
MINORIAS RELIGIOSAS Y CONSTRUCCION DEMOCRATICA EN ESPAÑA

(Del monopolio de la Iglesia a la gestión
del pluralismo)

Danielle Rozenberg

Investigadora del «Centre National de la Recherche Scientifique»

Para las minorías religiosas de España, la instauración del régimen franquista en abril de 1939 significó una nueva caída en la exclusión y el olvido. Los cultos no católicos, prohibidos, se vieron empujados a la clandestinidad, y las poblaciones judía y protestante que vivían entonces en la Península Ibérica perdieron toda existencia social. La apertura al pluralismo religioso iniciada en 1869 se vio frenada en seco, en tanto que el nacional-catolicismo, instituido en doctrina y programa de gobierno, le devolvía a la Iglesia católica su omnipotencia y le confiaba la reconquista religiosa de la sociedad.

Desde entonces, la Iglesia fue modificando su postura, en respuesta a las reivindicaciones formuladas por gran parte de la población, y según una lógica interna de apertura inspirada por el Concilio Vaticano II. Después de haberse identificado con el poder autocrático, la jerarquía católica se distanció del mismo, optando por el liberalismo político; por otra parte, llegó incluso a renunciar a su estatuto hegemónico, aceptando el principio de la no confesionalidad del Estado y del diálogo con las confesiones minoritarias del país. Los años 1975-1982 de la transición democrática conocieron una aceleración de la vuelta al pluralismo (Constitución de 1978, que garantiza las libertades fundamentales, que establece la neutralidad del Estado en materia religiosa y la libertad de culto). A partir de 1982, con la llegada de los socialistas al Gobierno, estos logros democráticos quedaron finalmente plasmados en la legislación española (Estatutos de Autonomía de las regiones, Acuerdos de

cooperación entre el Estado y las religiones minoritarias, reforma del Código Penal...).

La suerte que han corrido las minorías religiosas de España es el espejo del cambio que se ha producido en las últimas décadas en la sociedad española¹. En lo que sigue a continuación nos proponemos analizar dicho cambio desde tres puntos de vista:

- las relaciones entre, por un lado, la Iglesia católica y, por otro, el poder político y la sociedad civil, así como sus relaciones con las otras confesiones;
- el proceso de secularización tal y como éste queda reflejado en las nuevas actitudes con respecto a la práctica religiosa, en la influencia de la Iglesia y en la libertad de culto;
- el modo de regulación de las relaciones entre el Estado y las religiones: laicización de las instituciones, estatuto de la Iglesia católica y de las confesiones minoritarias.

DE LA HEGEMONIA DE LA IGLESIA CATOLICA A LA OPCION LIBERAL

La Iglesia triunfante y la negación de las minorías religiosas

Desde el otoño de 1936, la Iglesia prestó su apoyo a la insurrección militar, como consecuencia de su hostilidad por lo que la República, con su proyecto de convertir el Estado en un Estado no confesional, había representado. Las palabras del Cardenal Gomat, Primado de España, resumen el proyecto de recatolización del país en los días que siguieron a la victoria:

«¡Gobernantes! Haced catolicismo a velas desplegadas... Ni una ley, ni una cátedra, ni una institución, ni un periódico fuera o contra Dios y su iglesia en España»².

¹ Las minorías consideradas en el presente estudio —musulmana, judía y protestante— son aquellas que tienen una implantación histórica en España. Existe un contraste evidente entre el poco peso numérico de estas minorías (unos 200.000 protestantes, 175.000 musulmanes y 15.000 judíos) y la importancia que se le ha dado a su reconocimiento, así como a la revalorización del patrimonio judío y árabe-musulmán. Ello se debe a que lo que está en juego es una cuestión de identidad y de carácter simbólico. En realidad, lo que se plantea es a la vez el resultado de una larga lucha en pos de la modernización de España y de la libertad religiosa, una reappropriación de la identidad colectiva mediante una recuperación de las raíces plurales de España y, finalmente, el tratamiento democrático de las diferencias.

² J. M. LABOA, *El integrismo: un talante limitado y excluyente*, Narcea, Madrid, 1985, p. 144; recogido en Víctor PÉREZ DÍAZ, *El retorno de la sociedad civil*, Instituto de Estudios Económicos, Madrid, 1987, cap. 15: «Iglesia y religión en la España contemporánea», pp. 411-466.

Esta cruzada contra el ateísmo se concretará en una serie de medidas que anulan las reformas liberales y laicizantes del período republicano. Así, la Ley del 23 de septiembre de 1939 abroga el divorcio, en tanto que la Orden del 10 de marzo de 1941 confirma la obligatoriedad de hecho del matrimonio canónico. En el terreno de la educación, varios textos promulgados entre 1936 y 1943 vuelven a hacer obligatoria la enseñanza religiosa en los colegios públicos, reestablecen las subvenciones a la enseñanza confesional y otorgan a la Iglesia el derecho de controlar el conjunto del sistema educativo. Finalmente, en el ámbito judicial, la Ley del 1.º de marzo de 1940 sobre la represión de la masonería y del comunismo instituye en delito, sometido a un tribunal especial y susceptible de ser castigado con largas penas de prisión, la profesión de tales «ideas, que corrompen la Religión, la Patria y las instituciones fundamentales»³.

La lucha por una «España Una», en continuidad con la de los Reyes Católicos, incluye una denuncia de los elementos corruptores procedentes del extranjero. Una y otra vez se acusará a la «conjura judeo-masónica-comunista» de ser la responsable de los males de España. Véanse estas palabras del Caudillo:

«El judaísmo, la masonería y el marxismo eran garras clavadas en el cuerpo nacional por los dirigentes del Frente Popular que obedecían los designios del Komintern ruso.»

«No nos hagamos ilusiones; el espíritu judaico que sabe tanto de pactos con la revolución antiespañola no se extirpa en un día y aletea en el fondo de muchas conciencias»⁴.

Los años cincuenta marcan el apogeo de la alianza entre el Estado franquista y la Iglesia española. El Concordato con la Santa Sede, rubricado el 27 de agosto de 1953, después de que el Vaticano transigiera sobre el derecho de presentación de los obispos que Franco le había exigido, confirma en lo esencial el acuerdo de 1941, es decir, el estatuto público de la Iglesia⁵. Su artículo primero proclama:

«La Religión Católica, Apostólica, Romana, sigue siendo la única religión de la Nación Española y goza de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico.»

³ Guy HERMET, *L'Espagne au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, París, 1992 (1.ª ed., 1986), p. 177.

⁴ Discurso pronunciado el 19 de mayo de 1939, en ocasión del gran desfile del día de la victoria, reproducido en titulares al día siguiente en el diario falangista *Arriba*. Véanse también *Arriba* y *ABC*, 18 de julio de 1940, pp. 11 y 15-16, respectivamente.

⁵ En lo que concierne a las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado durante el régimen franquista, cabe recordar la periodización propuesta por Guy HERMET, *Los Católicos en la España franquista. I. Los actores del juego político. 2. Crónica de una dictadura*, CIS, Madrid, 1985 y 1986 (ed. original, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1980 y 1981): 1936-1944: Cruzada y nacional-catolicismo; 1945-1957: la Acción Católica al poder; 1957-1969: el reino de los tecnócratas; 1969-1975: el Franquismo sin la Iglesia.

