

# **SOCIEDADES MULTICULTURALES Y MODELOS DE INTEGRACIÓN: DOS CASOS PARADIGMÁTICOS PARA LA INCLUSIÓN: LUGARES DE CULTO (MEZQUITAS) Y PERSONAL RELIGIOSO (IMAMES)**

**José M<sup>a</sup> Contreras Mazarío**

*Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado  
Universidad Pablo de Olavide*

## **RESUMEN**

En la actualidad, las sociedades europeas en general, y la española en particular, se caracterizan por ser multiculturales y plurireligiosas, donde la inmigración ha venido a hacer visible esta última realidad. Sin embargo, el uso de las técnicas tradicionales de integración se ha puesto en cuestión cuando las mismas han sido aplicadas a las comunidades musulmanas, llegando a acusar a éstas de ser incompatibles con la democracia. En el presente trabajo se abordan esencialmente dos materias que han servido de piedra de toque en la inclusión de las citadas comunidades. Estas materias no son otras que los lugares de culto o las mezquitas y el personal religioso o los imames en la sociedad española. Y su análisis se realiza desde el plano de la aplicabilidad de los derechos fundamentales en general, y la normalización de la libertad religiosa en particular, buscando en todo momento contribuir a una mejora de la cohesión social.

## **PALABRAS CLAVE**

Integración, cohesión social, religión, islam, mezquitas, imames.

## **ABSTRACT**

At present, the European societies in general, and the Spanish in particular, are characterized by being multi-cultural and multi-religious, where immigration has come to make this last reality visible. However, the use of traditional integration techniques has been put in question when they have been applied to Muslim communities, come to accuse them of being incompatible with democracy. In this paper we deal essentially with two subjects that have served as a touchstone in the inclusion of these com-

munities. These subjects are no other than places of worship or mosques and religious personnel or imams in Spanish society. And its analysis is carried out from the level of the applicability of fundamental rights, in general, and the normalization of religious freedom, in particular, seeking at all times to contribute to an improvement of social cohesion.

### **KEYWORDS**

Integration, social cohesion, religion, islam, mosques, imams.

**SUMARIO:** 1. INTRODUCCIÓN: GLOBALIZACIÓN, DIVERSIDAD RELIGIOSA E INMIGRACIÓN. 2. PLURALISMO RELIGIOSO Y PODERES PÚBLICOS. 3. DIVERSIDAD RELIGIOSA Y ESPACIO PÚBLICO. 4. INSTITUCIONES RELIGIOSAS, INMIGRACIÓN Y DEMOCRACIA: TÉCNICAS DE INTEGRACIÓN. 5. PERTENENCIA, IDENTIDAD Y RELIGIÓN. 6. EL ISLAM: ENTRE LA INTEGRACIÓN Y LA RUPTURA. 7. PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ISLAM Y EUROPA. 8. EL CASO ESPAÑOL: CAMBIOS JURÍDICOS Y SOCIOLÓGICOS. 9. DOS CASOS PARADIGMÁTICOS PARA LA INTEGRACIÓN: LUGARES DE CULTO (MEZQUITAS) Y PERSONAL RELIGIOSO (IMAMES). 9.1. Lugares de culto (o mezquitas). 9.2. El personal religioso (o imames). 10. CONSIDERACIONES FINALES.

## **1. INTRODUCCIÓN: GLOBALIZACIÓN, DIVERSIDAD RELIGIOSA E INMIGRACIÓN**

Desde hace algunos años la globalización se ha convertido en un tema de actualidad y debate, que ha dado lugar a cúmulos de libros sobre sus implicaciones tanto en los ámbitos políticos y económicas, como en los sociales y culturales. Sin embargo, el principal asunto en cuestión puede expresarse en términos muy simples: globalización significa que todos nos podemos comunicar entre sí con pasmosa facilidad. Junto a este proceso de globalización, se debe señalar igualmente que se está produciendo de forma simultánea un reforzamiento de las posiciones relativistas, así como una resignificación de las identidades culturales locales. Pues bien, la religión no constituye una excepción y está presente en ambos procesos.

Quando se habla de sociedades multiculturales se está haciendo referencia a sociedades abiertas, donde la pluralidad y la diversidad no son **sólo una realidad, sino una forma de actuar y de planificación de las**

**políticas públicas de los Estados; amén de una consecuencia.** A este respecto, se debe traer a colación cómo los procesos migratorios en Europa, en general, y en España, en particular, han hecho visible una diversidad religiosa y cultural que —como en el caso de España— ya existía previamente, pero era prácticamente invisible. Y cómo esta pluralidad está afectando de una manera positiva o negativa, según los casos, a la cohesión de las sociedades europeas, en tanto que sociedades de acogida.

En este marco, hablar en Europa, pero sobre todo en España, de diversidad religiosa nos sitúa ante una realidad muy concreta y específica, próxima temporalmente con la actualidad. Parecería que el pluralismo religioso es algo del momento actual y que está conectado con el fenómeno de la inmigración; sin embargo, no ha sido hasta el momento en que se ha observado la relevancia del factor religioso en la construcción identitaria y, en definitiva, de la ciudadanía y/o de la nacionalidad de estos colectivos, cuando tal componente ha sido incorporado en las agendas políticas, especialmente las locales o municipales. Pero en algunos casos, como veremos, se ha afrontado exclusivamente desde parámetros erróneos como es el de la extranjería. Puede ser que, en algunos supuestos, tenga su origen en el presente factor, pero se trata de dos cuestiones diferentes y que, desde el punto de vista de su gestión, debe ser diferenciada, ya que mientras que la cuestión de la inmigración es una cuestión coyuntural, la cuestión religiosa es una cuestión estructural.

## 2. PLURALISMO RELIGIOSO Y PODERES PÚBLICOS

Analizar estas expresiones religiosas (tanto individuales como colectivas) en el contexto migratorio supone formular nuevos interrogantes sobre la función y la prevalencia de este factor en los procesos de incorporación social de estos colectivos inmigrantes. Pero también supone pensar cómo las administraciones públicas, en el marco de sus propuestas de gestión de la diversidad, deben o deberían contemplar este nuevo componente y facilitar aquellas nociones y argumentos que les permitan desarrollar una intervención política y socialmente coherente en este ámbito. Ahora bien, la percepción social de estas nuevas expresiones religiosas depende, en buena parte, de la manera en que las sociedades receptoras valoren el hecho religioso en su conjunto. La historicidad de las diversas presencias espirituales en unas u otras sociedades define la

manera en que éstas formulan el encaje del hecho religioso en su marco social. La memoria social del hecho religioso, elaborada en base a las acomodaciones y las polémicas que han acompañado históricamente tales presencias religiosas, vuelve a ser invocada hoy ante la implantación de las que pasan a ser definidas como las “nuevas religiones”. Por tanto, el debate que se elabore en España en torno al encaje de estas viejas-nuevas minorías religiosas puede ser o no diferente del que se ha planteado en otros países europeos. En cualquier caso, las respuestas deben ser autóctonas teniendo en cuenta que, en ocasiones, trasladar conceptos o prácticas de otros países de forma descontextualizadas pueden tener efectos desfavorables.

En Europa y Estados Unidos, los debates en torno al pluralismo religioso (entendido más como principio constitutivo de una sociedad y como valor de la misma, que no como mera descripción de una realidad diversa) tienen una trayectoria mucho más extensa que en España. No obstante, la situación de creciente pluralidad religiosa en España, incrementada a partir de la renovada visibilidad de los cultos minoritarios autóctonos, a través de la emergencia de nuevas religiosidades adoptadas por miembros de esta sociedad y, especialmente, por lo que aportan los flujos migratorios, implica retomar de nuevo el debate acerca de la prevalencia social de lo religioso en la sociedad española. El papel del hecho religioso en nuestras sociedades ya no se entiende si no es en clave de pluralidad. A este respecto, BOURDIEU afirma que “en la actualidad se multiplican los actores que compiten en este campo de manipulación simbólica, lo que genera una redefinición y ampliación de los límites que tradicionalmente ha tenido el ámbito religioso”<sup>1</sup>. Esta visión dinámica del contemporáneo proceso de fragmentación religiosa hace pertinente mantener una especial atención a la manera en que se establecen estos límites de “lo religioso”, especialmente cuando a principios de este siglo, según la acertada afirmación de Manuela CANTÓN, “las fronteras de lo religioso se han vuelto nómadas”<sup>2</sup>.

La religión y, especialmente las pertenencias religiosas, atraviesan las fronteras nacionales, y se sitúan claramente en una dimensión global y

---

<sup>1</sup> BOURDIEU, Pierre: *La disolución de lo religioso. Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona 1988, pp. 102-107.

<sup>2</sup> CANTÓN, Manuela: *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona 2001, p. 227.

transnacional. Ello significa replantear la relación que se establece entre religión y espacio territorial, ya sea nación o ciudad, en la que la conocida cita latina "cujus regio, ejus religio" parece haber perdido su vigencia. La globalización, como proceso dialéctico entre lo global y lo local, ha favorecido el retorno de las viejas civilizaciones y de las religiones mundiales que se conceptualizan, en palabras de CASANOVA, "como sistemas culturales significantes y como comunidades imaginadas en competición con las comunidades nacionales imaginadas"<sup>3</sup>. Es la síntesis del paradigma de "confrontación de civilizaciones", que popularizó Samuel P. HUNTINGTON<sup>4</sup> con una renovada utilización del mismo principio de "cujus regio, ejus religio", a partir del cual se puede insistir en relacionar religiones con sus territorios "naturales", y a interpretar cualquier presencia religiosa fuera de su ámbito territorial como un indicador de proselitismo agresivo. Para HERVIEU-LÉGER, entre las diferentes relaciones que podrían establecerse entre religión y territorio, destaca el de las simbolizaciones religiosas del espacio, en torno a los componentes religiosos que son atribuidos a determinados espacios sociales<sup>5</sup>. El ámbito urbano y la aparición en el mismo de expresiones religiosas diferentes respecto a las que eran propias de la tradición religiosa principal sugieren un nuevo campo de estudio del pluralismo religioso. Haciendo una equiparación con los procesos que se producen ante el asentamiento de los colectivos inmigrantes en determinados espacios públicos, el territorio es "territorializado de nuevo" ante estas nuevas presencias, ya sea en forma de nuevos rostros, de nuevas prácticas y de nuevos espacios comunitarios<sup>6</sup>. En ese proceso de transformación o de nueva "territorialización" del espacio público hay quien no duda en considerarlo como un territorio de proselitismo<sup>7</sup>, a través de la inclusión dentro del mismo de presencias,

---

<sup>3</sup> CASANOVA, José: "Religion, the New Millennium, and Globalization", en *Sociology of Religion*, vol. 62, nº 4 (2001), p. 430.

<sup>4</sup> HUNTINGTON, Samuel P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Madrid 2005.

<sup>5</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle: "Space and religion. New approaches to religious spatiality in modernity", en *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 25 (1) (2002), pp. 99-105.

<sup>6</sup> SILVA, Armando: *Imaginarios urbanos. Cultura y comunicación urbana*, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1992, p. 53.

<sup>7</sup> Cfr. DELGADO, Manuel: "El espacio público como tierra de misión", en *El animal público. Hacia una antropología de los espacios públicos*, Anagrama, Barcelona 1999, pp. 164-176.

prácticas e indicaciones de otros cultos diferentes a los instituidos previamente por este territorio, dando lugar a lo que se ha llamado el “mercado de lo religioso”<sup>8</sup>, consistente en que las instituciones religiosas deben competir por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado como brazo secular de la correspondiente religión oficial. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teológica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta.

