española (IEE)*, las iglesias de *Asambleas de Hermanos*, que en vez de utilizar el término consejo utilizan el de “consejo de ancianos”. Por último, la organización de las *Iglesia de Filadelfia* se asemeja a este modelo, con alguna peculiaridad, siendo que han dividido por zonas a nivel español creando un gran presbiterio estatal con el centro en Valladolid, que denominan *Consejo de Dirección* y que está compuesto por doce ancianos.

Por último y siendo el modelo de organización más extendido entre las iglesias evangélicas del País Vasco, está el modelo *congregacional*, caracterizado por el funcionamiento a través de asambleas, en las que participa toda la comunidad y por la autonomía total que disponen a nivel local. Las propuestas que se llevan a la asamblea son elegidas por el consejo o la asamblea directiva, que está formada por el o la pastora y un grupo de personas, pero la decisión final se deriva de los acuerdos a los que han llegado en la asamblea en la que participan todos los miembros. Dentro de este modelo de organización entran las Iglesias Bautistas.

Cuadro 6. Iglesias evangélicas según el régimen de organización interna

Nombre de la Iglesia	Régimen
Iglesia Evangélica Española (IEE)	Presbiteriano
Iglesias Presbiterianas o Reformadas	Presbiteriano
Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE)	Episcopal
Unión Evangélica Bautista Española (UEBE)	Episcopal
Federación de Iglesias Evangélicas <i>Independientes de España (FIEIDE)</i>	Congregacional con convención anual
Asambleas de Hermanos	Congregacional
Iglesia Evangélica Filadelfia	Iglesia única con diversas congregaciones
Menonitas y Hermanos en Cristo	Congregacional
Iglesias interdenominacionales	Congregacional
Iglesias independientes	Congregacional

Fuente; Elaboración propia.

Como mencionábamos anteriormente, en algunas de las iglesias evangélicas, las mujeres ocupan puestos de pastoras dentro de la comunidad. En este sentido, y a diferencia de otras confesiones cristianas, estos pastores y pastoras están casadas, valorándose muy positivamente por parte de estas iglesias el contar con un núcleo familiar como apoyo en el desempeño de las funciones correspondientes dentro de la iglesia o comunidad. Ahora bien, ¿estamos ante una incorporación autónoma o heterónoma? Dicho de otra forma, ¿es un avance de la mujer dentro de la confesión, adquiriendo un relativo grado de poder, o bien es una *incorporación tradicional*, sin cuestionar las estructuras de poder y reforzando ideas como las del núcleo familiar tradicional?

Por otro lado, respecto a la organización y desarrollo de las distintas actividades dentro de la iglesia, éstas se llevan a cabo por las personas miembro de la comunidad que hayan sido elegidas para tal fin.

En cuanto a la vinculación y colaboración entre las iglesias y comunidades, se pueden diferenciar dos tipos. Por un lado, están las diferentes comunidades locales que se agrupan en *denominaciones*. Éstas, representan una organización institucional supralocal con los correspondientes departamentos regionales que aglutinan a grupos con afinidades confesionales. Las diferencias entre denominaciones se basan en especificidades tanto en la forma de organización eclesial, como en su teología, bautismos, rol de las mujeres en el

acceso a los ministerios, celebración de sacramentos, etc. En cuanto a las iglesias objeto de este análisis, corresponden a las siguientes denominaciones; las iglesias bautistas locales forman la *Unión Evangélica Bautista de España (UEBE)*, las comunidades luteranas, metodistas y reformadas que se aglutinan en la *Iglesia Evangélica Española (IEE)*, las congregaciones pentecostales unidas a la Federación de Asambleas de Dios de España (FADE) y, por último, la Iglesia Evangélica de Filadelfia, que comprende a la mayor parte de comunidades romaníes. Como casos excepcionales están la *Iglesia Evangélica Betel* y la *Iglesia Cuerpo de Cristo*, denominaciones que surgieron en torno a la labor de acción social que realizaban sobre todo en el campo de la drogodependencia.

Por último, se encuentran las iglesias de reciente implantación como *Church of Pentecostes* o la *Iglesia Pentecostes Unida*, iglesias creadas a través de los movimientos migratorios de la última década, en especial, por personas provenientes de África y Latinoamérica. Estas iglesias, mantienen fuertes vínculos con los países de origen, siendo su estructura muy jerárquica y centralizada. En este sentido, en la mayoría de los casos, las decisiones importantes se toman desde los órganos de gobierno ubicados en Madrid, que a su vez dependen de sus países de origen. Se trata de iglesias en las que la membresía de la comunidad no tiene el mismo nivel de participación, ni de poder, en la toma de decisiones como en las citadas hasta ahora.

Esta es la información que hemos obtenido a través de las entrevistas realizadas a algunas de estas iglesias denominadas neo-pentecostales, pero desde el Consejo Evangélico del País Vasco se transmite cierta preocupación hacia algunas de estas comunidades. Según la información obtenida, algunas de ellas surgen de manera “descontrolada” y se desarrollan de manera autónoma. El temor que se expresa, está relacionado con el poco conocimiento real del funcionamiento de estas comunidades, en tanto que muchas de ellas no se suman a este Consejo, a través del cual, de alguna manera se puede “controlar” su desarrollo y evitar la proliferación de comunidades inconexas, en las que no conocen muy bien lo que se hace, ni quiénes participan.

Desde un punto de vista del capital social podemos ver que una estructura tan variada y desperdigada puede actuar en contra de su visibilidad social, lo que puede impedirles por naturaleza intrínseca a la hora de obtener notoriedad y representatividad y, por ende, capacidad de influencia. Volvemos a poner negro sobre blanco la hipótesis de si se busca más la autoafirmación religiosa sobre unas diferencias que sin ser relevantes potencian una

tendencia centrífuga o si por el contrario, al fin y a la postre, sí existe una unidad de acción. Desde luego actuar de forma centrífuga merma las posibilidades de la comunión de intereses. De alguna forma, si hacemos una comparación con los comportamientos personales, nos encontraríamos con un individualismo que cercena la posibilidad de actuar mancomunadamente e imposibilita generar consensos sociales, así como morales compartidas. De todas formas, son asuntos a discutir a lo largo de las páginas que siguen.

En el siguiente testimonio podemos encontrar todos los fenómenos que hemos señalado, así como la preocupación por un “descontrol” de difícil canalización porque escapa a las responsabilidades de quienes mantienen deberían velar por el correcto funcionamiento. Ahora bien la autoridad de estas personas o colectivos parece cercenada por el grado de autonomización de unos grupos/colectivos/iglesias muy pequeños y autoorganizados. Es una preocupación por la tendencia a dispersarse, por la inadecuada adaptación a pautas normales de los que es “una iglesia protestante normal”, e incluso a la poca homologación con la práctica que se ejerce y se postula.

“Las iglesias protestantes o evangélicas que ya están bien establecidas desde hace mucho tiempo ya no funcionan de ese modo, sino que con una estructura. La iglesia se abre con una misión a partir de un grupo de cinco, diez o veinte personas. Luego se constituye en iglesia y la denominación envía o forma un pastor que puede salir de la propia iglesia o puede ser enviado por otra persona, que puede venir de España o incluso de otros países. Lo que dice David es que las iglesias étnicas surgen del encuentro de varias personas, que son amigos, deciden alquilar un local, se ponen por su cuenta y como están lejos de sus estructuras nacionales, forman algo autónomo. Aunque luego a veces piden ayuda a sus propias iglesias para financiar sus necesidades. Pero eso tiene un doble peligro. Nos estamos encontrando con iglesias que están actuando bien, pero que les está costando integrarse en la estructura del consejo, que de alguna manera surgen muy descontroladamente y sobre las que muchas veces nosotros como consejo no podemos sentirnos muy responsables. Estas comunidades deberían animarse a que pudieran normalizarse dentro de lo que es una iglesia protestante normal, y que eso diera una señal no de identidad pero sí de calidad en cuanto a las prácticas que ahí tienen.” (EE30).

Al igual que ocurre con las comunidades ortodoxas, en este caso también trasluce la función acogedora y comunitaria de las iglesias evangélicas. Se subraya la importancia de la comunidad y su vida en cuanto al apoyo que se conceden mutuamente, más allá y sin menospreciar lo propiamente cultural. Esta es una de las razones por las que, como mencionábamos anteriormente, muchas de estas comunidades optan por ser poco numerosas, en tanto que resulta más fácil la mutua ayuda y protección. Si es la acogida lo que prima se subestima el elemento cultural y usando terminología sociológica clásica hay una apuesta extremada por la comunidad frente a la sociedad. Es decir, se opta por unos grupos muy reducidos en los que la relación cara a cara domine sobre relaciones instrumentales. Es verdad que la dimensión religiosa siempre busca la comunitaria, pero es igualmente probable que la dimensión reducida de estos colectivos entorpece una cierta lógica societaria que siempre está presente en las iglesias más grandes y en las que conviven ambas dinámicas, la comunitaria y la asociativa. Ahora es sugerente el término que usa nuestro interlocutor cuando afirma que existen *grupos-célula*, pero por pequeños, no porque sean parte de un organismo omnicomprendivo, multicelular y vivo. Históricamente ha habido partidos y organismos ideológicos que denominaban célula a la agrupación más pequeña, pero la consideraban unida en intereses y objetivos y procedimientos con el resto de células diseminadas por el mundo. No es éste el caso de estos grupos, que hacen de la autonomía y de la ausencia de relación un bastión para acoger sólo a los “muy propios”.

“Lo fundamental en el concepto de Iglesia Protestante es la comunidad, la vida comunitaria, antes que el culto, que desde luego también lo hay. Lo más importante es ayudar a la gente en su vida, visitar a las personas, saber cómo están. Hay grupos-célula, ahora están un poco a la baja porque en medio de la crisis la gente desaparece y vuelve, pero que son grupos pequeños de no más de doce personas, que es donde se lleva adelante el día a día, pueden encontrarse, cuidar unos de otros, contarse sus problemas, conocerse de verdad, orar unos por otros, eso hay que organizarlo. Entonces ese tipo de cosas es lo que hago.” (EE1).

Es esta dimensión y naturaleza la que hace que este interlocutor afirme que lo fundamental de la Iglesia Protestante es la comunidad y su vida comunitaria antes que el culto, aunque se añade que también existe. Del mismo modo, para las personas que han emprendido un proceso migratorio, la comunidad religiosa les ofrece ese soporte necesario para aliviar las necesidades tanto de primer orden como la alimentación, la ropa, el refugio, así como un

apoyo emocional acompañado del desarrollo espiritual, ofreciendo a través de todo ello una orientación o guía a la persona recién llegada. Evidentemente, es más fácil que esta visión del grupo como ente acogedor se visibilice cuando se organizan alrededor del hecho migratorio, en el que la acogida es un momento decisivo que se asemeja, pero que también puede quedar reducido, al mero hecho de las redes. Es importante por tanto entender que en un primer momento inmigratorio pueden ser grupos que ayuden al asentamiento de nuevos remanentes, pero se plantearán, tarde o temprano, la duda, primero, de su permanencia en el tiempo y, sobre todo, y esencialmente, si siguen siendo grupos religiosos o grupos meramente de apoyo que suministran localización espacial, ayuda para la incorporación laboral y para la protección social.

“... de insertar a la persona que viene nueva a la comunidad, pero no solamente a la comunidad como iglesia sino como ciudadanos, hay persona que llegan y nos encontramos que cuando vienen aquí dicen: ¿Bilbao, dónde está en el mapa? O sea, han llegado a un sitio que no saben ni dónde está situado, esto nos dio la idea de la necesidad de estas personas, desde indicarles dónde viven, exactamente dónde están, hasta indicarles dónde pueden ir a encontrar empleo, indicarles dónde pueden ser atendidos por los organismos sociales...” (EE5).

En palabras de una de las personas entrevistadas, las mujeres inmigrantes, por ejemplo, tienen confianza en la Iglesia Evangélica como facilitadora de toda esta suma de necesidades con las que se encuentran en el nuevo escenario, siendo que en la mayoría de los casos han dejado a sus hijos e hijas en origen y desean la reagrupación de los mismos. Aparte de la confianza, en el caso del País Vasco, la inmigración feminizada obedece al modelo de inmigración que se ha ido construyendo y asentando en Euskadi y que reclama básicamente mujeres para varios ámbitos, entre ellos los del cuidado y los personales, y que se ven forzadas a migrar en solitario. Si históricamente han sido los hombres y luego las mujeres se reagrupaban, ahora frecuentemente sucede lo contrario. Por eso, en el testimonio, las mujeres encuentran en la comunidad religiosa un sustituto funcional de la familia, ausente físicamente, en donde buscan apoyo de todo tipo, sobre todo emocional, y material, y en una última instancia se nos dice que también “espiritual”.

En este tipo de situaciones puede suceder que los grupos religiosos ya constituidos en Euskadi funcionen como redes de cooptación de personas inmigrantes que ya profesaban la fe en origen, o bien que terminan profesándola como consecuencia de los bienes

comunitarios que estos grupos les dispensan una vez asentadas en Euskadi. La migración es un proceso tan “duro”, además en calidad de mujer han dejado en la mayoría de los casos a sus hijos e hijas en origen²⁴, desvinculación que es más intensa en el caso de la mujer por cuestiones culturales, en tanto que el cuidado ha recaído en ellas, y teniendo en cuenta que la reagrupación se demora en el tiempo, en el mientras tanto las comunidades religiosas, al igual que lo suelen hacer las familiares o las de amistades, funcionan a modo de ayuda material, pero también y sobre todo de bálsamo personal.

“P-¿Ellas solas vienen?”

R-Sí, vienen. Luego quieren traer a la familia, entrar en ese proceso. Entonces yo también me doy cuenta de que para muchos de ellos la Iglesia Evangélica les da mucha confianza, de los países que vienen. Y ellos saben que si vienen aquí van a encontrar apoyo, van a encontrar... bueno, te digo, vienen con todo el corazón y porque ellos tienen una imagen muy buena de lo que es la Iglesia Evangélica. Vienen buscando ayuda, vienen buscando de todo tipo: desde la ayuda económica, vestido, ropa, hasta el apoyo emocional en el... pues en todo lo que están viviendo que es tan duro. Y también, por supuesto, la parte espiritual.” (EE18).

Como mencionábamos cuando explicábamos la composición de las distintas membresías, a partir del año 2000 se experimentó en el País Vasco la llegada de personas procedentes de otros países y continentes, sobre todo de personas latinoamericanas, de África y Europa del Este y asiáticas en menor medida. Esta llegada ha supuesto un cambio en la composición para estas comunidades evangélicas, multiplicándose la población de fe protestante y convirtiéndose en iglesias más plurales y diversas de lo que hasta entonces lo eran. En este sentido, siguiendo a Lidia Rodríguez (en Ruiz Vieyetz, E. 2011), hay que señalar que muchas de las personas inmigrantes en el País Vasco se integran en iglesias ya existentes, una tendencia que no parece ser la habitual en otras partes de Europa o en Estados Unidos, donde tienden a formar sus propias iglesias.

²⁴ Autoras como Arlie Russell Hochschild (2001), Saskia Sassen (2003) o Amaia Pérez Orozco (2007) han trabajado este tema y sus repercusiones, acuñando la primera de las autoras la frase de “*cadena globales del cuidado*”, para referirse a cadenas de dimensiones transnacionales que se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en las que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros en base a ejes de poder, entre los que cabe destacar el género, la etnia, la clase social, y el lugar de procedencia.

No obstante, también se da la tendencia a crear iglesias propias como hemos visto con las iglesias pentecostales de reciente implantación, pero no con la misma intensidad. En cuanto a la continuidad de estas personas en la comunidad, se observa que las que han participado en origen en alguna iglesia o comunidad, aquí mantienen su pertenencia a la comunidad en la que han entrado a formar parte. Como ya adelantábamos hay personas que únicamente siguen con su creencia en origen. En cambio, en el País Vasco el grupo o la iglesia les sirve de ayuda y puente de iniciación en la nueva realidad, a la vez que les da sustento y guía de orientación en una relación basada en la confianza.

En cambio, cuando no ha existido esta vinculación en origen, la participación en la comunidad es más puntual y coyuntural. Tiene un sentido más instrumental, puesto que una vez que han cubierto sus necesidades básicas y han superado la primera etapa de acogida, la tendencia general es a abandonar la iglesia. En estos casos, podríamos pensar en el uso instrumental que de la comunidad religiosa hacen las personas que se encuentran en una situación de necesidad.

Como se señala en la siguiente cita, un uso que recuerda a las Casas Regionales existentes en España y a lo largo del mundo. Sin ir más lejos, las *Euskal Etxeak* /Casas Vascas han sido y siguen siendo refugio de muchos vascos y vascas que emigraron en su momento a otros países (sobre todo EE.UU y Latinoamérica), donde les era posible mantener los lazos identitarios desarraigados, y un lugar donde poder compartir una solidaridad, que de otro modo resultaba inexistente. En un estudio realizado sobre la emigración de personas vascas a Uruguay, definen de la siguiente manera la función principal de estas casas: *“Los primeros centros fueron, desde los orígenes de la inmigración vasca, el núcleo desde donde se mantuvo la cultura y el apoyo al inmigrante desde su llegada hasta su completa inserción en el país donde lo recibía”* (Alonso, N. y Carro, L. 2009:144).

“... En los últimos años ha habido una entrada masiva de hermanos provenientes de Sudamérica. En Bilbao especialmente se trata de gente venida de Colombia, Brasil en menor medida, Ecuador, por ahí es por donde van mayoritariamente los tiros. Ha sido una entrada bastante fuerte, aunque últimamente ya está bajando. La entrada en la iglesia se produce por dos efectos. Por un lado, el creyente que ya viene como tal desde allí. Por otro lado, está la persona que llega hasta aquí, ya sea agnóstica, ya sea atea, o de cualquiera otra índole, que aquí se encuentra desubicado, y entonces se

encuentra con paisanos y la iglesia se convierte para él en una especie de “casa de...”, tal como ocurre con la Casa de Galicia en Argentina, y entonces la iglesia se convierte en la casa de Colombia, o la Casa de Ecuador aquí, y más que una función religiosa cumple una función social. Normalmente, ese tipo de personas, en cuanto llega a integrarse en la sociedad, en su entorno de amistades, suele acabar saliendo de la iglesia. Los creyentes que vienen desde allí se quedan, y hay otro grupo, los creyentes que llegan desubicados y que encuentran una cierta acogida, consideran que es algo que les ha llamado la atención, que les atrae y deciden quedarse. Realmente es un trasiego de gente, y en los últimos diez años en que esto ha hecho ebullición, de los más de doscientos que somos, la gente que ha llegado a pasar por la iglesia puede superar las seiscientas personas. Y es que la tasa de rotación ha sido bastante alta”. (EE10).

Para algunas personas inmigrantes la iglesia cumple una función de colchón social ya que no es la dimensión religiosa la más importante. Un proceso de anomía entre una realidad que se ha dejado atrás y otra a la que se accede sin una brújula orientadora llevan a buscar refugio coyuntural en la Iglesia de que se trate. Una vez que elaboran una mínima estructura de plausibilidad para desarrollar su propio proyecto inmigratorio termina desertando y marchándose de la estructura religiosa. De hecho, la Iglesia también puede en estos casos funcionar a modo de filtro de forma que sabe que no todos los que acceden van a terminar instalándose, pero no por ello deja de ser un buen sistema de cooptación de miembros. El interlocutor nos indica que hay mucho “trasiego” y que ha habido mucha rotación en el período de ebullición que se ha experimentado, de forma que si han pasado y se ha acogido a más de 600 personas ha quedado un tercio en las redes de la membresía. Desde un punto de vista evangelizador y misionero no es una experiencia fracasada, porque permite mantenerse como estructura autónoma, aunque siempre queda la duda de si la inversión en solidaridad termina siendo rentable en estructura sólida o termina mereciendo la pena. Ahora bien, la duda también es extensible a nuestro entender a fases sucesivas del proceso de asentamiento, porque es de prever que a medida que los posteriores procesos de movilidad sean exitosos se termine alejando de la iglesia.

“En general la membresía es estable, aunque hay personas que no son estables. Si todas las personas que han pasado por aquí en los últimos cuatro años hubieran permanecido en la iglesia, seríamos una congregación de quinientas personas. Pasa mucha gente por aquí. Lo que ocurre es que unos

buscan las necesidades, se involucran, y su vida espiritual la deja para luego. Otras han venido, han buscado ayuda, se les ha dado, y una vez solucionado el problema, entonces “muerto el perro, se acaba la rabia”, aunque nunca se acaba. Pero la iglesia hace una labor de ayuda, de integración en las personas, y nadie está obligado a pertenecer de modo que si estas otras personas fueran regulares cada domingo, estaríamos más de quinientos.”(EE6).

Este interlocutor abunda en la misma línea que argumentábamos recientemente, porque la rotación es como una puerta giratoria, que es usada para entrar en el campo de la cobertura de las necesidades iniciales. Sí a la cobertura de estas necesidades, sí un compromiso pasajero, pero “su vida espiritual la deja para luego”. Parafraseando al entrevistado: “muerta la necesidad, se acaba la fe”.

Este uso instrumental de la fe disgusta, pero se racionaliza la situación afirmando que en contraprestación se hace una gran labor de ayuda y de integración de las personas. Se supone que lo que no se declara, pero que siempre está presente, es que el balance debe ser necesariamente positivo. Es decir, se van tan pronto como no precisan al grupo religioso, pero éste siempre continúa aumentando sus efectivos con los recién llegados y con los que quedan en los filtros intermedios.

Por todo ello, sobresale la labor en intervención social, porque en lo que respecta a las actividades que las comunidades evangélicas llevan a cabo, además de las relacionadas directamente con el culto, resulta muy reseñable la indudable labor que históricamente vienen realizando estas iglesias en lo que concierne a la acción social, sobre todo, en temas de ayuda a la drogodependencia, así como en proyectos de cooperación.

No todas las comunidades llevan a cabo este tipo de actividades manifiestamente orientadas al exterior, pero la actividad básica que todas y cada una de ellas desarrollan es la del acompañamiento y ayuda a las personas miembro, o que participan de algún modo en la comunidad. A través de esta ayuda, como ya mencionábamos anteriormente, tratan de cubrir necesidades básicas como la alimentación, la ropa, incluso se brinda ayuda en la búsqueda de habitación o vivienda y de trabajo, de manera que se previene del peligro de exclusión social de estas personas.

En esta línea, son numerosos los proyectos dirigidos a personas inmigradas de origen extranjero que han pasado a formar parte de la comunidad o que conociendo el servicio que esta presta se han acercado al grupo religioso. No obstante, en los últimos años y a consecuencia de la crisis económica, la población a la que están ayudando supliendo las necesidades básicas se ha ampliado, creando un cambio de concepción en estos nuevos destinatarios, sobre lo que estas iglesias son. Desde las comunidades, sienten esta nueva realidad como una oportunidad de romper con el estigma que hasta ahora les acompaña. En este sentido, muestran una voluntad de normalidad hacia el exterior, como nos informan en una de las entrevistas. Estas iglesias incluso se han funcionalizado con respecto a los públicos que atienden, de forma que lo que primeramente era percibido como un servicio para inmigrantes, con la emergencia y consolidación de la crisis se ha extendido a la población autóctona, que una vez conocida la experiencia quedan sorprendidos y terminan gustándoles. Esta intervención social no es ajena a las iglesias evangélicas, “que no estamos para retorcerle la mano a nadie para que crea en nuestra fe”, sino que es consustancial a su práctica, es una forma de decir “mira aquí estamos”. Esta disposición tiene una evidente función misional, pero no necesariamente instrumental. Es decir, el comportamiento instrumental está presente en las personas que rotan y que terminan desligándose finalmente, pero no en las intervenciones sociales ni en la misión de la comunidad religiosa.

“Sí, sí, cada vez más. Y antes, te voy a decir una cosa, antes... yo tengo bastante tiempo en esto de la asistencia social y no venía gente española...Regularmente muy poca. Y venían y decían es que esto es para inmigrantes, pero ahora no. La necesidad que se generó con esto de la crisis y todo, ahora si viene la gente española, y no solo eso sino que les gusta, ¿me entiendes? Porque dicen no son raros, son gente normal ¿me entiendes? Y de hecho la celebración de Navidad que tuvimos el año pasado, este... los jóvenes prepararon, bueno, nuestra... grupo de danza preparó un musical muy bonito y todo, y mucha gente de la que asiste, incluso gente musulmana viene y se sienta a escucharlo, a verlo y es, es una..., es un compartir con ellos, porque al final, ya te digo, ven que no somos raros, que no estamos para retorcerle mano a nadie para que crea en nuestra fe, y ven que, que hay disposición nuestra por atenderles, por, por decir, mira aquí estamos. Eso es.” (EE32).

Respecto a los proyectos y actividades dirigidas a la población en general, son muchas las comunidades, dieciocho de las veintinueve entrevistadas, que forman parte de asociaciones a través de las cuales desarrollan proyectos en diferentes ámbitos: desde la colaboración en hogares de personas ancianas, rehabilitación de personas drogodependientes o toxicómanas y proyectos de cooperación en distintos países.

En este sentido, a las *Iglesias Evangélicas Cuerpo de Cristo* les antecede el proyecto REMAR, siendo esta un precedente y una de las razones de la creación posterior de la Iglesia. Las asociaciones en las que participan las diferentes comunidades son tanto propias como congregacionales, como es el caso de las *Iglesias Bautistas* que forman parte de asociaciones de la UEBE, que funcionan a nivel estatal. Este es el caso de la *Iglesia Bautista de Santutxu* y la *Iglesia Bautista de Vitoria-Gasteiz*. Esta última, en el momento de realizar la entrevista, estaba en trámites para la constitución de una delegación en el territorio.

“Una es el Proyecto Moisés que es el apadrinamiento de niños y las escuelas en Guinea es el Proyecto de Escuelas de Guinea, lo que tienen nombre son los Proyectos anuales de verano. En los dos casos son ONGs son para educación y programas de nutrición y sanitarios. Esta tiene muchos años, Proyecto Moisés depende de la Alianza Evangélica y las Escuelas de Guinea depende de UEBE que es la asociación en la que estamos federados, los programas en los que trabajamos forman parte de entidades mayores.” (EE7).

No obstante, y pese a la gran labor que estas iglesias realizan ante situaciones que merecen ser atendidas, en más de una ocasión las personas entrevistadas expresan la molestia de no sentirse reconocidas por este trabajo. Sienten que padecen una invisibilidad de su labor en la sociedad. La molestia, el no reconocimiento y la invisibilidad son la consecuencia de que su labor de inserción e integración social es solamente valorada en términos instrumentales en el mejor de los casos, porque lo que frecuentemente les ocurre es que no se los percibe socialmente ni en esta función. Así afirman que no saben “venderse” porque practican un marketing inadecuado para hacer visible su función de “obra social”. No saben si es ignorancia o es ausencia o falta de publicidad. Aquí podemos sostener también otra hipótesis: ¿en qué medida la sobrevisibilidad de la religión católica y la de su tercer sector en labores de intervención social eclipsa la labor de las religiones minoritarias? Algo de esto

parece sobrevalorar en la idea de “mala” venta de su actividad. Pareciera que “algún otro” o “en algún otro lugar” lo están haciendo bien y sabe venderse.

“...los evangélicos es que tenemos un departamento de marketing muy malo. Tenemos obra social, tenemos centros de tratamiento de toxicómanos, apoyamos a gente que viene de fuera, eso no se sabe, entonces a veces, no tenemos ningún tipo de consideración ¿no? Cuando realmente realizamos una obra social. Ese es uno de los problemas que ven, o es que no nos publicitamos bien, o es que nos ignoran también.”
(EE1).

Por último, una última entidad que se dedica a la formación tanto de personas que trabajaran como misioneras, así como para personas de las comunidades locales para su trabajo en el día a día, es *Juventud con una misión*. Se trata de una agencia misionera surgida en EE.UU en el año sesenta y que actualmente tiene presencia en 173 países del mundo, con unas dieciséis mil personas trabajando en la misma. Trabajan con todas las denominaciones evangélicas y su trabajo misionero en el País Vasco se dirige sobre todo al continente africano, especialmente en Guinea Ecuatorial. Destacan muy positivamente el trabajo que realizan en el ámbito de la acción social y la cooperación con los y las pastoras de las comunidades evangélicas vascas. En esta delegación trabajan siete personas de manera voluntaria y está inscrita tanto como entidad religiosa como organización no lucrativa.

En lo referente a los servicios que las comunidades ofrecen tanto en prisiones como en hospitales, nueve de ellas ofrecen este servicio en hospitales y diez en prisiones. De las comunidades que no cuentan con este servicio, algunas de ellas han mostrado el interés en hacerlo, pero no son pocas las dificultades con las que se encuentran. Los procesos para la obtención de permisos son largos y llenos de trabas, como los cambios de autorizaciones y el desconocimiento por parte de las autoridades a la hora de expedirlos a confesiones que no son la católica. En este sentido, expresan cierta discriminación por no considerar los derechos reconocidos en los *Acuerdos de Cooperación* del Estado con las iglesias evangélicas. Esta situación abunda en la idea de eclipse que apuntábamos más arriba y también podríamos aventurar y añadir una idea interpretativa suplementaria: ha sido tan enorme y sigue siendo tan grande la presencia de la religión católica en los ámbitos sociales que la normalidad/banalidad presencial percibida en esta religión impide incluso llegar a

pensar que estas iglesias evangélicas estén desarrollando una labor social, porque desde el sentido común y desde la lectura pública que de las religiones se realiza, las evangélicas son interpretadas como religiones más privatizadas y personalizadas, y con menor dimensión pública que la católica. E incluso el desconocimiento o la rutina pueden dar a entender que hasta el tercer sector evangélico es católico.

Para terminar con las actividades que llevan a cabo las comunidades evangélicas y en otro orden de contenido, está la utilización de los medios de comunicación. Desde el *Consejo Evangélico del País Vasco*, realizan un programa en la ETB2. Anteriormente también contaron con un programa de radio a través de un convenio con Radio Euskadi, pero se extinguió. Actualmente la *Iglesia Cuerpo de Cristo*, cuenta con programas de radio “RKM Radio” en distintos municipios vascos.

Para concluir con el análisis de las dimensiones relacionadas con este primer capital, la forma de financiación de las comunidades evangélicas recae en las aportaciones que hacen sus miembros. Se nombran dos tipos de aportaciones, las espontáneas e irregulares, que se conocen como ofrendas y el “*diezmo*” para hablar de las donaciones regulares. A través de esta autofinanciación, las comunidades hacen frente a todo tipo de necesidades y mantenimiento, así como de los sueldos correspondientes, excepto en casos de personas misioneras o cuando el pastor o la pastora trabaja de manera secular, que no recibe sueldo de la congregación.

Cuadro 7. Resumen de algunas dimensiones del capital social de vínculo de las comunidades evangélicas.

Denominación	Comunidades	Actividades					Asistencia Religiosa						
		Clases	Clases Culto	Centros Educativos	Otras	Asociación	Hospitales	Prisiones	Servicios Sociales	Otras			
Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE)	Iglesia de la Trinidad				PANGEA (cultural)								
Asambleas de Hermanos	Iglesia Evangélica de Amara Iglesia Evangélica de Hernani Iglesia Evangélica de Iñuri Iglesia Evangélica Española	Alfabetización (inmigrantes)							SIZ			S	
Unión Evangélica Bautista de España (UEBE)	Iglesia Bautista de Bizkaia Iglesia Bautista de Vitoria-Gasteiz Comunidad Cristiana Evangélica de Santutxu		Estudio bíblico adultos Estudio bíblico adultos Estudio bíblico adultos						S En proceso (estatal) S	S S		S S	Hogares de ancianos Proyectos Cooperación
Iglesias pertenecientes a la Asamblea de Dios de España (FADE)	Iglesia Evangélica de Durango								S	S			Proyectos Cooperación
	Iglesia Evangélica Pentecostal de Vitoria-Gasteiz								S			S	Proyectos Cooperación
	Iglesia Evangélica Buen Pastor de Bilbao								S			S	Proyectos Cooperación
	Iglesia Evangélica Asamblea de Dios de la Perseverancia								S	Previsto		NO (falta de recursos) S (en la medida posible)	Hogares de ancianos
Iglesia Evangélica Filadelfia	Iglesia Evangélica de Portugalete								S (parte de)				
	Iglesia Evangélica de Alza								0				
	Iglesia Evangélica de Beasain								Colaboración				S (banco de Alimentos)
	Iglesia Evangélica de Filadelfia de Bermeo Iglesia Evangélica de Filadelfia de Bilbao Iglesia Evangélica de Filadelfia de Santurtzi		Escuela dominical						S				
Salem	Iglesia Evangélica Pentecostal Salem							Programa EIB	S			S	Proyectos Cooperación
Són	Iglesia Cristiana Són de Barakaldo			S					S	S		S	Hogares de ancianos
Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo (REMAR)	Bétel	Iglesia Evangélica Bétel							Programa Radio				S (rehabilitación)
	San Sebastián	San Sebastián							Programa Radio	S	S	S	
	Leioa	Leioa							Programa Radio	0	0	0	
	Beasain	Beasain							Programa Radio	0	0	0	
	Vitoria	Vitoria							Programa Radio	0	0	0	
Hand of God Ministry	Hand of God Ministry								S				S (alimentación/prostitución/vivienda)
Iglesia de Pentecostés- Church of Pentecost	Iglesia Evangélica Apostólica del nombre de Jesús											S	S
	Iglesia de la Luz del Mundo											S	S
	Consejo Evangélico del País Vasco (CEPV)											S	S
Juventud con una misión	Juventud con una misión												
Grupo de discusión I (Bilbao)	Grupo de discusión I (Bilbao)												
Grupo de discusión II (Vitoria-Gasteiz)	Grupo de discusión II (Vitoria-Gasteiz)												

Fuente: Elaboración propia.

4.2.3. Capital social de puente de las comunidades evangélicas

Para examinar el capital social de puente de las comunidades evangélicas, vamos a analizar la información extraída de las entrevistas que hace referencia a las relaciones que estas comunidades tienen bien con otras comunidades de la misma fe, con alguna instancia superior, como pueda ser una federación y la relación con otras confesiones religiosas, así como la posible participación en espacios interreligiosos. Por otro lado, veremos si existe algún tipo de relación con entidades, organizaciones u ONGs y, por último, analizaremos cuál es la relación existente con el vecindario y cuál es su idea sobre la percepción de la población hacia estas comunidades.

Respecto a la vinculación y colaboración territorial de las comunidades, independientemente de la denominación a la que pertenezcan, en todas las comunidades autónomas existen entidades que reúnen a las diferentes iglesias. En el caso de la CAV, existe el *Consejo Evangélico del País Vasco/Euskal Herriko Kontseilu Ebangelikoa*, (CEPV-EHKE), al cual pertenecen diez de las iglesias analizadas.

“... ya cuando son temas comunes, todo el tema de la gestión de la Ley de locales de cultos, eso ya se gestiona desde el Consejo del País Vasco, que reúne a las iglesias legalmente reconocidas.” (EE31).

El hecho de pertenecer a entidades como el CEPV, les aporta un apoyo ante cuestiones que van más allá de la propia comunidad, como es el caso de la propuesta de *Ley de centros de culto* elaborada por el Gobierno Vasco en el año 2012, o la modificación del PGOU²⁵ del Ayuntamiento de Bilbao.

A través de esta plataforma, resulta más fácil reflexionar sobre estos asuntos e interlocutar con las administraciones correspondientes. A nivel estatal, es la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), la entidad encargada, que cuenta con un grupo de personas expertas multidisciplinar, entre las que destacan las juristas. Se trata de un medio a través del que se puede elaborar discursos comunes que puedan trasladar el sentir de las comunidades e iglesias que pertenecen a la entidad, siendo de gran apoyo para éstas. De las comunidades entrevistadas, únicamente dos no pertenecen a la FEREDE y

²⁵Modificación del “Plan General de Ordenación Urbanística” llevada a cabo por el Ayuntamiento de Bilbao en el año 2012 y aprobada en el 2013.

una más estaba en trámites de pasar a formar parte en el momento de la realización de la entrevista. En los tres casos se trata de comunidades pertenecientes a las *iglesias pentecostales* de reciente implantación.

En cuanto a la relación con otras confesiones religiosas, en los casos donde existe, sobre todo es con confesiones cristianas (católicas y ortodoxas, principalmente), a través de encuentros ecuménicos o mediante relaciones personales, pero que no responden a un interés propiamente interreligioso, sino más bien a la relación existente entre alguno de los miembros de las dos confesiones. Es decir, todavía se mantienen encuentros no instrumentales, y no se ha generado una estructura que pueda ser beneficiosa para todos. No cabe duda que de los contactos más informales pueden ir decantándose con el tiempo hacia formas de organización formal en las que puedan llegar a formular y proponer las demandas. Todavía es dominante la lógica personal sobre la interreligiosa.

A día de hoy, las relaciones son incipientes y, en este sentido y al igual que ocurre con las comunidades ortodoxas, en ocasiones algunas comunidades evangélicas han podido hacer uso de locales o de centros educativos católicos. Desde el CEPV hacen referencia a este trabajo que se está llevando a cabo, pero en el que existen posturas diversas al respecto. Es decir, a medida que profundizamos podemos ver que en una situación de ausencia de contactos todavía firmes, también sobresalen pequeños desencuentros sobre la estrategia a seguir. Se supone que la mayor cautela se mantendrá con respecto a las relaciones a establecer con la religión católica, como religión mayoritaria, y necesariamente, incluso no pretendidamente, colonizadora. En consecuencia los diálogos interreligiosos e interconfesionales deben esperar o son todavía epidérmicos.

“Aunque también se está trabajando en relaciones interreligiosas e interconfesionales con católicos, ortodoxos, en encuentros ecuménicos. Tal vez no en forma muy oficial, pues hay un sector más abierto a este tipo de encuentros, cada vez más amplio, pero hay otro sector que lo está menos y hay que respetarlo. Pero estamos abriendo campo en este tema.” (EE30).

