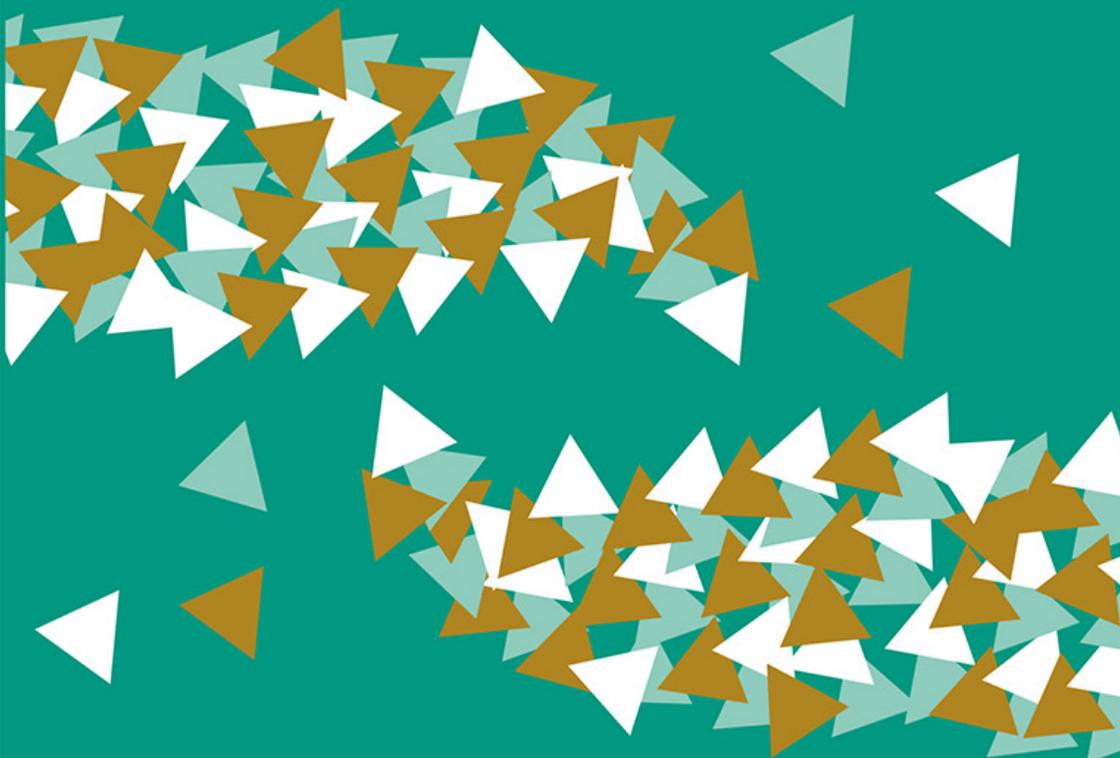


# Mareas de pluralismo

Minorías religiosas en Galicia

Antonio Izquierdo Escribano (dir.)



esom!

UNIVERSIDADE DA CORUÑA

13



Icaria editorial

PLURALISMO Y CONVIVENCIA

ANTONIO IZQUIERDO ESCRIBANO (dir.)

# MAREAS DE PLURALISMO

MINORÍAS RELIGIOSAS EN GALICIA

MONTserrat GOLÍAS PÉREZ (coord.)

RAQUEL MARTÍNEZ BUJÁN

ANTÍA PÉREZ CARAMÉS

ADRIÁN MANDADO CENDÓN

Con la colaboración de MARÍA JESÚS ALONSO SEOANE



Icaria editorial

PLURALISMO Y CONVIVENCIA

Este libro ha sido impreso en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorine Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

Este libro es el resultado de la investigación «Pluralismo religioso en Galicia», llevada a cabo gracias a la financiación de la Fundación Pluralismo y Convivencia, a través de un contrato suscrito con la Universidad de La Coruña (Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración).