«La victoria nacionalista en la guerra civil supuso un intento sistemático de realización de los ideales de la contrarreforma en pleno siglo XX, con la confesionalidad del Estado y la catolización integral de la sociedad (...) En los años cuarenta y cincuenta, la iglesia (...) ejercía por delegación la autoridad estatal en materias como la enseñanza y la regulación y vigilancia de las costumbres. (...) En otras palabras, se había constituido una especie de mesogobierno cultural o moral a cargo de la iglesia, que ahora disfrutaba de recursos extraordinarios para el control de los espacios públicos y privados de la sociedad»⁶.

Dentro de los límites del Protectorado español en Marruecos y de los Presidios, la libertad de culto de los musulmanes y de los judíos que residen en ellos no sufre ninguna restricción en particular. En Ceuta y Melilla, dependientes de una jurisdicción militar, el Gobernador reconoce las diferentes comunidades que residen en ellas. Durante las primeras semanas del alzamiento de julio de 1936, los judíos fueron víctimas de toda una serie de exacciones cometidas a instancias de la Falange (en Tetuán, Ceuta y Melilla sobre todo): expoliación de comercios, requisición de locales de la comunidad, asesinato de consejeros municipales socialistas (sin que sea siempre posible establecer una división clara entre el origen judío de las víctimas y su compromiso republicano). Tras estas primeras semanas, la vida de las comunidades volvió a la normalidad.

Algo muy diferente les ocurriría a los protestantes y judíos de la Península Ibérica.

La unidad religiosa de España, realizada a lo largo de los siglos XV y XVI a través de la conquista de Granada, la expulsión de los judíos (1492) y de los moriscos (1502 y 1526), y concluida con el aniquilamiento de los herejes (entre los cuales se encuentran los partidarios de la Reforma) por medio de la Inquisición, había comenzado a resquebrajarse a partir de los años 1860. Apoyados por la Constitución de 1869, en la que se reconocía la libertad de culto, y por la convicción arraigada entre los liberales de las Cortes de que el país debía abrir sus puertas a los banqueros e industriales extranjeros a fin de acometer su modernización, unos cuantos protestantes y judíos se instalaron en la Península Ibérica. Este nuevo contexto, asociado a una serie de acontecimientos dramáticos ocurridos en el exterior (la guerra de Africa y los pogromos en Europa oriental), sentaría las bases del desarrollo contemporáneo del protestantismo y del judaísmo en España.

En cuanto a la segunda Reforma, a unos cuantos hombres de negocios extranjeros que actuaron como mecenas respecto de sus correligionarios (construcción de templos, ayudas a la evangelización) se sumó la llegada, sobre todo en las zonas rurales, de misionarios enviados desde Francia, Suiza, Suecia, Inglaterra... De tal manera que en los años 1930 el protestantismo español se

⁶ Víctor PÉREZ DÍAZ, *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 161, cap. 3: «Iglesia y religión en la España contemporánea: una metamorfosis institucional», pp. 145-223.

caracterizaba a la vez por su implantación popular y por un ecumenismo fragmentado, reflejo de las diferentes tendencias europeas.

«La guerra civil perjudicó gravemente al todavía muy joven protestantismo español (...) De las 147 localidades en las que, en julio de 1936, existía una implantación protestante, en sólo 33 se conservaban aún, tres años más tarde, capillas en condiciones de impartir servicios. Los demás edificios destinados al culto o a servicios complementarios habían sido atacados, saqueados, destruidos o incautados. (...) El número de protestantes españoles, estimado en 22.000 en 1936, quedó reducido a la mitad»⁷.

Después de la guerra comienza un período de intolerancia y de clandestinidad: se cierran los templos; se prohíben los casamientos no católicos. Se organiza la supervivencia con la ayuda de las misiones extranjeras, que difunden los libros sagrados y gozan de cierta inmunidad. Así, uno de los principales templos de Barcelona permanece abierto en calidad de misión suiza, si bien se prohíbe a los españoles entrar en él. Asimismo, el Hospital de la Iglesia Evangélica, rebautizado «Hospital de las colonias extranjeras», queda bajo la protección de los gobiernos sueco y británico. Se prohíbe toda expresión pública de la fe protestante.

Hasta la Primera Guerra Mundial, el número de judíos residentes en la Península había sido limitado: tan sólo algunos pequeños artesanos y comerciantes de origen marroquí, concentrados en el sur del país, y unos cuantos industriales y banqueros, establecidos principalmente en Madrid. En el período 1914-1930 se produce la llegada de judíos procedentes de Turquía y de Grecia, inmigración estrechamente ligada al desmembramiento del Imperio Otomano. Durante los años 1931-1936, España acoge a un gran número de refugiados que huyen del ascenso del nazismo. Al estallar la guerra civil, cerca de 6.000 judíos viven en España, de los cuales 5.000 lo hacen en Barcelona, la ciudad comercialmente más activa. Al final de la contienda quedan unos cientos.

Entre los meses de marzo y octubre de 1940 se adoptan toda una serie de medidas antijudías. Se prohíben las exequias y las bodas judías, así como el rito de la circuncisión; no podrá inscribirse a los recién nacidos judíos en el registro sin que éstos hayan sido bautizados previamente; y los niños que quieran ser escolarizados habrán de asistir a las clases de catecismo. En Barcelona, el cementerio judío es arrasado. Se disuelven todas las instituciones judías. En

⁷ Juan Bautista VILAR, «Les Protestants espagnols face à la Guerre Civile», *L'Étoile du Matin*, núm. 253, Pro-Hispania, pp. 29-30; D. G. VOUGHT, *Protestants in Modern Spain*, W. Carey, South Pasadena, California, 1973, pp. 23-25; M. LÓPEZ RODRÍGUEZ, *La España protestante: Crónica de una minoría marginada (1937-1975)*, Sedmay, Madrid, 1976, p. 23; ver también J. ESTRUCH, *Protestants en Espagne*, Desclée, Tournai, 1969; Aimé BONIFAS, *Quand fleurit l'aman-dier. Les Protestants d'Espagne*, Ed. Les Bergers et les Mages, Librairie Protestante, París, 1976.

este contexto, varias familias de origen alemán se convierten al catolicismo. Los judíos de España retornan a la práctica del judaísmo en secreto, una forma de neomarranismo⁸.

Paradójicamente, entre 1939 y 1945, la Península acoge a europeos de todas las nacionalidades (muchos de ellos judíos), que atraviesan la frontera para escapar de las persecuciones; a ellos se suman los protegidos sefardíes «repatriados»⁹.

El papel desempeñado por Franco en el salvamento de judíos durante la guerra es ambiguo. Si bien es cierto que España protegió a varias decenas de miles de judíos, salvándolos de una muerte segura, mientras los demás países occidentales practicaban políticas colaboracionistas respecto de Alemania, los beneficios político-económicos derivados de tal empresa («neutralidad» de España confirmada a medida que se va perfilando la victoria de los aliados; recuperación de divisas al paso de la frontera), así como la lentitud intencionada de las «repatriaciones», son hechos igualmente incontestables. Al optar por una «actitud pasiva», oportunista y a la vez carente de racismo, el Gobierno español parece haber obedecido a una doble preocupación: la de no indisponerse con los aliados, evitando al mismo tiempo el resurgimiento de una cuestión judía en España, cuatrocientos cincuenta años después de la expulsión¹⁰.