No obstante, algunas iglesias evangélicas sí que participan en foros interreligiosos, donde hay presencia de personas de diversas confesiones religiosas, como es el caso de la *Iglesia de la Trinidad* o la *Iglesia Evangélica Española* y su participación en la *Mesa de Diálogo Interreligioso de Bizkaia*, coordinada por Unesco Etxea;

“... tenemos buena relación a nivel personal con grupos de católicos de toda índole, jesuitas, franciscanos y a nivel de otras religiones, a nivel de relaciones no inter-confesionales sino interreligiosas también tenemos relación, el día 27 yo tengo un encuentro, una vez al mes solemos reunirnos en la Unesco Etxea personas de diferentes religiones: musulmanes, baháís, católicos, protestantes, budistas, hinduistas, judíos, que también de alguna manera tenemos una mesa donde hablamos de la fe, hablamos de cuáles son nuestras creencias, intentamos comprendernos, intentamos desde la Unesco Etxea fomentar programas de igualdad, de reconocimiento a los demás y de acogimiento, de conocernos un poquito, como forma de no hacerlos de menos en la sociedad y es un trabajo muy interesante, hay personas que están vinculadas con Deusto y tenemos muy buena relación con ellos.” (EE5).

Algunos grupos evangélicos más formados, más locales y más autóctonos sí sostienen relaciones con otras confesiones religiosas, pero hoy por hoy parece limitado a grupos muy minoritarios o a personas con relaciones estratégicas o informales con miembros de otras confesiones, pero estimamos que no deja de ser un contacto, e incluso, una relación, circunscrita a élites. No parece que pueda generalizarse y no queda claro tampoco que sea un objetivo prioritario del creyente medio. Ahora bien, es verdad también que en la medida en que mantienen relaciones informales, será más fácil entablar formas de capital de acceso en situaciones esporádicas o de cara a la facilitación de determinados recursos. Una ínfima institucionalización de estructuras estables puede ser la única forma actual de acceder a capitales necesarios para la autoproducción grupal de la confesión, para determinar los procesos propios de socialización y permanencia. A otro nivel, podríamos inquirir en qué medida el creyente medio está interesado en diálogos interreligiosos.

En lo que a medios de difusión respecta, todas las comunidades utilizan el método tradicional del “boca a boca”. De manera más formal, algunas comunidades, como las *iglesias pentecostales*, realizan *salidas evangelísticas*, a través de las cuales tratan de dar a conocer la Iglesia y su mensaje mediante el reparto de folletos informativos. En esta línea, la cartelería también es un medio de difusión utilizado por estas iglesias. En los medios de comunicación las comunidades evangélicas desarrollan desde el CEPV el programa en la ETB2. Como señalan los representantes, esta vía es una gran oportunidad para estas comunidades para darse a conocer y expresarse en libertad, algo que hasta entonces era

algo imposible si recordamos la larga y terrible persecución que sufrieron en décadas anteriores y que pasó desapercibida probablemente para una gran mayoría de la población, o al menos de la que no fue consciente. La historia de persecución de la confesión evangélica habría sido parcialmente subsanada tan pronto como pudieron acceder a medios de comunicación pública.

“... Cuando se consiguió tener el programa en la ETB, en la década de 1990, ahí hay un hito que marcó algo importante, el hecho que los evangélicos tuvieran acceso a un medio de comunicación públicos, que se pudieran presentar con libertad, cosa que prácticamente no había sido posible hasta entonces.” (EE30).

De la misma manera, contar con programas radiofónicos, como es el caso de las *Iglesias Evangélicas Cuerpo de Cristo*, les dota de una herramienta que sirve, tanto para el resto de comunidades evangélicas así como para hacerse escuchar ante un público más amplio. Otra de las vías de difusión de la que hacen uso, son las páginas web. En algunos casos, la página pertenece a la Iglesia nacional y, en otros, son propias de la comunidad local.

Para terminar con este apartado, nos referiremos a las relaciones de las comunidades evangélicas tanto con el vecindario más cercano, como con la sociedad en general. Respecto a las relaciones con las personas vecinas del centro donde se ubican, de la información obtenida no se deriva nada destacable, sí en cambio sobre la percepción que la población tiene de las iglesias y de la fe evangélica en general. Se lamentan de la falta de información y la relacionan estrechamente con el papel que juegan los medios de comunicación al respecto. Las personas entrevistadas transmiten la falta de información y de formación de las personas que tratan estos temas en los medios de comunicación, al tiempo que describen el tratamiento que reciben por parte de estos como discriminatorio e injusto en muchos casos. Ahora bien, su poca presencia en medios de comunicación no es quizás el elemento que los invisibiliza, que también, sino que el hecho de ser una manifestación numéricamente minoritaria hace más difícil el darse a conocer. Su realidad social y su saliencia es más manifiesta desde la llegada reciente de población extranjera, pero en lo referente a la población autóctona que profesa la religión evangélica desde hace tiempo es un hecho que sociológicamente ha pasado desapercibido en nuestra opinión, probablemente más allá de la persecución sufrida por parte del régimen franquista.

4.2.4. Capital social de acceso de las comunidades evangélicas

Para analizar el último tipo de capital social, el de acceso, nos fijamos en las informaciones obtenidas relacionadas con las posibles relaciones e interlocuciones que las comunidades evangélicas hayan tenido bien con partidos políticos o con administraciones públicas. Por último, también resulta de interés saber si han participado de algún tipo de encuentro, seminario, foro, etc., sobre religión, así como si han solicitado algún tipo de subvención.

En cuanto a las relaciones con administraciones y partidos políticos, la mayoría de las comunidades, y más aún las de mayor trayectoria, tienen relaciones esporádicas, sobre todo en el ámbito municipal. La interlocución con el Gobierno Vasco, se lleva a cabo sobre todo desde las entidades del CEPV y la FEREDE. Desde el CEPV informan la labor que se está llevando a cabo en esta dirección y que se expande a la sociedad en general. Según el testimonio que aportamos a continuación, hay un intento consciente de querer abrirse a la sociedad, lo que significa tener que conocer cuáles son las necesidades sociales y los retos de futuro que se avistan en el ámbito de los servicios sociales, porque es ahí precisamente donde podrían incidir, en la colaboración concreta con los gobiernos autonómico y central y con los ayuntamientos para involucrarse en la resolución de temas de “materia social”. Si ya previamente hemos visto cómo algunas de las iglesias y comunidades desarrollan esta labor, aunque digan que luego no se les reconoce el trabajo realizado, es la intervención social el ámbito específico en el que desean actuar.

“... ahora se está abriendo un trabajo muy intenso de cara a las instituciones, de cara a la ciudadanía en general y de cara un poquito a las distintas formas de presencia política que hay en nuestro entorno y con la que queremos pertenecer y servir mejor a nuestra sociedad, conocer cuáles son sus necesidades e involucrarnos en las necesidades que la sociedad tiene. Otro campo que queremos abrir mucho es hacia el servicio social en general. Queremos plantearnos retos de futuro en el servicio social de las sociedades en que vivimos, involucrarnos en la ayuda a los ayuntamientos, al propio gobierno vasco, al gobierno estatal, para hacer esa función en materia social.” (EE30).

Las experiencias y sensaciones que en general se transmiten en las entrevistas, desvelan unas relaciones no del todo fáciles y cargadas de desconocimiento, arbitrariedad y discriminación. Como señalábamos anteriormente, las comunidades se quejan del poco

conocimiento que las administraciones tienen sobre los derechos reconocidos a la Iglesia Evangélica, lo que entorpece y dificulta muchos de los procedimientos por ejemplo para conseguir permisos. A las comunidades evangélicas les sorprende esta ignorancia integral de las directrices legales y derechos de que disponen estas comunidades. Evidentemente, en el ámbito de las conclusiones propositivas que adjuntaremos al final, superar esta situación sí parece muy importante, porque la discriminación se cometería también por omisión, por ignorancia y, muy probablemente, tanto en esta confesión como en la que posteriormente veremos, la musulmana, este conocimiento podría derivar en una forma más acertada de canalizar las tensiones y conflictos así como de resolver los frecuentes problemas sociales que suelen surgir, tanto en los asentamientos como en el acceso al que tienen derecho y que no se realiza porque en el fondo son invisibles. En esta crítica, certera, late una visión homogénea y asimilacionista de la religión, muchas veces a pesar de las personas que lo ejercen, porque no son conocedoras de que llevan a cabo prácticas segregadoras y arbitrarias por pura desidia y/o desconocimiento. Es un aspecto grave a subsanar.

“... sí a lo largo de estos años de mi experiencia con problemas administrativos, sí que es un desconocimiento total de lo que tienen las administraciones de nuestros derechos reconocidos por el Gobierno.” (EE31).

Posiblemente derivado de esta falta de información y del vacío legal que las comunidades advierten en las administraciones, otra de las quejas que trasluce en las entrevistas es la arbitrariedad con la que actúan estas. De manera que, dependiendo la administración y las personas o partido político que ocupe el lugar, las respuestas son diferentes como podemos observar en este extracto de entrevista. El siguiente extracto es suficiente muestra de una realidad tan desconocida como des-regulada, cuando por otra parte hay todo un conjunto de leyes y protocolos que podrían hacer frente a la libertad religiosa de las minorías que no sean la católica. Hay un desconocimiento en cascada: se desconoce que existan minorías religiosas, se desconoce la legislación, luego, indefectiblemente, sólo queda la arbitrariedad como modo normal de relación, llegando incluso a pensar que se está actuando correctamente.

“... Mira todo lo que dependa de ayuntamiento no se rigen por leyes, entonces depende de quién este en ese momento. Eso es lo que nos pasa con los pueblos. Nosotros tenemos una Iglesia en Bermeo, en la que tenemos depende

de la administración que haya en aquel momento, tenemos un montón de facilidades para hacer todo lo que queremos, todas las facilidades del mundo sin ningún coste, pero de repente cambia el color de quien está en el ayuntamiento y ya son pegas por todos los lados, o sea ya no se trata de una ley, decir no vosotros tenéis derecho a esto, esto y a esto, no. En cuestión de ayuntamientos y en cuanto a permisos eso ya depende del color de la administración y ya está.” (EE31).

En algún caso, incluso, expresan que hay una intencionalidad que va más allá del mero desconocimiento y la arbitrariedad que se deriva del mismo. Expresan una actitud discriminatoria hacia las comunidades evangélicas y ante las minorías religiosas en general. Ahora bien, si el argumento o razón básica de este tratamiento discriminatorio y arbitrario es el desconocimiento, derivar en la posibilidad de la intencionalidad nos parece un poco aventurado. Más grave parece en muchas ocasiones la banalidad del mal ejercida desde el desconocimiento que la perversidad de la acción política. Es más grave porque allá donde se desconoce la existencia de una realidad como la de las minorías religiosas no se actúa y además cuando se empieza a conocer se desprecia su relevancia. La intencionalidad requiere el conocimiento previo, por ello estimamos que más que apuntar hacia la intencionalidad, habría que orientarse hacia un programa de sensibilización e información de la población autóctona, con especial atención en el ámbito municipal, que es donde se dejan de aplicar los preceptos legales que amparan a las minorías religiosas, que parece que todavía se analizan o como muestras exóticas en algunos casos o, lo que es peor, como riesgo en otras. De cualquier forma si la normativa y la Constitución amparan a las minorías religiosas, se ha de hacer valer tal amparo para superar esta situación de arbitrariedad banal o “insustancial”.

“La normativa y la constitución nos ampara. El problema es de las personas, que no saben o que creen que pueden hacer algo que les permite frenar a os que ellos quieren o autorizar a los que ellos quieren, y eso no es justo. Hay que aplicar la normativa y la libertad igual para todos, entonces el problema no es en este caso de la norma sino de los funcionarios que la aplican mal o discrecionalmente. Yo creo que la constitución es clara, los artículos a favor de la libertad a la hora de manifestarse y expresar tus ideales están muy claros, y en ese sentido están bien. Lo único es que hay algunos favoritismos, y no se aplican las normas a lo que son iglesias y confesiones no católicas –aunque

ahora ya se ha conseguido- el tema sobre autorización de pastores, y el tema de los distintos apoyos y privilegios que tiene la iglesia y que no los tenemos nosotros. Me refiero por ejemplo a ayudas directas del gobierno, que no es que se esperen, pero que si se dispone de mucho dinero para unos, no se fomentan de la misma manera muchas cosas buenas que pueden aportar los otros.”
(EE14).

Respecto a la participación de las comunidades en foros sobre religión, algunas comunidades sí que participan de este tipo de eventos, aunque son una minoría. Este tipo de participación se canaliza normalmente a través de la entidad que aglutina a una gran parte de ellas, el CEPV, que, como comentábamos anteriormente, es el encargado de realizar las labores de interlocución y relaciones, sin perjuicio de que las comunidades lo hagan autónomamente. De todas formas, pensamos que la participación en este tipo de encuentros sigue siendo una actividad más elitista que extendida entre los miembros del protestantismo. Es más, no queda claro si la visión intrínsecamente autocentrada en la responsabilidad individual de los creyentes permite el establecimiento de puentes con otras confesiones. Mantenemos dudas a este respecto.

Para finalizar con este apartado y en cuanto a la presentación de proyectos a subvenciones, algunas comunidades presentan sobre todo proyectos educativos, sociales y culturales a la *Fundación Pluralismo y Convivencia* del Ministerio de Justicia, encargada de la concesión de este tipo de solicitudes.

Cuadro 8. DAFO de las comunidades evangélicas

Debilidades	Amenazas
<ul style="list-style-type: none"> • Fraccionamiento • Visión instrumental de sus miembros • Uso en caso de necesidad • Rol secundario de las mujeres • Ingresos propios • Poca relación con otras confesiones (exceptuando la Católica y con otras en casos puntuales) • Poca relación con administraciones públicas y partidos políticos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Membresía plural, multicultural • Desconocimiento del medio • Invisibilidad
Fortalezas	Oportunidades
<ul style="list-style-type: none"> • Disponibilidad de locales (mayoría en propiedad) • Mayoría de las comunidades con larga trayectoria • La comunidad como espacio de unión y apoyo • La comunidad como espacio de desarrollo de la fe • Registro entre las “Entidades Religiosas” • Pertenencia a entidades aglutinadoras (CEPV, FEREDE) • Fuerte trabajo de asistencia social • Rol activo de las mujeres • Ingresos propios 	<ul style="list-style-type: none"> • Membresía plural, multicultural • Intra-diversidad en la confesión • Interlocución con administraciones públicas • Proyectos culturales y educativos subvencionados

Fuente: Elaboración propia.

4.3. Comunidades musulmanas

4.3.1. Fortaleza de la estructura de las comunidades musulmanas

En este primer apartado nos vamos a fijar en variables como el año de creación de la comunidad, la disponibilidad o no de un espacio o centro de culto y en qué régimen – propiedad, cesión o alquiler-, el número de personas miembro o fieles de la comunidad y cuáles son las características socioeconómicas de las mismas. Por último, veremos si las comunidades musulmanas del País Vasco están registradas en alguno de los registros oficiales y, de ser así, en cuál.

La veteranía de las comunidades musulmanas en el País Vasco varía dependiendo de la zona y llegada de las primeras personas y familias al territorio. Las comunidades más antiguas se encuentran en municipios como Eibar y Ermua. Las comunidades entrevistadas, en cambio, se forman a partir del año 2000, siendo de las primeras en crearse *Assalam* y la *Comunidad Islámica de Durangaldea-Axura* en el 2002 y de las últimas la *Mezquita Al Madani (Asociación Donosti Cultura Paquistaní)* y la *Asociación de mujeres musulmanas Bidaya*, en el año 2008.

Al igual que ocurre con las comunidades ortodoxas, en la presencia del Islam en el País Vasco, la llegada sobre todo de personas de países del Magreb, así como de África Subsahariana y Pakistán, ha resultado crucial, por lo que sí se puede decir que a grandes rasgos la religión musulmana es una religión de inmigración, independientemente de que las primeras comunidades se asentarán hace ya 20 o más años, pero que también lo eran de inmigración

Tabla 36. Evolución de la inmigración por nacionalidades representativas en el Islam

Nacionalidad	1996	2000	2003	2006	2009	2012
Marruecos	1.370	2.179	4.481	7.582	12.678	17.832
Argelia	108	339	1.480	2.315	3.995	5.965
Senegal	-	-	586	1.085	2.192	3.349
Pakistán	-	-	248	999	1.655	3.933

Fuente; Elaboración propia.

Ahora bien, en el caso de las comunidades musulmanas, son cada vez más las personas nacidas en el País Vasco que se están convirtiendo al Islam, pero aún representan una

minoría si atendemos a la composición por origen de nacionalidad, como veremos más adelante.

Es muy probable que el tamaño de la comunidad de referencia influya notablemente en el capital social. En cuanto a los lugares de culto, casi todas las comunidades disponen de algún espacio, casi siempre en régimen de alquiler, exceptuando la comunidad musulmana *Soubulu Salam*, que al no disponer de lugar de culto, hace uso de las instalaciones de Arrupe Etxea, gracias a la colaboración que mantiene con la *Fundación Social Ignacio Ellacuria*.

El tema de los espacios, resulta de gran preocupación para las comunidades musulmanas. Las quejas de dificultades e imposibilidad que encuentran para su apertura es una constante en las entrevistas analizadas. En este sentido, la modificación del PGOU (Plan General de Ordenación Urbanística) del Ayuntamiento de Bilbao, así como la no tramitación de la “*Ley de apertura de centros de culto*” elaborada por el Gobierno Vasco en el año 2012, son ejemplos de la cada vez mayor dificultad que las comunidades encuentran para este fin. En las dificultades evidentemente influye de forma notable la resistencia de las poblaciones locales, especialmente con la población magrebí. Si, por un lado, según los datos demoscópicos la población norteafricana es la que menor aceptación recibe por parte de la población vasca, por otro, esto se agrava en el caso de la religión y de la instalación de centros de culto, que de alguna manera representan el ámbito de incertidumbre para la población local.

En este contexto adverso, la confesión musulmana se encuentra repetidamente con la necesidad de disponer de espacios más amplios, lo que obedece a distintas razones: 1) por el crecimiento de fieles de las comunidades y, en especial, la necesidad de mayor espacio para que las mujeres puedan contar con el suyo propio, así como, 2) para llevar a cabo actividades de carácter más formativo o sociocultural.

Hasta el momento, en más de una ocasión, la situación se ha resuelto con la apertura de una segunda mezquita en alguna lonja cercana a la primera existente. En estas situaciones se superponen dos fenómenos contradictorios pero omnipresentes en lo que respecta a la fe musulmana: por un lado, hay redes relevantes de información y ayuda entre las comunidades y, por otro, la dificultad material por causas de rechazo social de encontrar locales en alquiler para este uso.

Ahora bien, comenzando con la caracterización de la membresía de estas comunidades, encontramos gran diversidad entre ellas respecto al número de fieles. Las comunidades más pequeñas son la *Asociación Islámica An Nur* con 20 personas asociadas y la *Comunidad Islámica de Durangaldea-Axura* con 60. En ambos casos la presencia de fieles crece considerablemente en festividades señaladas, como es el caso de la *Fiesta del Cordero*, en la que a esta segunda acuden unas 130 personas. Como ocurría también con las otras dos confesiones y sobre todo con la ortodoxa, los momentos rituales agrupan a más participantes. Las comunidades con mayor número de miembros, por su parte, son la *Comunidad de Laudio*, en la que suelen llegar a estar unas 1.000 personas, teniendo en cuenta que aquí se juntan personas musulmanas de diferentes pueblos de la provincia alavesa. Las cofradías senegalesas *Soubulu Salam* y *Moutakhabina Filahi*, cuentan respectivamente con 300 miembros. Evidentemente, parece que si pudiéramos hacer una ratio entre miembros de las comunidades y población de referencia, la confesión musulmana es la que mantiene las comunidades más numerosas y ello pensamos que es importante de cara a la consolidación de los capitales. Es decir, el capital de vinculación parece interesante, da pie para una fortaleza grupal que permita una evolución garantizada de la confesión, aunque en este caso la imposibilidad social del capital puente en algunas ocasiones y lugares actúe en detrimento de tal evolución. Ahora bien, el tamaño de las comunidades sí parece un dato interesante a retener, porque en este caso adquieren una visibilidad y centralidad digna de reseñar para el proceso interno de maduración futura de la comunidad.

Respecto a las características de estas membresías, en primer lugar, nos centraremos en el origen de las personas que las componen. Como mencionábamos anteriormente, la mayoría de estas comunidades se han formado a través de procesos migratorios, con lo que principalmente están formadas por personas provenientes sobre todo del Magreb, así como del África Subsahariana, de Pakistán y, en menor medida, de países latinoamericanos. En casi todas las comunidades existe una mayoría de personas de origen magrebí, en las que también participan miembros de origen subsahariano. En el caso de *Soubulu Salam* y *Moutakhabina Filahi* los miembros son de origen senegalés, además de dos mujeres vascas, y los miembros de la *Mezquita Al Madani* son de origen pakistaní.

En los últimos años, ha habido dos fenómenos que han diversificado esta realidad. Por un lado, son muchas las personas nacidas en el País Vasco, que han pasado a formar parte de las comunidades ya existentes, siendo sus padres y/o madres pertenecientes a esa

generación que emigró, y ellas nacidas y socializadas en la sociedad vasca. A veces estas personas pueden calificarse de **re-nacidas** al Islam. Dicho de otra manera, hay una repesca o recuperación de personas que siendo culturalmente de familias musulmanas también se integran en su dimensión religiosa. Una segunda realidad, es la de las personas de origen vasco que han abrazado al Islam. Aunque todavía no es un número muy elevado, en tres entrevistas de entre las que hemos realizado han participado dos personas de origen vasco y una de origen andaluz. De estas comunidades, la que mayor presencia de personas conversas tiene es *Islamaren Adiskideak*, comunidad creada por dos personas, vascas de origen, actualmente casadas con dos mujeres de origen magrebí. Por otro lado, el presidente del *Consejo Islámico del País Vasco*, así como la persona entrevistada en el caso de la *Mezquita de Laudio*, también son de origen andaluz y vasco respectivamente. Sea por la vía de matrimonio o vía acercamiento es una corriente de actuación que debe tenerse en cuenta, porque puede tener repercusión en el capital social total que vaya adquiriendo la comunidad islámica en función de la formación y capacidad que tengan los nuevos integrantes, bien porque son autóctonos formados y universitarios o tienen capacidades directivas, bien porque los re-nacidos se habían socializado en la sociedad vasca y pueden incorporar una formación superior a la media de los creyentes.

La composición de las comunidades por sexo, no resulta en absoluto equitativa. En general, las comunidades hablan de la presencia de un 80% de hombres en el mejor de los casos y algunas veces de que hasta se da una presencia de mujeres del 40%. Ahora bien, de hecho, en algunas comunidades la presencia de las mujeres es inexistente. En el Islam a la hora de llevar a cabo el rezo o actividades de culto, las mujeres y los hombres se separan espacialmente, de manera que las mujeres ocupan un espacio propio y diferenciado dentro del lugar de culto, siempre en la parte trasera, que en la mayoría de los casos es insuficiente. No obstante, ante esta situación de falta de espacio, la prioridad se le otorga al hombre. Si debemos hacer caso de las opiniones recogidas, tampoco parece que esta ausencia de las mujeres preocupe especialmente a los interlocutores, porque en ambos casos se atribuye a la capacidad reducida del local la imposibilidad de incorporar más mujeres. Ahora bien, ¿es razón suficiente?

“...tenemos un lugar para las mujeres, hay un número, nosotros quisiéramos que se aumente más el número, lo que pasa la capacidad nuestra tampoco da para ampliar la zona para las mujeres...” (E113).

“Lo que pasa es que no tenemos sitio para eso, porque esto es para 30 y lo que sobra para otro lado, por eso no hay sitio para las mujeres, por eso estamos cambiando el local, las mujeres tienen que rezar también pero no hay sitio, no es suficiente.” (E14).

La académica y feminista Haleh Afshar explica esta realidad como consecuencia de un proceso de masculinización que se ha forjado a lo largo del tiempo y que impide el empoderamiento de las mujeres en el Islam. Es más, según la autora, *“es la mala interpretación masculina de la historia lo que ha apartado la importancia y la presencia de las mujeres musulmanas de los textos islámicos y de la historia”* (Afshar, 1998:9). En esta misma línea, la autora Elisabeth Cady Stanton en su obra *The Woman’s Bible* (1985), hace alusión al carácter masculino de los textos sagrados, en este caso, de la Biblia cristiana, que según la autora, no reflejan la auténtica concepción de Dios, sino que responde, al hecho de que estos textos habían sido escritos sólo por los hombres. Sea por una razón histórica, sea por una razón constituyente, el hecho es que en el caso de las mujeres musulmanas la práctica está obstaculizada y dificultada, por lo que la relativa paridad que hemos visto en las otras dos confesiones no se da en la musulmana. No obstante, algunas comunidades expresan su deseo de que se incorporen más mujeres a la comunidad, en tanto que en el caso de la *Mezquita de Assalam*, la persona encargada de la tesorería es una mujer;

“En la mezquita Assalam tenemos una compañera que es la que lleva la tesorería y los otros son varones, y yo soy partidario, personalmente, ayer le estaba comentando a Beatriz, que quisiéramos que haya otra compañera por lo menos, o más...” (E113).

Desde una de las comunidades se apela a la necesidad de que tanto los y las más jóvenes, como las mujeres, tengan el derecho y acceso al conocimiento, apelando a la democratización del mismo que el Islam proclama. Un hecho, como se advierte, no interiorizado por todas las personas y comunidades. Por un lado, hay una preocupación por la des-musulmanización de los descendientes -hijos e hijas- a los que se desea en la mezquita, “aprendiendo actitudes”, y sin prácticas locales como el “botellón”. El caso de la mujer parece diferente en todo caso. Aunque el interlocutor es partidario, nos muestra que hay quien sostiene que “algunos dicen que la mujer estaba mejor en casa y gana más recompensa en casa que en la mezquita”. Ahora bien, este interlocutor nos dice que el lugar propicio para la adquisición del “conocimiento” es la mezquita. El no acceso a un

conocimiento no sólo religioso, sino también al general, así como los diferentes accesos de la mujer a procesos de empoderamiento dificultan la evolución de la comunidad musulmana según este interlocutor, que es una persona autóctona conversa al Islam. Ahora bien, ¿esta opinión es compartida por el resto de la comunidad o por personas que no están nutridas en sus valores de género por el patrón occidental? Ahora bien, si como sostiene el interlocutor, la opinión de que la mujer “gana” o extrae más beneficio en la casa que en el espacio público, y si esta opinión está muy extendida es lógico pensar que la incorporación de la mujer en parámetros de igualdad está muy lejos de producirse.

“... los problemas internos que tenemos porque la apreciación de los hermanos por la misma sobre la importancia de los niños, que aprenda mucho, un soltero que todavía no tiene hijos no sabe qué importante es que la persona que ya los tiene adolescentes, tenga el hijo en la mezquita aprendiendo actitudes y no en el botellón con los amigos no musulmanes, o por ejemplo para la presencia de las mujeres, un panorama muy diverso, algunos dicen que la mujer estaba mejor en casa y gana más recompensa en casa que en la mezquita, a veces por una cosa cultural no se llegaba de la importancia que tiene para toda persona rico, pobre, hombre, mujer adquirir conocimiento, ese conocimiento donde mejor se quiere es en la mezquita, sobre todo cuando vienen expertos, cuando imanes renombrados se mueven a otros sitios a otras mezquitas, es muy importante que no se concentre en uno sólo el conocimiento, en el Islam es un aspecto fundamental democratizar el conocimiento a todos, esto dentro de los hermanos no se entiende siempre bien...que haya unos días o unas horas que sean exclusivas para los niños, o que sean exclusivas de mujeres, porque la mujer musulmana no se va a sentir libre para utilizar un entorno determinado para hacer muchas cosas hasta que no se le dé una exclusividad, por muchas cuestiones que yo no voy a comentar, eso también podría pasar con los niños, ese es un tema en que todas las mezquitas no se tiene en cuenta, depende también del grado de implementación de la comunidad, pero que también puede crear una gran injusticia en la hora de desarrollar la comunidad, no sólo por cuestión de género sino por otras cuestiones como acceso al conocimiento.” (E18).

La cuestión del género y la del conocimiento son muy relevantes para este interlocutor. Otro tanto ocurre con la edad, pero no de forma tan notable, de manera que aunque hay personas de casi todas las edades, personas adultas y cada vez más niños y niñas, se da una prevalencia de los que se encuentran entre los 20 y 45 años.

En cuanto a las características socioeconómicas, encontramos un gran abanico de realidades dentro de las comunidades. El nivel de estudios de las personas es muy variado, desde personas analfabetas (casos de primeras comunidades que llegaron en los años ochenta), personas con estudios medios y muchas con titulaciones superiores. Dentro de este último grupo, se encuentran o bien los hijos e hijas de esas primeras personas que inmigraron, que han llevado a cabo o culminado en el País Vasco los estudios universitarios, así como personas que ya han llegado de su país de origen con títulos académicos superiores. No obstante, en la mayoría de los casos los puestos de trabajo que ocupan no se corresponden con las titulaciones y padecen procesos de sobrecualificación. Ahora bien, parece que esta situación afecta más a la población subsahariana que a la norteafricana y tampoco en gran número. El caso más representativo es el de muchos senegaleses, que a pesar de tener estos estudios superiores, se dedican en su mayoría a la venta ambulante, ocupación que según los estudios de Lacomba no responde a la casualidad:

“No es casual que haya sido la venta ambulante y no otra la actividad económica desarrollada preferentemente por los inmigrantes senegaleses. Ello por dos razones básicas: la primera es que la venta ambulante es uno de los escasos nichos laborales que el mercado laboral ha dejado sin cubrir en las economías de los países occidentales de inmigración. La segunda, y principal razón, es que la venta ambulante se adapta al carácter informal de las actividades económicas que mayoritariamente realiza la población senegalesa. La venta ambulante, por su carácter informal, permite a los inmigrantes senegaleses mantener una lógica mercantil y comercial que se adapta a la que desarrollan respecto a gran parte de las actividades económicas en su país de origen, al tiempo que les ayuda a no apartarse de su vinculación con la cofradía murid.”

(Lacomba, J. 1996: 71-72).

En ocasiones la venta ambulante se compagina con trabajos de construcción o albañilería. Otro caso destacable es el de algunas mujeres musulmanas que, por imposibilidad de ocupar puestos por cuenta ajena o de cara al público, se dedican en algunas ocasiones a

trabajos por cuenta propia. De hecho, si retenemos los datos que mostró la Encuesta EPIE (Encuesta a la Población Inmigrante Extranjera), que realizó el Departamento de Empleo y Políticas Sociales del Gobierno Vasco en 2010, el paro aquejaba a más de un 60% de las mujeres magrebíes y subsaharianas, aunque las segundas tenían además un porcentaje de actividad notablemente superior. Es decir, son pocos los nichos laborales y la estructura de la empleabilidad es baja.

“... tema trabajo fatal, esa es la palabra para describirlo, no solamente te lo digo yo, sino que te lo pueden decir muchas mujeres musulmanas, Aquí se ha optado mucho por el autoempleo, hay mujeres solteras, panaderas, tienen su propio negocio pero para trabajar por cuenta ajena es un poco difícil. No, es imposible: Yo he trabajado por cuenta ajena, pero hay que peleárselo más que otras mujeres, tienes que demostrar que vales, como todos los trabajos y todas las personas pero las que llevamos pañuelos la primera impresión depende con quien te encuentres, es más de rechazo...” (E110).

En este caso, resulta obvia la dificultad agregada para estas mujeres a la hora de encontrar una ocupación laboral por cuenta ajena, que encuentra su raíz en el estigma o rechazo de, al menos, un número importante de personas empleadoras. En la cita se alude claramente al aspecto estético, y más concretamente al uso del hiyab. Ante esta realidad, *a priori*, podríamos pensar en las consecuencias negativas que el uso de este símbolo identitario pueda acarrear, no obstante y siguiendo a Lacomba, resulta ser como decimos, un símbolo identitario o cultural según sus portadoras de una importancia al menos considerable para las mujeres que lo utilizan: *“Lo que no nos debe hacer perder de vista la dimensión estética es que, por debajo de ella, el resultado es un esfuerzo (con mayor o menor éxito) por reconstruir una nueva lógica. Éste puede coincidir en algunos casos con la reproducción de lógicas vigentes en los países de origen, pero la mayor parte de las veces se trata de una forma de oposición a las lógicas dominantes”* (Lacomba, J. 2000:7).

Ahora bien, sea ésta la lógica o sea el símbolo el que discrimina a la mujer musulmana, el hecho resultante es su escasa tasa de actividad y dentro de ésta su alta tasa de paro. Una situación que impide no sólo la incorporación laboral, sino otras incorporaciones ligadas a ésta y que le permitirían acceder a un propio camino de autoempoderamiento dentro de la tradición musulmana. Es por tanto un déficit de cierta consideración, y que no tiene una fácil salida.

Por último, en cuanto al registro de las comunidades, en las analizadas, se dan dos tipos de modalidades, las inscritas en el Registro de Asociaciones, la mitad más o menos de las comunidades analizadas, entre las que se encuentran *Soubulu Salam*, *Moutakhabina Filahi*, la *Asociación Islámica An Nur*, la *Asociación de Mujeres Musulmanas Bidaya*. La otra mitad, está registradas como Entidad Religiosa en el Registro de Entidades del Ministerio de Justicia: por ejemplo, la *Mezquita de Orio*, la *Mezquita de Assalam*, la *UCIPV* y *FIVASCO*, entre otras.

Finalmente y como conclusión de este apartado, podríamos decir que la fortaleza de las comunidades musulmanas radica en su volumen y en la capacidad de vinculación selectiva que disponen con su población de referencia, a la que acceden al menos en el caso de los hombres, en el de las mujeres -aunque no las incorporan o solo muy deficientemente a las prácticas-, y en el de hijos e hijas. Ahora bien, esta vinculación y fortaleza no se da tan nítidamente en otros aspectos, y esta situación de las mujeres no deja de ser un Talón de Aquiles para su desarrollo a medio plazo. Analizaremos más pormenorizadamente esta situación del capital de vinculación en el próximo apartado.

Cuadro 9. Resumen de la fortaleza de las comunidades musulmanas.

COMUNIDADES	CIUDAD	AÑO CREACIÓN	LOCAL	CONDICIÓN	Nº FIELES	REGISTRO	TIPO	ORGANISMOS
Soubulu Salam	Bilbao	2003	SI	Cesión	300	SI	AC	
Moutakhabina Filahi	Bilbao	2005	SI	Alquiler	300	SI	AC	
Asociación Islámica An Nur	Irún	2005	SI	Propio	20	SI	AC	
Comunidad Islámica de Durangaldea- Axura	Matiena	2002	SI	Alquiler	60	SI	ER	UCIDE
Mezquita Al Madani (Asociación Dosti Cultura Paquistaní)	Vitoria-Gasteiz	2008	SI	Alquiler		SI	AC	
Islamaren Adiskideak	Bilbao	2010					AC	
Comunidad Islámica Sunna	Vitoria-Gasteiz	1999	SI				ER	
Comunidad de Laudio	Laudio	2011	SI		1000		ER	
Mezquita de Orio	Orio	2007	SI	Alquiler		SI	ER	
Mujer musulmana I								
Mujer musulmana II (Forma parte de Consejo-BIDAYA-Asociación de mujeres de Eibar)								
Asociación de mujeres musulmanas BIDAYA	País Vasco	2008					AC	
Asociación de mujeres de Eibar	Eibar	2006					AC	
FIVASCO (Federación Islámica del País Vasco) - Comunidad de Mungia	País Vasco (Mungia)	2010					ER	FEERI
Consejo islámico del País Vasco (2)	País Vasco (Eibar)	2011			23 comunidades		ER	
UCIPV (Unión de comunidades Islámicas del País Vasco)	País Vasco (Bilbao)	2007					ER	UCIDE
ASSALAM	Bilbao	2005	SI	Alquiler (mismo lugar)		SI	ER	UCIPV-UCIDE
ASSABIL Centro Sociocultural Islámico del País Vasco	Bilbao	2003	SI			SI	AC	UCIPV-UCIDE

Fuente: Elaboración propia

4.3.2. Capital social de vínculo de las comunidades musulmanas

Con el propósito de analizar el capital de vínculo de las comunidades musulmanas, comenzaremos examinando la organización interna de las mismas. Para la toma de decisiones las comunidades hacen uso de la *assura* (consulta), mecanismo utilizado por el Profeta, que consiste en exponer las decisiones importantes a tomar en la asamblea. De tal manera, que cuando hay que decidir sobre algo, se busca el consenso a través de las personas fieles de la comunidad. En este sentido, se trata de una toma de decisiones participativa, basada en un modelo en el que no hay lugar a jerarquías y en el que valores como la igualdad y la confianza mutua resultan esenciales. En los casos en que las comunidades están registradas como asociaciones, existe una junta directiva, que funciona como cualquier otra, con sus cargos de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y de igual manera, la asamblea es el modo y lugar de consulta y decisión. Todas las comunidades, independientemente de su pertenencia a alguna federación o consejo superior, tienen la total libertad de gestionar todos los asuntos relacionados con su comunidad.

Por otro lado, en el islam, a diferencia de la tradición cristiana, la institución religiosa no tiene sacerdocio, en sentido estrictamente teológico. La única persona vinculada a la actividad de culto es el imam²⁶. El imam es la única autoridad religiosa en la mezquita, que es una institución totalmente independiente, «... *ni siquiera en el lenguaje (árabe) moderno hay un equivalente musulmán para «Iglesia», en el sentido de «organización eclesiástica». Las distintas palabras que significan mezquita se refieren sólo a un edificio que es el lugar de culto, no una abstracción, una autoridad o una institución. Quizá alguien pueda ver en la evolución posclásica de los profesionales de la religión alguna aproximación a un clero o términos como «ulema» o «mollahs» tienen sentido cercano a éste*». (Lewis 2004; 11-12).