Diseño de la cubierta: Muntsa Busquets  
Fotocomposició de la cubierta: Joan Carbonell

- © Antonio Izquierdo Escribano, Montserrat Gólfas Pérez, Raquel Martínez Buján, Antía Pérez Caramés y Adrián Mandado Cendón
- © de esta edición Icaria editorial, s.a.  
Arc de Sant Cristòfol, 11–23, 08003 Barcelona  
[www.icariaeditorial.com](http://www.icariaeditorial.com)  
[icaria@icariaeditorial.com](mailto:icaria@icariaeditorial.com)
- © Fundación Pluralismo y Convivencia  
Fernández de los Ríos, 2, 1ª planta, 28015 Madrid  
[www.pluralismoyconvivencia.es](http://www.pluralismoyconvivencia.es)  
[fundación@pluralismoyconvivencia.es](mailto:fundación@pluralismoyconvivencia.es)

Primera edición: diciembre de 2014  
ISBN: 978-84-9888-616-0  
Depósito legal: B 27300-2014  
Fotocomposició: Marina Herrera

Impreso en Romanyà/Valls, s.a.  
Verdaguer, 1, Capellades (Barcelona)

*Impreso en España. Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial.*

Este libro ha sido editado con papel ecológico, libre de cloro.

# ÍNDICE

- Presentación institucional 7
- Introducción 9
- El objeto de estudio y el equipo de investigación 9
  - Los objetivos de la investigación 10
  - El procedimiento de la investigación 11
  - El censo de minorías religiosas: la cuantificación de los lugares de culto 12
  - La investigación cualitativa: la realización de entrevistas en profundidad 14
  - Los sondeos sobre pluralismo religioso en Galicia 17
  - La composición por capítulos del libro 17
- I. Demografía y religión en el estanque helado, *Antonio Izquierdo Escribano y Raquel Martínez Buján* 19
- Una sociología de la población contraria a las simplificaciones religiosas 21
  - La auscultación demoscópica del latido religioso en Galicia 23
  - El motor demográfico, los aportes sociales y la inercia 25
  - La evolución de los católicos a lo largo de un cuarto de siglo 28
  - De la prédica a la práctica 31
  - La demografía social: educativa y de clase 32
  - Otros factores estructurales que dan cuenta de tendencias culturales 33
  - Mayoría católica y minorías religiosas 35

- II. Lo que ahora importa: el despertar actual del pluralismo religioso,  
*Antonio Izquierdo Escribano y Montserrat Golías Pérez* 43  
 La reproducción social y la pluralidad de creencias 46  
 Galicia rural en la senda del pluralismo: la impronta global  
 de la movilidad y de la migración 48  
 La tensión entre religión desde arriba y la religión hacia dentro:  
 religión oficial conviviendo con la religión popular 52  
 Diversidad religiosa en Galicia: las redes transnacionales 54  
 Distribución geográfica de las confesiones religiosas  
 minoritarias 68
- III. La implantación de la comunidad evangélica en Galicia,  
*Montserrat Golías Pérez* 73  
 La comunidad evangélica en Galicia 73  
 Las familias evangélicas 85  
 Asambleas de Dios 90  
 Asambleas de Hermanos 94  
 Bautistas 102  
 Buenas Noticias 105  
 Iglesia Cuerpo de Cristo 106  
 Ejército de Salvación 108  
 Iglesia Evangélica de Filadelfia 110  
 Iglesia Española Reformada Episcopal  
 (Comunión anglicana) 111  
 Movimiento Cristiano y Misionero 114  
 La Iglesia de Dios Pentecostal Española,  
 Movimiento Internacional 115  
 Iglesia del Evangelio Cuadrangular 116  
 Iglesia de la Cosecha Mundial 118  
 Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva 119  
 Otras iglesias evangélicas 122
- IV. La implantación de otras religiones cristianas minoritarias  
*Montserrat Golías Pérez y Antía Pérez Caramés* 129  
 Testigos Cristianos de Jehová 129  
 Adventistas del Séptimo Día 136  
 La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días  
 (Mormones) 142  
 Iglesia Ortodoxa, Patriarcado de Serbia 144  
 Iglesia Nueva Apostólica en España 145  
 Iglesia de Cristo Evangélica Luterana 147