Cabe recordar en este punto que la actitud española hacia los judíos oscila, desde comienzos de siglo, entre dos polos:

- un antijudaísmo tradicional, heredado de la Inquisición y de las enseñanzas de la Iglesia;
- un filosefardismo que considera a los judeoespañoles como «nacionales», capaces de apoyar las ambiciones geopolíticas españolas en el Mediterráneo oriental.

Podría decirse que en España, a excepción de un discurso antisemita «importado» posterior al caso Dreyfus, y de la judeofobia de la Falange, directamente inspirada en el nazismo, no se da un antisemitismo de tipo occidental. Ausente desde hace varios siglos de su experiencia cotidiana, figura abstracta,

⁸ Pascal BLIN, *Franco et les Juifs. Paroles et actes*, tesis doctoral, 2 vols., Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1992.

⁹ A través de un Decreto fechado el 20 de diciembre de 1924, el Gobierno de Primo de Rivera ofreció a los sefardíes la posibilidad de convertirse en ciudadanos españoles si cumplían determinadas condiciones. Estas disposiciones, si bien en aquel tiempo no tenían más que un alcance simbólico, permitieron salvar más tarde a los sefardíes orientales, considerados «nacionales» en los años 1939-1945.

¹⁰ Haïm AVNI, *España, Franco y los judíos*, Altalena, Madrid, 1982 (ed. original en hebreo, Tel Aviv, 1974); Josette OUAHNON, *L'Espagne et les Juifs séphardites depuis 1920*, 2 vols., tesis de 3.º Ciclo, Paris Sorbonne, 1981; Antonio MARQUINA y Gloria Inés OSPINA, *España y los judíos en el siglo XX*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987; José Antonio LISBONA, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*, Riopiedras/500 Centenario/Comisión Nacional Judía Sefarad 92, Barcelona, 1993.

«el judío» no provoca en los españoles de estos años franquistas el rechazo de tipo racista que pudiera provocar en otros países occidentales; más bien, les es indiferente. Así lo atestiguan varios comunicados emitidos por el Ministerio de Asuntos Exteriores durante la Segunda Guerra Mundial y después del conflicto; en ellos se afirma que la legislación española «no establece discriminación alguna entre sus nacionales por motivos de raza o de religión».

Desde 1945, el Gobierno español autoriza a los centros de las comunidades judías a reanudar sus actividades; la sinagoga de Barcelona vuelve a abrir sus puertas.

A partir de 1956, importantes flujos migratorios procedentes de Marruecos, pero también de Egipto, ligados a la subida de los nacionalismos árabes, modifican el perfil de la población judía en España. No obstante, la reconstitución de la vida judía se lleva a cabo en la precariedad y bajo vigilancia.

La opción democrática de la Iglesia

En los años sesenta comienza a perfilarse un cambio significativo. El desarrollo económico de España rompe con el aislamiento de varios decenios, al tiempo que anima a los dirigentes franquistas a jugar la baza europea, a tener en cuenta la reprobación por parte de las naciones occidentales sobre el tema de las libertades en España. Asimismo, consideran conveniente no espantar a los numerosos turistas no católicos, sobre todo protestantes, que escogen España como lugar de visita; y, por lo tanto, creen oportuno suavizar su política de intransigencia hacia las religiones minoritarias.

Paralelamente, la Iglesia española se ve afectada por conflictos internos. Frente a las reivindicaciones obreras, estudiantiles, regionales..., y, de manera más global, las aspiraciones de una parte de la población, un sector del clero se distancia de las soluciones autoritarias de la Iglesia triunfante.

El Concilio Vaticano II desempeña aquí un papel decisivo, en tanto que en él se recomienda la apertura y el diálogo con las religiones no cristianas (Declaración *Nostra Aetate*, del 28 de octubre de 1965). Este lleva a la jerarquía española a revisar el totalitarismo religioso y a aliarse con la nueva clase política que aboga por una democracia de tipo liberal. Todo ello desemboca en la «Ley de libertad religiosa», del 28 de junio de 1967, en cuyo artículo 1.º, párrafo 3, se lee:

«El ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes fundamentales.»

Si bien el catolicismo sigue siendo la religión del Estado, la nueva Ley garantiza la libertad de culto. Los no católicos, a quienes hasta entonces se les había prohibido ejercer la función pública, pueden ahora acceder a ella; asimis-

mo, se les permite alistarse en las fuerzas armadas y participar en los consejos municipales. A partir de este momento, el matrimonio civil queda legalizado. Se dispensa a los alumnos no católicos de las clases de catecismo. Son, por lo tanto, libertades elementales.

La situación de los protestantes empieza a mejorar desde los años 1963-1964: obtención de dispensas de enseñanza religiosa, tolerancia de casamientos y entierros según el rito protestante... Se les permite abrir centros de culto, importar biblias y libros religiosos. Al Ministro de Asuntos Exteriores se le encomienda la tarea de preparar un estatuto para la minoría protestante.

Las Comunidades Israelitas de Madrid y Barcelona obtienen su estatuto oficial en 1965. En diciembre de 1968, en ocasión de la solemne inauguración de la sinagoga actual de Madrid, el Ministerio de Justicia, organismo responsable de los cultos no católicos, deroga oficialmente el edicto de expulsión de 1492 en una carta dirigida al Presidente de dicha Comunidad.

A finales de los años sesenta, cerca de 20.000 musulmanes, principalmente marroquíes, residen en España. Son, mayoritariamente, obreros inmigrados atraídos hacia España por la rápida expansión de su economía y la necesidad de mano de obra engendrada por el desarrollo de su infraestructura. En aquellos momentos no están todavía organizados.

DE LA CONSTITUCION DE 1978 A LA CONSTRUCCION DEMOCRATICA

La Constitución de 1978

Hubieron de transcurrir todavía tres años tras la muerte de Franco para que esta nueva Constitución viera por fin la luz. Esta sería adoptada por referéndum el 6 de diciembre de 1978.

Tras afirmar la neutralidad del Estado frente a las creencias religiosas, que no pretende defender ni combatir, sino simplemente garantizar su ejercicio en libertad, el artículo 16 del texto constitucional reza como sigue:

«1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.»

La Ley Orgánica del 5 de julio de 1980 vuelve a recoger en ella los grandes principios plasmados en la Constitución. La libertad religiosa y de culto queda definida así:

«[El derecho a] profesar las creencias religiosas que libremente [se] elija o [a] no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía, manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas.»