Las comunidades musulmanas que hemos entrevistado, tienen dificultades para contar con la figura de un imam. Tan sólo las mezquitas más antiguas cuentan con los recursos suficientes para ello y en la mayoría del resto de comunidades es algún miembro de la comunidad, que dispone de mayor formación al respecto, quien dirige la oración. En este

²⁶ El *Diccionario panhispánico de dudas* indica que, si equivale a ‘persona que dirige la plegaria de los fieles musulmanes en la mezquita’ y, entre musulmanes, ‘guía o jefe espiritual’, puede escribirse tanto *imán*, plural *imanes*, que es lo más habitual, como la grafía etimológica *imam*, plural *imames*.

sentido, la falta de profesionalización del personal religioso en las comunidades musulmanas vascas, derivada de la falta de recursos tanto económicos como humanos, se vive con normalidad en la mayoría de las comunidades, mientras que en una de las entrevistas analizadas se percibe cierta preocupación:

“... el problema que hay aquí es que el imán de turno, los hay muy muy buenos, pero hay otros que no sabemos de dónde salen. Entonces claro, hay algunas veces que localizamos un discurso un poco extremista, o bastante extremista, el problema que hay es porque no hay una centralización de los imanes, igual que el sacerdote tiene que salir de un seminario. Aquí el que más sabe es el que se pone de imán. O eso o él. Conozco un caso, el que viene de Alemania, con una barba de cinco metros y tiene un discurso que no es muy integrador.” (E112).

Esta preocupación que una vez más proviene de un converso local al islam mantiene implícita y explícitamente una comparación con el catolicismo y cristianismo, porque no observa en la cooptación de los imanes unas garantías de conocimiento teológico como la de un sacerdote ordenado en un seminario. Es sintomática su frase de “aquí el que más sabe es el que se pone de imán”. Además de la preparación teológica también una preocupación por la orientación política que adopte el rezo, ya que puede encaminarse por vías de integración o por vías de conflicto, en lo que parece que es la personalidad del imán el factor desencadenante en imprimir y direccionar el contenido del rezo.

No obstante, en ocasiones, comparten entre diferentes mezquitas a un imam que contratan para fechas señaladas como puede ser el Ramadán. Otras veces es el Consulado de Marruecos el que facilita la visita de algún predicador para estas ocasiones. En cuanto al sentido que la fe musulmana aporta a las personas que componen las comunidades, de las entrevistas se desprende la posición central que esta adquiere en la vida de estas personas. El siguiente interlocutor indica que esta centralidad se extiende a todas las facetas de la vida, porque el islam pauta y receta todas las situaciones posibles y habituales que la persona experimenta en su relación bien con miembros de su comunidad bien con miembros de otras. Las recetas adquieren forma de obligación:

“Todos nuestros derechos o nuestras normas de vida, en familia, afuera de trabajo, comunicación con la gente, todo lo hacemos con las normas de la religión. Cómo trato contigo, cómo trato con una persona, por ejemplo, estoy de

inmigrante y vivo con una persona, otra, vasca, mi religión me obliga a tratar a esta persona igual que a otra persona hermana porque para nosotros no hay diferencias entre blanco, negro, extranjero, católico, ni judío, es todos iguales, tenemos que vivir con convivencia, con paz, si estoy aquí en esta ciudad y siento que me falta algo, nuestra religión organiza nuestra vida, desde la primera salida la vida hasta el final, tenemos normas que seguimos con la comunicación con la gente, con trabajo, con todas las cosas que estamos viviendo, hora a hora, minuto a minuto, utilizamos la religión, pero no la religión sólo para rezar, la religión no es sólo rezar, hacer Ramadán, fiestas y esto, también tenemos normas de comunicación con la gente, con la familia, con el marido, hijos, vecinos, yo vivo en casa que son todos de aquí. (E115).

La religión es la guía para la comunicación, es la referencia para los aspectos más importantes y también para los más nimios de las personas en sus relaciones cotidianas y extraordinarias. De alguna forma, en estos testimonios se obtiene la impresión de que el proceso de secularización no está aún presente entre los musulmanes, de forma que la religión no compite con definiciones de la situación que se realizan desde otros agentes competidores de donación de sentido o desde la misma individualidad, cuando la persona se siente alfa y omega de su propia biografía, como en el caso de las religiones occidentales (cristianas) que compiten en una situación de mercado a la hora de suministrar sentido a la vida con muchas y contradictorias constelaciones normativas concurrentes.

“...Para mí tiene muchísima importancia, el sentido de mi vida es según lo que dice mi religión, para mí esta vida no es una vida eterna, no solamente que vamos a morir y ahí se acaba todo, esta vida es como un puente para la siguiente, para mí la religión es como una guía, una referencia, para yo comportarme y no solamente comportarme sino que para cualquier problema yo tengo una referencia en la religión, es una referencia en mi vida...” (E110).

Según estas citas que extraemos de las entrevistas, la religión musulmana ofrece orientaciones y pautas de actuación a sus fieles en el día a día, desde la manera de tratar a la otra persona, siempre considerando a la otra como un igual, hasta pautas de conducta en ámbitos como el laboral. Las pautas se extienden a todas las posibilidades de interacción de la persona. No se circunscribe al ritual: es moralidad, es guía de acción, iluminación y de control social en términos sociológicos. Suele decirse que la religión cristiana y la católica

especialmente han perdido esta centralidad de control social, de orientar conductas y pensamientos, lo que es en gran parte cierto, pero este fenómeno no le ha sucedido a las personas entrevistadas, que ven en la religión una guía y orientación tanto para las cuestiones más religiosas como para las más mundanas.

“... además de esto, de la fuerza espiritual y moral de la fe, te da también soluciones en muchos campos de la vida, en el trabajo. Cuándo tienes que trabajar, cuándo tienes que interactuar con las personas, cómo tienes que hacer las cosas, cuáles son los importantes objetivos de la vida, esas cosas, te ilumina más o menos el camino en la vida, porque la religión musulmana no es solamente el ritual, está presente con nosotros en todas las cosas, casi en todo.”
(E111).

Esta orientación, de todas formas, no tendría un carácter autoritario o anulador de la autonomía o libertad. Te dice lo que tienes que hacer, cómo lo tienes que hacer, pero “no te ata las manos y te deja sin libertad”. “Te marca” y condiciona, pero no necesariamente te determina. Ofrece un conjunto de valores, actitudes deseables y comportamientos aceptables, pero no de carácter obligado según la opinión del entrevistado.

“Incluso no sé si has visto alguna cosa hablando de la economía musulmana cómo tiene que ser, la manera de vender y comprar, cuáles son los valores que están presentes en estas relaciones entre los seres humanos, el matrimonio, los hijos, los vecinos, y hablando de los vecinos... pero si queremos en cualquier cosa podemos sacar algo de la religión, que te puede decir ‘en esto tienes que hacer esto’. Eso no significa que la religión te ata las manos y te deja sin libertad. Solamente te marca, es una ley como aquí, la mayoría de las leyes que existen son leyes que benefician al ser humano, son parecidas más o menos a las de la religión, creo yo. Las leyes de la venta y compra, las leyes de la vecindad. Aquí hay una ley que hay que respetar, te pone hasta tal hora no puedes encender la lavadora... Esas cosas son leyes, más o menos así espiritual, moral, y las relaciones entre los seres humanos en general.” (E111).

Como lugar emblemático, la mezquita resulta crucial para las comunidades. Analizando las entrevistas, se percibe la gran importancia que este espacio representa, que más allá de lo

religioso supone el lugar de encuentro, de relaciones y apoyo entre las personas que conforman la comunidad. En suma, la mezquita “es el todo... para el musulmán es el punto clave”. La sobresignificación que en este testimonio se le da a la mezquita abarca todas las dimensiones sociales que una persona puede experimentar, porque en el interior mismo de la comunidad es “el corazón”. Pero aparte de todo esto es la escuela, el lugar de aprendizaje, el lugar en el que se comparte la alegría, la pena, se resuelven las necesidades y los problemas familiares, etc... Desde este punto de vista es fundamental el centro de culto, porque en él se imprimen los sueños, esperanzas o fracasos de la comunidad. Esto nos lleva también al ámbito de las sugerencias que más tarde desarrollaremos, porque si es tan grande la centralidad de la mezquita, desde una política local responsable no pueden ponersele trabas como a veces sucede en nombre de oscuras fuerzas que no controlamos.

“la mezquita es el lugar de vida, es el centro, es el corazón del musulmán dentro de la comunidad... La mezquita es escuela, la mezquita es el lugar de aprendizaje, de trabajo, la mezquita es, es el todo... Cualquier persona musulmana ante cualquier necesidad, lo primero de todo piensa es ir a la mezquita, en cualquier momento de alegría, pues va a la mezquita para compartir con su compañeros. Entonces, la mezquita es el punto de encuentro, el punto central donde por todas partes y por todas las necesidades se acude a la mezquita, como dice Abdullah, Relaciones sociales en la mezquita, economía encuentras en la mezquita, búsqueda de trabajo encuentras en la mezquita, fiestas encuentras en la mezquita, celebraciones de todo tipo, realidades tan difíciles, cuando hay una enfermedad, que la gente va a la mezquita para que les ayude. Cuando una persona tiene un problema familiar acude a la mezquita para que le solucionen su problema. Entonces la mezquita, para el musulmán es el punto clave...” (E113).

De manera, que la comunidad se convierte en proveedora de múltiples recursos, desde la escucha, hasta la búsqueda de trabajo, resolución de conflictos o problemas que surgen, creando así una red de solidaridad entre las personas miembro. En el caso de *Soubulu Salam*, incluso han creado un fondo para contratar seguros de repatriación en caso de fallecimiento de algún miembro, por la dificultad hoy en día de ser enterrados adecuadamente en el lugar o municipio de residencia. También la cofradía senegalesa *Moutakhabina Filahi*, recoge fondos cuando alguno de los miembros de la comunidad se encuentra en situación de necesidad, así como la iniciativa del hospedaje en casas propias

a los recién llegados, llegando incluso a comprar la mercancía (de venta ambulante) a uno de los compatriotas si este se ve muy necesitado. La mezquita/comunidad por consiguiente es una estructura de ayuda mutua, una especie de segunda red comunitaria. Si la primera la constituyen los grupos primarios, la segunda ejerce la misma función en forma de organización.

Además de las actividades o acciones dirigidas a la ayuda, se desarrollan actividades relacionadas con el culto, como las oraciones o las festividades que anualmente llevan a cabo como la *Fiesta del Codero*, el *Ramadán* o la *Fiesta del Gran Magal* en el caso de los mouridies, en las que el estar lejos de la familia se vive con cierta angustia y hay personas con posibilidades que prefieren viajar al país de origen, pero muchas otras que encuentran en la comunidad un apoyo importante en fechas tan señaladas. Estas fiestas, como señala Lacomba (2000), resultan ser prácticas colectivas que permiten tejer y reforzar redes sociales en estos contextos de inmigración. Prosiguiendo con la reflexión que hacíamos en el anterior párrafo, las mezquitas y su calendario de ritos se convierten en el segundo grupo familiar en ausencia o carencia del primero. Es la solidaridad hecha grupo a través de personas a las que no se conoce necesariamente como a las del grupo familiar e íntimo. De este modo, se evita el aislamiento y se cercenan las frustraciones, porque todo creyente/practicante encuentra el sustituto funcional del núcleo familiar, sobre todo en los momentos rituales más emotivos en que se este núcleo se echa en falta. Parafraseando a Anderson, podríamos hablar de "comunidad" imaginada.

“...en unas fechas señaladas, permitir que una persona pueda celebrar la fiesta del fin del Ramadán con su familia por lo menos por la mañana que es una vez al año, tampoco es mucho. Yo creo que sí, porque es importante, porque si no la persona acaba aislada y eso crea frustraciones. Bueno, a título personal yo prácticamente cada año en el mes del Ramadán y la celebración del fin del Ramadán estoy en Argelia. Estoy en Argelia porque aquí me parece bastante duro.” (E110).

Esta función reparadora es más notoria entre los solteros que residen solos y sin vínculos familiares, de forma que juntándose “se hace una especie de familia entre ellos”. En los momentos más importantes para un creyente la celebración no puede realizarse en solitario, es preciso recurrir a la familia, real, o a la imaginada que es la que se crea en contextos

adversos a través de la participación en ritos comunes. Todo cambia si se elimina la “comuni3n”, hasta el sabor –Porque, ¡vamos, qué sabor tendrá! - del cordero.

“Normalmente esas fiestas se hacen entre los jóvenes que son solteros aquí, que han venido solos desde países de origen, que no tienen ningún familiar. Entonces, se hace una especie de familia entre ellos. Eso yo, personalmente sí que he vivido, pues a veces la fiesta del cordero no soy capaz de celebrarla solo. Porque ¡vamos, qué sabor tendrá! Entonces nos juntamos amigos de la misma situación que tengo yo, y celebramos juntos.” (E19).

Entre las actividades que llevan a cabo no relacionadas estrictamente con el culto, comunidades como *Assalam* (sobre todo a través de la asociación *Assabil*), la *Comunidad Islámica Sunna* y la asociación de mujeres musulmanas *Bidaya*, imparten charlas y conferencias con el objetivo de dar a conocer qué es el Islam y tratar de tender puentes entre las comunidades musulmanas y la población general. La creación misma de la *asociación Assabil* responde a este tipo de objetivos:

“... el trabajo hacia la sociedad vasca empezó con la creación de Assabil. Assabil fue creada, la asociación Centro Sociocultural Islámico del País Vasco fue creada en el 2003 para responder a las necesidades de la sociedad y de la comunidad musulmana, con una visión un poco amplia de lo que es la realidad musulmana que está en aumento y la necesidad de conocer mutuamente la comunidad musulmana a la comunidad vasca y viceversa, por eso, para abrirse a la sociedad vasca, fue creado Assabil.” (E113).

Es patente la labor de socialización y formación en la realidad musulmana que realizan igualmente estas comunidades, que se complementa además con otra de las actividades que llevan a cabo anualmente que es la de “*puertas abiertas*”, en la que como la palabra indica, se invita a toda persona a que conozca la mezquita y pueda compartir un tiempo de intercambio en la misma. Como parte de estas iniciativas, a la *Mezquita de Assalam* suelen ir de visita alumnos y alumnas de centros escolares. Por su parte, la *Asociación de Mujeres de Eibar*, que no es de índole religiosa, pero cuyos miembros son mayoritariamente musulmanas, resultan ser un referente para muchas de estas mujeres que se encuentran en una situación de cierta indefensi3n, por falta de formación, conocimiento de la lengua del territorio o que simplemente no conocen los lugares y recursos necesarios.

Es por ello, que el trabajo que se realiza desde la asociación, sirve de empoderamiento para estas mujeres. Por tanto, la asociación tiene una dimensión interna de empoderamiento de las mujeres y externa para dar a conocer la realidad musulmana. A veces, se conoce menos esta labor interna que es más callada y menos difundida, y en la que se prepara a las mujeres en la creación de capacidades que a día de hoy no disponen y que únicamente consiguen des-empoderarlas. Así y todo, pueden distinguirse asociaciones que se dirigen también a público más joven, que ya conoce mejor la realidad vasca y a la que no es necesario adentrarla en los conocimientos básicos.

“...es a nivel interno por eso se conoce menos porque el perfil de las mujeres algunas son analfabetas es más trabajar con las mujeres desde dentro, formación castellano, euskera, informática, talleres de cocina más lo que sepan ellas. Tampoco hemos hecho mucha difusión porque son mujeres que suelen ser más cerradas, más entre nosotros, pero con la asociación Bidaya el grupo de mujeres es más joven, es otra generación, aunque sea más pequeña tiene más repercusión.” (E110).

“...una referencia y luego apoyo a las mujeres musulmanas, cualquier cosa, a mi suelen venir y me preguntan por cualquier cosa: ¿desde dónde está el ayuntamiento hasta que si le puedo rellenar un papel para el empadronamiento o quiero buscar trabajo, hacer currículos? Un poco de todo, acompañamiento igual cuando hay un caso de violencia de género vienen te cuentan, acompañarlas a la técnica de igualdad eso lo he hecho muchas veces también.” (E110).

El resto de actividades están orientadas a la formación en idiomas. Si por un lado, se enseña castellano y rudimentos del euskara a las madres para que se socialicen en el entorno con mayor seguridad; por otro, se ofrecen clases de lengua árabe, sobre todo, con el propósito de que los hijos e hijas de las personas de origen magrebí aprendan la lengua y cultura de los padres y madres. Es decir, a diferentes necesidades, se ofrecen diferentes soluciones. Así y todo, sea en una u otra dirección, cumplen el mismo fin: socializar a las personas en el entorno y en la comunidad.

“...hemos presentado un proyecto sobre enseñanza árabe como idioma que está integrando cada día más en Euskadi, para que la gente de aquí aprenda árabe y

los niños de los inmigrantes no pierdan su cultura, su lengua, hoy quizás están aquí, y mañana les toca volver a Marruecos y necesitan idioma árabe.” (E13).

En esta cita se aprecia el deseo expresado a modo de necesidad, de que los más jóvenes de la comunidad aprendan la lengua y cultura árabes. Por un lado, para no perder la identidad de origen de los padres. Por otro lado, este aprendizaje también contiene una parte instrumental. En caso de que los procesos de inserción y asentamiento se tuerzan siempre será fundamental el idioma. Así, ante la incertidumbre del éxito o fracaso del proceso migratorio emprendido por los padres y madres de estos menores, si finalmente la estancia no fuera definitiva, se imaginan en la necesidad de volver al país de origen y por tanto de conocer la lengua y cultura del país.

La comunidad senegalesa por su parte imparte estas clases con el objetivo de que los miembros entiendan y puedan leer el Corán. Es decir, sin menoscabo del carácter instrumental, también contiene el simbólico: el de comprender la religión y formar parte de la comunidad. Hay asociaciones, como es el caso de Assalam, que imparten clases de árabe a la población en general, y cuando se trata de personas inmigradas desde las comunidades se imparten clases de castellano y euskera.

En lo que a actividades de asistencia e intervención social se refiere, algunas comunidades han intentado dar servicio en hospitales y prisiones, pero se han encontrado con muchísimas dificultades para poder realizar este trabajo. Como ocurría con las comunidades evangélicas, existe una queja de tener que pasar el filtro de un cura católico para hacer llegar materiales, como libros y similares. Una labor que sí que han podido desarrollar es la de la mediación. Una mediación basada en la traducción, sobre todo en entornos sanitarios en momentos de fallecimiento de alguna persona musulmana.

Otra de las labores que algunas comunidades musulmanas llevan a cabo, es la relacionada con los menores extranjeros no acompañados. Desde la *Asociación Islámica An Nur*, ha presentado un proyecto a la Diputación de Gipuzkoa para trabajar con este colectivo, intentando fomentar en ellos buenas conductas a través del acompañamiento, como expresan en la entrevista, y tratando de evitar los conflictos y choques que puedan surgir entre la población y los menores.

Por último, respecto a las iniciativas orientadas al desarrollo de otros países, es la comunidad senegalesa, la que a través de sus aportaciones colabora con proyectos incipientes de codesarrollo en el país de origen. La comunidad *Soubulu Salam* apoya en la mejora de infraestructuras en Senegal.

“Cada miembro cada mes da 20 euros. Ese dinero se recauda antes hablaba de Soubulu Salam, la junta funcionaba así, localizan a la gente dan la formación, venía el Cheikh a Madrid, y cuando venía vamos juntos en un autobús o dos hasta Madrid, cogemos parte del dinero y se lo damos al Cheikh, este dinero el Cheikh lo lleva a Touba (ciudad sagrada) a la mezquita para carreteras, mejorar, ciertas cosas.” (E1).

Mientras que la comunidad *Moutakhabina Filahi*, colabora en proyectos dirigidos a la construcción o mejora de centros de salud en Senegal, así como con una iniciativa dirigida a las mujeres en situaciones complejas: mujeres solteras con menores a cargo, viudas o mujeres que han sufrido maltrato, etc.

A modo general, podemos hacer una apreciación, que no observábamos en las otras dos confesiones analizadas. La mayoría de las actividades y la intencionalidad de casi todas las comunidades es potenciar iniciativas encaminadas al acercamiento de la población musulmana con el resto de la sociedad, con el objetivo de darse a conocer, rompiendo estereotipos y prejuicios, fomentados por los acontecimientos internacionales relacionados con el terrorismo y el papel que juegan los medios de comunicación.

La creación de una imagen más real es una preocupación principal para las comunidades musulmanas, porque son conscientes de la estigmatización y mala prensa de la que son víctimas y anhelan poder moldear ese imaginario. En esta línea, las comunidades se apoyan, como es el caso de *Assalam*, con la comunidad religiosa *Onda Euskadi (FIVASCO)*, en su intento de abrir una mezquita en el barrio bilbaíno de Basurto. Ante el rechazo del vecindario ante la iniciativa, se ha llevado a cabo un trabajo de mediación, dentro del cual, *Assalam* abrió la puertas de su mezquita a la Asociación de vecinos de Basurto, para que pudieran comprobar *in situ* en qué consiste una mezquita, entablando una conversación con tres interlocutores; los y las vecinas, técnicos del ayuntamiento de Bilbao, personas miembro de la mezquita y la comunidad Onda Euskadi.

Para finalizar con este apartado, la forma de financiación de las comunidades musulmanas, se basa en la colecta que se recaba entre las personas fieles. En algún caso, los miembros estables pagan una cuota, pero en la mayoría de los casos estas donaciones son voluntarias. El dinero del que disponen por esta vía no es demasiado elevado, con lo que suelen servir básicamente para costear los lugares de culto.

Cuadro 10. Resumen de algunas dimensiones del capital social de vínculo de las comunidades musulmanas.

COMUNIDADES	ACTIVIDADES				ASISTENCIA RELIGIOSA				OTRAS
	Clases	Catequesis	Centros Educativos	Otras	Asociación	Hospitales	Prisiones	Servicios Sociales	
Soubulu Salam	Árabe para adultos, relación con culto, comprensión del Corán								Cooperación Senegal
Moutakhabina Filahi	castellano								Cooperación Senegal. Red de apoyo recién llegados/miembros MENAS
Asociación Islámica An Nur									
Comunidad Islámica de Durangaldea- Axura									
Mezquita Al Madani (Asociación Dosti Cultura Paquistani)	A niños/as árabe								
Islamaren Adiskideak									
Comunidad Islámica Sunna	De árabe			Conferencias, charlas, puertas abiertas					
Comunidad de Laudio									
Mezquita de Orio									
Mujer musulmana I									
Mujer musulmana II									
Mujer musulmana III (Forma parte de Consejo-BIDAYA-Asociación de mujeres de Elbar)									
Asociación de mujeres musulmanas BIDAYA				Charlas-Conferencias					
Asociación de mujeres de Elbar	Formación, clases de castellano			Apoyo a las mujeres (búsqueda de trabajo-papeleos-violencia de género...)					
UCIPV (Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco									
ASSALAM			Charlas-Visitas a la mezquita	Conferencias, charlas, puertas abiertas Relación con Caritas				Traducción-Mediación	NO (peticiones, pero imposibilidad)
ASSABIL Centro Sociocultural Islámico del País Vasco			Excursiones						

Fuente: Elaboración propia

4.3.3. Capital social de puente de las comunidades musulmanas

Para examinar el capital social de puente de las comunidades musulmanas, vamos a analizar la información extraída de las entrevistas que hace referencia a las relaciones que estas comunidades tienen bien con otras comunidades de la misma fe, con alguna instancia superior, como pueda ser una federación y la relación con otras confesiones religiosas, así como la posible participación en espacios interreligiosos. Por otro lado, veremos si existe algún tipo de relación con entidades, organizaciones u ONGs, y por último, analizaremos cual es la relación existente con el vecindario y cuál es su idea sobre la percepción de la población hacia estas comunidades.

Entre las propias comunidades musulmanas existe relación, pero no de una manera periódica ni demasiado estructurada. Entre las comunidades formadas principalmente por personas de origen magrebí, sí que se suelen juntar en caso de necesitar tratar alguna cuestión de mayor envergadura o para buscar apoyo a modo de red de solidaridad. Entre este conjunto de asociaciones, la comunidad de referencia es *Assalam*, dada su larga trayectoria en el País Vasco. Por su parte, la comunidad senegalesa de *Soubulu Salam* mantiene relación con las comunidades *mouridie* existentes a lo largo del estado español y la comunidad *Moutakhabina Filahi* con mezquitas formadas por personas de origen magrebí como *Alforgan* o la *Mezquita Badr*.

Por otro lado, en dos de las entrevistas se traslada cierto encontronazo entre las diferentes comunidades de la localidad de Eibar, porque en este municipio existen comunidades históricas, creadas en los años ochenta, y comunidades más recientes, en las que participa gente más joven.

“Nos encontramos, por ejemplo, en Amurrio. En Amurrio la mezquita que han abierto nueva es muy, muy abierta, muy, muy aperturista, su libro, invitando a todo el mundo, a los vecinos. Aquí, por ejemplo, en Éibar, aunque soy muy crítico también, porque claro yo vivo aquí en Eibar y sé lo que hay en Eibar. En Eibar hay una lucha entre esa segunda generación aperturista y normalizada y euskaldun frente a... Al conservadurismo de las primeras generaciones sí, los más inmigrantes... Son mucho más conservadores en general, claro, son mucho más conservadores. Ven la mezquita como algo, como algo que no se puede vender al exterior, sino que se queda solamente para ellos. Es una especie por

ejemplo como la peña de los andaluces en Orio, o las peñas gallegas y tal, y no es así, una mezquita no es así, es la casa de Dios y como casa de Dios pues todo el mundo puede ir.” (E112).

En esta cita, desde la crítica que se realiza, se observa la tendencia de algunas mezquitas, formadas por las primeras generaciones de personas magrebíes que vinieron a vivir a Euskadi, que se caracterizarían por cierta “clausura” de la comunidad en la sociedad y entorno. En cuanto que las mezquitas más recientes, conformadas por personas más jóvenes de padres y madres de origen extranjero y presencia de algunas personas conversas de origen español y vasco, son concebidas como un espacio abierto hacia el exterior y al que todas las personas de alguna manera tienen acceso.

Además, desde esta misma entidad, el *Consejo Islámico del País Vasco* y desde la *Mezquita de Orio*, se apuesta por esta segunda generación de personas musulmanas, como el sujeto válido y legitimado para acabar con los guetos que se hayan podido formar en torno a los primeros musulmanes que crearon las comunidades iniciales. En este sentido, como señala Moreras, *“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.”* (Moreras, 2006b:30). Evidentemente, estas segundas generaciones, más abiertas en su entorno esperan poder transformarse en sujeto de negociación, actores estratégicos y representantes legítimos de la comunidad ante las autoridades locales.

“... si unimos que son gente de campo, de una extracción de campo, y encima las características sociales, económicas, incluso éticas, si son otras, claro nos encontramos con la generación de un gueto en torno a la mezquita. El gueto ese los únicos que lo pueden partir son sus hijos, son esa segunda generación, son los musulmanes nuevos que hemos entrado.” (E112).

“...yo clasifico la segunda generación como puente de comunicación entre la comunidad musulmana y la sociedad de, del país. Probablemente, ahí van acercándose lazos...Es que la segunda generación lo que es la cultura de Euskal Herria y la cultura musulmana, su cultura será la suma de las dos. Depende de cada familia el porcentaje de cada cosa, pero es la suma de las

dos. Tanto como un joven aquí que vienen joven y al tiempo ya ciertas culturas, ciertas cosas, puede ser el deporte, pueden ser las fiestas, puede ser música, es decir todo eso. Entonces, su cultura siempre va a ser, bajo mi juicio, la suma de ambas. Depende de la familia y depende de la comunidad musulmana donde pertenece puede ser un porcentaje mayor o menor, pero siempre va a ser la suma de los dos.” (E19).

Como hipótesis de trabajo se baraja que la cultura resultante del encuentro de la original y la de recepción será una especie de síntesis, de mezcla, de fusión, en la que convivan las dos culturas y se mezclen elementos sincréticos vividos con la misma intensidad, los de una cultura que se recibe en casa y otra que se encuentra en la calle y en las instituciones de socialización locales, sobre todo en la escuela y en los grupos de pares interculturales que puedan ir generándose con el transcurso del tiempo. En algunos ámbitos geográficos, en los que el euskara esté más presente, también este factor intensificará el sincretismo, porque los elementos que se vayan internalizando no sólo serán materiales escolares neutros, sino que serán elementos incorporados y asumidos afectivamente, que suele ser la base para una socialización exitosa.

No obstante, en otro momento de la entrevista, desde la misma *Mezquita de Orio*, se hace referencia a la crisis de identidad que estas personas están viviendo. Una crisis, que se describe como un encontrarse entre dos aguas, sin tener claridad sobre la identidad real, calificándola como “producto nuevo”. Este producto suele ser típico y ya se caracterizó a principios del siglo pasado como situación que caracterizaba a las “personas marginales”, aquellas que están obligadas o frecuentemente se ven insertas entre dos culturas, dos identidades, dos grupos exigiendo asunción integral de una de la dos pautas, y que en términos corrientes suele conocerse como ser “forastero” en todas partes, en el origen, en la acogida, o “no ser ni de aquí, ni de allí”. La sociología de las migraciones más clásica, al frente de Stonesquist (1937) ya analizó esta situación, que aunque siempre nueva, es inmemorial.

Con esto se hace referencia a la situación que en muchas ocasiones se genera por la complejidad de pertenecer a dos, o más, sociedades y por lo tanto a diferentes culturas, algo de lo que habla a lo largo de su conocida obra, *Identidades Asesinas*, el autor Amin Maalouf. No obstante, si en la obra de Maalouf encontramos algo de luz en estas pertenencias múltiples, desde el caso que nos ocupa, se vive como una situación compleja, donde la

persona se encuentra en un “no-lugar”. Como señala Roca: *“Los jóvenes nacidos en origen se enfrentan a una problemática compleja. El proceso de socialización y enculturación se produce en un contexto diferente y, paralelamente, precisan integrarse a la sociedad mayoritaria. En el caso de los hijos nacidos en destino, las circunstancias no varían especialmente y cabe destacar el hecho de que a pesar de haber nacido aquí, la sociedad los sigue considerando inmigrantes. El calificativo “segunda generación de inmigrantes” así lo demuestra.”* (Roca 2008:41). Ahora bien, no todas las personas disponen del mismo capital personal para hacer frente a este tipo de situaciones. Por ello, allí donde Amin Maalouf ve una ventana de oportunidad para hacer compatibles muchas identidades, porque sus muchas afiliaciones, y, sobre todo, sus muchas capacidades adquiridas, se lo permiten, otras personas ven una fuente de zozobra y anomia. En esta situación afectan al menos dos elementos: las incertidumbres que surgen en el momento de experimentar simultáneamente dos identidades y el grado de aceptación por parte de la sociedad receptora. Muchas veces la zozobra y el fracaso provienen no tanto del primer elemento, sino de que el segundo no lo acepte como miembro de la comunidad receptora. Si esta zozobra se da en circunstancias normales, en las de no aceptación se dispara.

“La segunda generación tiene otras dificultades. No está desvinculada de la nuestra, pero es una dificultad de identidad. La segunda generación está teniendo una pelea interna entre ser una cosa o ser otra. Son un producto nuevo, son un producto de aquí o son producto de fuera. Y esa todavía no está funcionando. Yo creo que va a ser problema de la segunda generación y de la tercera generación.” (E19).

Respecto a la coordinación o entidades que aglutinan a las comunidades musulmanas, se percibe cierta dispersión. Actualmente, a nivel autonómico, existen tres entidades registradas con esta finalidad: la *Unión de Comunidades Islámicas del País Vasco* (UCIPV), que es la que mayor trayectoria tiene; el *Consejo Islámico del País Vasco*, registrado en el año 2012; y la *Federación Islámica del País Vasco*. En las distintas entrevistas se explica que el objetivo de crear estas entidades ha sido el de agrupar a las comunidades musulmanas, pero curiosamente la tendencia ha sido la de crear demasiadas entidades aglutinadoras o coordinadoras, no consiguiendo ese primer objetivo porque ninguna querrá anteponer el objetivo a la pervivencia de la coordinadora.

A nivel estatal, existen dos federaciones, por un lado, La *Federación de Entidades Españolas de Religión Islámica* (FEERI) y, por otro, la *Unión de Comunidades Islámicas de España* (UCIDE). A su vez, estas dos federaciones son las que constituyen la *Comisión Islámica de España* (CIE), que es la interlocutora oficial de la comunidad musulmana española ante el Estado. De las comunidades analizadas y la información de la que disponemos, la *Mezquita Assalam* y la *Asociación Assabil* están dentro de la UCIPV (delegación de la UCIDE en el País Vasco). Otra de las entidades analizadas es FIVASCO, que entra dentro de la FEERI.

Desde una de las comunidades entrevistadas se hace una crítica a las entidades existentes, por la supuesta relación de estas con la política. Concretando, en el caso de UCIDE, parece ser cercano al estado español y no responde debidamente a los asuntos relacionados con el Islam y las propias comunidades musulmanas. Por el contrario, a la FEERI se le critica su posición contraria al régimen de Marruecos por el presidente actual.

En esta opinión se atisba una colisión de intereses y objetivos entre quienes preferirían que la preocupación política estuviera dirigida hacia la sociedad de acogida y quienes centran esta atención en la sociedad de origen. Tras estas opiniones hay que mencionar que hay creyentes autóctonos conversos al islam, que son los que deciden que el plano político local es el que se debe primar y creyentes nacidos en el Magreb, que mantienen la posición contraria.

No sólo es cuestión del lugar de nacimiento. También afecta el hecho siguiente: desde dónde orientar la dimensión política de la creencia. En este sentido, centrarse y bascular alrededor de la sociedad de acogida o hacerlo desde la lógica de la sociedad emisora puede tener que ver con aspectos tan importantes como la financiación y la línea ideológica inserta en la doctrina. Evidentemente, la primera afecta notablemente a la segunda, de forma que los aspectos económicos también lo son en parte ideológicos, porque bien por debilidad, bien por necesidad real de financiación, quién financia decide.

Así puede darse una dinámica muy curiosa, consistente en que las posibilidades de dirigir la atención a la política autóctona es imposible por parte de los grupos o colectivos musulmanes que están más preocupados por la respuesta que espera el financiador. Ahora bien, suele ser muy difícil obtener una versión fidedigna de cuáles son realmente las fuentes

de financiación, porque los diferentes colectivos se suelen presentar como económicamente autosuficientes.

No obstante, sí parece haber una diferencia entre grupos que indudablemente se autofinancian y otros en los que la autosolvencia no es tan cierta. A mayor autofinanciación no sólo mayor capacidad económica, sino también mayor autonomía para elegir la orientación, más o menos política, de la creencia. Esta capacidad económica tampoco hay que entenderla como capacidad ilimitada, sino suficiente para mantener la comunidad. En este caso, la autonomía religiosa vendrá condicionada por la posibilidad de centrar la creencia a un nivel más cultural que político. Dicho de otra forma, la autofinanciación genera una cierta dosis de autodeterminación grupal.

Por todo ello, conviene ser cautos y pensar que puede haber una religión de corte más tradicional, más cultural y más centrada en la capacidad que el colectivo ha ido desarrollando a lo largo del tiempo, tiempo en el que han podido ir autofinanciando su comunidad religiosa, pero que no presenta una dimensión necesariamente política, de aquéllas otras comunidades en las que pareciera que la dimensión política se sobrepone a la religiosa de tipo cultural. En este caso, cabe pensar que estaría más presente la financiación exterior. Es más, nos atrevemos a decir que son más, muchos más, los del primer tipo que los del segundo. Simplemente, dejamos abierta la puerta a que pueda estar introduciéndose también la segunda modalidad.

Un testimonio que avala estas complicadas relaciones entre el nivel político y cultural de la religión podemos observarlo a continuación, en el que un representante del Consejo Islámico Vasco llega a declarar la relación existente entre el FEERI y el Gobierno Marroquí, hasta el punto de considerarlos miembros enviados, como si fuesen misioneros religiosos y políticos a las órdenes del gobierno marroquí en la CAPV y en España, aunque no está claro en qué medida hay una afinidad entre los intereses marroquíes y estos miembros que teóricamente los representan, o si esa afinidad se mantiene constante en el tiempo.

Según el testimonio, el cambio de dirección supondría un cambio de orientación religiosa, porque como se dice *“ahora el presidente de la FEERI, no solamente no es proclive al régimen que hay ahora en Marruecos, sino que incluso es contrario a él y es militante de una formación política ilegal en Marruecos cómo es Justicia y Espiritualidad”*. Veamos no

obstante el testimonio en su totalidad para poder analizar la lógica que se sigue en esta opinión:

“... Es casi imposible, porque en las federaciones islámicas, de lo que menos se habla es del Islam, todas o casi todas tienen un componente político. Por ejemplo, UCIDE, tienen componente político de muy acercamiento al estado español, sea del color que sea quien mande en el gobierno. Claro eso hacia el estado español está bien, hacia la comunidad islámica está muy muy mal, porque muchas veces se olvida de los problemas que la comunidad islámica tiene. De hecho, UCIDE es famosa porque no se inmiscuye en los problemas del día a día, no solamente ya de la comunidad islámica como tal, sino ya también del musulmán de a pie. Por ejemplo, el caso de las chicas del instituto por llevar Hiyab y tal, UCIDE nunca ha dicho nada, absolutamente nada. El FEERI sin embargo sí. Pero el FEERI el problema es que hasta hace poco era un ente en colaboración, subvencionado por el ministerio de asuntos exteriores marroquí. Eran, además eran, decimos en España que estaba la embajada y que estaba FEERI, son unos enviados. Ha cambiado ahora el presidente de la FEERI, no solamente no es proclive al régimen que hay ahora en Marruecos, sino que incluso es contrario a él y es militante de una formación política ilegal en Marruecos cómo es Justicia y Espiritualidad. Claro con lo cual, que nos encontramos que hay otra federación islámica en España con un componente político muy muy fuerte. Porque claro, a nosotros los que hemos vuelto al Islam los problemas políticos que haya en Marruecos, no voy a decir que da igual, pero si no podemos con los problemas que hay en el estado español, no nos vamos a meter en Marruecos, así como con todas las federaciones y las demás entidades islámicas, y eso sin contar ya los intereses que hay ya individuales, o de clan. El problema de no tener el Islam un ente que se centralice como es la Iglesia.”
(E112).