La noción de pluralismo se encuentra estrechamente relacionada con las teorías de la secularización y con las ideas de subjetivización y privatización de la religión. No parece ser incompatible, sino todo lo contrario, con la pérdida de relevancia social de las referencias religiosas, con la emergencia de nuevas formas de expresión religiosa, avivadas por un proceso sucesivo de desvinculación con las instituciones confesionales y de búsqueda espiritual individual, que se hacen cada vez más presentes en el espacio público de las sociedades europeas. La constatación de esta pluralidad quizás sea la prueba de que el argumento pronosticado por las teorías de la secularización, según el cual la modernización comportaría la desaparición de las referencias religiosas, no parece haberse cumplido. CASANOVA se pregunta sobre las razones que puedan explicar cómo se sigue manteniendo el paradigma de la secularización, a pesar de las abrumadoras pruebas empíricas que le son contrarias<sup>9</sup>. Quizás ello sea así a causa del componente ideológico que recubre estas teorías (como legado de la crítica materialista de la religión, sintetizado en las afirmaciones de Karl Marx de que “el hombre crea la religión” y de la esperanza de que “la labor de la historia” hará que una sociedad racional haga desaparecer las falsas conciencias religiosas), y que todavía perdura en determinadas

---

<sup>8</sup> Cfr. BELTRÁN, William Mauricio: “La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa”, en *Revista colombiana de sociología*, núm. 33 (2010), pp. 41-62; GREENFIELD, R.: *El supermercado espiritual*, Anagrama, Barcelona 1979; STOLZ, J.: “Eglises en compétition. A concurrence entre l’offre religieuse et l’offre séculière dans les sociétés modernes”, en BASTIAN, J. (ed.): *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Peter Lang, Berna 2007, pp. 129-155; VALLVERDÚ, Jaume: “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad”, en *Gaceta de Antropología*, núm. 17 (2001) (consultar en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G17\\_22Jaume\\_Vallverdu.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G17_22Jaume_Vallverdu.html)).

<sup>9</sup> CASANOVA, José: *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000, p. 48.

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

Ello conlleva y ha llevado, desde una revisión crítica del clásico paradigma de la secularización, a plantearse una reinterpretación de este proceso, no tanto con la desaparición sino con la transformación y la metamorfosis de la referencia de la religión en las sociedades modernas. En este sentido, CASANOVA ha propuesto la tesis de la “desprivatización” de la religión en el mundo moderno, ante el hecho de que “las tradiciones religiosas de todo el mundo se niegan a aceptar el papel marginal y privatizado que les han reservado las teorías de la modernidad y las teorías de la secularización”. De esta manera, “las instituciones y organizaciones religiosas —sigue manifestando este autor— se niegan a limitarse al cuidado pastoral de las almas y no dejan de suscitar cuestiones relativas a las conexiones entre la moralidad pública y la privada”<sup>10</sup>. Ante esta nueva perspectiva, lo que debe sin duda plantearse y de lo que se debe hablar es, en primer lugar, de nuevas expresiones de identidad y religiosidad, que acaban generando renovadas pertenencias individuales y colectivas; en segundo lugar, de nuevas estrategias desarrolladas por parte de actores religiosos, tanto presentes como emergentes, de cara a emplazar sus discursos con connotaciones religiosas en un contexto referencial plural y abierto; y, en tercer lugar, de un nuevo panorama religioso en las sociedades modernas, donde formalmente ya no existe una única concepción espiritual —a pesar incluso de la preeminencia social que una o unas puedan seguir atesorando frente a otras— y, por tanto, los límites de la plausibilidad y de la legitimidad se amplían y se hacen extensivos a nue-

---

<sup>10</sup> CASANOVA, José: “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, nº 77 (2007), p. 18.

vas experiencias de religiosidad y de espiritualidad, adquieran éstos o no mayor o menor grado de institucionalización.

El pluralismo religioso tiene asimismo importantes implicaciones para la conciencia subjetiva de los individuos. Ello puede resumirse en una frase: la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia. Ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas y pautas de conducta que se dan por sentadas. Históricamente, la religión era parte esencial de lo que se daba por sentado. La psicología social nos ha dado una idea clara de cómo lo que se da por sentado se mantiene en la conciencia: es el resultado del consenso social en el entorno del individuo. Y durante gran parte de la historia la vida del grueso de los individuos transcurría en entornos de ese tipo. El pluralismo debilita esta suerte de homogeneidad. El individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes no dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. Ahora debe reflexionar acerca de los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que escoger. Una religión que se escoge, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentado. Lo que varía, por tanto, no es tanto el *qué* sino el *cómo* de la creencia religiosa. Por ejemplo, un católico moderno puede profesar las mismas doctrinas y entregarse a las mismas prácticas que sus antepasados de una aldea católica tradicional, pero él ha decidido —y debe continuar decidiendo— creer y conducirse así. Ello transforma su religión en algo más personal y más vulnerable. Dicho de otro modo, la religión se subjetiviza y la certeza religiosa resulta más difícil de alcanzar (preferencia religiosa).

Junto a ello, debe señalarse igualmente que el debate sobre el pluralismo religioso parece acompañar otros debates, como el del establecimiento de la identidad nacional sobre caracteres más unidos a la lealtad a las instituciones políticas y la observancia de la ley, que a factores étnico-religiosos; el desarrollo y extensión del principio de ciudadanía más allá de la condición nacional, y con él la temática del acceso al derecho al voto por parte de los inmigrantes, o los proyectos de creación de un marco ético y moral común y compartido entre los distintos colectivos que forman parte de una sociedad<sup>11</sup>. Así pues, si una sociedad se define como

---

<sup>11</sup> Cfr. TAYLOR, Charles: "Identidad y reconocimiento", en *Revista Internacional de Filosofía política*, núm. 7 (2016), pp. 10-19.



plural, no lo ha de hacer en virtud de una simple descripción externa de la misma, sino a partir del reconocimiento de la pluralidad como norma que garantice no sólo la coexistencia, sino la convivencia de diferentes opciones y puntos de vista en su interior. Todas aquellas sociedades que rechacen la diversidad, al configurarla como contingencia externa y no como patrimonio interior, difícilmente podrán negociar los desencuentros que genere esta pluralidad sin pasar previamente por el conflicto. Por tanto, debemos proponer y realizar dinámicas conducentes al reconocimiento y encuentro de esta diversidad a fin de que el conflicto se convierta en factor positivo de cohesión social.

Todas aquellas sociedades que rechacen la diversidad como contingencia externa y no como patrimonio interior, difícilmente podrán negociar los desencuentros que genere esta pluralidad sin pasar previamente por el conflicto. Es decir, la lectura que estamos proponiendo de la noción de pluralismo pasa por su proyección en el plano normativo, lo que no significa que como miembros de una sociedad, por norma, debamos ser diferentes (un argumento que rechazan las teorías conservadoras diferencialistas, para las que sólo los "otros" son diferentes), sino que se garantice la posibilidad de que podamos serlo, sin necesidad de que nuestra identidad social se vea erosionada por no estar de acuerdo con modelos imperantes de una normalidad idealizada. Los procesos de unificación y convergencia económica y política que definen el futuro europeo no pueden obviar el hecho de que Europa es una realidad tanto multicultural, como plurireligiosa. Y esto no es una novedad sino el resultado de una larga evolución histórica, marcada por guerras y conflictos en los que el factor religioso tuvo un papel fundamental. La reubicación de lo religioso en el seno de las sociedades europeas es, pues, consecuencia de este pasado, pero su creciente pluralismo se encuentra condicionado, en parte, por la importación de cultos y expresiones religiosas que ya no son propias del patrimonio judeocristiano europeo. Ahora bien, esta introducción de nuevas referencias religiosas se lleva a cabo desde contextos bien diferentes. Por un lado, los ya citados procesos de bricolaje espiritual e individualización favorecen la introducción de referencias espirituales vinculadas con tradiciones de inspiración oriental (véase el evidente ejemplo de la aceptación del budismo en Occidente, así como de prácticas como la meditación o el tai-chi, o con comunidades indígenas (la inspiración ecológica del New Age). En este caso, se produce un evidente caso de ascensión a demanda de tales referencias (a pesar de que éstas

suelen ser etiquetadas por algunos como exóticas). Pero, por otro lado, la implantación de nuevos cultos también es fruto de la instalación de nuevas poblaciones en Europa que, a lo largo de su proceso de configuración comunitaria, reconstruyen espacios y prácticas.

A diferencia de las anteriores, tales referencias suelen implicar, casi con exclusividad, a esas poblaciones, frente a las cuales las sociedades europeas desarrollan diferentes percepciones. La presencia en el espacio público de expresiones religiosas musulmanas, ya sean individuales o comunitarias, están siendo percibidas como incompatibles con los valores y principios sobre los que está instituida dicha esfera pública. Tales presencias, identificadas sumariamente como una de las consecuencias de los procesos migratorios, encajan con dificultad en un ámbito, como es el espacio público que se predefine como el espacio de participación política y social por excelencia en nuestras sociedades. Pero no todo lo religioso es incompatible con el espacio público, o al menos podría decirse que no todas estas expresiones reciben la misma consideración. De hecho, la incorporación de nuevas poblaciones en el espacio público europeo nos permite apreciar las dinámicas de diferenciación social y de poder que en él se manifiestan; y, a pesar de que estas dinámicas y relaciones se concretan en el marco de un determinado patrón cultural que define lo que llamaríamos "cultura política", lo cierto es que se acaba postulando como un espacio culturalmente neutro, siendo este uno de los argumentos a los que se suele recurrir para intentar contestar las expresiones culturales aportadas por los colectivos inmigrantes.

### 3. DIVERSIDAD RELIGIOSA Y ESPACIO PÚBLICO

La presencia de este pluralismo religioso en el espacio público no es percibida ni categorizada de la misma manera, ya que pueden encontrarse con una mayor o menor recepción o resistencia. En este sentido, la presencia en el espacio público de expresiones religiosas en general, y de las musulmanas en particular, ya sean individuales o colectivas, están siendo percibidas, en algunas ocasiones, como incompatibles con los valores y principios sobre los que está instituida dicha esfera pública en el ámbito europeo. Pero frente a estas posiciones, debemos señalar que no todo "lo religioso" debe entenderse o resulta *per se* incompatible con el espacio público, o al menos podría decirse que no todas las expresiones

o prácticas religiosas reciben o pueden recibir la misma consideración. En definitiva, podemos afirmar que el acceso a este espacio público parece estar condicionado por tres principios que actúan como elementos de selección y exclusión: en primer lugar, el desarrollo de los conceptos de ciudadanía y de nacionalidad estrechamente interdependientes y definidores del compendio de derechos y deberes que posee todo miembro de nuestra comunidad política, y que se convierten en categorías que son concedidas por los Estados a residentes extranjeros; en segundo lugar, el supuesto modelo monocultural europeo, fundamentado sobre una hipotética base judeocristiana, que dificulta la incorporación de nuevos referentes sociales y culturales apoyados sobre otra tradición religiosa "no occidental", como puede ser el caso del islam; y, en tercer lugar, el principio de secularización que rige buena parte de las sociedades europeas, que conmina toda expresión religiosa a la esfera privada y limita su presencia en el terreno público<sup>12</sup>.