Construcción democrática y estatuto de las religiones minoritarias

La normalización de las relaciones entre el Estado español y las minorías religiosas del país se acelera a partir de 1982, fecha en que Felipe González asume la Presidencia de Gobierno. Esto se explica a la vez por la evolución del clima general en España y por una voluntad política deliberada. A la actitud de la jerarquía católica, que, como se ha mencionado anteriormente, acepta la no confesionalidad del Estado y el diálogo con las demás religiones, se suma un aflojamiento de los lazos que unen a los españoles con la Iglesia, convirtiéndose la religión en un asunto de carácter personal más que institucional, tal y como se desprende de los estudios que se han llevado a cabo sobre las prácticas religiosas de los españoles. Paralelamente, las orientaciones del Gobierno socialista, a saber, voluntad de laicización de las instituciones y de la vida pública, búsqueda de un amplio consenso democrático en el ámbito interno, preocupación por la legitimidad y la integración europea en el ámbito internacional (el 12 de junio de 1985 marca la adhesión de España a la CEE); todo ello desemboca en el lógico reconocimiento del pluralismo religioso.

El 21 de febrero de 1990, el Estado y los representantes de las tres religiones minoritarias firman unos Acuerdos de Cooperación, con el fin de determinar las condiciones en que habrá de ejercerse la libertad religiosa. En éstos se precisa el estatuto de sus lugares de culto y de sus ministros. El Estado español reconoce la validez civil, y los efectos que de ella se derivan, de los matrimonios celebrados por los oficiantes de las minorías signatarias. Finalmente, se brinda a las comunidades protestantes, musulmanas y judías la posibilidad de abrir capellanías y de establecer una enseñanza confesional.

El Protestantismo español abarca en la actualidad a una población de 200.000 personas, según estimaciones oficiales (los pastores entrevistados dicen que son más bien 150.000), es decir, entre un 0,3 y un 0,5 por 100 de la población global.

Los protestantes españoles se agrupan en torno a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, FEREDE, entidad de reciente creación, destinada a presentar un interlocutor único para las relaciones con las autoridades gubernamentales. De hecho, el protestantismo español se caracteriza por toda

una constelación de obediencias (seis o siete familias diferentes de pensamiento y tradición). Cuenta con seis Iglesias nacionales, que son, por orden de importancia decreciente: la IF, Iglesia Filadelfia (pentecostista); la AH, Asambleas de Hermanos (asambleas de los Hermanos de Plymouth); la FIEDE, Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de España (corriente bautista); la AD, Asambleas de Dios (pentecostistas); la UEBE, Unión Evangélica Bautista Española (corriente bautista); la IEE, Iglesia Evangélica Española (Iglesia Reformada)¹¹.

El Protestantismo conoce un desarrollo importante a partir de la transición democrática, así como un crecimiento espectacular en la década socialista (1982-1992). Su perfil ha cambiado radicalmente; si en el pasado el protestantismo estaba profundamente arraigado en los medios rurales y populares, cuenta hoy con una representación que alcanza a muy diversas capas de la población.

Las Iglesias protestantes, dependientes hasta ahora de las ayudas financieras procedentes del extranjero, tienen pensado independizarse de las mismas en un futuro muy próximo.

Se calcula que la población musulmana en España asciende a unas 175.000 personas (de las cuales 73.000 viven en Ceuta y Melilla); esta cifra no es más que una aproximación, en la medida en que se trata de un colectivo compuesto principalmente de inmigrantes, en su mayoría viviendo en España de forma ilegal. Si bien es cierto que el Islam existe oficialmente en España desde la Ley sobre la Libertad Religiosa de 1980, y sobre todo desde la firma de un protocolo entre el Estado español y los representantes de la Comisión Islámica de España, el número de musulmanes de nacionalidad española (nacidos o naturalizados españoles) no es superior a 13.000. Los demás son extranjeros. Estos son, por orden de importancia decreciente: norteafricanos, en su mayoría marroquíes (110.000); naturales de Oriente Medio (30.000); centroafricanos (20.000); y del sudeste asiático (15.000).

Los musulmanes se dividen en tres categorías:

- obreros, casi todos marroquíes, principalmente concentrados en Barcelona, Madrid, Bilbao y Málaga;
- estudiantes (más o menos 8.000), naturales sobre todo de Oriente Medio, y concentrados en las ciudades universitarias;
- diplomáticos, hombres de negocios y personas pertenecientes a otras profesiones, cuyo número resulta difícil determinar.

La situación legal y socioeconómica de la mayoría de los musulmanes en España es precaria: raros son los que tienen un permiso de residencia en regla, y los empleos que ocupan pertenecen a la economía sumergida.

¹¹ IEE, «Geografía del Protestantismo español (1850-1992)», *España Evangélica*, núm. 11, julio-septiembre 1993; Robert SALADRIGAS, *Las confesiones no católicas de España*, Península, Barcelona, 1971.

La mayor parte de los musulmanes son solteros. No obstante, existen núcleos consolidados de familias marroquíes establecidas en España desde hace más tiempo, sobre todo en Barcelona y Madrid, y una segunda generación de inmigrantes marroquíes está constituyéndose¹².

Según el Padre Emilio Galindo, el Islam español está muy politizado, en la medida en que las numerosas asociaciones y actividades musulmanas dependen del apoyo financiero de países como Arabia Saudí, Kuwait, Libia, Emiratos Arabes, Marruecos, etc. Este mismo especialista opina que los musulmanes que hay en España se distancian de los musulmanes europeos por poseer aquéllos una conciencia muy viva de haber regresado a la patria perdida (Al Andalus), y por un sentimiento arraigado de que España tiene con respecto a ellos un gran número de deudas históricas.

El 14 de julio de 1989, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia reconoció que la religión musulmana era una «religión de hondo arraigo» en España. Ese mismo año se creó en Madrid la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, a la que pertenecen prácticamente todas las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia.

Los musulmanes de España disponen de varios centros de culto y de encuentro: la Mezquita de Marbella, que fue la primera que se construyó en España en la época moderna (1981), gracias a la ayuda de Arabia Saudí, y que está situada en una zona lujosa de la ciudad; la Gran Mezquita y el Centro Cultural Islámico de Madrid; una mezquita recientemente construida en Córdoba, donde hasta entonces no existía más que un oratorio edificado por Franco para los soldados musulmanes; y varias mezquitas en Ceuta y Melilla. Por el momento, no existe más que un cementerio musulmán, el de Griñón (Madrid), propiedad del Consulado de Marruecos¹³.

La comunidad judía en España cuenta con cerca de 15.000 personas repartidas en 12 comunidades del territorio: Madrid, Barcelona, Melilla, Ceuta, Málaga, Sevilla, Valencia, Marbella, Palma de Mallorca, Las Palmas de Gran Canaria, Tènerife y Alicante. Estas comunidades forman parte de la Federación de Comunidades Israelitas de España. A ellas hay que añadir un número indeterminado de personas de origen judío que no mantienen ninguna relación con las distintas entidades comunitarias.

Las comunidades israelitas han fundado ya tres escuelas, editan varias revistas y animan una serie de círculos culturales muy diversos.

Si bien los judíos de España, tal y como se ha visto anteriormente, han tar-

¹² Emilio GALINDO, «El Islam en la España actual», en *Homenaje a Don Julián García Herando: Al servicio de la unidad*, Atenas, Madrid, 1993; Caritas Española, *La situación en España de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica*, Madrid, 1988; Pablo PUMARES, «Problemática de la inmigración marroquí en España», *Política y Sociedad*, núm. 12, 1993, pp. 139-147.