Como sostiene el interlocutor, persona conversa (“a nosotros los que hemos vuelto [convertido] al Islam”), lo que también le preocupa es en qué medida problemas políticos no presentes se hacen propios de la sociedad de acogida a través de la fragmentación religiosa islámica. De hecho, siente nostalgia de que el Islam no sea centralista o no esté centralizada “como es la Iglesia [Católica]”. En caso de que lo fuera, la fragmentación dejaría menos posibilidades para las adaptaciones del Islam a los diferentes contextos, y neutralizaría el

fenómeno de la financiación, porque el hecho de quien pagase no afectaría al contenido del mensaje transmitido. Esta ausencia de centralización permite la irrupción de adaptaciones individuales y clónicas en el mensaje, pero también un debilitamiento de prácticas comunes.

En relación a la participación de las comunidades musulmanas en iniciativas de diálogo interreligioso, no son muchas las que han participado de las mismas. A la hora de responder a la pregunta de cómo se concibe el diálogo interreligioso, en todas las entrevistas se trasluce el respeto hacia todo tipo de creencia religiosa, en algún caso, aludiendo especialmente a las religiones monoteístas, pero su implicación en espacios de esta índole no es usual. Las comunidades que han participado en alguna de estas iniciativas han sido la *Mezquita de Assalam*, que forman parte de la *Mesa de Diálogo Interreligioso de Bizkaia*, coordinada por Unesco Etxea y la persona entrevistada perteneciente a la *Asociación Bidaya*, que ha participado en las *Jornadas Interreligiosas* que organiza la Fundación Ellacuria.

En lo que a la relación con otras confesiones se refiere, algunas de las comunidades mantienen relación con entidades pertenecientes a la Iglesia Católica, como la mencionada Fundación Ellacuria, en actividades organizadas desde estas, como mencionábamos: *Bidaya*, el *Consejo Islámico del País Vasco*, *Assalam*, *Islamaren Adiskideak* y especialmente *Soubulu Salam*. A través de esta relación, la comunidad dispone de espacios tanto para la oración, las clases de árabe, así como para celebrar algunas de las fiestas importantes para la comunidad. También ha habido contactos, sobre todo de apoyo, por parte de algunos párrocos y curas, pero de manera más personal que institucional. La mezquita de *Assalam* y la de *Laudio* por su parte, mantienen una estrecha relación de colaboración con la entidad Caritas.

Con el fin de dar difusión a sus comunidades y mezquitas, algunas disponen de página web o blogs, incluso, aunque son minoría, tienen presencia en las redes sociales tales como Facebook. Para publicitar algunas de las actividades que realizan desde las comunidades, también utilizan material de papelería, como trípticos o carteles, y el método más utilizado es el mailing.

Para terminar con este apartado, nos referiremos a las relaciones de las comunidades musulmanas tanto con el vecindario más cercano, como con la sociedad en general. Como hemos mencionado en alguna ocasión a lo largo del análisis, el tema de la religión y en

especial, las religiones minoritarias en el País Vasco, resulta un tema no demasiado aceptado o naturalizado por parte de gran parte de la población, pero en el caso concreto del Islam, por parte de las comunidades musulmanas, esta percepción se acrecienta, habiendo llegado a sucederse intensos episodios de rechazo hacia la iniciativa de apertura de nuevas mezquitas e incluso con las ya existentes.

“Yo creo que la percepción de los vecinos de Orio puede ser como racismo moderno, eh, acepto que existe estas cosas pero que sea lejos de mi casa, más o menos así. Porque es verdad ahora lo entienden pero también temen al futuro, no saben lo que trae el futuro y vuelvo a lo mismo, que los medios de comunicación sacan a la cara casos extremos y claro y lo ponen como general.”
(E19).

“¿Han vuelto los moros o qué? Así, yo creo que el tema es más fácil mantenerlo como es algo inmigrante y algún día se va, que diciendo que es algo de aquí, y por una parte no me parece justo porque los musulmanes de aquí tienen derecho a ser reconocidos como tal. Y que la gente empieza a mentalizarse con que la religión musulmana no es algo inmigratorio, es algo de aquí también y hay gente de aquí...Para que siga tranquila la sociedad, para que no haya una alarma social. El hecho de que la gente empieza a creer de que los musulmanes no solamente son los de fuera, que hay musulmanes internos, eso puede alarmar y muchas veces, no siempre, dicen en la televisión, dicen unas barbaridades que pueden ser bastante preocupantes. Y yo he visto aquí en Tele Donosti, que cuando pregunta que hay musulmanes aquí que son de aquí, que no son de fuera, y decir, joe que han vuelto.”

Ante esta realidad, muchas de las comunidades musulmanas priorizan el trabajo de sensibilización y sobre todo de información a la población acerca del Islam y su realidad, tratando de romper con prejuicios y estereotipos. En este costoso trabajo, los medios de comunicación cumplen un papel crucial y, hasta ahora, las comunidades opinan que no manejan la información de manera que pueda favorecer a este objetivo que ellas se marcan. Expresan su preocupación ante el tratamiento tan negativo que los medios realizan en torno al Islam y al colectivo de jóvenes musulmanes y sobre la relación que establecen con la delincuencia. En este sentido, les gustaría poder participar como transmisores de esta realidad. No desean negar su valor, ser noticia con motivo de la celebración de fiestas, en

especial el Ramadán o en temas de educación, cementerios e iniciativas de apertura de mezquitas. Temas estos, en los que sí que hay cobertura por parte de los medios de comunicación, más por el aspecto exótico que por el sustantivo del evento.

4.3.4. Capital social de acceso de las comunidades musulmanas

Para analizar el último tipo de capital social, el de acceso, nos fijamos en la información obtenida vinculada con las posibles relaciones e interlocución que las comunidades musulmanas hayan tenido bien con partidos políticos o con administraciones públicas. Por último, también resulta de interés saber si han participado de algún tipo de encuentro, seminario, foro, etc., sobre religión, así como si han solicitado algún tipo de subvención.

Por lo general, la mayor parte de las relaciones que las comunidades musulmanas mantienen con las administraciones públicas, se acotan a la administración más cercana: los ayuntamientos. En todos los casos, es la misma comunidad la que comienza la relación e interlocuta con los responsables correspondientes del municipio, excepto en el caso de *Soubulu Salam*, que ha solido recurrir a la relación que mantiene con la Fundación Ellacuría, como acompañante en estas labores. Según la comunidad, ir de la mano de una entidad de este tipo, dota de mayor legitimidad a la interlocución;

“Todo lo que hacemos de esto es a través de centro Ellacuría, no hacemos solos como Soubulu Salam. Hacemos a través de Asier, de Saioa...Se puede hacer las dos, pero con el Centro Ellacuria tiene como más poder.”
(E11).

Este tipo de relaciones y contactos suelen responder a diferentes objetivos: la presentación de actividades, la demanda de cesión de algún espacio municipal para la celebración de alguna fiesta importante (para lo que sus locales se quedan pequeños para la cantidad de gente que acude, como el Ramadán o la Fiesta de Cordero), la invitación a estas festividades o a la llegada de algún líder espiritual, en el caso de las cofradías senegalesas, a modo de presentación y conocimiento o en casos de solicitud de apertura de centros de culto o demanda de cementerio o parcelas de los mismos. En algunas entrevistas, se repite la idea que mencionábamos con las comunidades evangélicas: dependiendo del partido que gobierna en el ayuntamiento estas relaciones son valoradas de diferente manera.

A otro nivel administrativo, algunas comunidades, como la *UCIPV* y la *Mezquita de Orio*, han mantenido relación con las diputaciones de Bizkaia y Gipuzkoa, respectivamente. En el caso de la *UCIPV*, firmó un convenio en el año 2008 con la Diputación de Bizkaia y el Ayuntamiento de Bilbao en relación a la parcela en el cementerio de Derio, destinada a la población musulmana. *La Mezquita de Orio* por su parte, ha presentado proyectos a la Diputación de Gipuzkoa.

A raíz de las relaciones establecidas entre las comunidades musulmanas y las distintas administraciones, urge por parte de estas últimas, una petición hacia el colectivo en su conjunto. Esta petición consiste en que se unifiquen en una única voz a la hora de interlocutar y realizar demandas. De aquí se desprende una necesidad de las administraciones de conocer bien la realidad de las comunidades musulmanas en el territorio y de que estas les faciliten la interlocución, proponiendo interlocutores claros y aunados. Esta demanda parece también una necesidad de al menos algunas de las comunidades entrevistadas;

“...el Consejo Islámico nace ya hartos de un asociación por cada lado con el fin de aglutinar un poco las asociaciones que hay y ser también representante con la administración vasca.” (E115).

No nos consta que esta demanda surgida por parte de las administraciones se haya realizado para el resto de confesiones. Creemos que puede deberse, o bien al desconocimiento de las administraciones hacia esta realidad en concreto y/o a la dispersión y falta de cierta unificación de las comunidades musulmanas, algo que, como ya mencionábamos, las mismas comunidades demandan.

“...también nuestra comunidad es una comunidad muy compleja, muy compleja en que sentido, que hay una, muchísimas asociaciones, no hay una unión, no hay una unión, no hay unas estrategias para la comunidad musulmana de aquí y entonces, como estamos un poquito perdidos. Eso lo estoy notando, y eso hay veces, yo lo hablo por experiencia.” (E16).

Respecto a un tercer y último nivel administrativo, el Gobierno Vasco, algunas de las comunidades han mantenido interlocución con los distintos gobiernos a lo largo de las

diferentes legislaturas. Las comunidades que han llegado a este nivel de interlocución, han sido la UCIPV, *Islamaren Adiskideak* y el *Consejo Islámico del País Vasco*. Una relación basada en el mutuo conocimiento y en la demanda en ámbitos como la educación (con el fin de obtener profesorado de religión musulmana en los centros educativos) y en el ámbito de la salud. Desde esta última entidad, se realiza una valoración, que perpetúa en cierta medida la dicotomía autóctono *versus* inmigrante, asumiendo que los primeros tienen mayor talante a la hora de interlocutar con las administraciones;

“... mientras que los musulmanes vascos suelen ser de un talante más abierto, más contemplativos con las autoridades, con las administraciones públicas, el magrebí todavía se cierra en su mundo, heredado también de donde viene, de los países del Magreb, de Marruecos, de Argelia. Por ejemplo un compañero tuyo de Deusto tuvo una entrevista con nosotros hará cuestión de siete meses o menos quizá, de cinco meses o de seis meses. Estuvo por aquí, el día anterior estuvo en la conversación muy fluida, muy abierta con él, y al día siguiente que me lo llevé a la mezquita, el ambiente cambió totalmente, empezando porque no le dejaron que se grabara, que hay cierto componente, no sé si cierto miedo, desconfianza. Que viven aquí, alguno viven desde hace veinte años o veinticinco años, pero se nota todavía que se han quedado muy anclados en su mundo. Entonces claro los problemas que hay tanto por parte de las administraciones como por parte de la misma comunidad islámica.” (E16).

En la misma línea, desde la *Mezquita de Orio*, se hace referencia a la dificultad de las comunidades musulmanas guipuzcoanas, a la hora de hacer frente a alguna demanda. Se refieren a la incapacidad del colectivo para interlocutar por miedo de los miembros a algo que les resulte desconocido y genere miedos e inseguridades en ellos. Ante esta realidad, la comunidad, como hacíamos mención anteriormente, pone sus esperanzas en las segundas generaciones o en personas musulmanas más jóvenes, que conocen mejor la realidad administrativa y política del territorio, y que cuentan con estudios, lo que las capacita, desapareciendo de esta manera ese miedo producido en gran medida por el analfabetismo de parte del colectivo;

“...Yo creo que nosotros, la comunidad de Guipúzcoa no tiene gente preparada para administrar ciertas demandas. Todo el mundo le queda grande esas cosas... cada uno a lo suyo y no es solamente por eso y nadie ve en sí mismo

capaz de poder hacer tal cosa y también es capaz, es incapaz de convencer a todo el mundo. Aquí se empieza y si coges una hoja, vamos a solicitar un profesor al ministerio de educación necesitamos unas firmas. Nadie te va a firmar...Tienen miedo, como son gente analfabeta, no saben leer ni escribir, tienen miedo, ¡jostra! que está demandando éste, para que me quiere demandar, para que me quieren usar. Ahí la idea de que gente que van a hacer cosas para la comunidad no, es nula. Nadie, vamos.” (E19).

Además de las relaciones más técnicas con las administraciones, han mantenido relación con algunos partidos políticos. En este sentido, estas relaciones son de carácter diferenciado. Por un lado, algunas comunidades han mantenido relaciones formales, presentando sus proyectos y realidades, como el *Consejo Vasco islámico del País Vasco*, cuya valoración es la siguiente:

“Por parte de las administraciones publicas porque según el partido que mande en una administración, autonómica o local, nos vamos a encontrar o con ayudas o sin ninguna ayuda. Por ejemplo, es sabido por parte del, por parte del PP la ayuda es nula. Por parte del PNV según los interés que haya en el municipio donde están. Por parte de otros grupos políticos, como por ejemplo Bildu, ahí sí que tenemos una gran ayuda, por ejemplo, son los únicos que nos apoyan en la apertura de mezquitas. Ahora por ejemplo, estamos muy en contacto con el ayuntamiento de Donosti, para la apertura del centro islámico, que si Dios quiere podrá ser en octubre. Pero claro, también lo hacen por una serie de intereses más del aspecto más social, porque ellos no se mueven en el aspecto islámico como tal, pero en el aspecto más de la inmigración, quiera o no el 80% de la comunidad islámica que hay en el País Vasco es magrebí entonces claro, eso tiene también un componente inmigratorio que es muy fuerte.” (E16).

Por otro lado, se han acercado de manera más esporádica, miembros de ciertos partidos políticos a algunas de las comunidades. En estos acercamientos ha habido ocasiones en las que las comunidades han recibido apoyo por parte del partido correspondiente, mientras que en otros, los definen como bien intencionados, pero que en la práctica no han llegado a materializarse.

Cuadro 11. DAFO de las comunidades musulmanas.

Debilidades	Amenazas
<ul style="list-style-type: none"> • Lugares de culto insuficientes • Rol secundario de la mujer • Escasa unidad entre comunidades • Poca relación con otras confesiones • Interlocución débil con administraciones y partidos políticos 	<ul style="list-style-type: none"> • Enfrentamiento entre comunidades antiguas y recientes, o entre primeras y segundas generaciones. • Fuerte estigmatización del colectivo
Fortalezas	Oportunidades
<ul style="list-style-type: none"> • La comunidad como espacio de unión y apoyo • La comunidad como espacio de desarrollo de la fe • La comunidad como propulsora de la identidad 	<ul style="list-style-type: none"> • Transmisión de la fe, cultura, idiomas e historia del país de origen • Los y las más jóvenes, como puente entre comunidades y sociedad

Fuente; Elaboración propia.

4.4. Síntesis del capital social de las comunidades religiosas

En este apartado, vamos a realizar un resumen de conclusiones de las diferentes comunidades religiosas, pertenecientes a las tres confesiones analizadas: la ortodoxa, la evangélica y la musulmana. En el anterior análisis, hemos procedido a analizar cada confesión por su lado, porque hemos estimado conveniente observar las particularidades de cada una. En el presente apartado, en cambio, hemos querido aunar la información recabada con el objetivo de poder obtener esa fotografía unificada del capital social de estas comunidades. A través del análisis realizado, utilizando las categorías de la herramienta analítica del capital social, hemos podido comprobar cuáles son las fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas (DAFO) de estas comunidades religiosas.

A lo largo del presente trabajo, hemos hecho hincapié en la creciente presencia y diversificación del hecho religioso en los últimos años en nuestra sociedad. Una presencia que se caracteriza, en gran medida, por la llegada de flujos migratorios, que contribuyen bien a aumentar el número de fieles de algunas comunidades religiosas o bien han ayudado a crear sus propias comunidades, en muchos casos impulsando la presencia de nuevas confesiones en el territorio. A través de este análisis, hemos querido conocer cuál es la realidad de estas comunidades y en qué medida les son de ayuda y aportan un capital social general tanto a las personas practicantes así como a la sociedad, en un entorno secularizado, en el que el hecho religioso ha dejado de formar parte en cierta medida de las agendas públicas y de la vivencia personal de muchas personas.

4.4.1. La fortaleza, una cuestión primordial

La fortaleza de las comunidades religiosas, por la importancia que los elementos que la componen constituyen, resulta de crucial importancia para la consecución de los objetivos tanto intrínsecos como derivados de su actividad. Con la mención a los objetivos intrínsecos, nos referimos al hecho de profesar la fe a través del culto, las oraciones o la celebración de festividades propias de cada confesión. Por otro lado, como veíamos en el análisis, son muchas las iniciativas y actividades que emprenden: clases de formación, iniciativas de asistencia e intervención social, prestación de servicios.... Para todo ello, son diversos los indicadores que nos muestran cuál es el grado de fortaleza de estas comunidades, como el

recorrido temporal del colectivo, el volumen y vitalidad de la comunidad, la disponibilidad de un espacio y su adecuación, así como la financiación de la que disponen. Veamos a continuación cuál es el estado de la fortaleza de las comunidades analizadas.

La veteranía de las comunidades o su trayectoria temporal implica una diferencia en la fortaleza de las comunidades. Se observa una diferencia tanto entre confesiones así como entre comunidades de una misma confesión. Muchas de estas comunidades se han creado por la llegada de personas de diversos orígenes, es decir, por la llegada de la población inmigrante extranjera. Eso es así al menos de una forma más palpable en el caso de las Iglesias Ortodoxas y en las comunidades musulmanas, y en menor medida en el de las comunidades evangélicas, que tienen un recorrido más largo y que ya algunas, compuestas por personas autóctonas, tienen una veteranía consolidada. Como ya hemos señalado en repetidas ocasiones, los flujos migratorios comenzaron de manera significativa en el territorio vasco a partir del año 2000, con lo que muchas comunidades aún tienen un recorrido temporal corto, no llegando ni a la quincena de años. Por el contrario, algunas comunidades evangélicas se remontan incluso al siglo XIX, aunque la mayoría data de la década de los ochenta del siglo pasado.

Contar con una trayectoria mayor permite, en la mayoría de los casos, disponer de comunidades más estructuradas y capacitadas. Lo mismo ocurre con los espacios de culto: cuánto mayor recorrido tiene la comunidad más posibilidades tiene de haber adquirido el local, bien a través del alquiler o bien, en la mayoría de los casos, en régimen de compra. No obstante, en los casos analizados, además de las dificultades propias de disponer de espacios suficientes y en buenas condiciones, se le añaden una serie de obstáculos que propicia la cada vez mayor dificultad para desplegar este tipo de centros, en algunas circunstancias y para algunas confesiones. Es como si el paso del tiempo en vez de haber ayudado a normalizar la relación y canalizar las demandas hubiera supuesto una marcha atrás o la puesta en guardia de la población autóctona. Concretamente, algunos de estos conflictos se han generado en algunos municipios a nivel político y administrativo como consecuencia de dos cuestiones. Por un lado, por la falta de desarrollo del Anteproyecto de Ley sobre Apertura de Centros de Culto elaborado por el Gobierno Vasco en su anterior legislatura. Su elaboración y desarrollo permitirían la unificación de criterios en la materia para todos los municipios. En caso contrario, la tentación suele consistir en establecer medidas *ad hoc* y en función de la problemática del momento en cada municipio según la correlación de fuerzas. Por otro, por el rechazo de muchas y muchos vecinos a la apertura

de centros de culto de confesiones minoritarias; en especial, de las mezquitas. Aquí experimentamos el afamado *efecto Nimby*, instalaciones sí, las que sean precisas, pero no cerca de mi domicilio. Es igualmente evidente que esta problemática social que surge en forma de negativa vecinal a la instalación de centros de culto musulmanes corre el peligro de hacer tambalear cualquier regulación en esta materia, e incluso, como efecto dominó, de perjudicar no sólo la instalación de centros de esta confesión, sino de otras y de otro tipo de instalaciones.

Otro de los elementos influyentes en la fortaleza de estas comunidades es el de la financiación. Todas las comunidades analizadas se autofinancian a través de distintos medios, pero normalmente suelen ser las cuotas y aportaciones que hacen los mismos fieles, normalmente insuficientes y que no ayudan a la consolidación de la pluralidad religiosa existente. En estos montos recaudados, que sirven para mantener tanto los lugares de culto como los servicios de sacerdotes o imanes o visitas de guías espirituales, interfieren dos elementos con cierta relevancia. Por un lado, la inexistencia de subvenciones institucionales dirigidas a estos fines y, por otro lado, la cada vez menor posibilidad de aportación económica de los miembros. En estos afectan las situaciones coyunturales de crisis, pero de forma estructural y sobre todo su economía precaria. Las únicas entradas económicas que algunas comunidades –evangélicas y musulmanas- reciben de las administraciones se destina a proyectos educativos, culturales, de prestación de servicios y proyectos de cooperación. Es decir, sobre una economía endógena débil o sobre una ausencia todavía de políticas de subvención y promoción de la diversidad religiosa es muy difícil constituir una estructura fuerte que permita que se desarrolle la pluralidad religiosa realmente existente, luego su fortaleza es a grandes rasgos insuficiente. Puede verse por el lado positivo y considerar que la falta de protección institucional debilita pero, por otra parte, dota de independencia respecto a los poderes públicos. Parece una argumentación o racionalización de la situación a la baja, porque quizás lo más adecuado sería que una situación que ya es plural esté garantizada por políticas que afronten y fomenten la pluralidad.

Teniendo en cuenta estos elementos, podemos concluir del análisis realizado anteriormente, que en general y con la excepción de las comunidades evangélicas con larga trayectoria, y de alguna la musulmana, la mayoría no goza de fortaleza, no está consolidada, lo que de entrada supone un status general de debilidad que impide la generación de capital social suficiente para hacerse valer en el actual espacio social vasco de las confesiones religiosas.

4.4.2. Capital Social de vínculo: una vinculación enriquecedora

El capital de vinculación es el más desarrollado por las comunidades religiosas según la investigación que hemos desarrollado y que recibe el aval de la literatura internacional consultada sobre el tema. El estado del arte nos dice que a través de esta participación religiosa se desarrollan fuertes lazos sociales y que la religión como base de unión crea “relaciones más profundas, más amplias y más sostenibles” (Lockhart 2005: 57). En el caso de las comunidades analizadas, podríamos decir que en todas ellas el capital de vinculación es el más presente, vivo y cultivado.

Como hemos podido comprobar a lo largo del análisis, las comunidades religiosas cumplen empíricamente un rol que va más allá de sus funciones principales: el desarrollo de las necesidades religiosas y espirituales de las personas. Se trata de grupos que, más allá de profesar una fe, suministran una diversidad de elementos a sus miembros practicantes, que abarcan las diferentes esferas de la vida personal, como veremos a continuación. Decimos empíricamente que la religión sobrepasa las dimensiones religiosa y espiritual, pero hemos de decir que si atendemos a la etimología del término, la religión y las confesiones que particularmente analizamos, en un contexto de secularización, eso sí, cumplen a la perfección la función de religar personas, de crear comunidad, de crear un orden social a partir de unos elementos sagrados compartidos, en el núcleo de los cuales está la misma pervivencia de la comunidad. Aunque a alguien pueda extrañarle que en circunstancias tan adversas la religión cubra también las labores que en contextos más laicos hacen las redes inmigratorias, a continuación veremos que cumplen una gran función estabilizadora en el vínculo para personas que muchas veces están padeciendo situaciones de extrema incertidumbre en su proyecto migratorio.

4.4.2.1. Aporte necesario de identidad

Una cuestión que se ha repetido en el análisis de las distintas comunidades, ha sido la gran importancia que las personas atribuyen a la fe profesada como parte indispensable de su identidad. En el caso de las comunidades ortodoxas y musulmanas, en particular, comprenden e interpretan la religión como parte indivisible de su cultura. Presentan dificultades para distinguir religión y cultura, y viceversa. En consecuencia, la comunidad se convierte en un espacio necesario para el desarrollo de sus vidas, puesto que alejarse de

ella, supondría una pérdida o disfunción de su identidad. Vivir con identidades abiertas y flexibles no deja de ser un lujo que sólo pueden permitirse personas que presentan un agregado de capitales muy elevado, no solo del social. No todos los inmigrantes o todas las personas creyentes son Maalouf (1999) o *virtuosos del pluralismo* como dirían Peter Berger y Thomas Luckman (1995) o *cosmopolitas desarraigados* en términos de Appiah (2003).

4.4.2.2. Mantenimiento de la cultura de origen

En cuanto que gran parte de las comunidades analizadas están compuestas por personas inmigradas, más en el caso de la fe ortodoxa y de la islámica, estas comunidades cumplen con la función de conservar la cultura del país de origen, en competencia más o menos abierta con la cultura de la sociedad receptora y con la cada vez más presente cultura global. En principio, los nuevos contextos son intrínsecamente, aunque no lo sean pretendidamente, asimilacionistas, aspecto que genera desazón en las personas que están al frente de las confesiones –sacerdotes ortodoxos, imanes-, porque son demasiado fuertes y atractivos los estímulos que suministra la sociedad contra el mantenimiento de pautas culturales y religiosas de origen. Como dirían Berger y Luckmann es difícil sostener una realidad subjetiva en crisis y sin retroalimentación de un marco cultural y religioso que facilite la vinculación y mutua fecundación entre realidad objetiva y subjetiva. En ausencia de esta relación dialéctica, los esfuerzos por mantener la cultura deben redoblar. Y donde se dice cultura, puede ponerse identidad o religión, o las tres juntas.

Como señalábamos en el apartado anterior, la fe y la cultura están tan estrechamente relacionadas para gran parte de los creyentes de estas confesiones, que este proceso de mantenimiento de la cultura a través de la religión debería desarrollarse de forma casi “natural”. Como explica Francisco Javier de los Mozos (2013), cuanto mayor es la distancia cultural entre la propia y la de la sociedad de destino, más necesario se hace reproducir el universo simbólico que da sentido a las personas, aunque sea de manera temporal, ante un entorno que en un primer momento resulta hostil. En este sentido, la comunidad religiosa reproduce los símbolos, tradiciones e idiosincrasia de la cultura de origen, dotando de significado a las personas que forman parte de la misma, haciéndolas experimentar una continuidad inexistente pero que genere la sensación de no haber roto con la sociedad de origen; *“Las entidades religiosas son, por tanto, mecanismos de integración social. Contribuyen a la formación de estructuras de plausibilidad para el mantenimiento de una identidad originaria con una valoración o estima positiva; un lugar donde “los otros”, los*

diferentes dentro de la sociedad española, pueden sentirse “normales”; claro está que estos centros no son el único mecanismo de reproducción de la identidad original, pero sí uno muy importante; y constituyen, sin duda ninguna, un medio poderoso de integración social. La integración de una persona socialmente minorizada pasa, al menos en parte, por su participación en mecanismos de integración colectiva, como estas entidades religiosas.” (Pérez- Agote, A. 2012:41-42).

Esta necesidad se agudiza en las primeras generaciones. En nuestro análisis es un hecho patente en las comunidades ortodoxas, mientras que en las comunidades musulmanas se dan situaciones más diversas, sobre todo entre los más jóvenes, que tienden a constituir su identidad cultural en forma de aportación dual: nutrida tanto por la cultura de sus ascendientes como por la cultura de la sociedad vasca, de la que se sienten totalmente parte. Es verdad que en algunos casos el País Vasco es ya su lugar de nacimiento y/o socialización, pero más que este dato pesa más la opción que hacen algunos de sus miembros. También pensamos que en el caso de la población potencialmente ortodoxa hay una desvinculación más grande entre la comunidad de referencia y la comunidad de creyentes que la que se da entre la población musulmana. Ahora bien, los creyentes, con los sacerdotes ortodoxos a la cabeza, sí observan que el cultivo de la fe debe ir acompañado inevitablemente del de la cultura y del de la participación en la comunidad.

Autores como Peter Ester (2006), constatan la importancia de estas nuevas generaciones en el desarrollo y mantenimiento del capital social. El autor analiza las comunidades reformistas alemán-americanas en Estados Unidos y pone el énfasis en la próxima generación, afectada de lleno por la globalización, el pluralismo y el multiculturalismo, como motor en la no disminución del capital social de estas comunidades. El autor señala que las estrategias efectivas de socialización son una parte indispensable de la protección y crecimiento de un capital social efectivo y que, en este sentido, la siguiente generación siempre es el mejor *test de sostenibilidad del capital social* acumulado de los grupos inmigrantes.

Siendo que resulta tan importante el cultivo de esta cultura de origen o su transmisión a las nuevas generaciones, las comunidades desarrollan actividades vinculadas al aprendizaje del idioma, la historia y geografía del país de origen. No menos importante resulta el festejo de celebraciones significativas, tanto vinculadas a la religión, como a la cultura, que como explicábamos no se diferencian de una forma clara. Como explican Pérez-Agote y Santiago

(2009), estas comunidades religiosas, resultan ser muy eficaces como lugar de celebración de estas fiestas, porque encuentro y confraternidad entre las personas que la componen. En palabras de Portes; *“estas actividades no sólo mantienen y refuerzan la identidad del grupo, sino que además crean un espacio de contacto para sus miembros que es otras circunstancias no tendrían posibilidad de encontrarse”*. (Portes 1995: 256-257).

4.4.2.3. Servicios que se prestan

Las tres confesiones religiosas y sus respectivos colectivos desempeñan una labor insustituible en la asistencia de servicios dirigidos tanto a los miembros de la comunidad, como hacia la sociedad en su conjunto. Son varias las iniciativas encaminadas a esta asistencia, entre las cuales, casi todas las comunidades religiosas analizadas comparten la ayuda a las personas recién llegadas (tras un proceso migratorio) o la ayuda a aquellas personas que se encuentran en apuros para cubrir las necesidades básicas. Este tipo de ayuda se canaliza de maneras muy diversas, desde fondos destinados exclusivamente para ello, el alojamiento de personas en situación de exclusión en casas particulares, el reparto o banco de alimentos y ropa, etc. Las comunidades a través de estas iniciativas generan una solidaridad intragrupal que resulta de gran ayuda para muchas personas que o bien pasan a ser nuevos miembros de una sociedad que todavía les resulta hostil o para personas que formando parte de la misma, se encuentran en situaciones precarias y difíciles. Entonces, la comunidad se convierte en proveedora de múltiples recursos, desde la escucha hasta la búsqueda de trabajo, pasando por la resolución de conflictos o problemas que surgen, creando así una red de solidaridad entre las personas miembro.

“La solidaridad y la ayuda mutua constituyen la base de la sobrevivencia, mitigan el traumatismo de la llegada a un nuevo contexto social y posibilitan la adaptación. La reconstrucción de antiguos lazos sociales en un nuevo contexto resulta así la condición misma para la reproducción del grupo doméstico y, de forma general, para la inserción social de los emigrantes” (Comas y Pujadas, 1991:38).

En no pocas ocasiones esta red intragrupal se convierte en redes de solidaridad, mayores entre distintas comunidades de la misma confesión que entre diferentes confesiones. En las comunidades evangélicas esta labor social se incrementa considerablemente porque disponen de multitud de programas y entidades que se dedican exclusivamente a estas

labores orientadas a las personas con problemas de drogadicción, como es el caso de REMAR y RETO, visitas en centros de la tercera edad, visitas en prisiones a personas reclusas, así como proyectos de cooperación en otros países.

También hemos podido comprobar a lo largo del análisis, la gran labor que las diferentes comunidades realizan dirigidas a un colectivo que ha ido en alza en los últimos años. Nos referimos a las personas inmigrantes, que por lo general, se encuentran en situación aún más vulnerable. Como señalan Pérez-Agote y Santiago (2009), las migraciones han impulsado un gran incremento de las funciones de la religión. Las comunidades religiosas juegan un papel fundamental en el apoyo y ayuda a estas personas, que influye significativamente en la integración de las mismas. En palabras de Pérez-Agote:

“... las manifestaciones y expresiones religiosas constituyen estructuras de plausibilidad de una estima positiva dentro de una realidad social que minoriza socialmente al inmigrante. Cuanto menos funcionen los mecanismos de integración de la sociedad general (principalmente el sistema educativo, el mercado de trabajo y la adecuación de ambos) para la población inmigrante, mayor será la necesidad para esta población de obtener estima social y autoestima a partir de recursos propios. Cuanto peor funcionen aquellos mecanismos generales más importantes serán las funciones llevadas a cabo por la cultura y la religión originarias.” (Pérez Agote, A. 2012:41).

Por esta labor que las comunidades religiosas llevan a cabo, nos atrevemos a decir que en cierto sentido, y al igual que otras muchas entidades laicas, estas comunidades se han convertido en extensiones del Estado, cumpliendo en muchas ocasiones funciones que corresponden al Estado del Bienestar. Y es que, como señalan algunos autores: *“las organizaciones que no dependen del gobierno coayudan sustancialmente a la formación de capital social precisamente porque generan distintos tipos de interacciones, facilitando procesos de cooperación solidarios que generan confianza, además hacen accesibles los bienes y servicios públicos que el gobierno no logra brindar” (Putnam, 1993 en Espinoza, G. y Flores, L., 2011:5).*

4.4.2.4. Convivencia en diversidad

Dentro de muchas de las comunidades religiosas, existe una realidad que enriquece tanto a la comunidad propia como a cada uno de los miembros de la misma. Nos referimos a la pluralidad de la que se componen estos grupos con base en la diversidad de orígenes de sus miembros. Este hecho se da principalmente en las comunidades en las que conviven personas de varios orígenes extranjeros. En otros casos, la situación es diferente: hay una mayoría que son de origen vasco o español y el resto de orígenes extranjeros. Esta realidad plural y diversa no supone un obstáculo para el desarrollo de las comunidades. Para salvar algunas dificultades que puedan surgir, como en el tema del idioma, las comunidades hacen esfuerzos para incorporar otras lenguas que sean o bien compartidas o bien que sean conocidas por la mayoría o totalidad de las personas que participan de la liturgia. Por otro lado, cuando examinábamos las comunidades evangélicas veíamos que, en las compuestas mayoritariamente por personas autóctonas, se hacían esfuerzos por integrar a las recién llegadas o de origen extranjero, sin que las diferencias culturales hayan supuesto una barrera para este fin. Siguiendo a Moreras; *“existe un contexto global, en el que los colectivos inmigrados se relacionan comunitariamente con otros colectivos con los que se comparte una misma pertenencia religiosa, aunque no cultural o nacional, lo que facilita generar un sentido compartido de vinculación a un corpus doctrinal concreto. Ese sentimiento compartido puede generar una sensibilidad especial por los avatares y circunstancias que afectan a los miembros de este colectivo amplio, estén donde estén, con los que se comparte esta referencia, y se crean y movilizan solidaridades intercomunitarias que se expresan en contextos locales diferentes, y de acuerdo con lógicas que pueden también ser diferentes, si bien se relacionan con las condiciones en que estos colectivos se hayan insertados socialmente, o bien con el clima político que se vive en tales contextos.”* (Moreras, J. 2006b: 28).

Tomando la religión como base de su unión, se crea un sentimiento de comunidad religiosa plural y colectiva.

En resumen, podemos afirmar que casi la totalidad de comunidades religiosas analizadas cuidan el capital social de vinculación, bien a través del aporte identitario, de la variedad de servicios y actividades que ofrecen y cubren, o bien por el apoyo que muestran tanto a los países de origen, como a países que, sin ser los originarios de la inmigración, se encuentran en situación de necesidad.

No obstante, también existen algunos peligros que pueden desarrollarse a través de este capital de vínculo. Se trata de un peligro, o riesgo, cuando se trata de *comunidades cerradas* como mencionábamos al analizar las teorías de Coleman, cuando se refiere al principio de clausura. También podemos hablar con Goffman (1984) de los grupos cerrados, o de “hiper-integración” en términos de Olga Odgers-Ortiz; *“es precisamente la posibilidad que detentan algunas comunidades religiosas para crear comunidades bien delimitadas y para actuar en una multiplicidad de esferas de la vida cotidiana lo que puede conllevar la «hiper-integración» del individuo en una comunidad hermética. Nuevamente: la hiper-integración facilitará la resolución de problemas inmediatos, pero frenará la posible interacción del individuo con la sociedad amplia, obstaculizando el proceso de subjetivación y manteniéndolo aislado al interior de la comunidad.”* (Odgers, 2005:5).

Según esta autora el éxito y el peligro de las comunidades religiosas se basa además en su carácter totalizador y absoluto, en el sentido de que poseen/logran un monopolio, que pocas o ninguna institución más consigue, sobre el manejo de un cúmulo de creencias que orientan tanto ética como moralmente las normas por las que se rigen los miembros de estas comunidades. A lo largo del análisis, hemos observado en palabras de muchos de los miembros de estas comunidades, la veracidad de este hecho, con lo que la manera en que empleen ese poder, al igual que las formas de liderazgos que desarrollen, resultarán cruciales para la participación más allá del propio grupo. No obstante, esta realidad se retroalimenta en muchas ocasiones por la dificultad o imposibilidad de muchas personas para participar en la sociedad a otros niveles, entre los cuales se encuentra el ámbito político, con lo que la adhesión a la comunidad se intensifica, siendo el único espacio donde estas personas se sienten valoradas, más allá o pese a sus diferencias. Otra de las razones por las que las comunidades adquieren esta modalidad de clausura, se debe al sentimiento de amenaza o rechazo que puedan experimentar por parte de la sociedad, donde el repliegue hacia el interior supone una defensa para la comunidad. Por lo tanto resulta clave, que se generen dinámicas de conocimiento, entendimiento y respeto entre la sociedad en su conjunto y las comunidades religiosas. Más aún, que desde el entramado político se gestione este hecho de la mejor manera para que estas prácticas sean nulas o al menos ínfimas.