Ahora bien, estos factores de selección y exclusión en el acceso al espacio público están siendo profundamente erosionados: los propios conceptos de ciudadanía y nacionalidad están siendo revisados, desvinculándolos de manera que los extranjeros puedan acceder no sólo a los derechos sociales (integración), sino también a los derechos políticos y cívicos, todo ello en igualdad de condiciones que los ciudadanos europeos. Y lo mismo parece suceder con el concepto de secularización, a través de lo que se ha llamado una "desprivatización de la religión", donde tradiciones religiosas antiguas y recientes buscan activamente su lugar de expresión en la esfera pública. Relegar los hechos religiosos a la esfera meramente privada no es conveniente ni viable desde el punto de vista de la gestión pública. La religión tiene un pie en lo privado y otro en lo público al mismo tiempo. Y puesto que no se vive ni percibe como un fenómeno estrictamente privado, es normal que plantee demandas e implicaciones sobre el espacio y los recursos públicos. No cabe confundir, en este sentido, la laicidad que oficialmente adoptan la mayor parte de los países democráticos con el abstencionismo o indiferencia absoluta respecto de la pluralidad religiosa de la sociedad. En realidad, el Estado laico está también obligado a ser neutro en el debate entre ideologías

---

<sup>12</sup> Cfr. FERNÁNDEZ-CORONADO, Ana, y SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo: *Identidad social, pluralismo religioso y laicidad del Estado*, Documento de trabajo 180/2013, Fundación Alternativas, Madrid 2013.

laicistas (que no expresan sino una identidad más a tener en cuenta) y las aspiraciones públicas de determinadas confesiones religiosas. De hecho, la laicidad incluyente parte del papel positivo que pueden desempeñar las distintas religiones, fomenta la presencia de las mismas en el espacio público para consolidar el capital social y las utiliza como factores de cohesión social<sup>13</sup>.

Esta concepción inclusiva de la laicidad no está reñida, sino que se complementa con la neutralidad estatal respecto de las diversas tradiciones religiosas (o laicistas, ateas o agnósticas)<sup>14</sup>. El Estado se presenta como religiosamente incapaz, a diferencia de lo que sucede en otros campos de actuación pública (económico, informativo, etc.), pero ello no obsta a la colaboración y, menos aún, a la obligación de garantizar a los ciudadanos el libre ejercicio de sus derechos fundamentales, entre los que se encuentra la libertad de conciencia y religión. Sería en efecto contradictorio que sociedades democráticas y liberales que se fundamentan sobre el pluralismo de opiniones de todo tipo pretendieran, sin embargo, crear un espacio público homogéneo en el ámbito de las visiones trascendentales de la vida. Al contrario, es la pluralidad de dichas visiones la que es preciso regular y ordenar desde los poderes públicos.

#### 4. INSTITUCIONES RELIGIOSAS, INMIGRACIÓN Y DEMOCRACIA: TÉCNICAS DE INTEGRACIÓN

A todo lo anterior, algunos autores añaden una cuestión teleológica, a saber: ¿cómo proponer que nuestra forma social de regular la convivencia se articule en virtud de los principios democráticos como vía de cohesión y participación social partiendo de la exclusión de los grupos religiosos cuya inspiración se prejuzga no-democrática? Son múltiples y diferentes las alternativas propuestas con el fin de superar la exclusión de la temática religiosa, aunque la mayoría de ellas se abordan desde el pla-

---

<sup>13</sup> Cfr. LÓPEZ CAMPS, Jordi: "La necesaria laicidad", en *Revista cidob d'afers internacionals*, nº 77 (2007), pp. 189 y ss.

<sup>14</sup> Cfr. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio: "Libertad religiosa, aconfesionalidad, laicismo y cooperación con las confesiones religiosas en la Europa del siglo XXI", en *Cuadernos y debates*, nº 187 (2008), pp. 62 y ss.

no de la inmigración y con él a través de las técnicas de integración, como si el pluralismo religioso fuera una consecuencia de aquélla<sup>15</sup>.

1. Una primera propuesta la encontramos en el debate y teoría de la **multiculturalidad**. Así, el contenido del multiculturalismo democrático no consistiría tanto en la neutralidad cultural, cuanto en la integración en la vida pública de los grupos marginados y en desventaja, incluidas las comunidades religiosas. Por tanto, se puede hablar de la existencia de tres tipos de derechos por los que los multiculturalistas luchan, pero no son los mismos tipos de derechos por igual. La discriminación se combatiría desde tres plataformas: a) los movimientos para los derechos civiles excluyen a los extranjeros; b) los movimientos para los derechos étnicos excluyen a los llamados no étnicos o medio étnicos; y c) finalmente, los movimientos para los derechos religiosos excluyen a los no creyentes<sup>16</sup>. Esta visión multiculturalista de gestión de la diversidad ahonda aún más en la idea de un panorama compartimentado por especificidades religiosas o étnico-culturales que, en forma de "mosaico" y, en algunos casos, mediante el reconocimiento de estatutos personales, configuran espacios propios con fronteras y límites bien definidos, los cuales se superponen en un contexto supuestamente monocultural. Ello ha conducido a que el debate sobre la presencia del otro en torno a la temática cultural se formule en términos de incompatibilidades culturales, lo que lleva a la duda sobre las posibilidades de convivencia entre grupos culturales que muestran principios diametralmente opuestos<sup>17</sup>.

2. Esta construcción de incompatibilidades ha conducido a algunas sociedades —y estaríamos en presencia de la segunda de las modalidades— a formular sus respuestas ante la diversidad en términos de **tolerancia**; o más concretamente, en término de los límites de esta tolerancia. El uso de una noción como la de *umbral de tolerancia* responde al

---

<sup>15</sup> Cfr. VIDAL GALLARDO, Mercedes: "Referentes identitarios y sociedad plural", en VV.AA.: *Libertad de conciencia, laicidad y conciencia. Liber discipulorum en homenaje al Prof. Dr. Dionisio Llamazares Fernández*, Thomson Reuters, Navarra 2014, pp. 610-622.

<sup>16</sup> Cfr. KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Ed. Paidós, Barcelona 1996, pp. 22 y ss.

<sup>17</sup> En el caso del Reino Unido, los atentados del 7-J sacaron a la luz que quienes los realizaron no eran inmigrantes (como si lo fueron en el caso del 11-M en España), sino por británicos hijos de inmigrantes de segunda y tercera generación, plenamente integrados y con estudios universitarios (lo que sólo se produce en el 13% de los casos).

intento de expresar de una manera objetiva los límites de la capacidad de aceptación de la diversidad por parte de una sociedad. Pero sin olvidar que la aplicación de la tolerancia supone por sí misma un mecanismo de selección y de exclusión, ya que se aplica con mayor intensidad sobre unos grupos que sobre otros.

De igual modo, frente a un multiculturalismo que formula la defensa de la diversidad cultural como opción estática, en el marco de esta segunda posición se han alzado voces que sugieren la necesidad de abordar las cuestiones planteadas por la convivencia de colectivos que comparten diferentes referentes culturales y religiosos en el marco de una sociedad que se rige por los principios del grupo mayoritario, y por tanto debe ser ese grupo mayoritario el que establezca los criterios de lo que es tolerable y de que resulta inaceptable. Ello nos lleva y nos sitúa ante una noción de tolerancia que se sustenta bajo una estructura de relación asimétrica y de naturaleza y contenido claramente negativos<sup>18</sup>.

3. Una tercera respuesta vendría de la mano de aquellos países que optan por **modelos asimilacionistas**, donde se parte del desequilibrio inicial creado por el conflicto entre dos sistemas de normas y valores que chocan entre sí, y donde se abre un proceso que lleva a la absorción social y cultural de los recién llegados en la matriz de la sociedad receptora, a la que se acaban asimilando tanto desde el punto de vista de sus pautas culturales, como de su identidad. A la homogeneidad primigenia sucede la heterogeneidad, y esta es finalmente absorbida dando paso a la restauración de la homogeneidad inicial. El proceso de integración depende tanto de las características de los inmigrantes, como del contexto de recepción, esto es, leyes de extranjería, cupos, controles de entrada y residencia, oportunidades de trabajo y de ascenso social, peso demográfico en el conjunto de la población, cristalización o no de identidades étnico-culturales fuertes entre la población inmigrada, políticas públicas de inserción de los gobiernos receptores y también de los gobiernos emisores, marco legal de acceso tanto a los derechos sociales como a los políticos,...

---

<sup>18</sup> Cfr. SARTORI, Giovanni: *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, 2<sup>a</sup> ed., Taurus, Madrid 2002.

Según GORDON<sup>19</sup>, el proceso de asimilación está formado por tres etapas sucesivas: la primera es la *aculturación*, mediante la cual los inmigrantes adoptan los patrones culturales de los autóctonos, desde los aspectos más superficiales (forma de vestir, forma de hablar, etc.) hasta valores más profundos, tales como la forma de ver la vida. La sociedad mayoritaria apenas experimenta cambios. La segunda es la *asimilación estructural*, que se produce cuando los inmigrantes, una vez aculturados, empiezan a entablar relaciones grupales con el grupo mayoritario de autóctonos (relaciones de tipo familiar, de amistad, etc.). Esta segunda fase puede darse o no, pero es una condición imprescindible para que se produzca el paso a la tercera. Y la tercera es la *formación de una identidad común*<sup>20</sup>, por la que tanto autóctonos como inmigrantes (estos últimos previos pasos por las dos etapas anteriores) perciben que tienen una identidad y un destino común, que pertenecen al mismo espacio, a la misma comunidad<sup>21</sup>.

No obstante, este modelo presenta dos problemas: en primer lugar, presupone la existencia de una gran homogeneidad sociocultural e identitaria que no siempre es real, ya que en ocasiones la sociedad receptora dista de tener una definición compartida de los trazos básicos de su propia identidad<sup>22</sup>. Y, en segundo lugar, ese modelo propone un horizonte irreal de restauración de la homogeneidad primigenia<sup>23</sup>. Al tiempo que un

---

<sup>19</sup> GORDON, M.: *Assimilation in American life. The role of race, religion and national origins*, University Press, Oxford 1964.

<sup>20</sup> En EE.UU. esta identidad ha estado básicamente conformada por el llamado estándar *WASP*, el cual está conformada por las palabras iniciales de cuatro palabras muy significativas, a saber: White, Anglo-Saxon, Protestant.

<sup>21</sup> RETORTILLO OSUNA y otros: "Inmigración y modelos de integración", en *Revista universitaria de ciencias del trabajo*, núm. 7 (2006), p. 129.

<sup>22</sup> Así sucedió, por ejemplo, en el caso de Francia, cuando el Presidente Sarkozy, en 2009, formuló la siguiente pregunta: ¿para Usted, en qué consiste ser francés? con la finalidad de conseguir establecer unos elementos comunes que permitieran dotar de contenido e identidad a dicho término, y pronto se abandonó dicha cuestión, ante la imposibilidad de llegar a un significado común y unívoco.

<sup>23</sup> Ese irreal horizonte es el que estuvo en el origen de los disturbios que se produjeron en distintas ciudades francesas (como París, Lyon o Burdeos), en octubre de 2005, protagonizados no por inmigrantes (al menos no mayoritariamente), sino por franceses, de segunda y tercera generación de inmigrantes. Sus padres o abuelos se habían integrado, o mejor dicho asimilado, y, sin embargo, sus hijos o nietos no eran iguales ni tenían las mismas oportunidades (altos índices de desempleo, creación de guetos en las afueras de las grandes ciudades, altos índice de fracaso y de abandono

modelo asimilacionista como el descrito puede disipar ciertos temores sobre la pervivencia de la identidad de la sociedad receptora, pero puede acabar creando un alto grado de frustración ante el incumplimiento de las expectativas que genera y favorecer a la creación de una categoría negativa de minorías inasimilables y potencialmente desleales.