¹³ Emilia ALONSO, «De las taifas a la Federación. La larga marcha hacia la unidad de las Asociaciones Islámicas Españolas», *Encuentro Islamo-Cristiano*, núm. 222, octubre 1990.

dado bastante tiempo en concebir la posibilidad de echar raíces en la Península (según se desprende de un informe del Congreso Judío Mundial, sólo un 40 por 100 tenía la nacionalidad española en 1974), la gran mayoría es ya española hoy en día, con segundas y terceras generaciones.

La evolución de la sociedad española y el reconocimiento de la especificidad judía dentro de un marco legal han facilitado la integración de estas jóvenes generaciones, nacidas y educadas en España, y que en su mayoría se plantean tener descendencia en España. De ahí que entre estas generaciones se dé una afirmación más exteriorizada de su propia identidad judía, la cual se conjuga, sin contradicción alguna, con el apego que sienten respecto de los valores de la democracia española.

Los judíos declaran sentirse bien integrados en el seno de una sociedad poco antisemita. De hecho, los datos de que se dispone sobre el racismo en España¹⁴ demuestran que la imagen que los españoles tienen de los judíos es ambivalente, en tanto que los estereotipos peyorativos (traidores, avaros, etc.) se ven acompañados de valoraciones positivas concernientes a su inteligencia, o a su capacidad de trabajo y de responsabilidad, por ejemplo.

El año 1992, con la promulgación de leyes que otorgaban a las tres grandes religiones minoritarias de España¹⁵ un estatuto de pleno derecho, marcó una etapa de suma importancia en lo que se refiere a la vuelta al pluralismo religioso en España.

El Acuerdo de Cooperación entre, de una parte, el Estado y, de otra:

— la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (Ley 24/1992, 10 de noviembre);

¹⁴ DYM-Cambio 16, Estudio *El racismo en España*, diciembre 1987; Centro de Investigaciones Sociológicas, *Inmigración y racismo (1)*, Estudio 1882, Madrid, septiembre 1990; Centro de Investigaciones Sociológicas, *Inmigración y racismo (2)*, Estudio 1964, Madrid, abril-mayo 1991; Centro de Investigaciones Sociológicas, *Actitudes ante la inmigración*, Estudio 2051, mayo 1993.

¹⁵ En las páginas anteriores se han utilizado sucesivamente los términos «minorías religiosas» y «religiones minoritarias» en referencia a las poblaciones protestante, judía y musulmana en España. A falta de una expresión plenamente satisfactoria, se ha utilizado esta doble terminología a fin de responder a la necesidad de diferenciar el estatuto de estos grupos según dos fases de evolución de la sociedad: por un lado, el período franquista y, por otro, los años de la transición y de la construcción democráticas. El concepto de minoría sin duda apunta, en primer lugar, a una noción numérica; pero también denota la idea de «una segregación social y una discriminación jurídica probada». En este sentido, la negación oficial del Protestantismo, del Judaísmo y del Islam en España en los años 1939-1965, y más tarde su tolerancia «vigilada» hasta la promulgación de la Constitución de 1978, que proclama la separación entre la Iglesia y el Estado, convierten, en efecto, a estas poblaciones en minorías religiosas. A partir del momento en que se reconoce y se garantiza oficialmente el pluralismo confesional, el concepto de religión minoritaria parece más apropiado. Véanse Jean-Paul WILLAIME, «Etat, pluralisme et religion en France. Du monopole à la gestion des différences», en Jean Bauberot (dir.), *Pluralisme et Minorités Religieuses*, Actas del coloquio CNRS-EPHE, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, vol. CXVI, Peeters, Louvain, París, 1991, pp. 33-42; Gilbert VINCENT, «Du statut de minorité du protestantisme français», en *Colloque Pluralisme...*, op. cit., pp. 115-125.

- la Federación de Comunidades Israelitas de España (Ley 25/1992, 10 de noviembre);
- la Comisión Islámica de España (Ley 26/1992, 10 de noviembre);

y con referencia a la Ley Orgánica sobre la Libertad Religiosa, 7/1980, del 5 de julio:

- define el estatuto de los lugares de culto, cementerios y de los ministros del culto;
- aplica exoneraciones fiscales a los edificios religiosos;
- reconoce la validez civil de los matrimonios celebrados según los ritos propios de cada una de estas confesiones;
- reconoce el derecho a ejercer libremente el culto en el seno del Ejército;
- permite la creación de capellanías para los militares, en los hospitales y en las prisiones;
- prevé la posibilidad de impartir enseñanzas confesionales, tanto en establecimientos públicos como privados, así como en la universidad;
- legaliza el respeto de los días de reposo religioso, estableciendo la posibilidad de fijar fechas alternativas cuando éstas coincidan con la celebración de exámenes en los centros de enseñanza pública o privada, o con la celebración de oposiciones para el ingreso en las Administraciones Públicas.

Valga constatar que, con el fin de preservar su independencia respecto al Estado español, los representantes de las tres religiones signatarias renunciaron en su día a beneficiarse del «impuesto religioso», la parte del impuesto sobre la renta de las personas físicas (el 0,5 por 100 de los ingresos) que en la actualidad se devuelve a la Iglesia católica.

MEMORIAS PLURALES Y CONSENSO

Este aspecto legislativo, evidentemente primordial, se vio, sin embargo, eclipsado por la resonancia de la celebración del Quinto Centenario. Más allá de su importancia política y mediática, los actos conmemorativos celebrados en 1992 simbolizaron la recuperación oficial de la memoria histórica en lo que respecta a los musulmanes y los judíos de España.

En torno al tema del esplendor del Sefarad y de la aportación judía a la cultura española, las numerosas manifestaciones culturales organizadas para conmemorar la expulsión de los judíos de España en 1492 (exposiciones, conciertos, conferencias, coloquios, publicaciones, etc.) dieron a conocer mejor la realidad judía.

El 31 de marzo de 1992, en la sinagoga de Madrid, el Rey Juan Carlos, acompañado por diversos miembros del Gobierno, y ante la presencia del Pre-

sidente del Estado de Israel, Haïim Herzog, sellaba «el reencuentro simbólico de la Corona con los Sefardíes», afirmando en el mismo discurso la hispanidad de pleno derecho de los judeoespañoles. Los asistentes percibieron esta ceremonia como «la reconciliación histórica entre el pueblo judío y el pueblo de España».

La herencia árabe-musulmana se celebró a través de la exposición de Al Andalus en la Alhambra de Granada, inaugurada el 18 de marzo de 1992, así como a través de los numerosos coloquios, exposiciones, emisiones televisivas y edición de obras. Una conmemoración discreta de la conquista de Granada el 2 de enero apartaba cualquier viso de triunfalismo. Unos meses más tarde, el 4 de noviembre, en el Palacio de Medina Al-Zahara, en Córdoba, el Rey Juan Carlos ponía el acento en la cooperación entre España y los países del mundo árabe.