4.4.3. Capital social puente: insuficiencia de lazos débiles

Las comunidades religiosas se crean para dar respuesta a las necesidades espirituales y de fe de las personas. Y a través de estas, en el caso de las comunidades surgidas a través de procesos migratorios, como veíamos en el análisis, para recrear el universo simbólico al que pertenecen.

Una vez creadas, estas comunidades tienden a institucionalizarse, aunque los tiempos y ritmos son dispares para cada una de ellas. Esta institucionalización, como ya veíamos, se refiere a la inscripción de las comunidades en alguno de los diferentes registros existentes. La mayoría opta por inscribirse como entidad religiosa, mientras un grupo más reducido lo hace como asociación cívica. En ocasiones se hace referencia a las resistencias que surgen por parte de algunas comunidades para dar este paso de carácter informal a formal, por miedo a ser controladas institucionalmente, pero esta no es una realidad que hayamos constatado a través de las entrevistas analizadas. Como señalábamos anteriormente, sí que existe disparidad en el tiempo transcurrido desde su creación, hasta la inscripción e, incluso, en el tipo de registro por el que optan. Respecto al primer punto, se deduce que es necesario un tiempo de andadura para finalmente poder realizar estos trámites, que en no pocas ocasiones son dirigidos por instancias o federaciones superiores. En cuanto al tipo de inscripción, sobre todo entre comunidades ortodoxas y musulmanas, la vía pasa por constituirse como asociación cultural en muchos de los casos, para posteriormente inscribirse en el Registro de Entidades Religiosas.

4.4.3.1. *Federaciones y entidades aglutinadoras*

Este es el primer punto que nos permite obtener información sobre el capital puente de las comunidades. La pertenencia a federaciones o instancias aglutinadoras, ofrece en la mayoría de los casos unas posibilidades y herramientas, que por ellas mismas no son capaces de desarrollar. De la misma manera, les dota de fuerza y legitimidad ante otras instancias y administraciones públicas. Entre las comunidades analizadas, se observan diferencias ante este hecho. Mientras que las comunidades ortodoxas, tienen relaciones directamente con las iglesias madre a nivel nacional y/o en el país de origen, con una estructura más parecida a la Iglesia Católica en cuanto al modelo jerárquico se refiere, siendo una Iglesia centralizada, las comunidades evangélicas y musulmanas en cambio, no responden a esta modalidad. Como veíamos en el análisis, dentro de las diferentes iglesias

evangélicas también existen modelos de organización diferenciados, desde los más jerárquicos a los más congregacionales, siendo estas últimas, la mayoría de las presentes en el País Vasco. Quizás por esta diversidad, tanto en esta confesión como en la musulmana, existe mayor dispersión y en un intento de unificación, se crean diferentes consejos y federaciones tanto a nivel local, como nacional.

Entre las tres confesiones analizadas, podemos afirmar que la Iglesia evangélica es la que mayores lazos mantiene en este sentido. Exceptuando tres de las comunidades más recientes, las denominadas Iglesias neo-pentecostales o neo-carismáticas que, como mencionábamos, suelen necesitar de una experiencia previa de funcionamiento para después pasar a formar parte de entidades superiores, el resto pertenece o bien al Consejo Evangélico del País Vasco y/o a federaciones nacionales correspondientes, la FADE y FEREDE. Para las comunidades locales, formar parte de estas plataformas supone la posibilidad tanto de recibir apoyo para distintas necesidades; de trámites burocráticos, legal, así como, para a través de estas, ser actores interlocutores con las administraciones públicas y el ámbito político. Una tarea necesaria, pero que en solitario a duras penas podrían realizar por sí mismas. Esta pertenencia, les posibilita al mismo tiempo el contacto con el resto de comunidades y les dota de una pertenencia más amplia.

El caso de las comunidades musulmanas resulta dispar. Aunque también existen este tipo de consejos y federaciones tanto a nivel local como nacional y forman parte de estas instancias, éstas están mucho más diseminadas. En las entrevistas analizadas, en más de una ocasión, se alude a la necesidad de mayor cohesión de las comunidades y de entidades que cumplen esta función, aunque la respuesta a su propia petición, se resuelve creando más entidades de este tipo y no llegando a cumplirse la necesidad expresada, sino más bien se crea mayor dispersión si cabe. Sin entrar a valorar las razones que subyacen a esta realidad, lo cierto es que en las entrevistas se trasluce cierta competitividad o desajuste entre las distintas comunidades, pero esta realidad sobrepasa este análisis, no disponiendo de información suficiente para hacer un análisis exhaustivo y veraz.

4.4.3.2. Relaciones con confesiones religiosas

Aludíamos al comienzo a la organización de carácter jerárquico de las comunidades ortodoxas. Por ello, quizás por la proximidad y los lazos históricos que esta Iglesia mantiene con la iglesia católica, y como fruto de la relación entre sus élites de gobierno, hemos

observado la ayuda y el apoyo que esta última les presta. Siendo comunidades un tanto precarias en cuanto a algunos aspectos de su fortaleza, la relación que mantienen con la Iglesia Católica les posibilita en muchos casos el disponer de lugares de culto a modo de cesión. Esta relación, aunque no exclusiva, puesto que el resto de comunidades han mantenido relaciones con algunas personas o entidades de carácter católico, sí resulta especial en el caso de las comunidades ortodoxas.

Además de estas relaciones con la confesión mayoritaria, las relaciones con el resto de confesiones o el diálogo interreligioso, no es una práctica que se desarrolla en ninguna de las confesiones analizadas. Todas ellas se muestran respetuosas con la diversidad religiosa y la valoran positivamente, pero las relaciones que se generan de manera habitual, responden a relaciones más personalizadas entre algunos de los miembros de las distintas confesiones. Pareciera que este tipo de relaciones pudieran dotar a las comunidades y confesiones en general, de un mayor empoderamiento o fuerza de unión, frente a las dificultades con las que se encuentran en la sociedad, como hemos mencionado a lo largo del trabajo. Unas dificultades marcadas por una sociedad en la que la diversidad religiosa no se ha contemplado demasiado al menos hasta el momento y que tampoco resulta de mucho agrado en términos generales. Esto mismo lo podríamos trasladar a las administraciones y partidos políticos, pero este punto lo desarrollaremos en el último apartado. No obstante, no se deben menospreciar las iniciativas en el camino del diálogo interreligioso que existen en el País Vasco y de las que algunas de las comunidades analizadas han participado, aunque este diálogo no haya alcanzado cotas mayores de intercambio que el conocimiento y respeto mutuo, algo que no se puede subestimar.

En otro nivel de relaciones, las que se crean con otras entidades, asociaciones y ONGs, no hemos detectado un gran abanico de relaciones. Sí que existe relación con entidades como Cáritas o la Fundación Ellacuria (ambas de naturaleza católica), de las que muchas comunidades de las tres confesiones señalan haber obtenido beneficios, bien por la cesión de espacios para llevar a cabo actividades relacionadas con el culto o de formación, así como el apoyo e interlocución en iniciativas de carácter político (como el caso del intento de apertura de mezquita en el barrio de Basurto o la modificación del PGOU por parte del Ayuntamiento de Bilbao).

4.4.3.3. Presencia en los medios de comunicación

Por último, para el capital puente, resulta de interés la presencia de las comunidades en los medios de comunicación, por la influencia que ejercen en la generación de pensamiento y opinión pública. En general, podemos concluir que los medios de comunicación al tratar el tema de la diversidad, o bien pecan de una falta de información y formación acuciante y/o que esconden un interés por deslegitimar a estas confesiones, por su dependencia, especialmente del mercado y de los poderes públicos. Existe la preocupación generalizada, de que teniendo en cuenta la influencia que estos medios ejercen en los imaginarios de las personas, la mayoría de las veces el peso de las noticias recae en informar sobre acontecimientos negativos relacionados o bien con la membresía (por origen) o de la misma confesión (sobre todo en el caso del Islam y el panorama internacional relacionado con el terrorismo). Las pocas veces que señalan sentirse conformes con la imagen que se presenta de ellas, es cuando informan sobre festividades importantes, donde las personas miembro de las comunidades son protagonistas de la noticia, pero en opinión de estas personas, estas noticias se presentan en los medios de comunicación de manera anecdótica y creen que se tiñen de cierto carácter exótico. Esta realidad no resulta en absoluto beneficiosa para las comunidades, puesto que además de no contar con un status de normalidad ante la sociedad, la influencia de estas informaciones no hace más que mermar su imagen, y es que *“los medios de comunicación pretenden ser fuentes de información fiable. Esta suposición opera en el usuario de noticias incluso si, en la práctica, el texto asume un punto de vista parcial o sesgado dentro del debate social. La ausencia de puntos de vista alternativos al alcance del lector refuerza este efecto”*. (GARCIA, D. y URIARTE, L. 2011).

Para contrarrestar estas informaciones dañinas, muchas comunidades, sobre todo las evangélicas y las musulmanas, cuentan con sus propios medios de difusión: redes sociales, página Web, incluso algún programa televisivo y radiofónico. Sin embargo, el universo al que llegan a través de estos canales propios no se asemeja al que los medios de comunicación logran, siendo que para informarse a través de estos primeros, la persona tiene que tener un interés particular para acceder a ellos aunque, por otro lado, es de pensar que es al público al que interesan llegar, dejando para procesos posteriores acceder a otras esferas más amplias.

Las relaciones fuera de cada comunidad no son demasiado extensas, aunque hay diferencias en función de que lo sean dentro o fuera de las confesiones: más intensas entre los de la confesión y menos entre confesiones. En la medida en que las comunidades religiosas tienen capacidad de transformarse en comunidades integradas en las dinámicas sociales locales, como hemos podido ver a lo largo del análisis del capital social de vinculación, hacen de soporte en el arraigo y en la integración social de las personas que conforman el grupo, lo que contribuye de manera positiva en la cohesión social y en las relaciones sociales existentes en el territorio. No obstante, en no pocos casos, estas comunidades están más inmersas en la defensa de los intereses e identidades del propio grupo, de manera que descuidan la tarea de tender puentes con otros grupos y personas del entorno. Es probable que los grupos y comunidades no hayan logrado un proceso de maduración e institucionalización suficiente, lo que les obliga primero a consolidar el grupo para sólo después entablar relaciones con el resto, y por extensión con la sociedad.

El hecho de no entablar relaciones externas viene precedido del temor a la disolución de la unidad e identidad grupales y es ahí donde la comunidad religiosa se convierte tanto en soporte de cohesión entre los miembros del grupo como en muro de contención hacia el exterior. A pesar de que la realidad de las comunidades es muy diversa, la autopreservación interna se experimenta en comunidades y colectivos de las tres confesiones, pero sobre todo en la ortodoxa e islámica, que son las más constituidas por personas de origen extranjero y con temor a que su identidad se diluya, porque la sienten en peligro como consecuencia de que se autoperciben en su cualidad de minoría.

Como ya adelantamos fue Granovetter (1973) el primer autor que hizo referencia a los tipos de relaciones que se generan tanto dentro de las comunidades o los grupos, a los que denomina “lazos fuertes”, que en principio parecían ser los que mayores conexiones podían generar. No obstante, según el autor, serán los “lazos débiles”, los que se generan a través de las relaciones bien con otros grupos, comunidades o individuos, los generadores de capital social puente, porque permiten disponer de informaciones diferentes y valiosas. Otra de las consecuencias importantes de la generación de este tipo de lazos y del capital social puente es la importancia que suponen para la cohesión social, por lo que, sería de desear que entre las comunidades religiosas se fomentaran los lazos débiles, porque por pura acumulación de este tipo de lazos débiles se genera confianza. Aunque en un primer momento se desee generar lazos fuertes, porque a simple vista parecen ser más decisivos,

también los débiles cumplen una función decisiva aunque partan de un tipo de relaciones que no necesariamente implican compromisos sólidos entre grupos, pero sí relaciones.

4.4.4. Capital social de acceso: fragilidad como agentes e interlocutores políticos

Un tercer y último tipo de capital social se refiere a las relaciones existentes entre las comunidades religiosas y las instancias y estructuras de poder, como los partidos políticos o las administraciones en general.

La creación y mantenimiento de este tipo de capital resulta de gran ayuda, porque la participación de las comunidades en espacios de decisión tanto local como provincial o de Comunidad Autónoma supone poder trasladar las preocupaciones y necesidades en estos ámbitos de decisión, así como poder exponer y ofrecer de forma directa las diferentes ofertas y actividades que estas comunidades llevan a cabo. Estamos hablando de un ejercicio de ciudadanía que situaría a estas comunidades en una posición activa en la construcción tanto de la cohesión social como de la propia sociedad. El capital de acceso por definición y por necesidad debería radicar en los grupos, pero en ausencia debería ser la misma administración la que dispusiera de medios y procedimientos para fortalecer este capital con los grupos. En un esquema lógico-teórico estos grupos empoderados deben de tener capacidad para intervenir e influir y hacerse valer en su relación con otros grupos y con la administración pero, de cara a gobernar en lógica de gobernanza esta pluralidad religiosa, la administración puede hacer mucho de su parte.

4.4.4.1. Débil desarrollo del ámbito religioso y arbitrariedad en su gestión pública

Las relaciones que las comunidades religiosas han mantenido con las administraciones públicas y los partidos políticos son en general escasas, y en algunos casos residuales. De las mantenidas, son dispares las valoraciones: desde encuentros positivos y fructíferos hasta otros que se califican como nulos, e incluso un tanto humillantes.

Lo cierto es que existe una gran arbitrariedad en los contactos y respuestas que las instituciones ofrecen a las comunidades, siendo dos los elementos que hemos podido rescatar. Por un lado, como ya avanzábamos en el segundo capítulo, la realidad de la diversidad religiosa no ha sido, al menos, hasta el momento, un hecho que se haya

contemplado como relevante desde las instancias tanto administrativas como políticas vascas, siendo muestra de ello la falta de protocolos de actuación y de normativas de desarrollo al respecto.

Por otro, otro tema que crea controversia es la tendencia a argumentar este vacío con base en la naturaleza laica del estado. En este sentido, *“apelar a la “laicidad de las instituciones públicas” suele ser una estrategia para argumentar la existencia de un marco legal que impide a las administraciones públicas intervenir respecto a lo religioso”* (Moreras 2006a:33). Es una forma de liberalismo cultural o religioso, que normalmente es inocuo para atender y afrontar la realidad. El marco constitucional español habla del principio de aconfesionalidad, por el cual la libertad religiosa debería respetarse a la vez que el Estado se declara incompetente en materia religiosa. Ahora bien sea teóricamente la laicidad, sea textualmente la a-confesionalidad, el resultado es que no se da pie a que los grupos religiosos tengan una presencia acorde a su densidad social, a la vez que por inacción se termina siempre fortaleciendo la religión “nacional”. Otras veces, es la lengua. Frente al liberalismo 1, o visión liberal muy cerrada y que no reconoce entidades colectivas, del que ha hablado Walzer (2004), sería conveniente abordar estos fenómenos reconociendo que las creencias privadas también tienen una dimensión pública, es decir, con base en liberalismo 2. Por todo ello, con el liberalismo 1 se refuerza la inacción estatal o pública, aduciendo que la religión es de carácter privado y perteneciendo exclusivamente al ámbito íntimo de las personas. El liberalismo adopta un principio más realista y extiende el status de realidad también a las creencias colectivas, identidades, etc... que deberían ser preservadas legalmente.

Entendemos que esta postura es demasiado simplista, en cuanto que ni la línea que separa el ámbito público y privado es tan nítida, y porque las prácticas espirituales y de conciencia humana conllevan una dimensión básicamente social y pública (Geertz, C.1997).

A nivel estatal sí que existe la *Ley Orgánica de Libertad Religiosa* del año 1980 y los acuerdos de cooperación y *status* de arraigo que concede el Estado a algunas confesiones. No obstante, desde las comunidades se critica la falta de cumplimiento de estas directrices por parte de las instituciones y el trato favorable que la Iglesia Católica recibe al respecto. Es más, lo grave muchas veces es el desconocimiento de la legalidad existente por parte de las autoridades públicas.

4.4.4.2. Interés y comunicación desigual ante el entramado político

Como señalábamos al comienzo, las relaciones que las comunidades mantienen bien con las administraciones públicas, como con los partidos políticos es desigual. Para iniciar este tipo de interacciones, entendemos que el empoderamiento y la capacitación de los colectivos y comunidades juegan un papel crucial. Esta podría ser una de las razones, por su corta trayectoria, por la que las comunidades ortodoxas son las que menos contactos han mantenido. Esto no quiere decir que no se hayan dado encuentros, sobre todo con las administraciones más próximas, con los ayuntamientos.

En el caso de muchas de las comunidades evangélicas y musulmanas y sobre todo a través de las entidades aglutinadoras o coordinadoras que hemos mencionado -consejos y federaciones- sí que han mantenido contactos con los tres niveles de las administraciones públicas: Ayuntamientos, Diputaciones Forales y Gobierno Vasco. Para cumplir con este cometido resulta de gran importancia tanto la capacidad de interlocución como los agentes que se destinan a esta labor. Mientras que a través del Consejo Evangélico del País Vasco, se canalizan las demandas, necesidades y aportes que las comunidades realizan a estas instituciones, en el ámbito del Islam, esta interlocución no resulta tan clara para estas instancias. Superar esta incapacidad es una demanda tanto de las administraciones públicas hacia estas comunidades como una carencia de la que las mismas comunidades musulmanas son conscientes. En ausencia de capacitación hay un liderazgo débil y una interlocución insuficiente.

En la creación de relaciones que generan este tipo de capital social de acceso existe un componente que resulta decisivo: la confianza. A lo largo del análisis de las comunidades religiosas, en no pocas ocasiones, se ha aludido a la arbitrariedad y variabilidad tanto en la gestión administrativa y política ante cuestiones y demandas de algunas comunidades religiosas así como en una pronunciada discriminación hacia estas confesiones minoritarias. La calidad de las relaciones y de la negociación depende de las personas que están implicadas y de su voluntad. Este contexto ha creado una desconfianza hacia estas instancias. Por último, no todas las comunidades expresan la necesidad ni el interés por mantener este tipo de relaciones. Probablemente, las comunidades evangélicas, dadas su orientación religiosa y su dispersión, son los que menos lo precisan como confesión, aunque algunas de sus comunidades ansían establecer y mantener este acceso.

Capítulo V

El capital social de las comunidades religiosas según representantes y expertos

Para complementar la información obtenida con los miembros de las distintas comunidades, hemos decidido realizar un abordaje complementario, para lo cual hemos recurrido a la técnica Delphi de recogida de información a dos tipos de informantes estratégicos. Por un lado, se ha recurrido a personas relevantes y autorizadas de cada una de las confesiones. Nos hemos dirigido a quienes realizan la labor de ministerio dentro de cada una de las confesiones, un ministerio más formal en el caso de la confesión ortodoxa, medianamente formal en el de la musulmana, y más informal pero con líderes prescriptores de opinión en la evangélica. Por otro lado, nos hemos dirigido a personas expertas en temas religiosos y de diversidad confesional para que nos aporten una mirada más analítica y distanciada, para solicitar su punto de vista sobre si estiman o no que las confesiones presentes en Euskadi poseen las diferentes modalidades de capital social y por dónde creen que evolucionará el fenómeno de la diversidad en el País Vasco con base en el monto y tipo de capital social que detentan. Comenzaremos con las opiniones de quienes ejercen el ministerio y después abordaremos la opinión de los expertos.

5.1. Análisis de las respuestas de personas de las confesiones religiosas

La primera cuestión que les hemos planteado a las personas pertenecientes a comunidades religiosas es la relativa a la dedicación de tiempo a cuestiones internas y/o externas, con lo que podemos conocer que tipos de capital social son los más desarrollados: vinculación, puente y/o acceso. Para ello, nos han respondido a la pregunta de si dedican más tiempo y por qué a cuestiones internas y de fortalecimiento de la religión o a externas (de relación con la sociedad, con otras confesiones y/o con las instituciones públicas).

Centrarse en una mayor dedicación a las cuestiones internas implica labores de fortalecimiento del capital de vinculación. A veces, puede adoptar la forma de comunidad cerrada –*gated community*, BAUMAN (2003)- y en ese caso le serían dificultosas las

relaciones con el entorno. Ahora bien, como contrapartida, a grandes rasgos tiene otra virtualidad: generar cohesión interna. A veces, la cohesión de los miembros puede ser buscada con motivo de fortalecimiento del grupo, pero también puede indicar una lógica de repliegue, dada la poca capacidad empoderada del grupo o la poca probabilidad de establecer lazos con el exterior porque el grupo no se siente ni lo suficientemente fuerte ni, lo que es aún peor, conocido ni reconocido.

Las respuestas de los representantes de las comunidades ortodoxas son dispares. En este grupo hemos enviado el cuestionario Delphi a tres miembros significativos de la confesión. La disparidad proviene del hecho de que dos de las tres personas informantes afirman que se intentan compaginar las dos estrategias, la interna y la externa. La tercera pone el foco en las relaciones sociales con otras confesiones e instituciones públicas, para dar a conocer la fe en la sociedad y obtener así visibilidad. Entre las que dicen compaginar tanto el capital social de vínculo como el de puente y acceso, admiten tener una mayor dedicación a la primera dimensión, es decir, a la vinculación: orientada a la comunidad, a la familia y a la liturgia.

Por el contrario, entre las personas pertenecientes a comunidades evangélicas existe un mayor consenso y declaran que su mayor dedicación está dirigida a cuestiones internas, a la comunidad. Este centrarse en la comunidad viene promovido por la necesidad de reforzarla, de superar las carencias existentes y de la falta de medios para extenderse. Evidentemente, aunque son las carencias y la búsqueda de la forma de suplirlas las que exigen una mayor intervención de sus miembros, es igualmente cierto que no todas las confesiones tienen la misma compulsión misionera, y puede suceder que esta orientación *ad-intra* de la confesión evangélica venga condicionada por estar más centrada en la autoformación del creyente y en su fortalecimiento interior que en el abordaje de estrategias orientadas a contactar con el “mundo” por decirlo de alguna forma, o con las instituciones y con otras formaciones o confesiones religiosas, aspecto que iremos clarificando poco a poco.

Por último, entre las personas contactadas de fe islámica, dos de las personas manifiestan claramente que su trabajo está enfocado sobre todo al trabajo con la sociedad y las instituciones públicas. Ansían establecer relaciones con otros colectivos. Aquí quizás se invierte la práctica que decíamos en el anterior párrafo. Puede muy bien ocurrir, como dice uno de los interlocutores, que el trabajo interno se da *per se*, en cualquier momento y lugar, que es permanente, y es imprescindible, con lo que se garantiza el fortalecimiento del grupo que vendría más dado por la pulsión creyente de sus miembros que por la labor que

precisarían hacer sus líderes religiosos, porque la labor misionera entre su potencial comunidad vendría dada de origen, de su práctica cotidiana, como muy bien afirma una de las personas entrevistadas. En consecuencia, garantizada la persistencia aproblemática de la comunidad religiosa, las labores y actividades irían a garantizar su presencia en la sociedad, labores que permitan mantener relaciones con otros grupos o de reconocimiento institucional. La tercera persona consultada, apunta a la actividad en las dos direcciones: la interna, que estima necesaria, y la externa, la de las relaciones, que también lo es. No obstante, señala tres prerrequisitos que ayudarán a fortalecer la comunidad, y una vez conseguida esta meta dedicarse posteriormente a labores de carácter externo. Estos son los objetivos a alcanzar:

- a) Gestionar la relación entre las personas practicantes y creyentes del Islam de origen inmigrante con sus descendientes nacidos o educados en la sociedad de acogida y la búsqueda de sinergias dentro de la comunidad entre dichos colectivos para generar saltos cualitativos en el desarrollo comunitario.
- b) Incentivar la relación entre creyentes del Islam con origen en familias musulmanas y nuevos practicantes de dicha creencia, poniendo al día o enmarcando el mensaje islámico en la realidad cotidiana de la sociedad vasca.
- c) Superar las diferencias etnoculturales e ideológicas dentro de la Comunidad Islámica vasca para crear una referencialidad común, y poder compactar la comunidad para promover un desarrollo equilibrado y beneficioso para todos sus miembros y para el resto de la sociedad.

Estamos hablando en definitiva de compactar primariamente el grupo, de solidificarlo antes de entrar en relaciones con otros grupos. Además, estos tres prerrequisitos nos indican que se pretenden abordar simultáneamente dos lógicas de intervención. Por un lado, hay un fuerte impulso misionero en la confesión islámica a su vez dividido en dos aspectos. Es decir, se pretende que los potenciales creyentes por origen mantengan los lazos en destino, pero también en origen. Es decir, la comunidad islámica sería una comunidad de la que no se desea que se desgajen subgrupos o que no se pierda el carácter de creyente para lo que se le vincula al individuo con el origen. No se desea que pierdan señas de identidad, de forma que sean éstas las que refuercen y hagan de la potencial relación con el origen el hecho creyente.

Se cree que profesar la religión en un contexto adverso o no tan favorable como el que se da en origen supone un debilitamiento de los lazos sociales que termina en una creencia de menor intensidad, más epidérmica y menos vivida. Frente a esta potencial licuefacción de la fe, es la comunidad la que revive la fe y es ésta la que nos reconcilia con y nos retroalimenta la comunidad. No habría pues creencia sin comunidad, ni comunidad sin creencia. El grupo de origen, los antepasados, las personas aquellas con las que mantenemos el vínculo afectivo hacen que la comunidad de origen, de la que se salió, funcione a modo de grupo de referencia tanto para mantener la fe como para retroalimentarla. Por otro lado, es evidente que la labor misionera del Islam también pretende tender puentes, acercar, aproximar en suma y aunar a las personas musulmanas de nacimiento con aquellas otras que se han convertido al Islam, de procedencia vasca. La búsqueda de saltos cualitativos como dice el interlocutor no es sino la constatación de esta sinergia que puede hacerse presente como resultado de que la comunidad de origen se vea fortalecida por personas que en destino conocen y detentan otros resortes que multipliquen la sinergia y presencia a un mismo tiempo. Es decir, los nuevos creyentes locales aportan un conocimiento que sería muy difícil de obtenerlo a los que proceden de origen, traen lo que vulgarmente se conoce como “conocimiento del medio”, tan importante para el acceso: vías que habría que indagar con un grado mayor o menor de dificultad son inmediatamente suministradas por los “convertos”.

Por otro lado, del trabajo realizado hasta el momento con agentes externos, destacan las relaciones con las instituciones públicas, sobre todo locales o municipales -por relaciones administrativas y actividades sociocomunitarias o culturales- y con el Ministerio de Justicia en el apartado de la legalización de entidades religiosas. Además, existen contactos diversos con entidades y miembros de otras confesiones religiosas, tanto de carácter permanente, como la Mesa Interreligiosa de Bilbao, como espontáneos o provisionales, como jornadas de puertas abiertas o inauguraciones de mezquitas a las que se invita a miembros de las iglesias católicas de la misma localidad.

También se van acrecentando las relaciones con colectivos de vecinos y centros de enseñanza de los barrios y localidades donde se ubican las mezquitas. Como puede observarse hay una mayor ambición organizativa y de objetivos en la confesión islámica de cara, por un lado, a conseguir una mayor y mejor homogeneidad interna y, por otro, a desarrollar una presencia externa de reconocimiento por parte de las instituciones, así como de interrelación con otras confesiones.

En este aspecto, y a modo de apunte, podríamos aventurar una hipótesis para futuras investigaciones, y que consiste en analizar en qué medida el encuentro de creyentes autóctonos y foráneos en las confesiones evangélica y musulmana dan como resultado dos probables evoluciones diferenciadas: en la evangélica llevaría a un distanciamiento interno entre personas locales y foráneas; en la islámica, a un repunte y fortalecimiento de su presencia externa. Mientras la mejor posición en la estructura o en el espacio social de las personas evangélicas autóctonas puede verse perjudicada por la llegada de personas inmigrantes extranjeras de menor *status*, lo contrario sucede en el colectivo musulmán.

No obviamos, evidentemente, el hecho de que este encuentro entre élites locales y foráneas de las confesiones esté cargado de tensión y que, en función de cómo se diriman los conflictos, los efectos del encuentro pueden ser positivos o negativos.

Una segunda cuestión planteada, es de carácter más programático y se les pregunta si, aquí y ahora, el objetivo que debe cumplir su religión, es el de mantenerse tal y como está o expandirse más, y si estiman que tendrían que llegar a toda la comunidad de origen, dado que gran parte de los miembros del grupo son personas inmigradas a Euskadi.

En las respuestas de las personas representantes de la fe ortodoxa, se bifurcan las respuestas. Por un lado, se aboga por la necesaria expansión de la religión a todo el grupo originario, y desde esa perspectiva habría mucha labor por hacer, porque con base en los datos mucho nos tememos que hay cierta preocupación por el hecho de que los potenciales creyentes se auto-asimilan más con el nuevo contexto que con la religión cultural que portaban de origen. Es una lucha entre nuevo contexto socio-cultural y mantenimiento de la identidad religiosa de origen. La capacidad que estas confesiones tengan de retener a sus potenciales creyentes deberá ser infinitamente mayor que la que inercialmente tiene la sociedad de acogida para mimetizar, asimilar y atraer a estas personas. Si hemos de fijarnos en qué ha sucedido con la religión mayoritaria del espacio social vasco, parece improbable que salvo en caso de autopercebirse como comunidad amenazada, sea la religión la que consiga atraer la comunidad ortodoxa potencial. Tendrán que conformarse con retener a una parte de la población potencialmente ortodoxa.

En consecuencia, se entienden mejor las dos direcciones complementarias que se apuntan. Una segunda respuesta es más interna, responde a problemas doctrinarios *ad-intra* y entiende que el objetivo es la aprehensión del Espíritu Santo y que en cuanto a la comunidad inmigrada de fe ortodoxa, desde la Iglesia serbia, el trabajo ha sido la integración

de las diferentes procedencias. Este objetivo de unificación obedece al hecho de que en contextos ajenos no son funcionales las diferencias internas y son poco operativos los intentos de mantener señas de identidad específicas de cada corriente que a la larga debilitan a la totalidad de la comunidad potencial. Es decir, se trata de un debate entre la pureza a toda costa o la adaptación del grupo para su supervivencia.

Finalmente, tanto la primera como la segunda respuesta confluyen en la necesidad de hacer una apuesta por una adaptación de la religión ortodoxa a los nuevos momentos de la humanidad y que las personas que quieran ser parte de esta confesión puedan entrar en la comunidad religiosa. Entendemos que este *aggiornamento* es consecuencia de que es más difícil desarrollar la función apostólica y misionera en un contexto de mayor secularización como es el vasco. La actualización del mensaje tendría la función de hacer apetecible la oferta religiosa en la medida en que podríamos estar hablando de un mercado de creencias, en el que la demanda o se garantiza por el atractivo del producto que se ofrece o se diluye y pierde. Esta oferta además parece dirigirse tanto a los que por origen y religión serían partícipes de la religión, como a nuevos creyentes.

Desde la fe evangélica, una de las personas representantes, describe su comunidad como de composición multicultural, siendo que su visión de grupo tiende a la expansión en convivencia y respeto. Con la mención a la composición multicultural del grupo no podemos confirmar si se entiende que la pluralidad cultural es en sí un valor positivo que debe preservarse o si por, el contrario, se están refiriendo al encuentro en la comunidad de personas de una parte que proviene de una antigua profesión de fe de personas autóctonas con otro conjunto mayor ahora en número que proviene de los países de inmigración. Si estuviéramos en el primero de los casos, estimamos que la referencia a la multiculturalidad es positiva, mientras que si estamos en la segunda lectura del fenómeno estaríamos ante una situación de conflicto latente, que hoy por hoy no se desea abordar, o que es inabordable por la diferente situación social y capacitación de las subcomunidades. O estamos ante un reconocimiento de matices o ante fallas que no terminan de asentarse. Finalmente, también abogan por la mejora, el movimiento, el crecimiento tanto personal como grupal y social con la actualidad, y con las necesidades del entorno. Es decir, el *aggiornamento* es una necesidad estructural por parte de los líderes o personas representativas de la confesión evangélica.

En cuanto a la fe islámica, existen ciertas divergencias en las respuestas que nos han suministrado nuestros interlocutores significativos. Por un lado, sí están de acuerdo y existe

el consenso en todos ellos de que todas las personas que sientan la fe y quieran participar de una comunidad musulmana deberían tener el total derecho a hacerlo, pero en cambio no coinciden en el grado de apertura que deban mantener. Esta apertura se relaciona con el tema de la diversidad y del valor que se le atribuya. Desde esta perspectiva, que está sostenida por una mujer creyente, el islam no estaría abierto a tener que vérselas con la pluralidad intrarreligiosa y desarrollaría *grosso modo* una visión muy unitarista sin reconocimiento de versiones diferentes a la que ostentan quienes dicen sostener la representación legítima de la religión musulmana. Es decir, no se aceptaría la diversidad interior a la hora de interpretar la religión, pero tampoco se aceptaría que se incorporasen miembros locales o étnicamente no árabes. Y esto valdría, finalmente, para el tema de la mujer, a quien se le atribuiría un papel secundario. Es decir, resumidamente, se observan dificultades en cuanto a la apertura a la diversidad, de manera que prevalece una visión homogeneizadora –de corrientes, étnica y de género- de la vivencia religiosa.

Por otro lado, hay también corrientes que contrariamente a los unitaristas, conciben que la comunidad islámica es universalista e igualitarista y que, por ello, no niega la participación de nadie, ni margina a nadie en función de su grado de fe, origen o status. Esta idea coincide con el anterior punto de vista, pero en sentido positivo. Es decir, si la crítica anterior indicaba la poca apertura de determinados grupos y abogaba por una visión que fuera diversa y receptiva de las diferencias internas, esta última versión subraya el carácter diverso como rasgo característico del islam.

Finalmente, se aboga por la extensión del islam por canales normalizados y por vías oficiales. Esto supondría la normalización del islam, su reconsideración como una más de las religiones y que de alguna forma diluya la importancia de la religión como marcador étnico y como estigma del que no pueden desembarazarse. Se estima necesaria una concepción más realista de la religión, que lleve a cada persona, con independencia de las creencias que tengamos, a convivir en sociedad y a tratar la religión con total naturalidad, y que pierda su carácter identificador, y casi siempre estigmatizador. Como hemos señalado a lo largo del trabajo, la comunidad musulmana cuenta con una fuerte carga de estigmas, estereotipos y prejuicios que afectan de manera muy negativa en su potencial desarrollo armonioso. Haciendo alusión a esta última respuesta, es percibida como una “religión extranjera y de personas extranjeras”, marcando hacia ella una gran distancia social, que imposibilita la interacción y su aceptación.

Asimismo, también hemos consultado a través de la técnica Delphi cuáles son las que consideran *fortalezas de cada confesión*. Como hemos apuntado anteriormente, las personas entrevistadas ni son expertas, ni tienen porqué disponer de un conocimiento muy profundo en cuestiones teológicas, pero sí son personas miembros relevantes y representativas de cada una de las confesiones elegidas.

En lo que respecta a la *Iglesia Ortodoxa*, gran parte de sus fortalezas serían teológicas, lo cual no es muy acertado cuando lo que estamos intentando analizar son las formas de capital que las confesiones disponen. Este autocentramiento en aspectos religiosos se concretaría en desarrollar la “esencia” del cristianismo, y el amor hacia el prójimo que incorpora. No podemos minusvalorar esta opinión, y de alguna forma podemos estar de acuerdo con esta misión teológica, pero que en el fondo está orientada hacia el interior del grupo creyente, por lo que colegimos que las dimensiones puente y acceso o están limitadas o están por descubrir. O no se desean establecer los tipos de relaciones que permiten desarrollar estos dos tipos de capital social.

En este mismo sentido también se nos refiere que una segunda fortaleza se canaliza a través de la revelación de la Buena Nueva. Estas fortalezas declaradas, junto con una tercera que hace referencia a la facilidad de combinar las tradiciones culturales con las escrituras bíblicas, no hacen sino reafirmar lo que acabamos de decir líneas arriba: la supuesta extremada debilidad de las estrategias que hagan visible el capital social, llevan a los miembros de la religión ortodoxa a replegarse y centrar el capital social en el de vinculación, vinculación que se obtendría mediante la asunción de los principios teológicos arriba citados. Esta asunción tiene como fin el control social sociológicamente entendido, como mecanismo que posibilita la supeditación del individuo al grupo, porque alguno de estos interlocutores nos indicará que esta interiorización de principios religiosos corresponde a una interiorización que ayuda a reconducir suave y ligeramente el comportamiento humano. Es decir, si el control social más potente es el control de las rutinas, el control social más exitoso es el de imprimir en la conciencia de los creyentes la naturalidad de las normas religiosas. Como diría Schutz (1974), estarían interiorizando la concepción relativamente natural del mundo, la evidencia indiscutida, e indiscutible.

En lo que respecta a la *Iglesia Evangélica*, se trata de una iglesia que se autopercibe en forma de potencial alternativo, renovado y diferente. Con esto probablemente se está queriendo indicar que no tratándose de la religión católica, de la dominante, están en mejor situación para abordar los procesos de renovación en la Iglesia. Esta vuelta a los principios

de la Iglesia Apostólica tendría una vez más, y desde el objetivo que nos interesa, un carácter de contrapeso de sus capitales. Es decir, se centra más en aspectos de depuración interna que en los de influencia externa, aunque la pretensión de autotransformarse en centro de renovación nos parece cuanto menos impracticable, dado el peso de la religión dominante y dada la diversidad interna –de corrientes y de orígenes- que aqueja a los miembros de esta confesión. Difícil parece articular interreligiosamente lo que no se termina de resolver interna e intrarreligiosamente en términos de subcomunidades.