4. Una última respuesta es la relacionada con las visiones **interculturalistas**, fundamentada, en primer lugar, en el respeto al otro; pero, en este caso, debe ser un respeto de doble sentido, recíproco, entre la persona de origen nativo y la persona extranjera que ha venido. Este respeto no se caracteriza por ser una mera tolerancia o consentimiento mutuo, sino que exige una dinámica de profundo conocimiento, un contacto continuado, y la concesión de valor en situación de igualdad de las particularidades de uno y de otro. Lo cual nos convertirá, a uno y a otro, en personas más flexibles y tolerantes y más eficaces en nuestra comunicación y en nuestra relación, y también nos librára del miedo, la desconfianza y los prejuicios a lo diferente o a lo desconocido. La interculturalidad, así entendida, supone que siempre existe algo que aprender del otro: un arte, una literatura, una lengua y sus expresiones, la gastronomía, una técnica, un pensamiento... En segundo lugar, la interculturalidad debe descansar asimismo en el acuerdo compartido entre todas las personas sobre una serie de valores, derechos y obligaciones, los cuales deben resultar perfectamente compatibles con las diversas identidades o expresiones culturales.

Una interculturalidad que ensalce y valore la alteridad, ya que parte del reconocimiento de la diversidad y cree en la necesidad de conocerla, valorarla y preservarla. Porque en esencia, lo que pretende construir es un diálogo entre culturas o religiones en plano de igualdad y, por tanto, debe ser un proyecto esencialmente relacional. Por tanto, cualquier política de integración deberá asentarse sobre dos bases irrenunciables. Por un lado, garantizar la igualdad y la inclusión, sin lo cual se perpetuarán las condiciones de dominación y explotación y acabaremos, efectivamente, en la segregación y en el gueto. Y, por otro lado, respeto y aprecio a la diversidad, sin lo cual, la relación intercultural e interreligiosa derivará en intolerancia e imposición. La diversidad religiosa reconocida y respetada,

---

escolar, etc.), todo lo cual ponía de manifiesto la disfuncionalidad y falta de oportunidad del sistema republicano.



ha sido y debe seguir siendo una fuente de enriquecimiento y de progreso. La interculturalidad así entendida deriva en un proyecto de convivencia común entre diferentes, que quieren permanecer siendo diferentes, pero dialogando y enriqueciéndose mutuamente.

Ahora bien, no tiene —a nuestro juicio— razón SARTORI cuando dice que el reconocimiento de la alteridad sólo puede hacerse sobre la base de la “reciprocidad”<sup>24</sup>, aunque es esto exactamente lo que separa el multiculturalismo de la interculturalidad: al multiculturalismo sólo le interesa la reciprocidad como forma de “defensa” frente al otro, mientras que a la interculturalidad le interesa como forma de construir un proyecto “común”<sup>25</sup>. Por eso, el reconocimiento intercultural de la diferencia no implica tratar al inmigrante como el menor de edad al que deba concedérsele todo a cambio de nada. El reconocimiento de sus derechos tiene el correlato de la exigencia de sus deberes, también de sus deberes cívicos en la sociedad de acogida. La interculturalidad exige un esfuerzo dinámico de adaptación también a los inmigrantes. Una adaptación que implica renuncias, tanto como ganancias. El inmigrante es sujeto, como los nacionales, de derechos, pero también de deberes. No tanto de deberes hacia la sociedad de acogida, sino de deberes en la sociedad de acogida, cuya convivencia solo puede construirse si son exigibles a todos. Más allá de los símbolos, existe la posibilidad de poder elaborar una reflexión sobre el papel de lo religioso en la sociedad que se base en el principio de libertad en la pluralidad, en el reconocimiento de que por encima de adscripciones identitarias existe un vínculo, el de ciudadano, que nos une, no solo en derechos sino también en deberes y responsabilidades compartidas.

## 5. PERTENENCIA, IDENTIDAD Y RELIGIÓN

1. Otra de las temáticas íntimamente relacionada con la pluralidad, tiene que ver con la identidad de las personas pertenecientes a estos grupos respecto a las sociedades de acogida en el caso de los emigrantes,

---

<sup>24</sup> SARTORI, Giuseppe: *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, 2ª ed., Taurus, Madrid 2002.

<sup>25</sup> Cfr. TAYLOR, Charles: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 2001.

como en relación con la sociedad de origen en el supuesto de las llamadas "segundas y terceras generaciones"<sup>26</sup>. Y con ello, el sentido de pertenencia a la sociedad constituye un eje central de las distintas definiciones de cohesión social. Es, en última instancia, un componente subjetivo compuesto por percepciones, valoraciones y disposiciones de quienes integran la sociedad. Amén de que puede coexistir un arraigado sentido de pertenencia a escala micro, con una situación macro crítica en materia de cohesión social. Dicho de otro modo, puede darse una cohesión en el nivel comunitario y, al mismo tiempo, una desestructuración a escala de la sociedad. A este respecto, cabe señalar que el desarrollo intensivo actual de la industria cultural hace que muchos grupos, sobre todo de jóvenes, constituyan verdaderas "tribus urbanas"<sup>27</sup>, con un muy fuerte sentido de pertenencia, códigos lingüísticos y estéticos propios, pero refractarios hacia quienes no integran el grupo. La diversificación de estos consumos culturales segmenta a la sociedad, pero intensifica los vínculos de públicos particulares. En otro sentido, la violencia urbana también opera con reglas de pertenencia, rituales y formas internas de cohesión, si bien es un evidente problema desde la perspectiva de la norma social. De ello se deduce que la cohesión como tal no es un valor positivo y absoluto en sí misma, sino que debe contextualizarse, en términos de la convivencia social amplia y de los valores en que se basa.

En este contexto es además pertinente una preocupación afín: la libertad individual y ciudadana es inherente a las múltiples elecciones en que se fundamenta la diversidad de las identidades sociales que cada cual puede y debe gozar. Por el contrario, la creencia en identidades sociales con pretensiones totalizadoras niega la pluralidad de las identidades sociales, es reduccionista y, en último término, puede ser un sustento para la violencia. En la actualidad, sin embargo, en la mayoría de los países de nuestro entorno geográfico, en mayor o menor grado, se producen dinámicas modernizadoras y de secularización del Estado, por lo que se des-

---

<sup>26</sup> Cfr. HIDALGO TUÑÓN, Alberto: "La identidad cultural como factor de exclusión social", en *Eikasía. Revista de Filosofía*, núm. 18 (2008), pp. 67-92 (consultar en: <http://www.revistadefilosofia.org>); LÓPEZ RODRIGO, José Manuel: "La segunda generación no es inmigrante", en *Documentación Social*, n.º 147 (2007), pp. 129-147.

<sup>27</sup> Cfr. KHOSROKHAVAR, Farhad: *L'islam des jeunes*, Flammarion, París 1997; TIETZE, Nikola: *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, París 2002.

plazan hacia otros ámbitos los sentidos de pertenencia, más próximos al debate de la ciudadanía moderna. Indudablemente esto supone avanzar en la plena universalidad de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, lo que requiere conjugar el Estado de derecho, el respeto a las libertades, la representación política y el mayor acceso a oportunidades de bienestar, de uso productivo de capacidades y de protección social.

2. Por lo que se refiere a la cuestión religiosa, algunos grupos y actores sociales, esencialmente cuando estamos ante minorías, tienen la percepción de que existe una brecha entre el *de jure* y el *de facto*. Esta desconfianza puede tener su origen en la distancia entre la titularidad formal de derechos y la ineficacia del sistema de las políticas públicas para garantizar la titularidad efectiva. Una sociedad de iguales implica una sociedad justa. Para John RAWLS<sup>28</sup>, esto significa que una sociedad puede garantizar el acceso a todos a ciertos bienes sociales, como derechos, libertades, ingresos que permitan una vida digna y poder para participar en las relaciones colectivas<sup>29</sup>. En la bisagra entre igualdad y diferencia es necesario conjugar la mayor igualdad de oportunidades con políticas de reconocimiento, por lo que las políticas de pertenencia no solo se construyen con mayor equidad, sino también con mayor aceptación de la diversidad. No puede haber un "nosotros" internalizado por la sociedad, si esa misma sociedad invisibiliza identidades colectivas, mantiene prácticas institucionalizadas o cotidianas de discriminación de grupos por diferencias sociales o perpetúa brechas sociales vinculadas a diferencias de etnia, género, edad o creencias.

Por consiguiente, se deben establecer estrategias conducentes al conocimiento, entendimiento y acercamiento a otras culturas y religiones, pero desde la perspectiva de la resolución de conflictos la estrategia debe estar basada no en la identidad religiosa y cultural como elemento definidor de la pertenencia de las personas y del régimen jurídico de su

---

<sup>28</sup> RAWLS, John: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura económica, México 1979.

<sup>29</sup> Desde una perspectiva similar, Norberto BOBBIO plantea que, dado que el mercado no tiene ninguna moral distributiva, la lógica inequitativa del capitalismo debe ser contrapesada con una voluntad política que tienda a la igualdad de oportunidades y de compensación por la trayectoria recorrida, que establezca un "mínimo civilizatorio" para todos (BOBBIO, Norberto: *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid 1991).

estatuto personal, sino en la garantía de los derechos fundamentales en general, y de la libertad de conciencia y religiosa en particular. Y todo ello en el marco de un modelo de laicidad positiva e incluyente, o lo que es lo mismo que tanto los individuos como las confesiones religiosas tienen el derecho a la libertad religiosa y de culto, y por tanto a profesar unas u otras creencias o convicciones, pero también a manifestar públicamente esas creencias o convicciones, lo que conlleva la presencia y actividad de las comunidades religiosas en los espacios públicos, sin que ello pueda suponer una confusión entre fines estatales y fines religiosos. La ciudadanía plena se relaciona positivamente con la cohesión social de una manera muy diferente si el grupo y las políticas van dirigidas a colectivos de inmigrantes, a si el grupo y las políticas afectan o apuntan a la titularidad y ejercicio del derecho a la libertad de conciencia y religiosa. Mientras que respecto de los primeros, las técnicas o sistemas de integración utilizados van desde la asimilación (Francia) hasta la interculturalidad, pasando por el de la tolerancia y el de la multiculturalidad (Reino Unido). Respecto de los segundos, las medidas o políticas públicas deben estar dirigidas a conseguir la normalización del citado derecho fundamental, al tiempo que se busque una mayor visualización y reconocimiento de dichos grupos tanto por parte de los poderes públicos, como por parte de las respectivas sociedades.

La laicidad, desde esta perspectiva, afecta al Estado y a los poderes públicos, significando que éstos actuarán con independencia y autonomía de la fe, de la religión o las creencias (independencia y autonomía también para las confesiones religiosas), y que sus actos o normas no deban porque estar legitimadas por su coherencia o concordancia con un determinado credo religioso. Pero no afecta a la sociedad ni al espacio público, ya que estos dos últimos deben de poder ser cauce de expresión de las religiones o de las creencias, sean cuales sean, toda vez que en la conformación del bien común y de la convivencia nadie puede estar o se le puede situar al margen, si no se quiere que esas personas o esos colectivos donde se integran que situamos o que se sitúan al margen sean fuente continua de conflictos. Deben buscarse los cauces para que todos nos sintamos partícipes de la sociedad donde vivimos y para ello un elemento que entendemos resulta relevante es el establecimiento de cauces de participación y de inclusión, para lo cual se hace necesario e imprescindible —como ha señalado Sami NAIR— “la búsqueda de un núcleo

común de valores compartidos” por todos<sup>30</sup>, y en cuyo establecimiento también participen todos, y todos se sientan identificados con esos valores comunes y todos sientan que esos valores comunes les representan.