Llegados a este punto, ha de tenerse en cuenta un hecho fundamental. Si bien la aceptación del Protestantismo, del Judaísmo y del Islam en España se ha llevado a cabo mediante el reconocimiento legal de los cultos minoritarios, y como resultado de las aspiraciones liberales a favor de la libertad religiosa y de la separación entre la Iglesia y el Estado, no menos cierto es que una definición estrictamente religiosa del Judaísmo o del Islam plantea problemas, en la medida en que resulta excesivamente limitada desde el punto de vista de la experiencia vivida por estas minorías. La reflexión que a este respecto hace Dominique Schnapper sobre el Judaísmo puede también aplicarse al Islam:

«Tampoco puede aceptarse como evidente la idea de que el judaísmo es meramente una “religión”. (...) La separación entre lo sagrado y lo profano que en adelante admite el cristianismo, el cual renuncia al poder temporal, no es igual en el judaísmo. El judaísmo no es sólo una religión en el sentido cristiano del término. Es al mismo tiempo una moral, una cultura, un modo de vida, una historia, a veces sólo una identidad cuyo punto de referencia es exclusivamente histórico»¹⁶.

La presencia ya en España de un porcentaje nada despreciable de judíos «laicos» (principalmente de origen sudamericano), que se sitúan voluntariamente al margen de las comunidades israelitas oficiales, y la existencia simultánea de grupos musulmanes o judíos para quienes la afirmación de su propia identidad rebasa sobremanera los límites estrictos de la observancia religiosa, hacen suponer que en un futuro surgirán nuevas formas de afirmación de la identidad y, presumiblemente, de reconocimiento oficial (de tipo cultural, comunitario, etc.), a semejanza de lo que pasa en EE.UU. y en otros países europeos.

El análisis de los actos conmemorativos del Quinto Centenario confirma la

¹⁶ Dominique SCHNAPPER, «Le judaïsme, une minorité religieuse?», en Jean Bauberot (dir.), *Pluralisme...*, op. cit., pp. 73-79.

existencia de esta acepción amplia del Judaísmo y del Islam en el seno de la sociedad española, al menos en lo que se refiere a sus dirigentes. Las ceremonias y los discursos pronunciados en tales actos, como se ha visto anteriormente, han tenido a la vez en cuenta:

- el vínculo que existe entre los judíos españoles y el Estado de Israel, así como el componente de la diáspora hispano-judía (primera visita oficial del Presidente del Estado hebreo, representaciones sefardíes);
- los lazos específicos que mantienen los musulmanes de España con los diferentes países árabes (presencia de altas personalidades del mundo árabe-musulmán, discurso del Rey Juan Carlos llamando a la cooperación con los demás países del espacio mediterráneo común);
- la dimensión cultural de la existencia judía y musulmana a través de un recuerdo constante de los legados medievales judíos y musulmanes a la cultura española.

Al término del año 1992, se puede decir que los judíos y los musulmanes han perdido algo de su condición de extraños en España. Las múltiples ceremonias celebradas e iniciativas para poner de relieve su patrimonio constituyen una reapropiación colectiva de la historia. Sin embargo, esta revalorización del pasado pluricultural de España, si bien positiva, corre el riesgo de convertirse en celebración, en mitificación («la edad de oro» de Sefarad, «el esplendor» de Al Andalus, el mito de la tolerancia medieval, etc.), a expensas de una verdad histórica más contrastada.

Pero sobre todo, y esto se aplica tanto al Protestantismo como al Judaísmo y al Islam, el proceso de relectura de la historia emprendido deja en la sombra o impreciso el pasado más cercano. Ya sea debido a la ausencia de datos fiables o al deseo de no perturbar el clima civil pacífico existente, el caso es que en la historia reciente abundan los «espacios en blanco». Entre las numerosas pistas a seguir, baste citar aquí lo que subsiste de los archivos de las iglesias reformadas incendiadas durante la guerra civil; los encarcelamientos de protestantes, acusados de ser librepensadores por negarse a hacer el servicio militar; la pérdida de todo rastro de cementerios (véase el recinto protestante de Pueblo Nuevo, recientemente recubierto con una losa de hormigón cuando se acondicionó la ciudad olímpica de Barcelona); las confidencias recibidas sobre las exacciones falangistas de 1936 en Tetuán y Ceuta; el arresto de judíos asquenacés por la Gestapo en Barcelona; o incluso la tentativa de censo de los Chuetas de Palma de Mallorca en 1942¹⁷.

En general, los representantes de las tres religiones minoritarias deploran la ignorancia de los españoles de origen católico sobre las mismas. La amnesia

¹⁷ Evelyne KENIG, «L'antisémitisme en Espagne et en Amérique latine», en Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme 1945-1993*, Seuil, París, 1994, pp. 165-195, y José Mascaro Pasariu (dir.), *Historia de Mallorca*, 9 vols., Ed. Verde, Palma de Mallorca, 1970-1974.

que sobre estos grupos y su cultura prevaleció durante el período 1939-67, y, más aún, la versión partidista de la historia elaborada por el régimen de Franco, pesan todavía sobre la imagen que los españoles tienen de las poblaciones protestante, judía y musulmana.

Fueron sobre todo los libros de texto los que durante el régimen franquista se dedicaron a reescribir, sobre un fondo de exaltación de la patria y de la catolicidad, la historia de la presencia de estas comunidades en España y el papel que en ella desempeñaron. En estos libros, los musulmanes de Al Andalus figuran como extranjeros enemigos de la patria; a los judíos se les estigmatiza como pueblo deicida, culpable de crímenes rituales y de traición en tiempos de la Reconquista; y los protestantes, los grandes ausentes de la historia española, no tienen derecho más que a algunas alusiones elípticas a Lutero como adversario del Papa.

A este respecto, destacan por su antisemitismo virulento dos libros de Agustín Serrano de Haro, inspector general de la enseñanza primaria durante el régimen franquista: *Yo soy Español* y *Hemos visto al Señor*, muy difundidos y constantemente reeditados desde 1940 (véase el capítulo «La sangre inocente. Los judíos han matado a Santo Domingo de Val»).

A partir de 1962, la Asociación Amistad Judeo-Cristiana, cuya creación se vio impulsada por el Concilio Vaticano II, dedicaría todos sus esfuerzos a una labor pionera bajo la tutela del episcopado: la de denunciar los estereotipos judeófobos y las «distorsiones» históricas presentes en los libros de texto.

Los textos más escandalosos constituyen su principal objeto de investigación. Paralelamente, emprende un análisis sistemático de los manuales de primer y segundo grados utilizados en los establecimientos de enseñanza, el cual desemboca en la redacción de dos informes destinados al Ministerio de Educación¹⁸. En ellos se denuncia, con ejemplos fehacientes, la equiparación que se establece en dichos textos entre los perseguidores de Cristo y el pueblo judío en general, las acusaciones de crímenes rituales que en ellos se vierten y, de una forma más global, la falsificación que hacen de la historia española. En el período 1966-1967, y partiendo de las observaciones anteriores, se expurgaron los libros de texto de todo contenido antijudío. Se realizaron intervenciones similares respecto de los diccionarios y enciclopedias, con idénticos resultados. Al cabo queda... el vacío¹⁹.