Según su visión, su carácter abierto les posibilita más que a nadie la apertura a la obra social y al diálogo interconfesional e interreligioso. De todas formas, el intento propuesto de diálogo interreligioso nos estaría indicando que poseen resortes para entrar en contacto con otras confesiones, por lo que dispondrían de capital puente, porque sostienen que el apoyo mutuo y su organización interna propicia de forma cercana y natural relaciones heterogéneas en las que personas con distinta ideología política, distintos niveles económicos, distintos niveles formativos, distintas culturas, etc., se disponen unos a otros a lo largo de sus vidas haciendo en alguna medida posible otro estilo de vida.

Por último, y en lo que se refiere a las fortalezas del Islam, podríamos decir que se dan dos situaciones paralelas y de difícil encuentro. Por un lado, afirman basarse en la no coacción, la libertad de elegir, la autonomía para el juicio y la responsabilidad individual. Según esta visión son capaces de compatibilizar una diversidad intrínseca en la que caben visiones y vivencias diferentes. Por otro lado, es difícil que este supuesto carácter autónomo y libre no se avenga a rasgos que también se dan en la sociedad capitalista, donde según ellos se refuerza el individualismo y se debilita el colectivismo. No cabe pensar que es posible la no coacción o la libertad de elegir o la responsabilidad individual proclamada si no se da un margen al individualismo. Parece haber una cierta contradicción, no necesariamente intensa, entre la nostalgia por la pérdida de la comunidad y por la constatación del avance del individualismo. Esta visión junto con la certidumbre que les genera la creencia y el fuerte sentimiento de estar en el camino correcto, nos lleva a pensar que también la comunidad islámica está más orientada hacia el capital de vinculación que al resto de capitales.

Muy probablemente, todas las confesiones analizadas, salvo casos particulares de personas, miembros u organizaciones que pudieran trascender el capital de vinculación, están centradas casi únicamente alrededor de ese capital. Es decir, salvo los miembros o grupos que ya disponen de una suma de capitales que les permite una autonomía con respecto al grupo y a la sociedad, el resto no tiene sino que trabajar el de vinculación,

porque la fuerza y necesidad de éste se retroalimenta de la ausencia del resto de capitales. Es más, con base en lo que expresa un representante significativo de la comunidad islámica, autóctono de origen, interpretamos que es muy difícil que alcancen otros capitales, y, sobre todo el de acceso, cuando este interlocutor reconoce que gran parte de los miembros de la comunidad islámica no poseen un conocimiento mínimo de la sociedad vasca, de su cultura o de su diversidad intrínseca.

En contraposición a las fortalezas que perciben, en la cuarta cuestión preguntamos por las debilidades que se perciben en las confesiones y en cómo poder hacerlas frente. La *Iglesia Ortodoxa* se autopercibe como poco conocida en la sociedad vasca. Estiman que hay que acercarla más a la gente. Otra debilidad radica en el desajuste entre la vida actual y la de los inicios, entendiendo que es precisa la adaptación e interpretación de los textos sagrados a las realidades actuales. En esta respuesta encontramos el hándicap que anteriormente podíamos observar en el análisis de las entrevistas, en tanto que la iglesia ortodoxa aún mantiene una lectura teológica y una forma de vivir y entender el entramado cultural un tanto “tradicionalista” que no casa con el mundo posmoderno en el que debe desplegarse. Además, como hemos visto anteriormente, en una confesión que prima la dimensión interna, la revisión y adaptación al contexto actual se vive como una debilidad. Labor contradictoria y difícil²⁷.

Las debilidades que perciben en la *Iglesia Evangélica* aluden, por un lado, a la falta de más miembros comprometidos y a los pocos medios de que disponen para hacerse más visibles. La manera de hacer frente a estas debilidades son las siguientes: la formación, las relaciones entre miembros para fortalecer el grupo, y el uso con imaginación y creatividad de los pocos medios de que se dispone para hacerse visibles y darse a conocer en sus zonas de influencia. Por otro lado, detectan cierto etnocentrismo y sienten que les falta contextualización, a lo que intentan hacer frente, interactuando con los barrios y dialogando con las necesidades del entorno. No obstante, señalan que la pluralidad y la libertad de conciencia que consideran como características irrenunciables de su proceder normal hacen más lento y complejo cualquier proyecto.

²⁷ Por otro lado, se estima que son las propias debilidades humanas las que pueda tener su confesión, allí donde no hay buen discernimiento y comprensión, donde no se ejerce la virtud, pero es en el mismo corazón humano. En la confesión en sí no encontramos debilidad. La revelación ha sido dada y Cristo es la Imagen del Dios invisible, a través de sus enseñanzas se puede recibir la perfección, nuestro trabajo está en ello. La Iglesia es el lugar donde las debilidades humanas encuentran su consuelo y ayuda. La debilidad no es en sentido peyorativo. Todos tenemos debilidades y la religión nos muestra el sentido de la caridad con el prójimo y con uno mismo. Con la virtud y la gracia y con la oración y el amor a Dios y al prójimo.

Desde el Islam, se entiende que quizás la misma diversidad pueda dar pie a que surjan visiones y actitudes conflictivas internas entre corrientes y por ello es preciso movilizar personas que muestren una mayor tolerancia y apertura a la diferencia para fortalecer el diálogo intrarreligioso. Se es consciente de que se trata de un trabajo lento y con muchas dificultades que requiere una visión a medio-largo plazo.

Si hablamos del Islam como institución, hay muchas debilidades ya que son los musulmanes quienes gestionan muchos aspectos y hoy por hoy muestran serios problemas de mera comunicación con la población autóctona y de poca participación en la sociedad. Además, el hecho informativo sobre el Islam se desarrolla mayormente en árabe por lo que el Islam se ve como la religión de los árabes. También el hecho de que no se vea como una religión formalizada causa estereotipos externos y no facilita la convivencia. Creando redes asociativas, participando más en la sociedad, luchando contra los estereotipos, organizando cursos dirigidos a inmigrantes musulmanes para favorecer la integración y promoviendo también la convivencia interna y externa puede hacerse frente este conjunto de debilidades. Ahora bien, es un programa demasiado ambicioso, para lo que no es claro que se tenga capacidad.

También sostienen que no disponen de una organización eficaz que permita fomentar y aprovechar tanto el trabajo en común como las sinergias de disponer de una composición de personas de diferente origen y condición. La ausencia del trabajo en común entre diferentes entidades religiosas impide desarrollar una visión estratégica y planificada a la hora de desarrollar actividades. Finalmente un converso sostiene que la comunidad islámica se autopercebe como un *corpus* ajeno a la sociedad vasca. Frente a ello, plantea la necesidad del fortalecimiento de la identidad islámica, de su trama organizativa, y de la identificación de sus miembros con la mejora de la sociedad vasca, debiendo superar para ello las diferencias culturales, doctrinales, ideológicas y organizativas internas. Este interlocutor nos da a entender que el autoempoderamiento individual y organizativo de la comunidad musulmana sería un buen antídoto para dejar de sentirse ajenos con respecto a la comunidad de acogida en la que se han asentado.

Consultadas las confesiones sobre qué relaciones mantienen con el resto y, en caso de no mantener relación, a qué creen que se debe, entre los miembros de la *Iglesia Ortodoxa* existe consenso de que se mantienen relaciones con otras confesiones religiosas en

encuentros, reuniones, actividades sociales, aunque son de carácter puntual, y añaden que hay algunas confesiones muy “cerradas” y de difícil relación. Los representantes de la Iglesia Evangélica valoran como buenas las relaciones existentes con otras confesiones, sobre todo con otras comunidades evangélicas, con la Iglesia Católica y con la Iglesia Ortodoxa. Si bien no todos los miembros quieren involucrarse en todos los movimientos, se hace referencia a una mayor relación con algunas confesiones y menor o incluso nula con otras, por distancia radical, de principio. Se entiende que se refieren a la religión musulmana.

En cuanto al Islam, las relaciones parecen ser escasas y las que existen son, sobre todo, con confesiones cristianas. Las razones que se expresan tienen que ver, por un lado, con las ideas preestablecidas hacia el otro. También se hace referencia a la necesidad de las comunidades musulmanas de articularse y crecer, para poder aportar un nivel superior. Por último, se hace referencia al poco provecho que se hace de todas las iniciativas que existen. Se mencionan casos concretos de colaboración como en el que se dio en Bilbao, alrededor de la defensa de los derechos en materia religiosa, que generó una muy productiva relación entre las diferentes confesiones.

Sobre su relación con las instituciones públicas y sobre el grado de dificultades, las opiniones de los representantes ortodoxos son muy dispares: desde la indiferencia hasta la relación de intercambio y participación y con muy pocas dificultades. Un representante afirma que no hay una gran ambición ante esas cuestiones, y que basta mantener una buena relación de buena convivencia con las autoridades civiles, en encontrar armonía con las leyes establecidas y el denunciar aquello que se considere injusto. La falta de ambición se corresponde a la labor que priman, la de constituir primeramente una vinculación *ad-intra*, porque en principio es lo prioritario. La Iglesia evangélica se esfuerza en mantener las mejores relaciones posibles pero sostienen que se sigue manteniendo una distancia y desinterés por las religiones minoritarias, porque son vistas como confesiones foráneas. En general, dicen haber encontrado más dificultades que ayudas y actualmente mantienen un contencioso judicial con el Ayuntamiento de Bilbao por las consecuencias de la nueva ordenación de lugares del culto.

Por último, desde el *Islam*, hay consenso a la hora de identificar a las dos partes, las instituciones públicas, por un lado, y las comunidades musulmanas, por otro, como responsables de las escasas relaciones existentes. Perciben en las instituciones públicas una falta de voluntad para dar pasos adelante y mantener relaciones con las confesiones

minoritarias, por los costes políticos que supondría ante una opinión pública no favorable a los cambios sociales y culturales en el territorio. Como autocrítica la falta de referencialidad de estas confesiones y la poca capacidad de interlocución que presentan para resolver conflictos o desarrollar políticas sociales.

También se hace alusión a la idea de que las autoridades identifican la comunidad islámica como un colectivo de personas extranjeras con intereses ajenos a los de la sociedad de acogida y de difícil asimilación, y sin valorar su composición y su veteranía en Euskadi ya sea por nacionalización, descendencia o conversión religiosa de autóctonos. Frente a este desinterés, las comunidades musulmanas declaran que no tienen organización para implementar relaciones con visión estratégica, carácter duradero y alcance universal con las instituciones vascas. La visión de corto plazo no ha permitido hasta la actualidad poder establecer una relación de largo recorrido y de trabajo conjunto.

5.2. Análisis de las respuestas de personas expertas en la materia

Para esta segunda parte de la aplicación de la técnica Delphi, hemos contado con la participación de personas expertas en la materia, especialistas académicos en el tema religioso.

Sobre el *status* de las confesiones analizadas, por un lado, aluden al desconocimiento que la población vasca tiene sobre la realidad de estas confesiones minoritarias y se agrega la idea de la escasa valoración que además le atribuye al hecho religioso en general. A ello, en uno de los comentarios, se le añade la escasa penetración que estas confesiones disponen en el imaginario social e institucional. Esta idea sobre el desconocimiento de la diversidad religiosa y la poca importancia atribuida al hecho religioso, es algo que ha ido apareciendo a lo largo de los distintos capítulos. En el primer capítulo, donde veíamos los procesos de secularización vividos en la sociedad vasca, ya mencionábamos la cada vez menor importancia que la religión va adquiriendo en una sociedad que años atrás fue marcadamente católica. Respecto al desconocimiento de la realidad plural en términos religiosos, es otra idea que constantemente sobresale en el cuarto capítulo, donde se muestra el análisis de las entrevistas realizadas a las distintas comunidades religiosas.

Por otro lado, se hace referencia a las estructuras débiles que poseen y la fragilidad que esto conlleva. Otra realidad que hemos podido comprobar tanto en el análisis de las entrevistas a las comunidades, como en el anterior apartado donde las personas de distintas confesiones respondían a las debilidades de sus respectivas confesiones.

Otra de las ideas que se remarca es la del estigma que acompaña a la inmigración económica tanto en el Islam, como con algunas comunidades ortodoxas e Iglesias (neo) pentecostales. Esta estigmatización se cita doblemente en el caso del Islam, al que se le añade una gran división interna. Una vez más, esta idea que resaltan las personas expertas ha sido mencionada en numerosas ocasiones por las mismas comunidades, la idea de que algunas confesiones, y el Islam en particular, son percibidas como extranjeras y a esto se le añade el estatus económico, en este caso, un estatus medio-bajo o bajo.

Una última idea que se repite es la dificultad en el acceso a recursos para poder desarrollarse como grupo religioso. En uno de los comentarios se añade la subsistencia de una igualdad formal con una desigualdad real en el ejercicio de la libertad religiosa, que garantiza casi por omisión el derecho a la libertad religiosa en el sentido negativo (no violar la libertad de conciencia), pero no en el positivo o proactivo, de promover, y de ahí las desigualdades señaladas. Esta idea va acompañada de la crítica por la inexistencia de una ley de alcance autonómico que regule la normativa sobre los centros de culto y evite los agravios comparativos, porque finalmente todas las soluciones son locales o municipales, derivados no de normas, sino de discrecionalidades de carácter personal.

Por último, se añaden algunas ideas aportadas por personas de manera individual. Una de las personas expertas señala que son confesiones minoritarias con cierto grado de implantación en la CAV y que entre las tres cubren la gran mayoría de fieles pertenecientes a las confesiones minoritarias en Euskadi.

Otro de los aportes indica que el número de participantes ha ido creciendo en los últimos años, siendo la Iglesia Evangélica y el Islam las confesiones minoritarias a las que mayor número de fieles se han unido y la Iglesia Ortodoxa, a la que menos miembros originarios de Euskadi se han unido. En el capítulo IV, donde analizábamos las entrevistas, veíamos como las personas migrantes se incorporaban a la confesión evangélica, tanto a comunidades existentes, como las nuevas comunidades pentecostales, que se estaban creando a través de personas que estaban llegando tanto de países latinoamericanos como de africanos.

En el caso del Islam, además de las personas que han llegado en los últimos años y que se han incorporado a las comunidades musulmanas, hay un número de personas de origen vasco que se han convertido o se están convirtiendo al Islam.

Las comunidades ortodoxas son las que menos han visto incrementado su número de fieles, a pesar de que como grupo de referencia ha crecido en efectivos durante todos estos años, pero su número se ha estancado. Mucho nos tememos que la religión ortodoxa es la que menos fácilmente va a retener bajo su tutela a sus potenciales creyentes a la religión.

A esta idea la persona experta añade que en la Iglesia Evangélica parte de que los y las dirigentes son personas nacidas en el territorio, pero no en el caso de las comunidades musulmanas. Como señalábamos en capítulos anteriores, el Islam es una confesión que nace con la llegada de personas de otros lugares, principalmente del Magreb y países africanos como Senegal, con lo que la composición de estas comunidades en cuanto al origen se refiere, al menos las creadas hasta el momento, es extranjero, algo que irá cambiando a lo largo del tiempo, tanto por la larga trayectoria de residencia en el País Vasco, así como por las personas descendientes de estas primeras generaciones de migrantes.

En un último comentario, se subraya el alto grado de práctica de los miembros de estos grupos, en cuanto que suelen tener una opción personal clara. Esta idea nos hace pensar que las personas que pertenecen a estas confesiones, en su gran mayoría, lo hacen desde una convicción que va más allá de la religiosidad sociológica que caracteriza a muchos países como el nuestro, y que su afiliación religiosa nace desde una convicción que no está tan coartada o influenciada por el entorno.

También solicitábamos a los expertos su opinión acerca de si estiman que las organizaciones priman las dimensiones internas o externas, si se dedican a fortalecer el grupo y la vinculación o su contacto con el entorno. Todos responden con la tesis de que, en general, en la mayoría de los casos, priman los aspectos internos: los de supervivencia, como la organización interna y el mantenimiento de sus servicios mínimos, la necesidad de consolidar la comunidad, la atención a su miembros y el de ofrecer un espacio para la celebración de su culto, así como la solidaridad entre los miembros.

En una de las respuestas si bien se considera peligroso generalizar, se entiende como una tendencia casi automática el replegarse y fortalecer los rasgos identitarios porque estos, a su vez, son elementos que fundamentan la cohesión grupal. Esta valoración se encuentra en sintonía con las respuestas de las personas pertenecientes a comunidades religiosas, así como con las conclusiones que señalamos en el capítulo anterior. Las comunidades religiosas pertenecientes a estas tres confesiones, hasta el momento, han focalizado sus fuerzas y prácticas en el fortalecimiento del capital social de vínculo, lo que como veremos a continuación, y pospone los intentos y prácticas encaminados a desarrollar tanto el capital social de puente como el de acceso.

En este sentido, tres de las personas expertas, señalan el esfuerzo de presencia institucional que están realizando algunas comunidades evangélicas y de imagen pública las musulmanas. De cara al éxito en estas labores, se hace referencia a las iniciativas de visibilidad y de reconocimiento social que algunas comunidades religiosas llevan a cabo o en las que participan, por la necesidad de sentirse reconocidos como interlocutores en nuestros barrios y ciudades.

Sobre las fortalezas y debilidades, los expertos consideran que en la Iglesia Ortodoxa se cuenta con la fortaleza de la cohesión interna existente, haciendo referencia al capital social de vínculo, fortaleza que se acrecienta con la estrecha relación que las comunidades ortodoxas mantienen con las Iglesias Madre y Metrópolis, es decir, la vinculación que mantienen con los patriarcados de origen. Otra de las fortalezas sería su cercanía con respecto a la Iglesia Católica. Esta posibilidad que poseen de capital social puente les favorece. También se cita la gran belleza del canto litúrgico tradicional, así como el atractivo que se genera desde sus rituales.

Las fortalezas asignadas a las *Iglesias Evangélicas* responden a los tres tipos de capital social. Por ello, dentro del capital social de vínculo, se observan las siguientes: un fuerte grado de cohesión interna y de práctica militante. Se opina que poseen un buen nivel cultural y un nivel económico medio o bueno, lo que les asegura mayor independencia. En lo que a la organización se refiere, se señala a un gobierno democrático, en el que las personas miembro poseen un espíritu participativo y corresponsable en la marcha de la comunidad. Hay opiniones que apuntan a la gran heterogeneidad y la notable capacidad adaptativa de las comunidades. Se hace referencia también, al compromiso en actividades asistenciales, como ya veíamos en el análisis de las entrevistas. Un tema al que únicamente

se hace mención en este caso, es el de la igualdad de la mujer en muchas de las iglesias evangélicas, en las funciones eclesiales. En lo que al capital social puente y acceso respecta, se menciona la coordinación existente entre las diversas iglesias a nivel de la CAV y en el estado español. Además, se señala la flexibilidad y capacidad de adaptación de estas iglesias a la sociedad, de manera que existe una aceptación natural de los principios de laicidad.

En el caso del *Islam*, las fortalezas que se señalan hacen referencia al capital social de vínculo. En este sentido, existe un alto consenso en la idea de que existe una notable cohesión interna en estas comunidades musulmanas, lo que les proporciona un sentido fuerte de pertenencia a sus miembros; por tanto, de identidad y de solidaridad interna. Esta solidaridad además de en cada comunidad, también se extiende al resto de comunidades musulmanas. Se entienden como fortaleza algunos rasgos de las comunidades, como son la media de edad joven de estas comunidades y el logro de algunas conversiones al Islam de personas nacidas en el territorio. Por último, se señala como fortaleza el apoyo económico e ideológico que proviene del exterior, lo que también puede ser una fortaleza ambivalente.

También se han señalado algunas fortalezas de manera generalizada, sin atribuirles a ninguna confesión en concreto. En este sentido, se menciona la vitalidad de las comunidades, la militancia y el alto grado de compromiso de sus miembros, su potencialidad de crecimiento cuantitativo progresivo y el gran interés en legitimarse y ser reconocidos socialmente.

Respecto de las *debilidades*, se percibe una débil infraestructura institucional en la *Iglesia Ortodoxa*. Además señalan un débil arraigo social y cultural de estas comunidades, debido a que las personas miembro son inmigrantes de reciente asentamiento, y por la inseguridad y fragilidad que dicho asentamiento supone. A ello se le añade, la inestabilidad de su presencia, en tanto que muchas de las personas pertenecientes a estas comunidades han retornado o están retornando a sus países de origen.

Junto a esta idea, se plantea el futuro de este arraigo con base en la transmisión de la fe a futuras generaciones, ya que no parece que haya conversiones en la población local. Una de las personas expertas señala las grandes dificultades que está habiendo y que en un futuro prevé que se mantengan para la transmisión de la fe tanto a hijos e hijas como a nietos y nietas. Esta debilidad está relacionada con otra que expresa el choque del sistema

de creencias con la cultura mayoritaria y con la cosmovisión científica de la realidad. A estas debilidades de transmisión de la fe y de falta de estabilidad en las comunidades, se le añaden por un lado, las dificultades económicas y de dificultad de acceso a recursos, unido todo ello a la situación de precariedad o la inestabilidad, como también traslucía en el análisis de las entrevistas a comunidades ortodoxas. Otra de las debilidades señaladas tiene relación con la falta de formación de las personas responsables de estas comunidades. Por último, se hace referencia a los enfrentamientos entre sí por razones políticas que en ocasiones surgen porque las iglesias pertenecen a patriarcados diferentes

Sobre las *Iglesias evangélicas*, se señalan algunas debilidades específicas. Por un lado, se habla de la escasez numérica de las comunidades y ligado a esta idea, la fragmentación de las iglesias (ya que de por sí se dice no tener por qué suponer una debilidad), y la falta de arraigo histórico. Otra de las debilidades que se le atribuye a las comunidad evangélica son las diferencias *ad-intra*, por lo que en más de una ocasión no les resulta fácil llegar a acuerdos. Esta es una característica bastante frecuente en los grupos o realidades heterogéneas, en cuanto que la diversidad, al mismo tiempo que enriquece, supone mayor esfuerzo de acuerdo y negociación. Por otro lado, también en las comunidades evangélicas se señala la dificultad de acceso a los recursos como debilidad. Y por último, se señala a la opinión pública y los medios de comunicación, porque hacen llegar un discurso e imagen negativa sobre estas comunidades.

En lo que al *Islam* respecta, al igual que con las comunidades ortodoxas, se menciona que son confesiones en las que los fieles son en su mayoría de origen extranjero. Por tanto, su relación directa con el fenómeno migratorio es la primera debilidad señalada, y se menciona también el desarraigo cultural y social de estas comunidades. Se habla de la dificultades para obtener satisfacción en algunas de sus demandas sociales ligadas a la religión (enterramiento islámicos, atención religiosa en centros hospitalarios, dieta Hallal en comedores escolares y públicos, apertura de mezquitas y centros...) y también de la escasez de mezquitas y locales para sus actividades religiosas o culturales, así como de la dependencia de los países que han financiado la mezquita o sostiene al imán.

Al igual que señalaban en el caso de las comunidades evangélicas, en este caso con mayor fuerza se señala la islamofobia generalizada en la opinión pública, con un fuerte apoyo mediático, lo que genera discriminación social. En una de las respuestas, se expone el choque con algunos valores básicos de nuestra sociedad (igualdad de la mujer, laicidad,

libertad de creencias, espíritu religioso crítico...). Respecto al trabajo encaminado a desarrollar el capital social de acceso se señala la división interna entre los diferentes grupos y la dificultad para tener un interlocutor, idea que ya señalábamos en el análisis de las entrevistas. Por último, se hace alusión a dos ideas que se repiten de las debilidades que se perciben en las comunidades ortodoxas: por un lado, la dificultad para contar con líderes religiosos formados y, por otro, que la transmisión intergeneracional de la fe es una incógnita. Esta idea que las personas expertas apuntan como debilidad la como preocupación para estas comunidades en el capítulo anterior. Ahora bien, también parece que la confesión que más éxito tiene en el reclutamiento de personas de su comunidad de referencia es la musulmana.

Además de estas debilidades específicas, se señalan otras de carácter general para las tres confesiones. En primer lugar, el carácter minoritario y la posición periférica de estas confesiones minoritarias. En segundo lugar, la falta de conocimiento desde la mayoría, el escaso reconocimiento institucional y las débiles estructuras internas. Por todo ello, y debido a la escasa trayectoria histórica, así como a las propias condiciones sociales en las que la visión de las confesiones minoritarias no es muy positiva, la situación de vulnerabilidad que sufren estas comunidades es patente. En el caso particular de las comunidades musulmanas, son socialmente percibidas de una manera francamente negativa.

Una de las personas expertas, estima que tanto estas confesiones como el resto de las existentes, incluida la Católica, se enfrentan, en diversos grados, a retos similares:

- a. un proceso de secularización quizás en determinados casos (Islam) más tardío y menos intenso que en la religión católica, pero que se radicaliza en contextos como el vasco donde ya más que de secularización se está hablando de exculturación (término que se utiliza para subrayar hasta qué punto las culturas están empezado a perder sus raíces religiosas, es decir, no solo se cuestiona la respuesta religiosa sino que las generaciones más jóvenes dejan de plantarse preguntas religiosas o con un horizonte de sentido último),
- b. la igualdad de género, porque en todas las religiones la falta de paridad es uno de sus problemas más graves; en unos casos, con formas de patriarcalismo más sangrante y, en otros, con un patriarcalismo más atenuado, y
- c. la capacidad para responder a los retos que la sociedad plantea desde la perspectiva de la justicia en íntima relación con su mensaje religioso. Las tres

religiones que se someten a análisis y, sobre todo, la ortodoxa y aún más la islámica, son fuertes en términos identitarios, pero esa fortaleza es, al mismo tiempo, una ventaja y un inconveniente para abrirse a la realidad y responder adecuadamente a los tres tipos de retos señalados.

Sobre si se subsanarán o persistirán estas deficiencias ha habido un gran consenso. Todas las personas expertas opinan que estas confesiones seguirán teniendo déficits estructurales por largo tiempo, siendo estos difíciles de modificar por diversas causas y circunstancias como el proceso de secularización, la crisis económica, temas de carácter jurídico y la percepción social, y la opinión pública. A estas razones se une la crisis que ya está afectando de lleno a la Iglesia Católica, que ya afecta a las Iglesias evangélicas con más arraigo y que, según se prevé, muy pronto llegará a las ortodoxas y aunque tarde afectará también a las comunidades musulmanas, alegando que la transformación cultural conllevará, más pronto que tarde, una transformación de las instituciones religiosas. Existe cierta discrepancia en una voz que diferencia la situación de las tres confesiones, afirmando que el mundo evangélico está en buena parte consolidada, pese a su gran heterogeneidad. En cuanto a musulmanes y ortodoxos apunta a la gran incógnita de la transmisión de la fe y la adaptación a esta modernidad occidental. En contraposición, hay una voz que opina que va a primar, aunque no sin dificultades, la capacidad de apertura y de diálogo sobre las tendencias más sectarias y retrógradas.

Sobre sus relaciones con el resto de confesiones y la Iglesia Católica en particular, existe un consenso en la afirmación de que es la Iglesia ortodoxa la que mayor relación tiene con católica, por cristianas, por tradición, aspectos en común y el mutuo reconocimiento, lo que propicia la ayuda mutua. No obstante, no se perciben estas relaciones con las otras dos confesiones religiosas. La Iglesia evangélica, exceptuando algunas Iglesias que puedan tener relaciones puntuales, se reitera en la idea existe cierto recelo por parte de estas iglesias hacia la Iglesia Católica. Así como, la existencia de muchos prejuicios entre las dos Iglesias. A ello se añade la idea de que en la jerarquía católica se ha dado un claro repliegue, lo que dificulta las relaciones, ya de por sí difíciles, que el resto de confesiones pudieran establecer con ella. El Islam no mantiene relaciones institucionales con la Iglesia Católica y se afirma que el mundo musulmán parece estar dividido internamente, sin un liderazgo claro.

En cuanto a las relaciones con otras confesiones, se repite la idea de que son escasas y puntuales. Sobre todo se dan en momentos de necesidad de hacer causa común ante lo que se consideran vulneraciones de derechos.

Se percibe asimismo un decaimiento del diálogo interreligioso a nivel institucional y se mantienen sin fuerza las iniciativas que existen en esta dirección, exceptuando el que se da en DIAR²⁸.

Sobre si cada confesión precisa de la colaboración de las restantes, todas las personas expertas responden afirmativamente. No obstante, en no pocos casos, se estima como algo complicado, porque se hace difícil pensar en la construcción de una red interconfesional que vaya más allá de las buenas intenciones de algunas personas y líderes.

También se menciona el papel que debería jugar el ámbito institucional por afrontar esta realidad, y recogemos a continuación las ideas más repetidas;

- 1) Entenderlo como parte de la nueva diversidad de la sociedad y reconocerlo como un ámbito natural de gestión pública.
- 2) Establecer los mejores patrones posibles de relación en el ejercicio de sus competencias, intentando garantizar los derechos de todas las personas y confesiones religiosas y el ejercicio de los mismos. Actualmente, no se encuentra garantizado.
- 3) Reconocer que una religión o una confesión religiosa cualquiera tiene una dimensión pública, el derecho de las personas y confesiones a vivirla, y que constituye un hecho social y “político” tanto como personal y privado.
- 4) Velar por la igualdad de derechos de toda religión, confesión o movimiento social, independientemente de su número y de sus creencias, siempre que no atenten contra los derechos humanos.
- 5) Atender las demandas relacionadas con la dimensión pública de cualquier religión o confesión (atuendo, dieta, manifestaciones, ritos de paso, lugares de culto o de

²⁸ Grupo conformado por personas de diferentes confesiones y creencias que trabaja por el diálogo interreligioso, perteneciente a la Fundación Social Ignacio Ellacuría.

reunión...), en la medida de las posibilidades económicas, dentro de la legalidad vigente y salvando los derechos de otras personas.

También se han mencionado estas otras, que afirman que las instituciones:

- 6) pueden y deben jugar un papel pedagógico muy importante delante del resto de la sociedad,
- 7) deben combinar los dos principios del acomodo razonable y de la discriminación positiva, y
- 8) deben asumir en la praxis que la laicidad no excluye por sí misma diversas fórmulas de interacción con las confesiones religiosas, encaminadas, por un lado, a lograr condiciones políticas y sociales de posibilidad para hacer viable, sin discriminación, el ejercicio de la libertad religiosa y, por otro, a colaborar en cuestiones que tengan que ver con el interés general.

Finalmente, a los expertos se les ha pedido que expongan y propongan un modelo de gestión de esta diversidad y para fortalecer el sistema que engendrarían, y nos han propuesto varias aportaciones sobre qué modelo o sobre cómo debería de tratarse la diversidad religiosa desde los ámbitos del poder y desde los diversos niveles de las administraciones. En una de las respuestas, se opina, que el marco jurídico-normativo que disponemos puede ser suficiente, pero que el problema radica en que no se ha desarrollado y mucho menos a nivel local, siendo este el ámbito en el que se desarrollan las principales necesidades de las confesiones minoritarias.

Un par de expertos/as abogan por un estado laico, pero con matices. Por un lado, que promueva la libertad religiosa de todos por igual y permita la presencia pública de las diferentes tradiciones religiosas en igualdad de condiciones con asociaciones de vecinos, partidos políticos, sindicatos, etc. Por otro, se apuesta por un modelo de *laicidad densa*, pero flexible e incluyente. Dicho paradigma supone que las instituciones y administraciones públicas deben ser neutrales respecto a cualquier cosmovisión, religiosa o no religiosa, para funcionar de acuerdo a los principios de la ética cívica, lo cual implica obligar a que los derechos humanos se respeten en todas las esferas sociales haciendo uso de diversos mecanismos de control. Neutralidad e imparcialidad no deben confundirse con la relegación de la dimensión religiosa a la esfera privada y la ausencia de cooperación porque las religiones tienen una dimensión pública.

Desde otra de las aportaciones, se aboga por cualquier modelo que inicialmente implique *pluralismo*. Pero, más que un modelo, lo que se considera necesario es normalizar la visión del hecho religioso como un fenómeno social más, despojarlo de los componentes de poder que lo han lastrado durante mucho tiempo y empezar a gestionarlo desde una perspectiva plural e inclusiva, más propia de sociedades postmodernas desarrolladas. En esta misma línea, otra de las personas expertas considera que el modelo debería ser el de la máxima inclusión de derechos personales y sociales, con la única limitación de la legalidad vigente, los derechos de otras personas o el bien común, y las posibilidades económicas.

Finalmente, una mujer experta en sociología de las religiones y gran conocedora de la realidad vasca sostiene que la libertad religiosa requiere de mecanismos y procedimientos para su práctica pero, a su vez, añade que sólo el establecimiento de tales vías puede ayudar en el largo plazo en la mejora de la convivencia entre identidades. En sus palabras, *“determinados tipos de relación entre instituciones políticas y confesiones resultan imprescindibles tanto para asegurar en la práctica el ejercicio positivo de la libertad religiosa (por ejemplo, lugares en los que realizar los ritos y modo de hacerlo, presencia en determinadas instancias públicas para garantizar la asistencia religiosa, celebración de determinadas festividades, etc.) como la contribución de unas y otras a la convivencia y no a la mera yuxtaposición identitaria.”*

Nos parece sumamente interesante esta opinión orientada a superar identidades concurrentes, pero independientes, de forma que tanto el diálogo interreligioso, como el diálogo con otras corrientes de opinión no necesariamente religiosas puede ser un mecanismo fecundo para abandonar la mera suma de diferencias y para articular lo que sería la eclosión de la diversidad dialógica. Así la experta sostendrá: *“las comunidades religiosas, en diálogo crítico y fecundo con diferentes escuelas de la filosofía moral, pueden ayudar a fraguar, tal y como Habermas subraya, virtudes cívicas fundamentadoras de la cohesión social y de la convivencia desde la defensa de la dignidad humana”*.

El diálogo interreligioso no debe limitarse a personas que necesariamente sean grandes conocedoras de su respectiva confesión, sino que idealmente deben incorporar a todos los creyentes de todas las confesiones, sea cual sea el nivel de profundidad con el que se vinculen al hecho religioso. Llegado el caso, y si deseamos formular un esquema realmente inclusivo, es imprescindible que este diálogo también se extienda a personas no creyentes.

Solo un diálogo abierto, crítico y socialmente extendido puede garantizar que vayan limándose las diferencias de poder implícitas en personas y confesiones, entre otras cosas, también por su diferente capital social.

Esta misma persona propone en la siguiente larga cita un modelo a seguir a modo de imperativo categórico que asumimos íntegramente: “se impone, al menos, la necesidad por parte de cada confesión, de un respeto mutuo basado en:

- a) la renuncia a pensar que solo la propia religión es la única verdadera, que solo en ella se encuentra la salvación y, por tanto, actuar convencido de su carácter elegido;
- b) también una renuncia a considerar las afirmaciones bíblicas derivadas de Dios y/o a sacralizar los orígenes de la propia tradición, lo que, en gran medida, dificulta el que las comunidades sean conscientes de la necesidad de contextualizar históricamente los mensajes, es decir, de operativizar la interdependencia entre teología y contexto como barrera contra los multiculturalismos acríticos y los fundamentalismos; y
- c) el conocimiento, la reconstrucción crítica de la propia tradición y de las otras tradiciones y del conjunto de su capital simbólico en sus distintas variantes. En ese escenario reviste una especial importancia el fomento de la visibilidad de las mujeres, sin relegarlas al ámbito privado y de la domesticidad, y de la garantía de sus derechos políticos, sociales y religiosos frente a dinámicas de subordinación y de discriminación”.

Este esquema impecable para sentar las bases de un diálogo crítico, evidentemente es extensible también a la vida no religiosa, y exige al menos tres principios de una gran importancia: la aceptación de la propia religión como una de las existentes, la renuncia a la literalidad de los textos y tanto el conocimiento de la propia tradición así como el reconocimiento de la mujer en términos de igualdad y visibilidad. Desde luego, también a la ciudadanía no creyente o meramente ritualista le conmina a seguir un programa muy exigente, donde no cabe posibilidad de un relativismo superficial, ni la supuesta indiferencia injustificada ante el hecho y práctica religiosos.

Especial interés le merece la comunidad musulmana y los celos que genera en la ciudadanía, bien porque reclama centros de culto o bien porque sus normas culturales generan cierto grado de incertidumbre. Ahora bien, también en este caso propone una

corresponsabilidad compartida entre la esfera pública y la comunidad musulmana, apuntando también ciertos detalles con respecto a los medios de comunicación. Más concretamente, sugiere dos medidas complementarias:

- 1) La esfera pública y los medios de comunicación deben trabajar sin descanso por garantizar derechos y por desactivar rumores y prejuicios que solo alimentan conflictos y fracturan a una ciudadanía desinformada.
- 2) La comunidad islámica debe potenciar la proximidad relacional con el tejido civil y ser especialmente celosa con la salvaguarda de las libertades de sus miembros y la promoción de su emancipación, en especial, la de las mujeres.

El programa que nos propone esta experta es como acabamos de decir extensible a muchos apartados de la vida laica. Ahora bien, convenimos con esta experta en que las soluciones de calado y duraderas requieren de planteamientos democráticos impecables y de diálogos críticos en donde practicando una tolerancia dura y seria puedan encontrar acomodos razonables y concertaciones sociales.

CONCLUSIONES

Con base en el análisis realizado, podemos concluir que las confesiones analizadas a día de hoy carecen de un capital social global, realidad que se ve retroalimentada con las pocas posibilidades de crear este capital, porque las políticas públicas de diversidad de las instituciones locales son francamente insuficientes, y no permiten generar una estructura de oportunidad política para que aquel capital surja y pueda ir generándose.

El orden que seguiremos en la exposición de las conclusiones, por tanto, se articulará de la siguiente manera: en primer lugar sintetizaremos las diferentes características que con respecto del capital social poseen las confesiones analizadas para, en una segunda parte, analizar cómo actúa un contexto secularizado como el vasco en la promoción o desinterés de las religiones actualmente concurrentes en nuestra realidad social, realidad, que ha visto acrecentar su diversidad religiosa con motivo del asentamiento de nueva inmigración de origen extranjero, como hemos visto a lo largo del análisis y seguiremos profundizando.