## 6. EL ISLAM: ENTRE LA INTEGRACIÓN Y LA RUPTURA

Un caso paradigmático en los países de la región europea es el de las confesiones religiosas en general, y más concretamente el de las comunidades musulmanas. El sentido de pertenencia social depende de muchos factores y se promueve desde diversas instancias. El fortalecimiento de lo común puede concretarse en el uso y cuidado de espacios comunes como la ciudad y el medio ambiente; el acuerdo respecto de ciertos valores de convivencia, tales como la tolerancia ante la diversidad y la reciprocidad en el trato; una participación más amplia en instancias de deliberación y en la expresión pública de aspiraciones y visiones de mundo; el combate a la violencia doméstica; la humanización de los principales espacios de socialización —familia, vecindario, trabajo y escuela— y el acceso difundido a los productos culturales. La conjunción de estos factores se muestra de una manera clara en un artículo publicado por el prestigioso diario estadounidense *The New York Times* bajo el título: “El Islam y Europa”<sup>31</sup>. En el mismo se hace referencia a la forma en que “los nuevos musulmanes europeos” se han adaptado a las sociedades del Viejo Continente, distinguiendo al efecto tres categorías: asimilación<sup>32</sup>, integración<sup>33</sup> y rebelión<sup>34</sup>. Respecto del mismo, con el que mantenemos profundas discor-

---

<sup>30</sup> NAIR, Samir: “Alianza de civilizaciones y diálogo para la modernidad”, en *El País*, de 12 de marzo de 2005.

<sup>31</sup> “Q&A: Islam and Europe”, en *The New York Time*, de 14 de julio de 2005 (consultar en internet: [http://www.nytimes.com/cfr/international/slotl\\_07405.html?pagewanted=print&\\_r=0](http://www.nytimes.com/cfr/international/slotl_07405.html?pagewanted=print&_r=0)).

<sup>32</sup> Los “musulmanes asimilados” serían aquellos que, nacidos en Europa, se han secularizado y han logrado el éxito tanto académico como financiero. Pertenecen a una élite minoritaria.

<sup>33</sup> Por su parte, los “integrados” está formado por el grupo de musulmanes más numeroso, y son en su mayoría jóvenes que viven pacíficamente en los países de acogida, pero mantienen sus tradiciones religiosas y culturales. Sus padres, pertenecientes a la primera generación de inmigrantes, conservan una fuerte influencia sobre ellos.

<sup>34</sup> Los “rebeldes”, por último, serían aquellos que se niegan a integrarse en la cultura occidental y viven en los límites de sus barrios tratando de evitar en lo posible cualquier cambio con respecto a sus países de origen. Muchos de ellos habitan en zonas

dancias, cabe señalar que llama la atención que en ninguna de las tres categorías reseñadas, cada una de las cuales parece hacerse depender directamente de los propios musulmanes, se haga referencia alguna a las políticas públicas de los Estados de acogida, ni a los sistemas o técnicas de integración practicadas por esos mismos países, como si en las situaciones descritas no tuvieran responsabilidad los poderes públicos de esos mismos países. Junto a ello, no debe tampoco omitirse la posición de enfrentamiento que han adoptado y mantienen determinadas fuerzas políticas, tanto de extrema derecha como de extrema izquierda, provocando en la ciudadanía una imagen negativa del islam, y con ello una respuesta de hostilidad<sup>35</sup>.

Estos posicionamientos tienen un claro reflejo negativo en las opiniones públicas europeas y en la consideración que las sociedades tienen respecto, p.e., de los refugiados. Así, en una encuesta del *Pew Research Center* se pone de manifiesto como en 8 de los 10 países europeos encuestados, la mitad o más de las personas creen que los refugiados entrantes aumentan la probabilidad de terrorismo en su país. Debemos llamar la atención, no obstante, que España se encuentra entre los dos únicos países que no entienden que refugiados y aumento del terrorismo sea equivalente. Pero dichas aptitudes tienen igualmente su reflejo respecto de los propios musulmanes que viven en Europa<sup>36</sup>, y más directamente en sus procesos o modelos de integración<sup>37</sup>, planteándose cuestiones

---

marginales y de la periferia de las ciudades y simpatizan con movimientos integristas.

<sup>35</sup> En este sentido, las declaraciones de Marine Le Pen —con ocasión de los atentados al *World Trade Center* y el Pentágono, en 2001— resultan paradigmáticas, quien señaló que: “*Europa dejará de ser Europa, se convertirá en una república islámica. Estamos en un momento decisivo, y si no protegemos nuestra civilización, desaparecerá. Sí, le tengo apego a la nación. Quiero preservar nuestra identidad e historia*”.

<sup>36</sup> Así, en Hungría, Italia, Polonia y Grecia más de 6 de cada 10 encuestados manifiestan que tienen una opinión desfavorable de los musulmanes en su país, mientras que en España esa opinión es mantenida por el 50% de éstos.

<sup>37</sup> No obstante, para Oliver ROY resulta necesario abandonar el enfoque del multiculturalismo a la hora de entender el fundamentalismo islámico, puesto que éste surge independientemente de la política adoptada (sea multicultural en Gran Bretaña o asimilacionista en Francia) y porque, además, la evolución de las sociedades occidentales lo ha superado (cit. ROY, Olivier: *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona 2003). El experto francés sostiene a este respecto que “*la cuestión fundamental no es la inmigración (que está ahí), sino la reconstrucción del islam (o mejor dichos, varios islam) en un contexto de occidentaliza-*

acerca de qué derechos deben tener los grupos minoritarios en los países receptores, cómo serán representadas en el sistema político, o cuál será su status. A este respecto, KYMLICKA sostiene que "hay tres formas de derechos específicos que están en relación con la pertenencia grupal, a los cuales denominó derechos de autogobierno, derechos poliétnicos y derechos de representación"<sup>38</sup>.

## 7. PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ISLAM Y EUROPA

En los últimos años ha existido un gran interés por parte de los Estados europeos en que el islam se organice de forma que haya un representante o interlocutor único de los musulmanes. No obstante, para su consecución real existen algunas dificultades internas como son: en primer lugar, la ausencia de jerarquías dentro del islam; y en segundo lugar, las comunidades musulmanas son relativamente recientes y no están asentadas como para que se pueda reconocer la interlocución de nadie. Junto a ello, se les atribuye la imposibilidad de pactos y consensos entre los musulmanes por las divergencias y luchas de poder que existen entre ellos. Un recorrido por los distintos países europeos permite comprobar que no hay un modelo jurídico único de integración del islam. Pero más allá de esas diferencias y de la diversidad de los supuestos modelos jacobino, comunitario o multiculturalista, hay una convergencia en cuanto a

---

*ción y desarraigo cultural. En la práctica, los dos modelos de gestión que han dominado Europa con respecto a la cuestión de la inmigración durante los últimos 30 años están en crisis: el modelo del multiculturalista de los países del Norte, porque está basado en la idea de la perennidad de las culturas —cuando lo cierto es que están en situación crítica—, y el modelo asimilacionista-francés, porque, hasta hace poco, ha pretendido ignorar la permanencia e incluso el fortalecimiento de la identidad religiosa. Y lo cierto es que la nueva generación se caracteriza por la búsqueda de esa identidad. Cuanto más crítica es la situación de la cultura, más se reafirma la religión" (cit. ROY, Olivier: "Las raíces europeas del radicalismo islámico" [consultar en internet: <http://www.radical.es/historico/informacion.php?iinfo=1711>]).*

<sup>38</sup> KYMLICKA, Will: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Ed. Paidós, Barcelona 1996, pp. 58 y ss.

la voluntad de institucionalizar el islam en “su” nuevo medio a través de conflictos o de negociaciones con las sociedades de acogida<sup>39</sup>.

Aunque cada vez hay más musulmanes que son europeos y aspiran a una mayor representatividad y legitimidad para su religión, existen dos cuestiones que se repiten: la consideración de los musulmanes y lo musulmán como extranjero, a pesar de que —como ya he señalado— muchos son ya nacidos en los países europeos e incluso algunos hijos de padres nacidos también en Europa, la primera; y otra es la consideración del Islam en su aspecto cultural y no religioso, se manifiesta en la elección de los representantes y en el ámbito de actuación de las distintas instituciones, aspecto éste que refuerza la idea de extranjero, la segunda. Es curioso que se manifieste tan claramente esta tendencia pese a la intención manifiesta por ambas partes a organizar el islam en sus países al margen de influencias de los países de origen. Amén de que en los distintos procesos se pone de manifiesto la ausencia de la “segunda generación” que resulta clave para la consideración de “lo musulmán” como una manifestación religiosa propia de la sociedad local, al tiempo que los musulmanes percibirían la pertenencia a dicha sociedad, son los que podrían hacer converger la ciudadanía y su pertenencia a la comunidad musulmana.

La unión entre religión e inmigración ha producido que las técnicas de relación entre los poderes públicos y las comunidades musulmanas son las propias de la primera, esto es, de la inmigración, y no de la segunda, o lo que es lo mismo, de los derechos fundamentales. Así, lo lógico es que muchos de los Estados utilicen para cuestiones relacionadas con la religión técnicas como la asimilación (Francia) o la multiculturalidad (Reino Unido o Alemania, entre otros); técnicas que han venido a demostrar su incapacidad para dar respuesta a las peticiones de los musulmanes y sus comunidades. Ello adquiere especial relevancia cuando el destinatario no es un sujeto de primera generación, sino integrante de la mal denominada “segunda generación”, ya que estas personas se sienten pertenecientes como plenos ciudadanos del Estado donde viven. Esta consideración de plenos ciudadanos, cuando no se trata de propios ciudadanos de ese

---

<sup>39</sup> Cfr. ABUMALHAM, M.: *Comunidades islámicas en Europa*, Ed. Trotta, Madrid 1995; PEREZ VAQUERO, C.: *El islam en la sociedad democrática europea: ocho conflictos surgidos en Europa, desde una perspectiva jurídica y con especial referencia al caso español*, Tesis doctoral, Valladolid (consultar en internet: <file:///F:/documentos/islam%20en%20europa.pdf>).



país que se han convertido al islam, los lleva a reclamar el ejercicio real y efectivo de sus derechos fundamentales, dentro de los cuales, sin lugar a duda, está el derecho a la libertad religiosa. Su no reconocimiento y el trato a éstos como ciudadanos de segunda clase o categoría puede ser una de las causas que puede estar en el origen de los procesos de radicalización, toda vez que el elemento de identidad que supone la ciudadanía en este caso no se produce, pudiendo —entonces— ser sustituida por otra identidad, en este caso la religiosa y, en concreto, la musulmana.

En cuanto a los Consejos u organismos de representación de los musulmanes, éstos tienen más sombras que luces, bien debido a las intervenciones del Estado en su configuración y funcionamiento, bien a consecuencia de las rivalidades extremas de las organizaciones musulmanas. Ante la diversidad de tendencias y evoluciones de las comunidades musulmanas de Europa, en todos los países se repite la misma pregunta ¿quiénes pueden hablar legítimamente en nombre de los musulmanes? Siendo necesario que la pluralidad de los musulmanes se vea representada en las estructuras que ejerzan de interlocutores oficiales del Estado, ¿conseguirán tan diversos actores aglutinarse en torno a un proyecto de actuación común en el espacio político? La búsqueda de un solo interlocutor responde más a una iniciativa de los gobiernos europeos que a una necesidad que hayan formulado las comunidades musulmanas. A excepción del Consejo Musulmán de Gran Bretaña, el respeto de la autorregulación de los musulmanes por parte de los gobiernos ha distado de ser la norma, incluida España<sup>40</sup>.