Otra fuente de controversia es la impunidad de que gozan los nazis en España —consecuencia de la protección que en el pasado recibieron del régimen franquista y, paradójicamente, de la reticencia de los responsables políticos de la joven democracia española a limitar el derecho de expresión—, que convierte a

¹⁸ Amistad Judeo-Cristiana, *Informe sobre revisión de libros de texto de enseñanza primaria*, Madrid, 30 de junio de 1967; Amistad Judeo-Cristiana, *Segundo informe sobre revisión de libros de texto*, Madrid, 31 de octubre de 1968.

¹⁹ Carlos BENARROCH, «La Real Academia Española y los Judíos», *Boletín Amistad Judeo-Cristiana*, núm. 31, junio, julio, agosto 1967, pp. 8-11; Vicente SERRANO, «El judaísmo en los libros de enseñanza religiosa, en España», *El Olivo*, núm. 7-8, diciembre 1978, pp. 7-28.

este país en una base europea de propaganda racista: declaraciones y manifestaciones públicas, edición y difusión de obras prohibidas en otras lugares, y otras múltiples provocaciones. La reciente Ley 4/1995, del 11 de mayo, pone fin a este vacío legal, al introducir una modificación en el Código Penal que hace punibles a partir de entonces los delitos de racismo, de antisemitismo, de discriminación étnica o religiosa, así como la apología de los mismos.

A partir de 1978 los musulmanes comenzaron, a su vez, a analizar los libros de texto. Lo que en sus análisis se constata es abrumador: la incultura de los autores de dichos libros se pone de manifiesto en la repetición de toda una serie de clichés, en la confusión reiterada de las nociones «musulmán» y «árabe», en la abundancia de expresiones peyorativas para referirse al profeta Mahoma y a sus fieles, y, por último, en la presentación persistente de la civilización hispano-árabe de Al Andalus como una civilización foránea ajena a España²⁰.

Las poblaciones minoritarias han intentado remediar el desconocimiento que los españoles tienen de su propia realidad e historia mediante la edición de obras especializadas. Por lo demás, las posibilidades de expresión siguen siendo limitadas. De momento, las tres confesiones minoritarias no disponen más que de un espacio televisivo de difusión nacional de diez minutos los domingos por la mañana, que tienen que repartirse alternativamente. A éste se añaden algunos espacios concedidos por los medios de comunicación regionales (en Cataluña, por ejemplo, los protestantes disponen de un espacio de emisión radiofónica de diecisiete minutos los sábados a las 7,30 de la mañana).

Estos grupos han quedado marcados por una larga experiencia de recogimiento y discreción. De ahí que a veces les resulte difícil afirmar su identidad a la luz del día, y más difícil aún reconstruir y restituir su propia «memoria cultural». Más allá del reconocimiento legal de las religiones minoritarias, el juego democrático reside en la capacidad de articular las memorias peculiares, la experiencia vivida por las poblaciones protestante, musulmana y judía, con una memoria colectiva y con aquellos valores consensuales que implican al conjunto de la sociedad española.

EL MODELO ESPAÑOL DE LAICIZACION

En consideración a lo anteriormente expuesto, cabe preguntarse sobre el modelo de regulación de las relaciones entre el Estado y las religiones actualmente vigentes en España.

²⁰ Equipo DAREK NYUMBA, «Mahoma en los manuales oficiales de bachillerato español», *Encuentro Islamo-Cristiano*, núm. 71, 1978, Darek Nyumba, Madrid; Equipo DAREK NYUMBA, «La cultura hispanomusulmana en el bachillerato superior», *Encuentro Islamo-Cristiano*, núm. 76, 1978, Darek Nyumba, Madrid; Equipo DAREK NYUMBA, «Mahoma y el Islam en los Manuales de Bachillerato Español», *Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano*, núm. 6, Darek Nyumba, Madrid, 1983; Emilia ALONSO, «El Islam y los musulmanes en los diccionarios y enciclopedias españoles», *Encuentro Islamo-Cristiano*, núm. 211, 1989, Darek Nyumba, Madrid.

Desde los años 1978-1980, primero a través del establecimiento de la separación entre el Estado y la Iglesia católica y después mediante la concesión del estatuto oficial a las demás confesiones religiosas, los esfuerzos han ido encaminados hacia una laicización de las instituciones y un reconocimiento del pluralismo religioso.

Algunos politólogos, como por ejemplo Juan Linz o Guy Hermet²¹, insisten en que existe una diferencia fundamental entre esta voluntad gubernamental de laicización y el intento de laicización que, sin éxito, llevó a cabo la Segunda República. Esta última, debido a su extremo anticlericalismo y a su negativa a conceder una representación política a los católicos conforme a su victoria electoral (1931-1934), alimentó los deseos de revancha que habrían de desembocar en la guerra civil y la dictadura franquista. La experiencia republicana surtió un «efecto botador» durante la época de la transición y de la construcción de la democracia, al manifestar los diferentes actores presentes (el Gobierno, los partidos políticos y también la jerarquía católica) un mismo deseo de conciliación.

La Constitución de 1978, que contó con el apoyo del episcopado, a pesar de ciertas reservas, consagró la no confesionalidad del Estado —enunciada de forma negativa (artículo 16.3): «*Ninguna confesión tendrá carácter estatal*»—, manteniendo, no obstante, una referencia a la necesidad de tener en cuenta la fe católica de la mayoría del pueblo español.

Sin embargo, no puede hablarse todavía de laicidad. En efecto, la redefinición de los principios fundamentales del sistema político vino acompañada de negociaciones directas entre el Gobierno español y el Vaticano, las cuales desembocaron en la firma de cuatro acuerdos específicos (3 de enero de 1979). El más importante fue el acuerdo económico, que preveía, por un lado, una dotación del Estado al clero español por un período indeterminado, al término del cual la Iglesia debería encargarse de financiarse a sí misma; y, por otro, la asignación de subvenciones a sus establecimientos de enseñanza²².

Las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia se volvieron más conflictivas cuando los socialistas tomaron por primera vez las riendas del Estado. El gabinete presidido por Felipe González emprendió entonces una serie de reformas que chocaron de lleno con la Iglesia y la opinión pública conservadora: aprobación de la Ley del Aborto por el Congreso, el 6 de octubre de 1983; revisión del estatuto privilegiado de la enseñanza privada en lo que se refiere a la financiación y al control del Estado.

La Ley sobre la organización de la enseñanza (LODE), aprobada por el Congreso el 16 de marzo de 1984, fue vivida como un auténtico desafío por los obispos, quienes movilizaron entonces a los partidarios de la enseñanza pri-

²¹ Juan J. LINZ, «Church and State from the Civil War to the Return of Democracy», *Daedalus*, Summer 1991, vol. 120, núm. 3, Cambridge, MA, EE.UU., pp. 159-178; Guy HERMET, *Los Católicos...*, op. cit.

²² Jacques MAURICE y Carlos SERRANO, *L'Espagne au XX^e siècle*, Hachette, París, 1992, pp. 62 y 152-153.

vada en una manifestación nacional que congregó a miles de personas. El conflicto quedó neutralizado cuando el Gobierno aceptó entablar negociaciones directas con la Comisión permanente de los obispos sobre la aplicación de dicha Ley.