Ahora bien, antes de comenzar a exponer las características principales de los tipos de capital social de cada una de las confesiones, debemos advertir que los procesos migratorios vividos en el País Vasco en la última década y media, han traído más diversidad, también religiosa, y han intensificado cualitativamente la preexistente. Esto supone, que la mayoría de las comunidades que hemos analizado, exceptuando algunas comunidades evangélicas de larga trayectoria y alguna que otra musulmana son comunidades religiosas de reciente implantación. En suma, nueva diversidad se apila sobre la antigua y la incrementa.

Por este motivo, la fortaleza de estas comunidades, elemento que cimenta las bases, no es demasiado consistente en la mayoría de las comunidades analizadas. El tiempo de implantación o la veteranía de estas comunidades resultan cruciales en el desarrollo y capacitación de las mismas. Decía Marguerite Yourcenar (1992) que “el tiempo era un gran escultor”, y la inmigración en todas sus dimensiones es todavía una criatura recién nacida. En las próximas décadas se normalizarán y, en parte, se naturalizarán, relaciones e interacciones que hoy nos parecen imposibles y que con el transcurso del tiempo irán adquiriendo una cotidianeidad aporoblemática. Al limitado periodo de asentamiento se le piden a veces unos resultados que objetivamente son imposibles. Si hacemos un símil o una

ligera comparación de la nueva inmigración con la que tuvo lugar hace cincuenta años del resto de España, veremos cómo las pautas socioculturales realmente existentes son el resultado de una cierta o absoluta normalización, coexistencia, y convivencia, en la que, por ejemplo, los matrimonios mixtos son absolutamente frecuentes.

Esta dimensión relativizadora que produce reparar en el tiempo, que también es una dimensión humanizante y tranquilizadora, se la debemos extender a la nueva inmigración y a la fortaleza y consistencia de su presencia, como mera presencia y como presencia de sus elementos culturales y religiosos constituyentes. Podríamos decir, además, que la veteranía de las comunidades marca una diferencia importante en la fortaleza de estos grupos, de tal manera que siempre que no se den circunstancias muy anómalas a más tiempo de estancia más fortaleza y viceversa.

Respecto de la fortaleza de las tres confesiones que hemos analizado, podría decirse que a grandes rasgos la confesión ortodoxa tiene una fortaleza débil, que la musulmana tendría una fortaleza media, más derivada de su número que de su estructura, y que la evangélica, a pesar de su dispersión interna en comunidades y credos, tendría una fortaleza tanto por el número, como por la existencia de creyentes autóctonos previos a la emergencia de las migraciones. En este último caso, observaremos como el capital cultural y el económico permiten disponer de un crédito que luego les permite exportarlo al capital social.

Más concretamente, comenzando con la confesión ortodoxa, puede decirse que carece de visibilidad o, al menos, de conocimiento y reconocimiento, lo que desde un punto de vista estructural y organizacional, puede llevarnos a pensar que son la resultante de la carencia de capital social. En el mejor de los casos, incluso los que conocen de su existencia, pero no son miembros, pueden llegar a percibirlos como elemento exótico, pero no como grupo que posee una proyección social nítida.

A esta confesión religiosa le caracterizan unas relaciones ambivalentes con la visibilidad y el reconocimiento. Es una confesión que pasa relativamente inadvertida, a esta falta de visibilidad le corresponde el desconocimiento que la misma confesión ortodoxa dispone a la hora de poder relacionarse con otras confesiones o con variantes nacionales dentro de su misma religión, así como de los procedimientos administrativos que deben seguir para su inscripción y que podrían facilitar su empoderamiento. Es decir, sus redes interactivas son débiles y no les permiten acceder a los beneficios que supondrían su proceso de

maduración y decantación. En suma, un primer acercamiento a la confesión ortodoxa nos indica que tanto desde una perspectiva interna, como desde una perspectiva externa, dispone de un escaso capital social, a pesar de que mantiene vínculos estratégicos con la confesión católica.

Otra imagen es la que suministra la confesión ortodoxa cuando hablamos del capital social de vinculación. Esta confesión, hoy por hoy, parece primar únicamente la conexión con respecto a su grupo étnico cultural de referencia. La religión ortodoxa es la que representa, teóricamente al menos, a las personas originarias de Rumania, en menor medida Rusia, o Serbia, en otros. Ahora bien, es originalmente a pesar de estas pequeñas variantes, una religión estado-nacional, que imprime a su carácter, y que, por ello, debería ser profesada por todas aquellas personas originarias de los países que subsume. Esta visión estado-nacional de alguna manera significa también un carácter colonizador con respecto a las personas que siendo en principio miembros de los estados que comprenden no podrían, por ejemplo caer en prácticas secularizadas similares a las de la población autóctona. Es decir, se entendería mal desde los rectores de esta confesión que sus miembros potenciales pudieran ejercer un relativo grado de autonomía con respecto a la fe ortodoxa, porque implícitamente se entiende que todas las personas inmigrantes de estos países deberían automáticamente supeditarse a los dictados de esta confesión. Frente a esta pretensión en las entrevistas y entre los expertos hemos podido observar que los dirigentes ortodoxos se encuentran muy preocupados por la socialización exitosa de la confesión, porque no es muy grande el número de creyentes si tomamos como base el número de personas inmigrantes. Además, la preocupación también se extiende de forma más dramatizada a la segunda generación, que una vez de haber nacido aquí rompería la vinculación cultura-religión que según gran parte de creyentes y rectores de esta confesión caracteriza a la religión ortodoxa. Sostienen que en su caso, no hay un límite separador nítido entre las dimensiones culturales y religiosas, y que de existir este límite es muy poroso.

Una socialización deficiente de las segundas generaciones y una potencial desafección de sus poblaciones les lleva a preocuparse especialmente del capital de vinculación, es decir, a retener de la forma más orgánica posible a sus actuales fieles o seguidores. Pretenden fortalecerse por vía interna manteniendo una sólida interacción entre los actuales creyentes y la Iglesia. En su razonamiento late la siguiente lógica: estamos en un contexto adverso, aunque somos de pretensión estado-nacional no nos encontramos en nuestro país de origen,

somos periféricos en el nuevo contexto culturalmente, lo que nos plantea unos nuevos retos muy difíciles de abordar desde nuestra actual capacidad de acción, luego estrechamos el vínculo con todos aquellos que se han acercado y con sus descendientes, porque lo que realmente deseáramos es acoger o asimilar a toda nuestra comunidad de referencia. Podríamos concluir diciendo que en ausencia de contexto favorable fortalecemos la comunidad de los que participamos. Estamos en lo que podría ser un repliegue lógicamente defensivo. Decimos lógicamente, porque entre las potenciales áreas de actividad que teóricamente podríamos abordar, muchas de ellas nos están cegadas y la más básica y la que se impone por pura lógica de aprovechamiento económico de los recursos es la de fortalecer el grupo con base en la proximidad. En el fondo, la comunidad ortodoxa vasca es consciente de que siempre se actúa sobre un campo limitado de opciones, entre ellas eligen la mejor, o la única posible: el capital social de vinculación porque, asegurado éste, ya podrán crearse posteriormente el resto de capitales sociales. Por el contrario, sin esta base, sin esta piedra, no hay posibilidad de comunidad. Estimamos que estamos todavía, aunque sea por cautela razonable, más ante una *comunidad de repliegue* que ante una de carácter proactivo. Dicho de otra, en esta lógica se piensa que el repliegue es una fase necesaria para mantener la confesión y a día de hoy, las dinámicas proactivas son necesariamente débiles y por ello se posponen.

En consecuencia, esta preponderancia del capital social de vinculación, como hemos dicho forzada, lleva a un desarrollo muy limitado de los capitales sociales de puente y acceso. Es decir, se pretenderá que no haya una separación nítida entre cultura y religión, ello mismo llevará a reforzar la esfera espiritual que será la base de la comunidad y esta comunidad se espera que retroalimente tanto al grupo como a la confesión. En suma, se pretende articular un círculo virtuoso, autocentrado en la comunidad, que mantenga una probabilidad razonable y garantizada de autorreproducirse. En esta labor hay un cierto temor a la autoctonización, a la secularización y también al ámbito laboral, porque implícitamente la posibilidad de los proyectos migratorios viables es la garantía de la viabilidad de la comunidad creyente. Suponen que un asentamiento individual inconsistente derivado de la precarización creciente de los procesos migratorios traerá consigo una cierta debilidad en el grupo nacional de referencia.

Por otro lado, cuando hablamos del riesgo de la secularización, vemos que los frentes que hay que atajar son varios y muy poderosos: la fuerte competencia de la recomposición de los roles de género, mucho más evolucionada en la sociedad de acogida que en la de

origen, es uno de ellos, porque el papel de la mujer en esta confesión es relativa o abiertamente marginal. Evidentemente la recomposición en marcha será más atractiva para la segunda generación porque le permitirá pensarse en términos individuales y esta nueva identidad es más acorde con la cosmovisión dominante de la sociedad autóctona o, en términos más generales, de la moderna. Estos procesos de adaptación a las pautas dominantes de la sociedad vasca afectarían, según la preocupación declarada por sus líderes, en desvincularse de la religión y de la lengua materna. De todas formas, creemos que esto no tiene porqué suceder, y es probable que se mantengan vinculaciones con la religión, también con los elementos culturales como la lengua, pero con una mayor, y creciente influencia del modo de vivir moderno en el ámbito de las costumbres. Es probable que asistamos a un proceso más de sincretismo que de abandono global de las pautas culturales y religiosas.

A pesar de la debilidad del capital puente hay que volver a recordar la relación estrecha y estratégica que mantienen con la Iglesia Católica, de tal forma que como hemos dicho y cabe suponer, puede transferir parte de su capital a la ortodoxa. Dicho gráficamente por delegación la religión ortodoxa puede contar con un capital social de puente como resultado del préstamo temporal que le realice la Iglesia Católica, todo lo cual refuerza su capital comunitario o interno de vínculo. En consecuencia, esta relación privilegiada les protege y, por otro, dada su escasa fortaleza actual les limita en sus contactos con otras organizaciones religiosas y con el diálogo que entre todas ellas se establece. El diálogo interreligioso es todavía débil, así como las relaciones con otras asociaciones.

Finalmente, a día de hoy y en la medida en que no se establezcan unos canales de interlocución sólidos, en los que creemos que deberían ser las mismas instituciones políticas vascas las que los estableciesen, a día de hoy es casi inexistente, como no puede ser de otra manera. Una vez más el capital de acceso puede ser igualmente un préstamo que la confesión católica conceda a la ortodoxa facilitándole contactos que no podría desarrollar *motu proprio*. Todas estas características de la confesión ortodoxa pueden perfectamente verse en el DAFO que hemos aportado en un capítulo anterior.

Con respecto a la confesión evangélica ya señalábamos que partía de dos ventajas comparativas: por un lado, había grupos evangélicos autóctonos y preexistentes a los que se han conformado con la llegada de la población extranjera y, por otro lado, puede

considerarse que la fortaleza derivada de la multiplicidad y diversidad interna, en subconfesiones y grupos, es otra de sus ventajas. A medio plazo será muy interesante analizar cuál será la interacción entre los grupos más autóctonos y los provenientes de la inmigración. De entrada los primeros, a pesar de sus vicisitudes históricas disponen de un sólido capital social pero, los segundos son los que aportarán fortaleza numérica o cuantitativa. Otro de los aspectos fundamentales es en qué medida su organización interna les debilita o no para disponer de capitales de acceso y de puente.

Fruto de esta confluencia de orígenes en las comunidades evangélicas observamos una creciente diversidad étnico-cultural de forma que se han constituido o bien nuevas comunidades con personas procedentes del proceso inmigratorio o, bien, comunidades mixtas compuestas por personas autóctonas y otras procedentes del proceso inmigratorio. Asimismo, también encontraremos algunas comunidades compuestas solo por personas autóctonas. De todas formas es en esta confesión donde probablemente encontraremos una creciente diversidad, que encontrará su punto de unión en la medida en que se dé una integración simbólica y teológica siempre y cuando todas estas comunidades y grupos tengan a bien ser "Iglesia(s) de Cristo".

Partiendo de este bien superior la tendencia que la iglesia evangélica debe eludir es la del centrifugismo, que orientándose más hacia una religión interior e individualizada en pequeñas comunidades desatienda la necesaria comunión que les debilite en todos los capitales, incluso en el de vínculo. Es decir, el capital de vínculo puede verse aquejado por una dispersión de grupos y pequeñas comunidades que no confluyan en una idea de comunidad plural compartida. Digámoslo con otras palabras, es imprescindible que constituyan una unidad practicable partiendo y promoviendo simultáneamente la diversidad teológica y organizativa. No estamos refiriéndonos a posiciones uniformistas, sino a una serena tensión de perspectivas en conflicto. Para la obtención de este fin, una de las principales fortalezas es la de disponer de un volumen de creyentes razonablemente formados y con capital cultural que si aciertan a canalizar el capital de vínculo pueden desembocar en una presencia más que razonable en los de puente y acceso. Uno de los obstáculos radica en que la membresía esté cuarteada por cuestiones de clase y étnicas. Tener en cuenta estas fracturas como saber acompañarlas y tener capacidad de supeditarlas a un fin común, el de la visibilización y mantenimiento de la confesión evangélica con un todo pluralizado, es el reto fundamental al que se enfrenta la confesión. Pensamos que quien posea más capital cultural, y probablemente económico, es quien tiene

mayor obligación de contribuir en este objetivo: es decir, en el fortalecimiento integral del capital social. Se trataría de establecer un círculo virtuoso entre los capitales pre-sociales que aportan unos y el volumen de miembros que pueden traer otros.

Sobre esta posición o *locus* social de la confesión evangélica late una duda: ¿se dispone de una visibilidad social equiparable a la posición o relevancia que se tiene? Los autóctonos de esta confesión sostienen que son parte de los sectores oprimidos durante la época franquista, pero que no son considerados como tales, de forma que la persecución padecida es desconocida y por tanto no reconocida, ni un aval para argumentar y legitimar sus peticiones. Seguir en esta situación de relativa invisibilidad es uno de los aspectos que más se menciona desde la comunidad evangélica, que considera injusta esta posición subalterna. Esta invisibilización no concuerda con el reconocimiento de que gozan en lo que podríamos denominar tercer sector y en todas sus actividades de asistencia social, lo que consideran aún más injusto y doloroso. Ahora bien, aún siendo cierta la invisibilidad desde el ámbito institucional y la falta de reconocimiento de su actividad social y comunitaria, también cabe preguntarse si la dimensión privatista de sus diferentes subconfesiones no es un obstáculo estructural intrínseco de la orientación de la propia confesión. En suma, nos estamos preguntando sobre si la confesión en su totalidad tiene una visión más introvertida o más extrovertida de su actividad. Sea una u otra, debe seguir dos pasos; uno, lograr una mínima unidad interna, como anteriormente hemos expuesto y, dos, decidir si pretende o no influir socialmente.

Globalmente la confesión evangélica, sobre todo algunos de sus sectores, aunque no todos, está en una situación de mayor incardinación con los procesos socioculturales de la sociedad moderna, de forma que la mujer desempeña un papel más relevante en esta confesión, de que la diversidad interna puede dar lugar a modalidades de convivencia y pluralidad y de que fruto de la diferente composición de su membresía puede llegar a tener una valoración mucho más positiva de la diversidad étnica y cultural. Este conjunto de elementos de complejidad casan mejor con el estilo de vida de nuestras sociedades globales y, en consecuencia, las personas que componen esta confesión pueden estar más preparadas para vivir en pluralidad y en marcos complejos de tolerancia. Además, juega a su favor el hecho de que al constituir una religión minoritaria no tiene pretensiones de ser una religión colonizadora dada su presencia y tamaño, no al menos en el País Vasco. A través de estas capacidades potenciales siempre y cuando no encuentren obstáculos institucionales y políticos para el desempeño de su práctica y puedan garantizar su capital

de vínculo, esta confesión articulará posteriormente su capital social de puente y su capital social de acceso, aspectos en los que invertirá más o menos esfuerzos. Es decir, el capital social de puente le puede interesar en la medida en que comparta con otras religiones unos intereses de tipo general o basados en relaciones personales, pero de todas formas, fuera de estos círculos, le bastará el capital social de vínculo incluso no llegando a preocuparse excesivamente por el de acceso. Esta actitud se intensificará más en aquellas comunidades o grupos en los que la mayoría de su composición sea población inmigrante extranjera. No obstante, la preexistencia de comunidades autóctonas junto a la importancia numérica que han adquirido estas comunidades como consecuencia de la abundante inmigración proveniente de Latinoamérica hace que haya constituido en la dimensión del capital social puente unas coordinadoras o grupos de grupos que tiene una cierta relevancia en el ámbito institucional. Así entidades como el Consejo Evangélico del País Vasco (CEPV) o la Federación Española de Entidades Evangélicas (FEREDE), tiene por propia naturaleza la función de canalizar sus demandas y de entablar relaciones que visualicen su presencia y den a conocer sus demandas. No obstante, desde los interlocutores de la confesión se nos informa de que todavía no hay unos diálogos interreligiosos o interconfesionales que sobrepasen el nivel epidérmico de interrelación.

Finalmente, este incipiente proceso de micro y macro institucionalización no ha llegado a una fase de decantación como para poder garantizar el capital social de acceso, pero se observa que estamos en los primeros pasos y en el buen camino.

Por último, describimos los aspectos más relevantes de la confesión musulmana en relación con la posesión o no de capital social. En el campo de las fortalezas hay una primera que destaca de forma notable: el gran volumen y la gran capacidad de vinculación que mantiene la religión musulmana con respecto a su población de referencia. Esta característica se añade a la difícil separación que cabe establecer entre mundo, vida, experiencia y religión. Es decir, estamos ante una religión que es también y básicamente cotidianeidad. La religión es cultura y la cultura es la moral desde la que se articulan todas las prácticas. Dicho de otra forma, la religión genera de entrada capital de vínculo, que es el capital más frecuente entre la población musulmana. Ésta está compuesta básicamente de población inmigrante y de ahí radica también parte de su debilidad, debilidad no por la increencia, sino por la posición social que las personas creyentes ocupan en la estructura social. También hay personas autóctonas conversas, que disponen de un mayor capital cultural, pero que en el global de los creyentes carecen de influencia social o articulan discursos que a día de hoy son

difícilmente comprensibles y asumibles por el miembro medio de la confesión. Otra de las debilidades radica en la fuerte desigualdad de género, característica estructural hoy por hoy de la confesión musulmana, que añadida a la posición manifiestamente subalterna que ocupan en el mercado laboral pueden llevarles a intensificar el capital social de vínculo, aunque este ya se daba independientemente de forma relativamente automática. En todo caso, la estancia prolongada en los márgenes de la estructura laboral sí parece que, al igual que en otros países, puede llevar a disensiones internas en la forma de entender este capital social de vínculo, si desde una matriz más religiosa o desde una más política. La vinculación comunitaria que caracteriza de forma global a la comunidad musulmana puede a pesar de mostrar una solidaridad automática o mecánica, también contener procesos de secularización no siempre visibles. Dicho de otra forma, cuando entre la cultura y la religión se establecen unas fronteras indistinguibles y la relación es altamente porosa las personas pueden derivar hacia una comprensión de la religión que concuerde también con realidades seculares de la sociedad de acogida, derivando lentamente de una comprensión más religiosa a otra más laica de la vida. Esto probablemente ocurre en nuestra sociedad con la confesión musulmana, pero no siempre es fácilmente perceptible. En términos sociológicos podemos hoy estar corriendo un pequeño riesgo consistente en sobrevalorar los aspectos más políticos del integrismo islámico y eclipsar inconscientemente los de secularización que pueden estar experimentándose en el polo opuesto. Es decir, tendremos que estar alerta para no confundir los problemas sociales con los sociológicos.

El desarrollo aporoblemático y relativamente automático del capital social de vínculo se encuentra actualmente con dos problemas de cierta relevancia: el rechazo social que la población de origen magrebí padece por parte de la sociedad autóctona y, en consecuencia, la dificultad institucional con la que se encuentra la comunidad musulmana para poder disponer de sus propios centros de oración y culto. Por un lado, por extensión, la comunidad musulmana sufre la valoración negativa que con respecto a la magrebí realiza la población local, con lo que retroalimenta el ámbito institucional que termina no facilitando la autoexpresión de la comunidad musulmana. Como se sabe por datos demoscópicos, la población magrebí es la peor valorada en las encuestas de opinión y la que menos simpatía goza y además termina equiparándose Islam a Magreb, todo ello dificulta el “normal” desarrollo del capital social de vínculo, porque no sabemos qué sucedería con los miembros de esta confesión si pudieran desarrollar su creencia y prácticas ajenos a la determinación social. Una hipótesis razonable de cara a investigaciones futuras consistiría en analizar las tendencias de fondo de la segunda generación o de los y las jóvenes musulmanas en una

sociedad secularizada, moderna, global y basada esencialmente en el consumo y en procesos de individuación. En términos sociológicos baumanianos se trataría de analizar si la identidad musulmana estaría aquejada de procesos de licuefacción.

Dados estos procesos de fortalezas y dificultades, la población o la confesión musulmana no puede disponer ni de capital social puente ni de capital social de acceso. No es una cuestión de voluntad, sino de coyuntura. A pesar de ello, algunos sectores, pequeños en número, han participado en procesos de coordinación y en diálogos interreligiosos, aunque en gran medida ha sido a iniciativa de movimientos cristianos. Además puede darse un pequeño divorcio o un problema de desenfoco, de sobrevaloración de estos hechos o encuentros, porque las personas participantes tienden a ser las autóctonas conversas al Islam. Tanto en la dimensión del capital social puente como en la de acceso al igual que ocurre en la confesión evangélica, una cierta dispersión de grupos y comunidades hace que ni haya una demanda global, ni que existan interlocutores válidos para el conjunto de administraciones que deben afrontar las demandas. Es tal la proliferación de incluso las coordinadoras de las diferentes comunidades, que dispersan igualmente las demandas e imposibilitan los diálogos institucionales. En esta dispersión hay tanto una incapacidad para lograr acuerdos intrarreligiosos porque, por otro, hay una cierta competencia por el dominio del universo simbólico musulmán.

Como complemento del resumen por confesión que acabamos de realizar, aportamos finalmente un juego de simulación con base en las dimensiones que hemos analizado. En la tabla que sigue aportamos las dimensiones más relevantes que sostienen los expertos para poder medir el capital social. A cada una de ellas le hemos dado como máximo una puntuación de 1, y a continuación hemos previsto otras cuatro puntuaciones para poder caracterizar la situación de cada confesión en cada dimensión con base en una lógica comparativa. Así, podremos tener en cuenta la intensidad en la dimensión contemplada, y las puntuaciones de mayor a menor intensidad van de 1 a 0.

La puntuación atribuida es la resultante de lo que como conjunto contemplado en la realización de la tesis y sus materiales analíticos asignamos globalmente a cada confesión. Es más un palpito que una variable medida con precisión, pero la asignación se acerca a lo que estimamos que sucede.

Tabla 37. Puntuación de las diferentes dimensiones de los tipos de capital social por confesión.

	Ortodoxa	Evangélica	Islam
Fortaleza de la estructura de soporte	3,00	4,50	2,50
1. La veteranía de la comunidad	0,25	0,75	0,50
2. Lugar o espacio de culto.	0,75	1,00	0,25
3. Número de miembros (membresía)	0,50	1,00	1,00
4. Características de la membresía	0,50	0,75	0,25
5. Situación administrativa	1,00	1,00	0,50
Capital social de vinculación	5,00	5,50	5,00
6. Organización interna	1,00	0,75	0,75
7. Uso de la lengua y lenguas que se utilizan	1,00	1,00	1,00
8. Cultivo de la cultura propia	0,75	0,50	0,75
9. Actividades de formación religiosa	0,75	0,50	0,50
10. Actividades sociales, de apoyo e integración o si cuentan con alguna ONG	0,00	0,50	0,00
11. Actividades de formación	0,25	0,25	0,25
12. Actividades dirigidas a la infancia y juventud	0,25	0,25	0,00
13. Actividades de promoción de la mujer	0,00	0,25	0,00
14. Asistencia religiosa	0,00	0,50	0,50
15. Actividades en el país de origen	0,00	0,00	0,25
16. Financiación	1,00	1,00	1,00
Capital social puente	2,50	4,00	2,00
17. Relaciones con otras comunidades de la misma confesión	1,00	0,75	0,75
18. Relaciones con otras confesiones religiosas	0,50	0,25	0,00
19. Participación en encuentros interreligiosos	0,00	0,25	0,25
20. Pertenencia a alguna Federación o instancia superior	1,00	1,00	1,00
21. Presencia en medios de comunicación	0,00	1,00	0,00
22. Colaboración con entidades, ONGs locales	0,00	0,75	0,00
Capital social de acceso	0,25	1,00	1,00
23. Relaciones con partidos políticos	0,00	0,25	0,25
24. Relaciones con administraciones públicas	0,25	0,50	0,50
25. Participación en foros sobre religión	0,00	0,25	0,00
26. Subvenciones/Financiación	0,00	0,00	0,25
Capital Social Total sobre 26	10,75	15,00	10,50

Desde el punto de vista de la estructura de soporte sobresaldría la confesión evangélica (4,5 p. /5), seguida de la ortodoxa y de la musulmana, con 3 y 2,5 puntos respectivamente sobre 5. Estas puntuaciones nos están indicando que son los musulmanes los que mayor dificultad están teniendo en su asentamiento porque se caracterizarían por disponer de un número de

miembros muy relevante, pero no presentan una fortaleza similar en el resto de variables contempladas.

En cuanto al capital social de vinculación, las puntuaciones son muy similares, de alrededor de 5 o 5,5 sobre 11, y aunque cada una de las confesiones puntúa de manera desigual según variables sobresalen más las cuestiones de la organización interna, el uso de lenguas propias y la (auto)financiación y muestran una imagen mucho más precaria de capital social en el resto de apartados, en lo que podemos denominar como el ámbito de las actividades para homogeneizar los vínculos internos de los miembros.

En el capital social de puente una vez más sobresalen los evangélicos sobre el resto de confesiones, de forma que puntúan 4 sobre 6, y las otras dos andan sobre 2 o 2,5. De hecho los ámbitos en los que muestran un mejor posicionamiento son las relaciones intraconfesionales y por tanto, la pertenencia a alguna Federación o instancia superior. En el resto de apartados sobresalen únicamente las comunidades ortodoxas.

Por último, el capital social de acceso es globalmente insuficiente en todas las confesiones, no superando 1 punto sobre 4. Esta puntuación deriva de las débiles relaciones que mantienen con partidos políticos o con administraciones públicas.

Comparando esta última simulación con otros apartados anteriores, podríamos pensar, que en futuras investigaciones, está por hacer un gran cuestionario que nos permita medir con altísima precisión cada una de las variables para posteriormente ponderar la importancia de cada uno de estos capitales. Así, observamos que el capital social de acceso es debilísimo en todas las confesiones, lo que concuerda con su asentamiento reciente. Además, con base en la dinámica procesual del fenómeno que analizamos, quizá esta ponderación deba ser móvil por cuanto que, más que el capital de acceso, en una primera fase, importa tanto el capital social de vinculación como la fortaleza de la estructura o soporte. Es más, en la primera fase se postularán como objetivos estos dos primeros capitales, pero, ahora bien, una vez obtenidos el que realmente simplifica el capital social integral del grupo es el capital social de acceso, cuando una determinada confesión es conocida, reconocida, aceptada y legitimada como miembro o interlocutor válido para las autoridades políticas autóctonas. Por tanto, sobre esta simulación, como sobre todo el análisis que hemos realizado y el que en las próximas páginas nos queda por hacer, sobrevuela y condiciona el tiempo.

Como hemos venido sosteniendo desde el comienzo de este capítulo de conclusiones hay que darle tiempo al tiempo: la diversidad religiosa existe, hay nuevas personas creyentes e, independientemente de que propongamos un régimen aconfesional laico o basado en cualquier otra modalidad en la cual la religión sólo es una de las muchas diversidades, es preciso regular este hecho en tanto hecho sociológico y en tanto hecho social en términos durkheimnianos. Esta regulación parte de la idea de la responsabilidad pública ante el hecho de la diversidad y como dice Eduardo Ruiz Vieytez; *“el papel de las instituciones públicas a la hora de multiculturalizar los derechos humanos resulta tan importante como imprescindible. La pluralización democrática no se puede conseguir solamente con impulsos desde la sociedad civil o desde la vida privada de cada uno de sus ciudadanos. Es necesario que la multiculturalidad impregne el aparato público y el modo en el que se organiza en espacio público. Esta necesidad deriva también de la dignidad de cada persona. Nadie accede al espacio público ni se relaciona comunitariamente aparcando a un lado sus elementos de identidad.”* (2011b:208).

Por todo ello, este mismo autor sostiene la necesidad de la pluralización democrática que exige romper con la lógica asimilacionista, dejar de ver privilegios en los tratos diferenciados, romper con la lógica de la especificidad y como finalmente sostendrá *“la forma de convivir en la diferencia es respetar la capacidad de autoidentificación de cada uno, y renunciar a decidir por ellos... Pluralizar democráticamente nuestras sociedades es construir esas pautas [de convivencia] de tal manera que no impidan a nadie ser como es y no impongan a nadie ser de una manera diferente”*. (Ruiz Vieytez 2011b: 215-223).

Basándonos en todo esto, la pluralización democrática exige reconocer el peso histórico del catolicismo sociológico, pero no transformarlo en “catolicismo metodológico”. Es cierto desde esta perspectiva que la sociedad vasca ha sido y sigue siendo sociológicamente católica, pero el tratamiento de las minorías nos debe llevar a relativizar el catolicismo metodológico que puede surgir como consecuencia de la anterior constatación. Si cuando hablamos de hechos nacionales admitimos que un estado puede contener varias minorías nacionales o que incluso una minoría nacional está repartida en varios estados, deberemos admitir que, bien por diversidad interna, bien por procesos inmigratorios pueden surgir, y de hecho han surgido, minorías religiosas, que exigen ser tratadas de acuerdo a su presencia y realidad y como ya es un clásico *“tratar de modo idéntico a quien es diferente es tan discriminatorio como tratar de modo diferentes a quienes se encuentran en una posición idéntica”* (Ibíd. 2011:211-212). Estos últimos años han sido años de revisión. El

recientemente finado Ulrich Beck ha sido uno de los autores que con mayor seriedad y profundidad ha cargado contra el nacionalismo metodológico. Asimismo en la filosofía política de las tres últimas décadas ha habido intentos muy serios incluso dentro de la corriente liberal para reconocer los hechos de diversidad, sea nacional, étnica, identitaria, religiosa...De hecho han planteado el Liberalismo 2, como aquella posición que reconoce y subsana esa mentira liberal de que el estado liberal es neutro en cuestiones culturales. Autores tan relevantes como Walzer o Kymlicka han mostrado esta voluntad. Esta afirmación por muy lucida que sea ha ido en contra de toda la vivencia histórica y como las realidades no desaparecen cuando nos tapamos los ojos y los hechos culturales propenden a ser tercos, el hecho religioso debe ser primero conocido y después reconocido, y posteriormente protegido en nuestra sociedad.

La forma que adquiera esta protección ha de ser debatida y decidida democráticamente apartando en primer lugar cualquier visión asimilacionista y, en segundo, cualquier visión "perdonavidas" o displicente (Rubert de Ventós 1996: 91). Evidentemente el establecimiento de los protocolos, límites o autorizaciones deben ser respetuosos con el hecho social de la existencia de la diversidad. No es el momento de concretar estos protocolos, sino de proponer su debate serio y razonable.

De cara a abordar con seriedad este fenómeno, retomamos uno de los aspectos que hemos entrevisto a lo largo de los capítulos anteriores. Así se comenta que muchas de las confesiones desconocen los derechos de los que son acreedores. Si esta ignorancia es por un lado preocupante, más preocupante es, por otra, el desconocimiento del marco legal y jurídico por parte de las administraciones públicas, que en ausencia de este conocimiento legal tiende a adoptar medidas que normalmente se basan en el fenómeno *Nimby* y que son meramente reactivas en función de los estados de opinión de la sociedad y como bien sabemos los estados emocionales no son buenos consejeros para el arbitraje de la justicia social, cultural o religiosa. Como bien señala Moreras; *“La tendencia hacia un cierto “adhocratismo”, es decir, definir las intervenciones en el mismo momento en que se plantea una cuestión concreta y no previamente (Germain-Alain, 2005), no es el mejor punto de partida para intervenir de manera efectiva sobre esta pluralidad religiosa. (Moreras, 2006b:39).*

Esta situación de relativa ignorancia con respecto a los derechos religiosos debe ser superada en primer lugar por la “relativa” naturalización de las diferentes confesiones.

Cuando hablamos de naturalización sabemos que estamos incurriendo en un serio riesgo de que haya sectores que se queden con el dedo cuando este señala a la luna. Utilizamos el término naturalización no porque pensemos que las religiones son esencias, sino en el sentido de dar carta de naturaleza, de existencia del hecho, a la pluralidad religiosa. Dos errores pueden cometerse metodológicamente, los dos muy graves. Uno consiste en ratificar la existencia de algo que no existe, otro el de negar lo que existe. Nos referimos a este segundo. Una vez de haber reconocido este hecho religioso también es fundamental la necesidad de establecer, como hemos dicho, ámbitos de relación e interlocución, a poder ser estables. Estos ámbitos exigirán inexcusablemente procesos de maduración, de decantación de las minorías religiosas de cara a erigir representaciones sólidas y representantes legítimos. Esto no va a darse de una forma automática y una vez más tenemos que introducir la lógica del tiempo que poco a poco permite que las situaciones maduren. La existencia de una arquitectura institucional es indispensable en este proceso de gobernación-gobernanza. El tiempo se acelera si establecemos los instrumentos para que se perfilen los requisitos de su funcionamiento, uno de ellos, el de los interlocutores válidos.

En esta dinámica de intentar afrontar el hecho religioso, de regularlo, de canalizarlo, adquiere una importancia primordial el ámbito local, por una evidencia muy sencilla, es en el ámbito local donde se hacen presentes tanto la diversidad como sus demandas. Para responder a estas no se debe: 1. Pensar que es la primera vez en que se regula esta realidad; 2. deben neutralizarse los estados emocionales y dar a conocer a través de campañas informativas qué preceptos legales amparan a las minorías religiosas, y 3. Se debe asimismo intentar neutralizar el efecto perverso que en este tipo de situaciones pueden tener los medios de comunicación.

No son soluciones sencillas, pero deben buscarse, porque como decía Amin Maalouf; *“no me atrevo a dar una explicación universal para todas las matanzas y aún menos a proponer un remedio milagroso. Creo tan poco en las soluciones simplistas, como en las identidades simplistas. El mundo es una máquina compleja que no se desmonta con un destornillador”*. (1999:40).

Para finalizar y, a modo de hipótesis, es probable que no prospere el mercado de creencias, por lo que la diversidad resultante va a ser fruto más de la diversidad de orígenes que resultado de trasvases y/o conversiones que creyentes realicen entre creencias.

La forma que finalmente adopte la nueva pluralidad religiosa en la sociedad vasca será el fruto complejo de la relación que se establezca en el ámbito público entre el papel de la(s) religión(es), de la aconfesionalidad y la laicidad del orden político, y de la respuesta que deba darse a las razonables aspiraciones de las personas creyentes. Este encuentro, a veces conflictivo, a veces colaborativo, revestirá exigencias de carácter público y privado, en los que ni deben lesionarse los derechos de las personas creyentes ni debe forzarse ilegítimamente el sistema democrático. A día de hoy no sabemos cuál será ese punto razonable de encuentro, porque su búsqueda debe ser parte del proceso que se inició con la creciente diversidad religiosa.

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Paul & KWON, Seok-Woo (2002): "Social Capital: Prospects for a New Concept", *The Academy of Management Review*, 27, N. 1, pp. 17-40.

ALONSO, Natalia y CARRO, Leticia (2009): "Comunidad vasca en Uruguay. La nostalgia del ayer y la identidad del mañana", en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, N° 31, pp. 139-164.

ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, Francisco Javier (2013): *Capital social de las Asociaciones de Inmigrantes. Asociaciones bolivianas, colombianas, ecuatorianas y peruanas en Bilbao, Madrid y Valencia*. Universidad de Deusto.

AMMERMAN, Nancy (1997): "Golden Rule Christianity: Lived religion in the American Mainstream", en HALL, D.: *Lived religion in America*, Princeton, Princeton University Press, pp. 196-216.

ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.

APPIAH, Kwame Anthony (2003): "Los fundamentos de los derechos humanos", en Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Piados.

APPADURAI, Arjun (2007), *El rechazo de las minorías*, Barcelona, Tusquets.

ARELLANO, Javier (2008): *Capital social: ¿despolitización del desarrollo o posibilidad de una política más inclusiva desde lo local?*, Bilbao, Hegoa, Cuadernos de Trabajo 46.

ARREGI, Joxe y CANARIAS, Jorge (2010): "El País Vasco como encrucijada histórica de religiones", en RUIZ VIEYTEZ, Eduardo (dir.) *Pluralidades Latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, Barcelona: Icaria, pp.61-80.

ATRIA, R., SILES, M., ARRIAGADA, I., ROBINSON, L.J., S y WHITEFORD, S. (Comps.) (2003): *Capital Social y reducción de la pobreza en América Latina el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*, CEPAL, Santiago de Chile y Universidad del Estado de Michigan.

AZKARATE, Agustín (2000): "Reflexiones sobre la implantación del cristianismo entre los vascos", en SANTOS; Juan y TEJA, Ramón (eds.), *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, pp. 303-324.

AZKARATE, Agustín (2004): "El País Vasco en los siglos inmediatos a la desaparición del Imperio Romano", en Barruso P., Lema J.A.(Coord.), *Historia del País Vasco. Edad Media (siglos V-XV)*, Donostia, Hiria, pp.: 23-50.

BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO (BID) (2000): *Marco Estratégico para la Participación Ciudadana en las Actividades del Banco Interamericano de Desarrollo*. Disponible en; <http://www.iadb.org/etica/iniciativa.cfm>.