Toda esta realidad se ha producido con independencia de binomios de actuación tales como el de mayorías-minorías o el de fuentes unilaterales-fuentes pacticias, así como de situación, en concreto los binomios

---

<sup>40</sup> En España, existe, desde 1991, un único interlocutor con los poderes públicos, que es la Comisión Islámica de España, constituida a fin de la firma del acuerdo con el Estado español, en 1992. Aunque la interlocución aparentemente es única, la realidad es que la misma resulta bicéfala (UCIDE-FEERI), lo que ha dificultado no sólo la puesta en marcha del citado acuerdo de cooperación, sino también la interlocución no tanto con la Administración central del Estado, cuanto con las administraciones autonómicas y locales. En los últimos años se ha producido intervenciones (2011 y 2015) dirigidas, en un caso, a la aplicación del ámbito subjetivo de aplicación del acuerdo y, en otro, a la reorganización de la propia CIE. Cfr. CONTRERAS MAZARÍO, José María: "El Islam en España: proceso de institucionalización y estatuto jurídico", en *Laicidad y Libertades. Estudios jurídicos*, núm. 12, vol. 1 (2012), pp. 143-222.

de Estado unitario-Estado federal y el de centralización-descentralización. En este sentido, llama la atención como en Europa los binomios “mayorías-minorías” religiosas y “fuentes unilaterales-fuentes pacticias” (acuerdos) resultan más determinantes a la hora de afrontar la integración del islam, que el factor del modelo de Estado (unitario o federal), mientras que en América del Norte (EEUU y Canadá) es más importante el binomio “minorías-mayorías” y el factor federal que el tipo de norma para las relaciones con las confesiones religiosas. Ello supone que la combinación de los mencionados factores en Europa esté en el origen de la existencia de un proceso de institucionalización del islam esencialmente centralizado, mientras que —por el contrario— la combinación de los factores reseñados en América del Norte (EEUU y Canadá) no obligan ni se observa la necesidad de implementar por parte de las autoridades públicas ningún proceso de institucionalización del islam, y menos aún de carácter centralizado. Ello explica, y está en el origen del diferente trato y posicionamiento de las autoridades de los países, que, desde un punto de vista organizativo, podrían estar próximos como es el caso de EEUU, Canadá, Alemania y Bélgica, todos ellos Estados federados, pero que —sin embargo— en el supuesto de Alemania y Bélgica (a lo que se podrían añadir España y Reino Unido) adoptan medidas de solución más próximas a las de un Estado unitario, como es el caso de Francia.

## 8. EL CASO ESPAÑOL: CAMBIOS JURÍDICOS Y SOCIOLÓGICOS

1. En España, la cuestión religiosa ha sido siempre una cuestión planteada y abordada desde un plano ideológico. Ello está en el origen de los cambios constitucionales y legislativos que a lo largo de la historia se han ido produciendo<sup>41</sup>. Amén de que la cuestión religiosa siempre se ha

---

<sup>41</sup> La historia del constitucionalismo español es buena muestra de la afirmación anterior, y se caracteriza por la adopción de una declaración de confesionalidad católica y de intolerancia (o, todo lo más, de tolerancia) para las demás confesiones o credos religiosos (cfr. Constituciones 1812 y 1845, y 1837 y 1876, respectivamente). Durante el siglo XIX, la existencia de otras confesiones o grupos religiosos en España es prácticamente inexistente, lo que se muestra en el hecho de que sólo a los extranjeros, y por influencia de éstos a los españoles, se les permite profesar una religión distinta a la católica, que es la oficial del Estado (Constitución de 1869). Mientras que, por

producido por referencia a la Iglesia católica, en un debate casi exclusivo y permanente entre “clericales” y “anticlericales”.

La Constitución española de 1978 ha supuesto un cambio trascendental a este respecto, ya que el consenso permitió y obligó a buscar fórmulas distintas de aproximación a esta cuestión. Unas fórmulas basadas y articuladas sobre la base de la dignidad humana y los derechos y libertades fundamentales, situando el eje de las relaciones de los poderes públicos con las confesiones en la persona humana (principio de personalización). Esta nueva perspectiva está en el origen de un pluralismo religioso fruto del ejercicio del derecho de libertad religiosa (Art. 16.1) en igualdad (Art. 14) y en el marco de un Estado aconfesional o de laicidad positiva (Art. 16.3)<sup>42</sup>. Una libertad religiosa que ha traído consigo un pluralismo desconocido en nuestra sociedad, así como una diversidad de creencias y convicciones impensables. La sociedad española ha cambiado hacia una nueva realidad en materia de convicciones<sup>43</sup>, la cual debe ser tenida en

---

su parte, el siglo XX viene marcado por el mayor nivel de libertad religiosa en nuestra historia, que se sitúa con el advenimiento de la IIª República y la Constitución de 1931, donde por primera vez se adopta el que el Estado no tenga religión oficial (Art. 3) y se reconoce, desde el primer momento, el derecho a la libertad de conciencia (Art. 27), junto con la adopción de ciertas medidas laicistas (Art. 26). Pero también con una vuelta radical a una confesionalidad católica e intolerante (Principio II LPMN y Art. 6 FE), que empezó a desquebrajarse con el Concilio Vaticano II y la aprobación de la Ley 44/1967, de 28 de junio, reguladora del ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa.

<sup>42</sup> Cfr. CONTRERAS MAZARÍO, José María: *El marco jurídico del factor religioso en España*, Observatorio sobre el Pluralismo religioso en España, Madrid 2011.

<sup>43</sup> A este respecto, resulta de interés la comparación de la religiosidad existente en cuatro momentos diferentes, como son 1970, 1980, 2008 y 2012. Los datos que aportan estos cuatro momentos son los siguientes, a saber: en 1970, un 87% de los españoles se declaraba católico practicante y otro 9% católico no practicante, lo que suponía que el 96% de los españoles se declaraba católico; ahora bien, en 1980, esos porcentajes se ven reducidos al 66% y 19%, respectivamente; mientras que el porcentaje de indiferentes alcanza la cifra del 10%. Por su parte, en 2008, la cifra de los que se declaran católicos practicantes se reduce al 26,7%, al tiempo que la de los no practicantes se eleva al 46,8%; los indiferentes se mantienen en el 10%, los no creyentes alcanzan la cifra del 14,5% y las personas que profesan otras religiones se aproximan al 2%, y —finalmente— en 2012, la cifra de los católicos practicantes se mantiene en el 26,6%, mientras que los católicos no practicantes disminuye al 40%; la de los indiferentes y agnósticos asciende al 19,8% y la de los ateos es del 12,5%, y —por último— el porcentaje de las personas que profesan otra religión se mantiene en el 2%. De los datos reflejados cabe formular una primera conclusión como es que los

cuenta en temáticas como la puesta en marcha de políticas públicas, así como en la gestión de dichas políticas<sup>44</sup>. Y a este respecto debe traerse a colación los siguientes datos, a saber: en España hay alrededor de 1,8 millones de musulmanes, 1,5 millones de evangélicos, más de 1 millón de ortodoxos y superan los 100.000 los testigos de jehová. A estos hay que añadir judíos (45.000), mormones (unos 54.000), budistas (alrededor de 85.000) y de otras confesiones o creencias<sup>45</sup>. Nos encontramos, por tanto, ante una sociedad más secularizada<sup>46</sup>, mientras que —desde el plano de la religiosidad— se ha producido una diversificación, evolucionando desde una sociedad clerical e intolerante hacia una sociedad abierta y plural, en el que el dato religioso tiene una relevancia limitada: importa menos y, además, importa de una manera distinta.

2. Por su parte, los extranjeros en España no han supuesto tanto un incremento de la pluralidad religiosa, cuanto una visibilización de la misma. Lo primero que habría que señalar es que España ha sido tradicionalmente un país de emigración; y sólo a partir de los años 90 del siglo pasado se puede hablar de España como país de inmigración. También hay que precisar que dicha inmigración no ha sido estable ni ha crecido de forma sistemática o exponencial. Si se observa la estadísticas del INE se puede comprobar como el porcentaje más alto de inmigración se produjo en 2008 con la llegada de casi 600.000 personas. Desde entonces, la curva ha sido descendente hasta 2013 donde vuelve a ponerse en positivo; aunque sólo desde 2016, el saldo migratorio exterior (la diferencia entre las entradas y las salidas a España) ha sido positivo, esto es, llegaron 87.422 personas más de las que se fueron. Respecto a los extranjeros que llegaron a España durante 2017: 532.482, las principales nacionalidades

---

ciudadanos españoles son hoy menos religiosos —aunque no más antirreligiosos— y la parte de la sociedad que se declara creyente es más plural.

<sup>44</sup> Cfr. CONTRERAS MAZARÍO, José M<sup>a</sup>: *Gestión pública del hecho religioso en España*, Fundación Alternativas, Madrid 2013.

<sup>45</sup> Comisión Asesora de Libertad Religiosa: *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2016*, Ministerio de Justicia, Madrid 2017, pp. 16-20.

<sup>46</sup> La secularización de la sociedad no se ha materializado hoy en un cierto abandono de la práctica religiosa, sino en un alejamiento completo, esto es, en una total falta de interés e, incluso, en una ignorancia de la religión.

fueron: marroquí (39.847), colombiana (34.210), venezolana (31.468) y rumana (31.184)<sup>47</sup>.

En cuanto a los musulmanes existentes en España, que alcanza la cifra aproximada de 1,8 millones<sup>48</sup>, cabe precisar que no se trata de un colectivo homogéneo como una percepción superficial podría hacer pensar. Así, el número mayor lo representan los marroquíes (747.872), seguidos de los españoles (tanto nacionalizados como nacionales y conversos) y luego, a mucha distancia, los pakistaníes (80.009), senegaleses (63.613), argelinos (60.282), etc. Estos datos ponen de manifiesto como en la actualidad no es posible hablar del islam como algo extraño conectado con la inmigración, toda vez que hay muchos españoles (834.058) que son hoy musulmanes<sup>49</sup>. Y, para finalizar este apartado cuantitativo, se debe señalar que el 70% del total de musulmanes residentes en España se concentran mayoritariamente en cuatro Comunidades Autónomas: Cataluña (510.481), Andalucía (300.460), Madrid (278.976) y Valencia (200.572); así como las seis provincias que están por encima de los 50 mil habitantes musulmanes son Barcelona (205.574), Madrid (111.787), Murcia (85.573), Alicante (60.912), Almería (59.027) y Gerona (54.061)<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Instituto Nacional de Estadística: *Cifras de Población a 1 de enero de 2018 Estadística de Migraciones. Año 2017 Datos Provisionales de 25 de junio de 2018* (consultar en internet: [https://www.ine.es/prensa/cp\\_e2018\\_p.pdf](https://www.ine.es/prensa/cp_e2018_p.pdf); visitado el 25 de agosto de 2018).

<sup>48</sup> Respecto de estas cifras, hay que precisar que las misma se obtienen de considerar a todas las personas de un país de mayoría musulmana como musulmanes, lo que no resulta adecuada, toda vez que, como se puso de manifiesto en las seis oleadas de encuestas que se realizaron por METROSCOPIA sobre la comunidad musulmana en España, entre el 12 y el 18% de la presente población se declara no practicante (en METROSCOPIA: "Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de la religión musulmana", Ministerios de Interior, Justicia y Trabajo, Madrid 2011). Por lo que deberían utilizarse otros elementos a la hora de realizar dichas mediciones.

<sup>49</sup> Observatorio Andalusi: *Estudio demográfico de la población musulmana*, UCIDE, Madrid 2018, pp. 4-9 (consultar en: [http://ucide.org/sites/default/files/revistas/27\\_estademograf17.pdf](http://ucide.org/sites/default/files/revistas/27_estademograf17.pdf)).

<sup>50</sup> Observatorio Andalusi: *Estudio demográfico...*, op. cit., pp. 8-9.

## 9. DOS CASOS PARADIGMÁTICOS PARA LA INTEGRACIÓN: LUGARES DE CULTO (MEZQUITAS) Y PERSONAL RELIGIOSO (IMAMES)

Por lo que se respecta al ámbito material, se va a hacer referencia a dos temáticas que adquieren una relevancia especial tanto desde el punto de vista de su gestión como desde el plano del real y efectivo ejercicio del derecho a la libertad religiosa. Estas dos materias son: los lugares de culto o las mezquitas, por un lado, y los ministros de culto o imanes, por el otro.