El proceso de laicización en curso se puede caracterizar mediante una doble constatación. Por un lado, se da una laicización «desde arriba», en detrimento de la omnipotencia de la Iglesia católica, cuyo poder se trataría de reducir mediante una neutralización de las instituciones; se lleva a cabo en el marco de unas relaciones de poder entre el Gobierno y la jerarquía católica, que obliga al primero a negociar, a hacer concesiones, a pesar de su mayoría parlamentaria, para no poner en peligro el «consenso» democrático frente al poder de la Iglesia y a grandes sectores de opinión (véanse, por ejemplo, la aplicación limitada de la liberalización del aborto, las subvenciones estatales que recibe la Iglesia católica, etc.). Al mismo tiempo, la Iglesia católica, con grandes reticencias y demostrando siempre que se tercie su facultad de influir en la toma de decisiones políticas, pero en nombre de un principio de realidad, consiente en que se ponga fin a su monopolio religioso.

A fin de calificar el proceso de emancipación de las sociedades respecto de las religiones, Françoise Champion, siguiendo la misma línea que los trabajos de Jean Bauberot, establece una distinción pertinente entre dos lógicas ideales-tipo: una lógica de laicización y una lógica de secularización.

«La lógica de laicización es típica de los países católicos, en donde la Iglesia (católica) se siente llamada a hacerse cargo de la vida social en su globalidad, y se erige en potencia con respecto al Estado y en concurrencia con el mismo. El poder político se moviliza para hacerse, total o parcialmente, con las personas y aquellas esferas de la actividad social que se encuentran bajo el dominio de la Iglesia. En última instancia, la religión queda totalmente relegada al ámbito de lo privado.

(...)

En la lógica de la secularización, se produce una transformación conjunta y progresiva de la religión y de las distintas esferas de la actividad social. Dicha lógica, típica de los países protestantes, se da también en el contexto católico, pero en este caso se encuentra limitada por la naturaleza misma de la Iglesia católica: su carácter transnacional y su organización jerárquica rigurosamente dependiente de Roma. La Iglesia protestante (como monopolio o religión predominante) es una institución dentro del Estado, constitutiva del vínculo político»²³.

La laicidad española está construyéndose. Esta presenta ciertas similitudes con el modelo francés heredado de la Revolución. Con todo, se diferencia de

²³ Françoise CHAMPION, «Entre laïcisation et secularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire», *Le Débat*, noviembre 1993, pp. 46-72.

ella en que la Iglesia opta activamente por abrirse, y en que la separación entre la Iglesia católica y el Estado en España va unida a un reconocimiento del hecho religioso (véase *supra* el artículo 16.3 de la Constitución de 1978), lo que la aproxima al modelo de secularización suizo o alemán.

Teniendo en cuenta que las leyes que reconocen a las religiones minoritarias de España datan de 1992, resulta fácil admitir que el modelo que regula las relaciones entre el Estado y las confesiones reconocidas dista todavía de haberse consolidado. La Iglesia católica, religión dominante en España, conserva grandes privilegios: subvenciones estatales, control de medios de comunicación importantes y de gran parte de la enseñanza, incluidas ciertas universidades de renombre. Los temas actuales de debate, a saber, la supresión del impuesto religioso, el estatuto de la enseñanza privada, etc., confirman que el proceso de laicización iniciado a comienzos de esta última década queda inacabado.

Evidentemente, la neutralidad confesional de las instituciones públicas no puede acabar con el hecho de que España sea un país de cultura católica. El calendario oficial de fiestas y días festivos sigue el ritmo de la temporalidad cristiana. No sólo se da una catolización del tiempo también existe una catolización del espacio (estatuario, toponimia de las calles y de las localidades...) y del imaginario colectivo (canciones infantiles, celebraciones festivas del santo en las fiestas a las ferias, o en la música popular...) que hace que los judíos, los musulmanes e incluso los protestantes de España sigan sintiéndose minoritarios.

La España de los años noventa se ha convertido, en el espacio de una generación y sin grandes estruendos, en una democracia liberal, en una sociedad diversificada en gran medida secularizada. Si bien los españoles siguen siendo fieles a la fe católica, le niegan mayoritariamente el derecho a influir en las instituciones y a controlar las conductas colectivas. En adelante, la práctica religiosa queda relegada al ámbito privado para la mayor parte de los españoles, algo que confirman las encuestas de opinión realizadas recientemente por el Centro de Investigaciones Sociológicas, en tanto que indican una aceptación mayor de la pertenencia a religiones minoritarias²⁴. En España, la marginación y la intolerancia han pasado de afectar a la cuestión religiosa a afectar a otras cuestiones, sobre todo a la integración de los inmigrantes. En este terreno, como en tantos otros, España ha dejado de ser «diferente» de los demás países europeos.

²⁴ Los dos estudios del CIS, *Inmigración y racismo*, 1990 y 1991, incluían una pregunta sobre creencias y prácticas religiosas que decía así:

«Como usted sabe, muchos de los extranjeros que viven en España mantienen sus propias creencias religiosas; tal es el caso, por ejemplo, de los musulmanes, de los judíos, etc. ¿Cree usted que estas personas tienen derecho a ejercer sus prácticas religiosas?»

Una gran mayoría de los entrevistados respondió ser favorable a la libertad de culto.

La serenidad aparente de la relación que actualmente mantienen los españoles respecto de la Iglesia católica, y viceversa, y de la manera que tienen de tratar el hecho religioso en general, contrasta con los enfrentamientos de antaño entre clericales y anticlericales. Por lo que respecta a la cuestión religiosa, los diferentes actores de la construcción democrática han demostrado ser capaces de sacarle un buen provecho a las enseñanzas de la Historia.

RESUMEN

La suerte de las minorías religiosas en España refleja el cambio societal de las últimas décadas. De la instauración del régimen franquista instituyendo el nacional-catolicismo en programa de gobierno a la construcción democrática, esas minorías han sido sucesivamente excluidas, toleradas y, por fin, reconocidas de pleno derecho. El retorno al pluralismo religioso se analiza aquí a partir de un triple enfoque:

- La evolución de las relaciones de la Iglesia católica con el poder político y con la sociedad civil: de la identificación al poder autocrático a la opción liberal; de la hegemonía a la aceptación de la no confesionalidad del Estado.
- El proceso de secularización de la propia sociedad española.
- El nuevo modo de regulación de las relaciones entre el Estado y las religiones: laicización de las instituciones, estatuto de la Iglesia católica y de las confesiones minoritarias.

ABSTRACT

The destiny of religious minorities in Spain is a mirror of the last decades' social change. From the founding of Franco's regime, during which the national-catholicism was elevated as government program, until the present time democracy building, these minorities were successively struck with exclusion, then tolerated, and finally fully recognized in their rights. The present return to religious pluralism is analyzed in this paper from three viewpoints:

- Change of the Catholic Church relationship with the political power and civil society: from identification with autocratic power to liberal option, from hegemony to acceptance of secularization of the state;
- Secularization process going on inside Spanish society;
- New rules of regulating the relations between the state and religions: secularization of institutions, new status of the Catholic Church and minority denominations.

NOTAS DE INVESTIGACION