- BANCO MUNDIAL (2009): *Capital Social*, disponible en; <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTSOCIALDEVELOPMENT/EXTT SOCIALCAPITAL/0,,contentMDK:20193059~menuPK:418220~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:401015,00.html>.
- BARANDIARAN, Joxe Miguel (1995): *El hombre primitivo en el País Vasco*, Orain, Hernani.
- BAUMAN, Zygmunt (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- BAUMAN, Zygmunt (2007): *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Zygmunt y TESTER, Keith (2001): *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona
- BECK, Ulrich (2006): *La sociedad del riesgo; hacia una nueva modernidad*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- BECK, Ulrich (2009): *El Dios personal: La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Paidós Ibérica.
- BERGER, Peter (1971): *El dosel Sagrado*. Elementos para una teoría sociológica de la religión, Amorrortu, Buenos Aires.
- BERGER, Peter (1974): "Instituciones religiosas", en SMELSER, N.J. *Sociología*, Madrid, Editorial Euroamérica, pp: 421-478.
- BERGER, Peter y CASANOVA, José (2004): "Debate: las religiones en la era de la globalización", en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, nº. 218, pp.:69-92.
- BEGER, Peter & HEFFNER, Robert (1998): *Spiritual Capital in Comparative Perspective*, Boston MA, Institute for the Study of Economic Culture and Institute on Religion and World Affairs; http://www.metanexus.net/spiritual_capital/pdf/Berger.pdf.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1995): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós.
- BERIAIN, Josetxo y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio (2012): "Tiempos de "postsecularidad": Desafíos de pluralismo para la teoría", en SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. y RODRIGUEZ FOUZ, M. (eds.) *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona: Anthropos, pp. 31-92.
- BILBAO, Saioa, RUIZ, Andrea y URRUTIA, Gorka (2011): "Las confesiones minoritarias en el País Vasco: caracterización, necesidades y espacios religiosos", en RUIZ VIEYTEZ, E. (dir.) *La diversidad religiosa en el País Vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- BOLÍVAR, Gardy Augusto y FLORES, Leonel (2011): "Discutir el campo del capital social desde un enfoque transdisciplinario", *Polis* [En línea], 29 | 2011, Puesto en línea el 06 abril2012, consultado el 10 de enero de 2014. URL: <http://polis.revues.org/1911>; DOI: 10.4000/polis.1911.

BOURDIEU, Pierre (1977) : PAG 103 "Cultural Reproduction and Social Reproduction". In Karabel, J. and Halsey, A. H., eds, *Power and Ideology in Education*. OUP, Oxford.

BOURDIEU, Pierre (1984): *Distinction: a social critique of the judgment of taste*, London, Routledge.

BOURDIEU, Pierre (1986): "The Forms of Capital", en John Richardson: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press, pp. 241-258.

BOURDIEU, Pierre (2001): "El capital social. Apuntes provisionales", en *Zona Abierta*, nº 94-95, Madrid, pp: 83-87.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loic (1992): *An invitation to reflexive sociology*, Chicago, University of Chicago Press.

BRIONES, Rafael (dir.) (2010): *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Madrid: Icaria Editorial.

CASANOVA, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

CASANOVA, José (2001): *Civil society and religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam*. Social Research. 68 (4), pp. 1041-1080.

CASANOVA, José (2007): "La inmigración y el nuevo pluralismo religioso", *Revista CIDOB*, nº 77, pp. 13-39.

CASANOVA, José (2012): "Religión, Política e Igualdad de Género", en *Género, religión y cambio social, Iglesia Viva: revista de pensamiento cristiano*, Nº 251, pp: 9-40.

CHAMPION, Françoise et HERVIEU-LÉGER, Danièle (1990): *De l'émotion en religion*, Paris: Centurion.

CHERTI, Myriam (2008): *Paradoxes of Social Capital. A Multi-Generational Study of Moroccans in London*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

COLEMAN, James Samuel (1988a): "Social Capital in the Creation of Human Capital" en *The American Journal of Sociology*, vol. 94, pp. S95-S120.

COLEMAN, James Samuel (1988b): "Social capital and schools: the social value of family, community, religious schools" en *Education Digest*, vol. 53, nº 8, pp. 6-10.

COLEMAN, James Samuel (1990): *Equality and Achievement in Education*, Boulder, Westview Press.

COLEMAN, James Samuel (1994): *Foundations of Social Theory*, Cambridge MA, Belknap Press.

COLEMAN, James Samuel (2000a) "Social Capital in the creation of Human Capital en DASGUPTA, Partha Y SERAGELDIN, Ismail (eds) *Social Capital: A Multifaceted Perspective* (Washington, D.C.: The World Bank): 13-39.

COLEMAN, James Samuel (2000b): *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Belknap. Press of Harvard University Press.

COMAS, Dolores y PUJADAS, Juan José (1991): "Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia", en *Revista Papers* n° 36, pp. 33-56.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA (CEPAL 2002): *Panorama Social de América Latina*. Edición 2001-2002. Santiago de Chile.

COMTE, Auguste (1973): *Curso de Filosofía positiva*, Aguilar, Buenos Aires.

COMTE, Auguste (1988): *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid.

CROSS, Robert & PARKER, Andrew (2004): *The Hidden Power of Social Network*, Harvard Business School Press.

DAVIE, Grace (2000): *Religion in Modern Europe: A Memory mutates*, Oxford University Press, Oxford.

DIAZ-SALAZAR, Rafael y GINER, Salvador (eds.) (1994): *Religión y sociedad en España*. CIS. Madrid.

DIAZ-SALAZAR, Rafael, GINER, Salvador, VELASCO Fernando (eds.) (1996): *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza Editorial.

DURSTON, John (2000): "¿Qué es el capital social comunitario?" *Serie Políticas Sociales 38*, División de Desarrollo Social, CEPAL, Santiago de Chile, julio 2000.

DURKHEIM, Emile (1987): *La división social del trabajo*, Madrid, Ediciones AKAL.

DURKHEIM, Emile (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Ediciones AKAL.

EAGLETON, Terry (2008): *Terror Santo*, Debate, Madrid.

EAGLETON, Terry (2012): *Razón, fe y revolución*, Paidós Ibérica, Barcelona.

EBAUGH, Helen Rose & CHAFETZ, Janet Saltzman (eds.) (2000): *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Communities*. Walnut Creek: Altamira.

EBAUGH, Helen Rose & CHAFETZ, Janet Saltzman (2002): *Religion Across Borders*. Walnut Creek: Alta Mira Press.

ESTER, Peter (2006): "Bonding, bridging, and believing Social capital of Dutch-American Reformed communities", en Fifth Triennial Conference of the International Society for the Study of Reformed Communities (ISSRC), "Reformed Communities in an Era of Growing

Globalization and Pluralism”, Princeton, New Jersey, USA, July 9 -12, 2006
<https://www.calvin.edu/henry/ISSRC/Conferences/Papers/ester06.pdf>.

ELIADE, Mircea (1981): *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama/Punto Omega, 4ta edición, Barcelona.

ELZO, Javier (1999): *Los jóvenes españoles y la iglesia: Una relación asimétrica*, Sal Terrae, Tomo 87/4, n.º 1.022, pp. 289-307.

ELZO, Javier (2004): El factor religioso: Aplicación al País Vasco, en *Cuadernos del instituto Vasco de Criminología*, nº 18, San Sebastian.

ELZO, Javier (2013): *Los cristianos, ¿en la sacristía o tras la pancarta?: Reflexiones de un sociólogo*, PPC, Madrid.

FIELD, John, SCHULLER, Tom, et al. (2000): "Social capital and human capital revisited" en Field, J., Schuller, T. y Baron, S. (ed.), *Social capital, critical perspectives*, New York, Oxford University Press, pp. 243-265.

FIELD, John (2003): *Social Capital*, London, New York, Routledge.

FOLEY, Michael & HOGE, Dean (2007): *Religion and the new immigrants. How faith communities form our newest citizens*, New York, Oxford University.

FONER, Nancy & ALBA, Richard (2008): "Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: bridge or barrier to inclusion?" en *International Migration Review*, vol. 42, nº 2, pp. 360-392.

FREUD, Sigmund (1993). *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza.

FREUD, Sigmund (1996): "Los actos obsesivos y las prácticas religiosas", *Obras Completas, Tomo II*, Madrid: Biblioteca Nueva.

FUKUYAMA, Francis (1995): "Social capital and the global economy" en *Foreign Affairs*, vol. 74, nº 5, pp. 89-103.

FUKUYAMA, Francis (2001), "Social Capital, Civil Society and Development" en *Third World Quarterly*, vol. 22, nº 1, pp. 7-20.

FURBEY, R., DINHAM, A., FARNELL, R., FINNERON, D. & WILKINSON, G. (2006): *Faith as social capital: connecting or dividing?* Bristol, Policy Press.

FURSHET, Inger (2008): "Social capital and immigrant religion" en *Nordic Journal of Religion and Society*, 21 (2): 147-164.

GABINETE DE PROSPECCIONES SOCIOLÓGICA (2102): *Estudio monográfico sobre diversidad religiosa*, Vitoria Gasteiz: Gobierno Vasco.

GARCIA, Diego y URIARTE, Luzio (2011): "Las minorías religiosas y los medios de comunicación", en RUIZ VIEYTEZ, E. (dir.) *La diversidad religiosa en el País Vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto.

GALLO, Maria Teresa y GARRIDO, Rubén (2009): *El capital social. ¿Qué es y por qué importa?* IUAES- Universidad de Alcalá, Madrid.

GEERTZ, Clifford, (1997): *La interpretación de las Culturas*, Gedisa, Barcelona.

GERMAIN, Annick et ALAIN, Martin (2005) "La gestion de la diversité à l'épreuve de la métropole ou les vertus de l'adhocratie montréalaise", en B. Jouve-A.G. Gagnon (dirs.), *Les métropoles et la question de la diversité culturelle: nouveaux enjeux, nouveaux défis*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, pp. 247-264.

GIDDENS, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*. 1a. edición en Alianza, Universidad, Madrid.

GIDDENS, Anthony (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus.

GILCHRIST, Alison (2004): *The well-connected community: a networking approach to community development*, Bristol: The Policy Press.

GINER, Salvador (2003): *Carisma y razón: la estructura moral de la sociedad moderna*, Península, Barcelona.

GINER, Salvador (2010): *Sociología*, Península, Barcelona.

GINER, Salvador (2012): *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península, Barcelona.

GOFFMAN, Erving (1984): *Frame Analysis. An Essay of The Organization of Experience*. New York: Harper and Row.

GRACE, Davie (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

GRANOVETTER, Mark (1973): "The Strength of Weak Ties" en *American Journal of Sociology*, vol. 78, nº 6, pp. 1360-1380.

GRANOVETTER, Mark (1983): "The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited" en *Sociological Theory*, vol. 1, pp. 201-233.

GROOTAERT, Christiaan & BASTELAER, Thierry Van (2002), *Understanding and measuring social capital. A multidisciplinary tool for practitioners*, Washington, Banco Mundial.

HABERMAS, Jurgen (2006): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Editorial Paidós.

HABERMAS, Jurgen (2008): "Notes on a post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, Fall, Volume 25, 4, pp. 17-29. Article first published online: 13 OCT 2008 | DOI: 10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x

HALPERN, David (2005): *Social Capital*, Cambridge, Polity Press.

HANIFAN, Lyda Judson (1916): "The rural school community center" en *Annals of the American Academy of Political and Science*, vol. 67, pp. 130-138.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y GARCÍA ORTÍZ, Puerto (2009): *religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*, Madrid, Editorial Icaria.

HERVIEU LÉGER, Daniele (2002): "Les tendances du religieux en Europe", *Rapport du Commissariat Général du Plan, Croyances religieuses, morales et éthiques dans les processus de construction européenne*. París: La Documentation Française.

HIRSCHMAN, Charles (2004): The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States, en *International Migration Review*, 38 (3). pp. 1206-1233.

HOCHSCHILD, Arlie Russell (2001): "Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional" en A. Giddens y W. Hutton, (coor), *En el Límite: la vida en el capitalismo global*, pp. 187-208. Madrid: Tusquets.

HOLSTON, James & APPADURAI, Arjun (1999) "Introduction: cities and citizenship", en J. Holston (ed.) *Cities and citizenship*, Durham-Londres: Duke University Press, pp. 1-18.

HUNGTINTON, Samuel (2005): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós Ibérica.

IDTP (1996): Dossier "El pluralismo religioso en Bizkaia" en *Alkarren Barri*, Noviembre 1996.

KRISHNA, Anirudh y SHRADER, Elizabeth (2002), "The Social Capital Assessment Tool: Design and Implementation" en Grootaert, C. y Bastelaer, T. V. (Ed.), *Understanding and Measuring Social Capital*, Washington, Banco Mundial, pp. 17-40.

LACOMBA VÁZQUEZ, Joan (1996): "Identidad y religión en inmigración: a propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses". *Alternativas: cuadernos de Trabajo Social*. N. 4, pp. 59-76

LACOMBA VÁZQUEZ, Joan (2000): "El Islam inmigrado; discursos y prácticas de los migrantes musulmanes", en *II Congreso sobre la inmigración en España; "España y las migraciones internacionales en el cambio de siglo"*, Instituto Universitario de Estudios sobre migraciones, Madrid; http://sirio.ua.es/documentos/pdf/estrategias_integracion/el%20islam%20inmigrado.pdf.

LASHERAS RUIZ, Rubén (2012): *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Icaria Editorial.

LEVITT, Peggy (2003): "You Know Abraham Was Really the First Immigrant: Religion and Transnational Migration", en *International Migration Review*, nº 37 (3), pp. 847-873.

LEVITT, Peggy (2004): “*Redefining the boundaries of belonging: thoughts on transnational religious and political life*”, en *Sociology of religion*, nº 65(1),pp.1-18.

LEVITT, Peggy (2006): “Following the migrants: religious pluralism in transnational perspective”, en Nancy Ammerman (ed.), *Religion in modern lives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 21-45.

LEVITT, Peggy (2007): “Rezar más allá de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso”, en *Migración y Desarrollo*, primer semestre, pp.66-88.

LEWIS, Bernard (2004): *El lenguaje político del Islam*; traducción de Mercedes Lucini, Madrid, Taurus.

LIN, Nan (200): “Inequality in Social Capital”, *Contemporary Sociology*, n 29:785–95.

LIN, Nan, COOK, Karen & BURT, Ronald (2001): *Social Capital, Theory and Research*, New York: Aldine de Gruyter.

LOCKHART, William (2005): “Building bridges and bonds: generating social capital in secular and faithbased poverty-to-work programs”. *Sociology of Religion* 66 (1): 45-60.

LÓPEZ, Jordi (2007): “La necesaria laicidad”, en *Revista CIDOB d’Afers internacionals* 77, pp. 175-196.

LUCKMANN, Thomas (1973): *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.

MAALOUF, Amin (1999), *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial.

MAALOUF, Amin (2010): *El desajuste del mundo: cuando nuestras civilizaciones se agotan*, Madrid, Alianza Editorial.

MARDONES, José María (1990): “La fe cristiana ante la modernidad, la postmodernidad y la cultura neo-conservadora”, en *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, pp.35-50.

MARDONES, José María (1991): *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, Santander.

MARDONES, Jose Maria (1994): *Para comprender las nuevas formas de la religión (Para leer, vivir, comprender)*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.

MARDONES, Jose Maria (1996a): *¿A dónde va la religión?: Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander.

MARDONES, José María (1996b): “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, en *Política y sociedad*, nº22, pp.: 123-136.

MARDONES, Jose Maria (2005a): *La transformación de la religión: cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid. PPC.

MARDONES, José María (2005b): *Secularización*, en; [<http://www.accion solidaria.org/docs/pdf/Secularización.pdf>. Acceso 19.03.12

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1974): *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Ediciones Pluma.

MILOFSKY, Carl (1997): "Organization for Community. A Case Study of Congregational Renewal". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, volume 26: 139-160.

MONDHER, Kilani (2007): "Europa entre la laicidad y el confesionalismo. Algunas pistas de reflexión.", *Revista Cidob A'fers internacionals*, nº:77, pp.: 83-92.

MORERAS, Jordi (2005): "¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha", en: Pedreño, A. y Pedreño, M. (Coord.) *La condición migrante. Exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia, pp.227-240.

MORERAS, Jordi. (2006a): "Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate". *Documentos CIDOB*, Serie: Migraciones, nº 9, pp.1-55.

MORERAS, Jordi. (2006b): "Creencias más allá de las fronteras: las expresiones religiosas en contexto migratorio". *Puntos de Vista: Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*. Nº 7, págs.: 21-47.

NARAYAN, Deepa (1999): "Bonds and Bridges: Social Capital and Poverty", disponible en, <http://psigeorgia.org/pregp/files/social%20capital.pdf> visitado el 24/02/2012.

NAYLOR, Simon & RYAN, James R. (2002) "The Mosque in the Suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London", *Social and Cultural Geography* (2002), vol. 3 (1): 39-60.

NORTH, Douglass (1990): *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* Cambridge University Press.

NUÑEZ, Luis (1977): *La sociedad vasca actual*, San Sebastián, Txertoa.

ODGERS-ORTIZ, Olga (2005): "Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos" en *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, 7, [En Línea], Puesto en línea el 15 de abril 2005. URL: 20 de Abril 2013.

PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) (2004): *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Nueva York, Ediciones Mundi-prensa.

PEREA, Joaquín y SÁEZ DE LA FUENTE, Izaskun (eds.) (2008): *Inmigración, identidades religiosas y diálogo interreligioso*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral: Desclée de Brouwer: EDE Fundazioa.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso (1990): *Los lugares sociales de la religión: La secularización de la vida en el País Vasco*, Estudios y encuestas nº 20, Madrid: CIS.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2007): *El proceso de secularización en la sociedad española*. Revista CIDOB d'Afers internacionals 77:65-82.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2012): *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso y GÓMEZ-SANCHEZ, Gloria (2000): "Secularización" en *Panorama Social de la C.A. de Euskadi*. EUSTAT. Vitoria-Gasteiz.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José Antonio (2005): "La situación de la religión en España a principios del siglo XXI". *Opiniones y Actitudes* nº 49, Madrid, CIS.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José Antonio (2008): *Religión y política en la sociedad actual*, Madrid: UCM-CIS.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso y SANTIAGO, José Antonio (2009): *La nueva pluralidad religiosa*, Madrid: Ministerio de Justicia.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2007), *Cadenas Globales de cuidados*, Instraw-Naciones Unidas, República Dominicana.

PEROTI, Antonio (1994): "L'Immigration et le fait religieux", en *Revue Migrations-Société*, vol 6, nº 33-34, pp. 5-8.

PETER, Berger (1992): *Una gloria lejana*, Barcelona, Herder.

PLACER, Félix (2010): *La religión en Euskal Herria. Mitos, creencias e identidad en el tiempo y en la tierra de los vascos*, Nafarroa, Editorial Txalaparta.

PORTES, Alejandro (1995): Economic Sociology and the sociology of Immigration. An Overview, en Portes, A. (ed.) *The Economic Sociology of Immigration*. New York, Russel Sage Foundation.

PORTES, Alejandro (1998), "Social capital: its origins and applications in modern sociology" en *Annual Review of Sociology*, vol. 24, nº 1, pp. 1-24.

PORTES, Alejandro (2000), "The Two Meanings of Social Capital" en *Sociological Forum*, vol. 15, nº 1, pp. 1-12.

PORTES, Alejandro (2014), "El capital social" en *Sociología Económica. Una investigación sistemática*, CIS, Madrid, 2014, págs. 60-82

PORTES, Alejandro, ESCOBAR, Cristina, *et al.* (2008), "Bridging the gap: transnational and ethnic organizations in the political incorporation of immigrants in the United States" en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 31, nº 6, pp. 1056-1090.

PORTES, Alejandro & LANDOLT, Paul (1996), "The downside of social capital" en *The American Prospect*, vol. 26, pp. 18-22.

PORTES, Alejandro and LANDOLT, Paul (2000), "Social Capital: Promise and Pitfalls of its Role in Development" en *Journal of Latin American Studies*, vol. 32, nº 2, pp. 529-547.

PORTES, Alejandro & MACLEOD, Dag (1996): "Educational Progress of Children of Immigrants: The Roles of Class, Ethnicity and School Context" en *Sociology of Education*, vol. 69, nº 4,

PUTNAM, Robert (1993a): *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University.

PUTNAM, Robert (1993b): "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life" en *The American Prospect*, vol. 4, nº 13, pp. 35-42.

PUTNAM, Robert (1995): "Bowling alone: America's declining social capital" en *Journal of Democracy*, vol. 61, pp. 65-78.

PUTNAM, Robert (2000): *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon and Schuster.

PUTNAM, Robert (2002): *Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford University Press.

PUTNAM, Robert (2007): "*E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*" en *Scandinavian Political Studies*, vol. 30, nº 2, pp. 137-174.

PUTNAM, Robert (2009): "Diversity, social capital, and immigrant integration: introductory remarks" en *National Civic Review*, vol. 98, nº 1, pp. 3-5.

PUTNAM, Robert & CAMPBELL, David (2010): *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York, Simon and Schuster.

RAMIREZ, Jorge (2005): "Tres visiones sobre capital social Bourdieu, Coleman y Putnam". *Acta Republicana Política y Sociedad*, nº 4, pp. 22-36.

RATZINGER, Joseph (1973): *Fe y futuro*, Salamanca, Sígueme.

ROCA, Nuria (2008): "Inmigración, identidad y procesos de inclusión y exclusión social" en "La política de lo diverso": ¿Producción, reconocimiento o apropiación de lo cultural?, *Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas intercultural Barcelona: Fundación CIDOB - Foro Interdisciplinario de doctorandos*, pp.: 39-50.

ROY, Olivier (2010): *La Santa Ignorancia: El tiempo de la religión sin cultura*, Barcelona, Península.

RUBERT DE VENTOS, Xavier (1996): "Fundamentalismo, modernidad, y nacionalismo. Diálogo con Xavier Rubert de Ventós". Diálogo con AYESTARAN, Ignacio, *Debats*, 55, Valencia, pp.: 88-96.

RUIZ OLABUENAGA, José Ignacio (1996): *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.

RUIZ SOROA, José María (2010): *El esencialismo democrático*. Madrid: Trotta

RUÍZ VIEYTEZ, Eduardo J. (2010): *Pluralidades Latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, Barcelona: Icaria.

RUÍZ VIEYTEZ, Eduardo J. (2011a): *La diversidad religiosa en el País Vasco. Nuevos retos sociales y culturales para las políticas públicas*, Bilbao: Universidad de Deusto.

RUÍZ VIEYTEZ, Eduardo J. (2011b): *Juntos pero no revueltos. Sobre diversidad cultural, democracia y derechos humanos*, Madrid: Maia.

SARTORI, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus. Madrid.

SASSEN, Saskia (2003): *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid, Editorial Traficantes de Sueños.

SCHUTZ, Alfred (1974): *Estudios de teoría social*. Amorrortu Editores. Buenos Aires

STANTON, Elizabeth Cady (1993): *The Woman's Bible*. Boston, MA: Northeastern University Press.

STOLLE, Dietlin (1998): "Bowling Together, Bowling Alone: The Development of Generalized Trust in Voluntary Associations" en *Political Psychology*, vol. 19, nº 3, pp. 497-525.

STONESQUIST, Everett (1937): *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*, Nueva York, Russell & Russell.

SMIDT, Corwin (ed.) (2003): *Religion as Social Capital. Producing the Common Good*. Waco, TX: Baylor University Press.

TILLY, Charles (1998): *Durable Inequality*. Berkeley, CA: University of California Press.

URRUTIA, Víctor (1990): "Religiones de suplencia" en *¿Eclipse o renacimiento del hecho religioso?*, *Iglesia Viva Revista de pensamiento cristiano*, nº146, pp.: 177-187.

VEENSTRA, Gerry (2000): "Social capital, SES and health: an individual-level analysis" en *Social Science & Medicine*, vol. 50, nº 5, pp. 619-629.

VEENSTRA, Gerry (2002): "Social capital and health (plus wealth, income inequality and regional health governance)" en *Social Science & Medicine*, vol. 54, nº 6, pp. 849-868.

VERBA, Sidney, SCHLOZMAN Kay & BRADY, Henry (1995): *Voice and Equality, Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge: Harvard University Press.

WARNER, Stephen & WITTNER, Judith (eds.) (1998): *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.

WALZER, Michael (2004): *Razón, política y pasión. Tres defectos del liberalismo*, Madrid: Machado Libros.

WEBER, Max (1977): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona. Península.

WEBER, Max (1987): *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus.

WEBER, Max (1997): *"Economía y sociedad"*, Colombia, Fondo de cultura económica, FCE.

WOOLCOCK, Michael (1998): "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework" en *Theory and Society*, vol. 27, nº 2, pp. 151-208.

WOOLCOCK, Michael (2001): "The place of social capital in Understanding Social and Economic Outcomes" en *ISUMA Canadian Journal of Policy Research*, vol. 2, nº 10, pp. 11-17.

WOOLCOCK, Michael & NARAYAN, Deepa (2000): "Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy" en *World Bank Research Observer*, vol. 15, nº 2, pp. 225-249.

WOOLCOCK, Michael & SWEETSER, Anne (2002): "Bright Ideas: Social Capital-The Bonds That Connect". *ADB Review* 34 (2).

WRIGHT MILLS, Charles (1964): *La Imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

YOURCENAR, Marguerite (1992): *El tiempo, gran escultor*, Barcelona, Alfaguara.

ZUBERO, Imanol (2010): *Confianza ciudadana y capital social en sociedades multiculturales*, Bilbao, Ikuspegi. Observatorio vasco de inmigración.

ZUBERO, Imanol (2012): "Capital social", en LAVIA, Cristina y SERRANO, Felipe (eds.) Eustat, Informe Socioeconómico de la CA de Euskadi, 2012, Eustat, Vitoria-Gasteiz, pp.: 249-279.

Otros documentos

Gabinete de Prospección Sociológica, *Sociómetro Vasco 46*, Presidencia del Gobierno Vasco. Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.

Ikuspegi (2007): Base de datos de la encuesta realizada a población inmigrante extranjera en el País Vasco.

Órgano Estadístico Específico (OEE) (2011). *Encuesta a la población inmigrante extranjera residente en la Comunidad Autónoma de Euskadi (EPIE, 2010). Informe General de Resultados*: Gobierno Vasco. Dpto., de Empleo y Asuntos Sociales, Vitoria-Gasteiz.

Fuentes de datos:

Centro de Investigaciones Sociológicas

<http://www.cis.es>

Gabinete de prospección Sociológica

http://euskadi.net/estudios_sociologicos

Ikuspegi- Observatorio Vasco de la Inmigración

<http://www.ikuspegi-inmigracion.net/es>

Instituto Nacional de Estadística

<http://www.ines.es/>

Observatorio del Pluralismo religioso

<http://www.observatorioreligion.es>

ANEXOS

ANEXO 1: Guión de entrevistas realizadas a representantes de las comunidades religiosas.

DATOS SOBRE LA ENTREVISTA
Nombre de la entidad
Confesión: Denominación: Agrupación
Ubicación
Persona: Responsable
Contacto
Fecha de creación
Situación administrativa

HISTORIA
Momento y circunstancias históricas de la llegada del grupo: Quién, Cuándo, Por qué
Evolución tenida en el tiempo: etapas si cabe caracterizarlas

DESCRIPCIÓN
Organización interna
Descripción socio-económica actual :
Descripción de la membresía de la comunidad religiosa:
Número de fieles
Origen geográfico de la membresía
Género y Edad
Distribución geográfica en la CAV o en el municipio
Características socio-económicas y de edad, si cabe encontrar.
Características en cuanto a estudios, sector de trabajo, etc.
Organización económica, ayudas, subvenciones...
Lengua/s que se utilizan en la comunidad

RECURSOS Y ACTIVIDADES
Local
Realización del culto
Iniciativas sociales, económicas y culturales que desarrolla el grupo

RELACIONES (cuáles y de qué tipo)
Con otras comunidades religiosas de su misma religión
Con otras comunidades religiosas de otras religiones
Participación en algún grupo interreligioso
Colaboraciones e interacciones con otros grupos e instituciones sociales del entorno
Relaciones con los partidos políticos
Relaciones con el marco jurídico
Relaciones con las administraciones públicas
PERCEPCIÓN DEL FUTURO
Percepción por la sociedad en general
Percepción reflejados en los medios de comunicación
Principales obstáculos
Principales necesidades
Principales retos

ANEXO 2: Listado de personas y entidades entrevistadas

CÓDIGO	CONFESIÓN	LOCALIZACIÓN	PERSONA	FECHA
EO1	Parroquia de San Marcos	Irún, Gipuzkoa	Representante	1/10/2008
EO2	Parroquia Ortodoxa Rumana Santos Cosme y Damián Médicos Generosos	Vitoria, Álava	Representante	7/4/2009
EO3	Parroquia Todos los Santos de Bilbao	Bilbao, Bizkaia	Representante	27/4/2009
EO4	Capilla Ortodoxa Rumana de San Sebastián	Lasarte Oria, Gipuzkoa	Representante	12/02/2012
EO5	Iglesia Ortodoxa Rusa	Vitoria, Álava	Representante	30/09/2009
EO6	Iglesia Ortodoxa Georgiana	Vitoria, Álava	Representante	24/09/2009
EO7	Iglesia Ortodoxa del Rito Antiguo	Amorebieta, Bizkaia	Representante	29/03/2009
EO8	Grupo de discusión			
EE1	Iglesia de la Trinidad		Representante	3/04/2009
EE2	Iglesia Evangélica de Amara	Donostia, Gipuzkoa	Representante	12/10/2009
EE3	Iglesia Evangélica de Hernani	Hernani, Gipuzkoa	Representante	15/11/2009
EE4	Iglesia Evangélica de Irún	Irún, Gipuzkoa	Representante	6/10/2009
EE5	Iglesia Evangélica Española	Bilbao y Donostia	Representante	22/10/2008
EE6	Iglesia Bautista de Bizkaia	Bilbao, Bizkaia	Representante	23/11/2009
EE7	Comunidad Cristiana Evangélica de Santutxu	Bilbao, Bizkaia	Representante	13/01/2009
EE8	Iglesia Evangélica de Durango	Durango, Bizkaia	Representante	14/05/2009
EE9	Iglesia Evangélica Pentecostal de Vitoria-Gasteiz	Vitoria, Álava	Representante	23/06/2009
EE10	Iglesia Evangélica Buen Pastor de Bilbao	Bilbao y Vitoria	Representante	25/09/2009
EE11	Iglesia Evangélica Asamblea de Dios de la Perseverancia		Representante	14/06/2009
EE12	Iglesia Evangélica de Portugaleta	Portugaleta, Bizkaia	Representante	12/05/2009
EE13	Iglesia Evangélica de Alza	Donostia, Gipuzkoa	Representante	21/10/2009
EE14	Iglesia Evangélica de Beasain	Beasain, Gipuzkoa	Representante	29/09/2009
EE15	Iglesia Evangélica de Filadelfia	Bilbao, Bizkaia	Representante	03/11/2008
EE16	Iglesia Evangélica de Filadelfia	Santurce, Bizkaia	Representante	17/10/2009
EE17	Iglesia Evangélica de Filadelfia	Bermeo, Bizkaia	Representante	28/10/2012
EE18	Iglesia Evangélica Pentecostal Salem	Santurce, Bizkaia	Representante	08/06/2009
EE19	Iglesia Cristiana Sión de Baracaldo	Baracaldo, Bizkaia	Representante	22/05/2009
EE20	Iglesia Evangélica Betel	Bilbao, Bizkaia	Representante	22/06/2009
EE21	Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo	Vitoria, Álava	Representante	13/06/2009
EE22	Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo	Leioa, Bizkaia	Representante	29/06/2009
EE23	Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo	Donostia, Gipuzkoa	Representante	09/06/2009
EE24	Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo	Vitoria, Álava	Representante	13/06/2009
EE25	Hand of God Ministry	Bilbao, Bizkaia	Representante	29/05/2009
EE26	Iglesia de Pentecostés- Church of Pentecost	Bilbao, Bizkaia	Representante	
EE27	Iglesia Pentecostal Unida de	Bilbao, Bizkaia	Representante	19/11/2009

	Europa en Bilbao			
EE28	Iglesia Evangélica Apostólica del nombre de Jesús	Bilbao, Bizkaia	Representante	11/05/2009
EE29	Iglesia de la Luz del Mundo	Bilbao, Bizkaia	Representante	05/04/2009
EE30	CEPV	Bilbao, Bizkaia	Presidente, vicepresidente, secretario y trabajadora social.	08/04/2009
EE31	Juventud con una Misión (JCUM)	Bilbao, Bizkaia	Encargado	15/06/2009
EE32	Grupo de discusión	Bilbao, Bizkaia		16/10/2012
EE33	Grupo de discusión	Vitoria, Álava		10/10/2012
E11	Soubulu Salam	Bilbao, Bizkaia	Representante	06/04/2009
E12	Moutakhabina Filahi	Bilbao, Bizkaia	Representante	07/11/2012
E13	Asociación Islámica An Nur	Irún, Gipuzkoa	Representante	23/06/2009
E14	Comunidad Islámica de Durangaldea- Axura	Durango, Bizkaia	Representante	01/03/2009
E15	Mezquita Al Madani	Vitoria, Gasteiz	Representante	08/05/2009
E16	Islamaren Adiskideak	Bilbao, Bizkaia	Representante	02/03/2012
E17	Comunidad Islámica Sunna	Vitoria, Álava	Representante	23/11/2012
E18	Comunidad de Laudio	Laudio, Álava	Representante	
E19	Mezquita de Orío	Orío, Gipuzkoa	Representante	26/07/2012
E110	Asociación de mujeres musulmanas BIDADYA	Eibar, Gipuzkoa	Representante	15/09/2012
E111	Comunidad de Mungia (Alhidaya)- FIVASCO	Mungia, Bizkaia	Representante	10/07/2012
E112	Consejo islámico del País Vasco	Eibar, Gipuzkoa	Representante	17/11/2012
E113	Comunidad Islámica de Bizkaia- Mezquita Masjidd Assalam-UCIPV	Bilbao, Bizkaia	Representante	05/11/2008
E114	Centro Sociocultural Islámico del País Vasco- ASSABIL	Bilbao, Bizkaia	Representante	05/11/2008
E115	Mujer musulmana I	Algorta, Bizkaia	Creyente	07/06/2012

ANEXO 3: Cuestionarios del Delphi

CUESTIONARIO PARA LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS

1. Hoy por hoy, ¿a qué le dedicáis más tiempo? ¿A cuestiones internas y a fortalecer la religión o a cuestiones más externas, como relacionarse con la sociedad, con otras confesiones, con las instituciones públicas. ¿Por qué?
2. ¿Cuál es el objetivo que debe cumplir su religión, mantenerse tal y como está, expandirse más, y en el caso de las comunidades formadas por personas inmigradas, tendrían que llegar a toda la comunidad de origen?
3. ¿Qué fortalezas cree que tiene su confesión? ¿Cómo cree que se pueden mantener?
4. ¿Qué debilidades cree que tiene su confesión? ¿Cómo han pensado en hacerles frente?
5. ¿Qué relaciones mantienen con el resto de confesiones religiosas? En caso de no mantener relación, ¿a qué cree que se debe?
6. ¿Qué relación mantiene su confesión con las instituciones públicas? ¿Encuentran ayuda o dificultad en relacionarse con estas? ¿A qué cree que se debe?

CUESTIONARIO PARA EXPERTOS/AS

1. ¿Si tuvieras que describir la situación en Euskadi de estas tres religiones, qué aspectos subrayarías?
2. ¿Qué aspectos priman en su quehacer cotidiano, los internos –fortalecerse o protegerse- o los externos –relación con el entorno-?
3. ¿Qué fortalezas y debilidades cree que tienen cada una de ellas en particular y todas en general?

4. Desde su actual situación, ¿estimas que se consolidarán o que seguirán teniendo déficits estructurales?
5. ¿Qué relación crees que tienen con el resto de confesiones religiosas y con la Iglesia Católica en particular?
6. ¿Crees que cada una de ellas precisa de la colaboración de las otras?
7. ¿Cuál es en tu opinión, el papel que debería jugar el ámbito institucional respecto a esta realidad?
8. ¿Propondrías algún modelo para esta diversidad religiosa y para el fortalecimiento del sistema a que dan lugar?

ANEXO 4: Tablas de participantes en el Delphi

Personas de las comunidades religiosas participantes en el Delphi

PERSONA	CONFESIÓN	CARGO
Gordana	Ortodoxa	Miembro de la Iglesia San Mateo Apostol de Bilbao
Marian Manescu	Ortodoxa	Miembro de la Iglesia Ortodoxa Serbia
Carmen Botea	Ortodoxa	Creyente
Marisol Arroyo	Evangélica	Miembro Comunidad Evangélica Bautista de Santutxu
Felipe Lobo	Evangélica	Responsable Iglesia
Juan Muela	Evangélica	Presidente del CEPV (hasta abril 2014).
Hajar Samadi	Islam	Creyente y miembro de la asociación de mujeres musulmanas “BIDAYA”
Maya Amrane	Islam	Creyente
Alfredo Gomez, Othman	Islam	Miembro de la comunidad musulmana de Laudio

Personas expertas participantes en el Delphi

PERSONA	CARGO
Eduardo Ruiz Vieitez	Catedrático y Director del Instituto de Derechos Humanos de la UD.
Gorka Urrutia	Doctor e investigador del Instituto de Derechos Humanos de la UD
Luzio Uriarte	Docente de la Facultad de Teología de la UD.
Lidia Rodriguez	Docente de la Facultad de Teología de la UD.
Izaskun Sáez de la Fuente	Doctora docente de la UD e investigadora del IDTP.
Jose Arregi	Docente de la Facultad de Teología de la UD.
Martin Iriberry	Jesuita y ex Director de la Fundación Ellacuria

Anexo 5: Base de datos de las comunidades religiosas en Excel