### 9.1. Lugares de culto (o mezquitas)

1. Antes de entrar en el tema de los lugares de culto, se debe hacer referencia a las comunidades religiosas, en general, y en este caso a las musulmanas, en particular, por la conexión existente entre comunidad religiosa y lugar de culto. A este respecto, cabe señalar que el pluralismo religioso descrito anteriormente ha tenido igualmente su reflejo en el proceso de implementación y asentamiento institucional en España. Así, y en cuanto al número de entidades religiosas pertenecientes a la Iglesia católica, cabe señalar que, si en 1982 era de 5.774, en 2012 superan las 12.000 y, en julio de 2018, se elevan a 13.510 entidades inscritas. Por su parte, el número de entidades religiosas pertenecientes a minorías religiosas alcanzaba en 1980 la cifra de aproximada de 300, en 2012 dicho número sobrepasó las 3.000 y en julio 2018 han superado las 5.194 entidades inscritas. De éstas, 2.636 son evangélicas, mientras que el número de comunidades musulmanas alcanzan un total de 1.692 inscritas y 137 comunidades ortodoxas. Y por lo que se refiere a los lugares de culto de las confesiones religiosas en general, cabe señalar que el número de parroquias de la Iglesia católica supera en la actualidad las 20.000, mientras que las minorías religiosas alcanzan casi los 7.000 lugares de culto. Entre las confesiones minoritarias, las iglesias evangélicas son las mayoritarias (3.959), con un 58,15% del total de los lugares de culto. Les siguen los lugares de culto musulmanes (1.532), lo que representa el 22,56%, y los salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová (638), con un 9,13%. Los lugares de culto de ortodoxos (196), budistas (159) y mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días) (117), representan el 2,99%, 2,30% y 1,68%, respectivamente. El número de sinagogas alcanza

las 36 (0,52%)<sup>51</sup>. Y por lo que respecta a su establecimiento, Cataluña es la Comunidad Autónoma con mayor número de lugares de culto (1.332), seguidas de Andalucía (1.062) y Madrid (965). Al tiempo que las provincias con un mayor número de lugares de culto son Madrid (965), Barcelona (951), Valencia (389), Alicante (337) y Murcia (268). Sin embargo, si se añade el número de habitantes de los citados lugares, se puede señalar que las Comunidades Autónomas con mayor proporción son Ceuta (0,79), Melilla (0,33), La Rioja (0,18), Murcia (0,18) y Cataluña (0,18); mientras que, desde el ámbito de las provincias, las de mayor porcentaje son Ceuta (0,79), Melilla (0,33), Teruel (0,26) y Lérida (0,21)<sup>52</sup>.

2. Por lo que se refiere a la implantación de las primeras comunidades en España, cabe señalar que las primeras se crean a mediados de los años 50, y tiene su razón de ser en las políticas de acercamiento del Régimen franquista con los países de Oriente Medio, esencialmente a través de intercambios culturales, lo que supuso la llegada a España de cientos de estudiantes universitarios a finales de los 60 y principios de los 70 procedentes de Siria, Líbano, Jordania, Egipto y Palestina<sup>53</sup>. Sin embargo, éstas no pudieron constituirse legalmente hasta la promulgación de la llamada "Ley de Libertad Religiosa", en 1967, algunas de las cuales fueron impulsadas por conversos. Un salto cualitativo se produjo con la Constitución, de 1978, y con la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, de 1980, así como con el reconocimiento de notorio arraigo al islam en España y la posterior celebración del Acuerdo de cooperación con el Estado español, en 1992. Luego se pasó por una etapa de consolidación y de incremento cuantitativo de la población musulmana básicamente por la inmigración, lo que supuso un incremento en la existencia del número de comunidades religiosas, más de hecho que de derecho, que sólo se plasmó expresamente con la creación, en 2004, de la Fundación Pluralismo y Conviven-

---

<sup>51</sup> Observatorio del Pluralismo religioso en España: *Explotación de datos del directorio de lugares de culto-diciembre 2017*, Madrid 2018, p. 3 (consultar en: [http://www.observatorioreligion.es/upload/20/10/Explotacion\\_Directorio\\_diciembre\\_2017.pdf](http://www.observatorioreligion.es/upload/20/10/Explotacion_Directorio_diciembre_2017.pdf)).

<sup>52</sup> Observatorio del Pluralismo religioso en España: *Explotación de datos del directorio de lugares de culto-junio 2017*, Madrid 2017, p. 3 (consultar en: [http://www.observatorioreligion.es/upload/87/99/Explotacion\\_Directorio\\_junio\\_2017.pdf](http://www.observatorioreligion.es/upload/87/99/Explotacion_Directorio_junio_2017.pdf)).

<sup>53</sup> Cfr. CORPAS AGUIRRE, M<sup>a</sup>. de los Ángeles: *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*, UNED estudios, Madrid 2010.

cia<sup>54</sup>. No obstante, con la creación de dicha Fundación y las ayudas que misma otorga se produjo un factor de segmentación y de dependencia que llevó, en 2011, a establecer, mediante Real Decreto<sup>55</sup>, un procedimiento de acceso de las comunidades musulmanas a la CIE, lo que ha supuesto también un incremento en el número de inscripciones en el RER<sup>56</sup>.

3. Después de lo manifestado, y entrando en la primera de las materias reseñadas, esto es, los **lugares de culto (en concreto, las mezquitas)**, debe señalarse que son todos aquellos edificios o locales destinados principalmente al culto (y valga la redundancia). Ahora bien, el hecho de que una comunidad islámica otorgue el carácter de lugar de culto a un determinado edificio o local, no implica que éste se convierta *per se* en un lugar de culto a efectos de lo previsto en el Acuerdo con la CIE, ya que para que esto ocurra deben concurrir ciertas condiciones, tanto por lo que respecta al propio edificio o local en cuestión como con relación a la propia comunidad musulmana solicitante. En efecto, por lo que a la comunidad islámica se refiere resulta necesario que a ésta se le pueda aplicar el Acuerdo, lo que implica —por un lado— que tiene que constar inscrita en el Registro de Entidades Religiosas y —por otro— que esté integrada en la Comisión Islámica de España. En consecuencia, el lugar de culto en cuestión debe cumplir tres requisitos: i) puede tratarse tanto de un edificio aislado como de un local, pero en todo caso debe de ser un lugar cerrado; ii) debe estar destinado a la práctica habitual (y no sólo esporádica u ocasional) de la oración, formación o asistencia religiosa islámica, sin que estas actividades se entiendan como alternativas entre sí, sino más bien como copulativas, aunque no tengan que darse todas conjuntamente de manera necesaria. En cuanto a su contenido, éste viene determinado en el propio Acuerdo de cooperación al establecer que *“a los efectos legales, son funciones islámicas de culto, formación y asistencia religiosa, las que lo sean de acuerdo con la Ley y la tradición islámica, emanadas del Corán o de la Sunna y protegidas por la Ley Orgánica de Libertad religiosa”* (Art. 6). Y

---

<sup>54</sup> En 2005, el número de comunidades musulmanas inscritas alcanzaban las 262, mientras que seis años más tarde (2011) la cifra había ascendido a 926 comunidades y 32 entidades federativas.

<sup>55</sup> Real Decreto 1384/2011, de 14 de octubre, por el que se desarrolla el artículo 1 del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, aprobado por la Ley 26/1992, de 10 de noviembre (BOE núm. 255, de 22 de octubre de 2011).

<sup>56</sup> En 2016, esa cifra es de 1.495.



iii) debe estar destinado de forma exclusiva a las finalidades o funciones enunciadas.

Pero los **lugares de culto** son y deben ser observados, además de espacios donde realizar las prácticas religiosas, como espacios de acción social, donde además del culto las personas encuentran apoyo, al tiempo que se relacionan con otras personas. En el caso de los inmigrantes, los lugares de culto se convierten, en muchas ocasiones, en espacios donde reafirmar la identidad de origen, ya que pueden comunicarse en su propio idioma, reproducir sus pautas culturales de origen, establecer un campo social de relaciones y exponer sus identidades colectivas. Pero también pueden servir como espacios de sociabilidad y ayuda mutua respecto del país de acogida, ayudándolos a su adaptación, así como a conllevar el desarraigo y la soledad. El espacio de culto y la religión se puede convertir, por tanto, en un factor esencial para la adaptación en tanto que los inmigrantes siguen las pautas observadas en la sociedad de acogida, y en muchas ocasiones éstas son enseñadas o transmitidas en el lugar de culto. Se puede afirmar, por tanto, que las mezquitas para los musulmanes no es sólo un lugar de culto, sino un lugar de encuentro entre los miembros de la propia comunidad y de socialización, tanto de los musulmanes recién llegados de otros países como de los que llevan un tiempo aquí y de sus hijos, que cumple una función de referencia identitaria y de construcción de la identidad musulmana en los niños.

En cuanto a su composición encontramos mezquitas en las que prevalece una única nacionalidad por parte de sus componentes. En la mayoría de ellas, este hecho marca la directriz de la comunidad y normalmente están más referenciadas en su país de origen, tienen más viva su identidad extranjera y suelen constituir grupos más cerrados, especialmente cuando se trata de comunidades en las que sus miembros pertenecen a países subsaharianos, Pakistán o Bangladesh. Por el contrario, se pueden encontrar igualmente mezquitas constituidas por personas de diferentes países de origen, en las que la diversidad de nacionalidades suele facilitar una mayor tolerancia, apertura e integración en la sociedad de acogida. Asimismo, la dependencia con los países de origen y con sus tradiciones culturales es menor, sobre todo cuando en la comunidad no hay un grupo mayoritario que eclipse a los otros y la diversidad está suficientemente representada en la Junta Directiva o el grupo dinamizador de la mezquita. También se desarrollan actividades de apoyo social y programas de atención de necesidades, centradas en la población musulmana. Se im-

parten, por ejemplo, cursos de alfabetización, árabe, español, asesoramiento tanto jurídico como médico, etc.

En este contexto, adquiere especial relevancia la segregación espacial de estos lugares, con lo que se produce la invisibilidad del grupo religioso, y ello supone la percepción de que puede ser potencialmente conflicto para la sociedad. Esta segregación espacial está agravada con la sospecha de que hay una discriminación negativa respecto a las minorías religiosas, en general, y de la confesión musulmana, en particular. Se puede observar, por tanto, la preocupación de que la comunidad musulmana se encuentra en clara inferioridad de condiciones cuando trata de reunirse. Por una parte, encontramos una falta de arraigo en un segmento de sus miembros (por las dificultades derivadas con la competencia lingüística y el suficiente conocimiento de costumbres locales) y, por otra, la escasez de recursos conlleva cierta tendencia a situarse en espacios marginales de los núcleos urbanos, con la consiguiente marginación en lo que se refiere a las relaciones sociales. En efecto, esta es una problemática añadida, ya que, si contar con un local propio es de especial relevancia para la vida del grupo, su inserción en el entorno también juega un papel muy importante. La localización dentro del espacio urbano, en términos de accesibilidad y cercanía a los lugares de residencia de sus miembros, incide directamente en su participación. De la misma manera, todo ello facilita la interacción con otros grupos sociales y el vecindario en general. En los casos contrarios, si el local está ubicado en zonas poco accesibles (como los extrarradios o en zonas que no constituyen lugares de paso habituales), se dificultan las funciones que debe cumplir un espacio de estas características. A este respecto, sería conveniente que las autoridades municipales planificaran, como si de cualquier otro espacio dotacional se tratara, la ubicación de estos y de los demás lugares de culto. Una situación como la presente (de mezquitas garajes o de sótanos) no resulta el mejor ejemplo de un país social y democrático de derecho; y ello por mucho que se pueda alegar en contra el principio de laicidad del Estado.

## **9.2. El personal religioso (o imames)**

1. En esta misma línea, la segunda de las temáticas a abordar tiene que ver con el **personal religioso** y los **líderes de las comunidades religiosas**, en general, y de las musulmanas, en particular, los cuales adquieren en estos momentos una gran importancia en las políticas de inte-

gración, ya que pueden desempeñar, junto a las propiamente religiosas, funciones de mediación entre los inmigrantes y la sociedad de acogida, siempre que en el mismo se haya producido ese factor de integración (conocimiento del idioma, de la cultura, de los valores, de las estrategias administrativas, etc.)<sup>57</sup>. A este respecto, cabe señalar que el artículo 3 del ACCIE no establece un concepto de ministro de culto con contornos muy precisos, tal vez porque el propio concepto de imam resulta de difícil concreción, sobre todo teniendo en cuenta que su peculiar estructura influye de modo decisivo tanto en la designación de los imames, como en la continuidad en sus funciones. El imam es la persona que se encuentra al frente de la mezquita, y por lo que se refiere a la labor cultural, es el encargado de dirigir la oración de los viernes y de organizar y orientar el resto de las prácticas religiosas comunitarias, por lo que debe tratarse de una persona con reconocido prestigio dentro de la comunidad islámica. Su misión no es la de interceder entre Dios y los fieles, sino la de presidir la oración mostrando a los fieles la manera apropiada de llevarla a cabo.

No obstante, se debe manifestar que, a pesar de ser una cuestión intraconfesional, la figura del ministro del culto (imam) tal como está recogida en el Acuerdo de 1992 supone, por un lado, el reconocimiento por parte del ordenamiento jurídico-español de una serie de prerrogativas y, por otro, la asunción de un papel de extraordinaria importancia en la aplicación de diversos preceptos del Acuerdo (v.gr. lo concerniente a la celebración del matrimonio), lo que obliga a elaborar una definición pacticia del perfil de ministro de culto a través de la determinación de los criterios que deberán tenerse en cuenta por parte de las confesiones, en concreto por parte de la CIE, a la hora de certificar qué personas revestirán ante el Derecho estatal la cualidad de imam y dirigente religioso islámico, por lo que no se hace referencia a una única modalidad de ministro de culto como ocurre en los dos Acuerdos con las confesiones evangélica y judía); aunque no se especifica criterio alguno para delimitar las peculiaridades propias de cada una de ellas.

Se puede afirmar que el personal religioso islámico en España presenta dos perfiles mayoritarios: inmigrantes económicos, que ejercen como

---

<sup>57</sup> Cfr. LACOMBA, Joan: "La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados", en *Migraciones*, núm. 7 (2000), pp. 155-193; MÓRERAS, Jordi: "Imames en Europa", en *Afkar ideas. Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa*, núm. 12 (2006), p. 4.

imames “improvisados” ante la falta de recursos económicos de las comunidades para hacer frente al pago de un imam, el primero, e imames “importados”, el segundo. Los primeros carecen en su mayoría de formación religiosa, pero conocen el entorno y disponen de suficiente conocimiento del castellano como para interaccionar con la sociedad española y con la Administración. Los segundos suelen tener formación religiosa, pero en raras ocasiones interaccionan con el entorno, lo que se traduce en un mínimo o nulo dominio del castellano. Ello supone que el desarrollo de su labor como imames se entiende habitualmente en una única dirección —hacia el interior de las comunidades—, y con un enfoque de comunidades en contexto migratorio. Este planteamiento, más allá de las limitaciones que presenta de cara a la interacción de las comunidades musulmanas con el entorno socio-administrativo, es erróneo y, como tal, está bloqueando el proceso de normalización del islam en España. Este bloqueo se manifiesta de manera evidente, al menos, en dos ámbitos: la proliferación de mezquitas con perfiles nacionales, el primero, y la no presencia de la segunda generación, el segundo.

2. El panorama expuesto pone de manifiesto la necesidad de normalizar, en el marco educativo español, la formación del personal religioso actual y futuro<sup>58</sup>. La solución pasa, pues, por la puesta en marcha de un plan de formación académica del personal religioso islámico, paralelo al de otras confesiones religiosas, ya que de lo contrario dicha formación vendrá de la mano de algunos de los países de origen (Marruecos, Arabia Saudí, Egipto, Argelia, etc.). En el caso de los imames en ejercicio se hace necesaria, además, una formación que aborde la cuestión lingüística, así como el conociendo del entorno social, cultural, político y jurídico en el que se sitúan. El cambio en el perfil de los imames a medio y largo plazo pasa por la puesta en marcha de un grado universitario que frene las intervenciones de terceros países en este terreno y que ofrezca la posibilidad de contar con personal religioso islámico formado en España.

La primera iniciativa en este sentido fue puesta en marcha por la UNED, en concreto por el Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado, en colaboración con la Fundación Pluralismo y Convivencia, en ene-

---

<sup>58</sup> Cfr. FERREIRO GALGUERA, Juan: “Formación de imanes en la Unión Europea”, en *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, núm. 17 (2011), pp. 131-196 (consultar en: <http://journals.sfu.ca/redf/index.php/redf/article/viewFile/182/176>).

ro de 2009, con el Curso de Actualización Profesional *Islam y Principios Democráticos*; que tuvo su continuidad durante los años 2010 y 2011. En el curso se abordaron el estatuto y la realidad de la religión islámica en España. Entre sus objetivos estaba el de ayudar a los ministros de culto de religión islámica que ejercen su ministerio en España a contextualizar el entorno social, cultural, político y jurídico en el que tienen que llevar a cabo sus funciones. El curso se articuló en torno a cuatro módulos, a saber: 1) el hecho religioso. Fundamentos; 2) Islam en España; 3) Islam y derecho en España, y 4) el Islam: cultura y religión. Hasta el momento, y salvado el ejemplo reseñado, la realidad es que la formación del personal religioso islámico no se ha abordado más que de manera periférica a través de cursos que reproducen experiencias desarrolladas en otros países europeos sin una apuesta clara por formar a un personal religioso islámico que desarrolle su ejercicio profesional en España. Es el caso de los cursos organizados en colaboración entre la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), la Asociación Socio-cultural Ibn Batuta y el Consejo Islámico Cultural de Catalunya, o los organizados por la Universidad Camilo José Cela. Otro tipo de formación, que tiene más que ver con la creación de redes y en definitiva con la organización del islam en España, que con cursos de formación propiamente dichos, han sido, por ejemplo, los organizados por la Federación Islámica de la Región de Murcia (FIRM).

Un paso más es la necesidad de formación de personal religioso musulmán desde la cultura propia, es decir, la posibilidad de abrir espacios universitarios para que los jóvenes españoles que lo deseen puedan formarse como personal religioso —al igual que hacen los católicos—. De esta forma se evitaría la fuerte relación entre cultura y religión, y se potencia la posibilidad de ser español-musulmán. Ello podría llevarse a cabo a través del establecimiento en la universidad española de un Grado universitario bien propio, bien general que versaría, p.e., sobre ciencias de las religiones.

## 10. CONSIDERACIONES FINALES

Después de todo lo expuesto, y a modo de conclusión, se debe señalar que la integración de “lo religioso” en Europa y en España supone el reconocimiento del pluralismo religioso en nuestro continente. Pero junto a ello debe igualmente suponer una integración social y política. Por po-

ner un ejemplo, aunque podrían ser muchos otros, el acceso en plano de igualdad a un trabajo digno, a una vivienda digna, a una salud digna o a una educación digna puede ayudar a su reconocimiento y a su dignidad social, pero sin olvidar que también debe facilitárseles, y esto también es integración, la apertura de un lugar de culto, una mezquita, una sinagoga, un salón del reino o una parroquia al servicio de una comunidad en plano de igualdad. Y, por tanto, esa mezquita, ese salón de reino, esa sinagoga o esa iglesia no pueden estar en los polígonos industriales. En definitiva, y como establece el artículo 1 de la DUDH, todos los derechos iguales para todos.

Por todo ello, y de futuro, las políticas de integración si queremos que sean realmente efectivas, deben de estar dirigidas a la inclusión y participación activa de los grupos religiosos minoritarios en la vida de las sociedades europeas, en general, y de la española, en particular, consiguiendo con ello un proceso de normalización del derecho de libertad religiosa, y no como una causa generadora de las situaciones de tensión social basada en estereotipos o prejuicios que no tienen que ver como la realidad. Junto a ello, las acciones políticas públicas españolas en el tema religioso tienen que implicar a los musulmanes, especialmente a los jóvenes, desde la concepción de proyectos culturales hasta la planificación de los programas destinados a las comunidades extranjeras. De la misma manera deben considerar que los musulmanes forman parte de la realidad española, con todo lo que eso supone, lo cual implica poner el interés y los medios necesarios a nivel legislativo y social por parte de las distintas instancias institucionales del país, desde el gobierno central hasta los ayuntamientos pasando por las Comunidades Autónomas. Eso sin duda facilitará la integración de dichos jóvenes y alentará su participación ciudadana.

Actualmente, el encuadramiento religioso de las comunidades musulmanas en España padece de varias lagunas. La falta de espacios apropiados para el ejercicio del culto hace difícil el control del discurso religioso y facilita la expansión de las versiones más "retorcidas" del islam. Ante esta situación es necesario pensar en una evaluación y una revisión de las políticas públicas desarrolladas al efecto, a fin de hacer de los lugares de culto unos espacios supervisados que obran fundamentalmente por lograr la convivencia dentro de la sociedad, y que transmiten los valores de tolerancia y de respeto al otro. Esto se hará sólo con una movilización de todas las comunidades religiosas, y las élites musulmanas en España,

en cooperación con todos los actores religiosos, políticos y sociales para desarrollar un paradigma intelectual islámico que tenga en cuenta los fundamentos culturales e intelectuales de la sociedad española.

En cuanto a la formación de los imanes en España, ésta plantea un problema clave. El perfil más habitual que encontramos es de unos individuos que no disponen de las suficientes capacidades para transmitir valores y principios del islam moderado a los jóvenes, ni de una formación básica que tome en cuenta la particularidad cultural, histórica y filosófica de la práctica del islam en un contexto europeo. A este respecto, entendemos que las autoridades españolas y los gobiernos autónomos deben pensar en una formulación para instruir a predicadores con conocimientos en teología, pero también en ciencias humanas (historia, derechos, cultura...). Todo ello nos conduce inexorablemente a la creación de un grado universitario en ciencias de las religiones donde los futuros imanes puedan formarse de forma adecuada a los fines que tienen que tienen que desempeñar en la sociedad española.

Amén de que no puede obviarse que una dependencia económica y académica excesiva de terceros países en estas dos materias obligará a los poderes públicos europeos, y —por ende— también a los españoles, a repensar su posición (sobre todo, con relación a una aplicación estricta y excluyente del principio de laicidad), ya que no se puede ser ajeno a que una dependencia económica externa en ambas materias supone importantes consecuencias sobre todo en lo que respecta al interior de las propias comunidades musulmanas.

En último término, se debe asimismo precisar que los Estados de acogida no pueden alegar o establecer cláusulas de reciprocidad en el reconocimiento y garantía interna de los derechos que conforman el contenido esencial de la libertad religiosa, ya que dicho contenido debe ser tutelado y promovido por los Estados en tanto que es integrante del concepto mismo de persona humana. Y, en consecuencia, en tanto que derechos humanos básicos no pueden estar sujetos a cláusulas como la mencionada, ni resultar renunciables por parte de sus titulares.