- V. La implantación del islam, *Adrián Mandado Cendón* 149  
 El «islam inmigrado» en Galicia 149  
 Mezquitas y comunidades islámicas en Galicia 151  
 El sufismo en Galicia 154
- VI. La implantación del judaísmo, *Montserrat Golías Pérez* 157
- VII. La implantación del budismo, *María Jesús Alonso Seoane* 161  
 Orígenes del budismo 161  
 Las vías del budismo 162  
 El budismo theravada 162  
 El budismo mahayana 164  
 Principales diferencias entre vías o vehículos 168  
 Tradiciones budistas que pueden encontrarse en Galicia 172  
 Budismo tibetano 172  
 El zen 174  
 El theravada 176  
 Breve historia y demografía del budismo gallego 177  
 Grupos gallegos de budismo tibetano 182  
 Grupos de zen en Galicia 191  
 Los grupos gallegos de theravada 196  
 Conclusión 200
- VIII. Implantación de otras minorías religiosas 205  
 La fe baha'í 206  
 El hinduismo 207
- IX. Relación con el entorno y demandas de las minorías religiosas,  
*Montserrat Golías Pérez y Antonio Izquierdo Escribano* 209  
 Relaciones institucionales y administrativas 209  
 Relaciones con las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del  
 Estado 212  
 Demandas relacionadas con la apertura de los  
 espacios de culto 214  
 Demandas relacionadas con nuevas infraestructuras 221  
 Demandas de habilitación de cementerios 224  
 Demandas relacionadas con la asistencia religiosa en centros  
 penitenciarios y establecimientos sanitarios 231  
 La enseñanza religiosa en los centros educativos 234  
 Los ministros de culto, líderes religiosos,  
 imanes y maestros 238

Anexo 1. Bibliografía 243

Anexo 2. Directorio de lugares de culto 251

# PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL

*Fernando Arias Canga*<sup>1</sup>

Este nuevo ejemplar de la colección Pluralismo y Convivencia, *Mareas de pluralismo*, es el primero que presento como director, sin embargo es ya el decimotercero de una colección de estudios que tiene por objeto ofrecer un mejor conocimiento de la diversidad religiosa en el Estado español. En concreto, *Mareas de pluralismo*, es resultado del trabajo de investigación desarrollado en Galicia por el Equipo de Sociología de las Migraciones Internacionales (ESOMI) de la Universidad de A Coruña, dirigido por el catedrático de Sociología Antonio Izquierdo.

Hace casi una década la Fundación impulsó un proyecto de investigación con el objetivo de obtener un conocimiento pormenorizado del mapa de comunidades religiosas locales y de las lógicas de implantación e incidencia de la diversidad religiosa en el espacio público. En los últimos años el pluralismo religioso ha experimentado un importante crecimiento en la sociedad española; la referencia a algunos datos generales lo constata. El Registro de Entidades Religiosas daba cuenta en el año 1980 de la existencia de 362 entidades religiosas pertenecientes a confesiones minoritarias, en 2014 los centros de culto de estas confesiones superan los 6.000. Estas cifras ponen en evidencia el cambio que se ha producido en la configuración religiosa de la sociedad española en estos años, un cambio que sin embargo aún no ha encontrado acomodo en muchas parcelas de la gestión pública.

A pesar de la existencia de un marco jurídico y normativo de libertad religiosa, muchos individuos y comunidades religiosas encuentran obstáculos para acceder al ejercicio de sus derechos. Distintas circunstancias obstaculizan este proceso de normalización: el desconocimiento, la novedad de algunas de las

---

1. Director de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

demandas de las diferentes confesiones ante las administraciones públicas, la percepción entre los gobiernos autonómicos y municipales de no tener competencia en esta materia, la dispersión normativa de las cuestiones que afectan al ejercicio de la libertad religiosa y, en general, la ausencia de herramientas y procedimientos de gestión ajustados al marco normativo que regula el ejercicio de libertad religiosa en España, son algunas de ellas.

Con este marco de fondo, el desarrollo de un proyecto de investigación de estas características a nivel estatal constituye un gran acierto. Su realización ha permitido elaborar un mapa de lugares de culto, pero también tomar conciencia, tanto de los múltiples elementos que intervienen y condicionan la vida de las comunidades religiosas y su relación con el entorno, como de los retos de gestión pública que conlleva esta diversidad. Cómo no, hay que mencionar que estas investigaciones constituyen el germen de otro ambicioso proyecto de la Fundación —en este caso en colaboración con el Ministerio de Justicia y la Federación Española de Municipios y Provincias—, como es la creación del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, un proyecto que nace con el objetivo de ser una herramienta de apoyo para las administraciones públicas en la gestión del derecho de libertad religiosa, y en especial de los municipios, por constituir el espacio en el que este derecho se materializa de manera cotidiana.

*Mareas de pluralismo* ofrece un interesante análisis de la emergencia y asentamiento del pluralismo religioso gallego —en el que se combinan procesos de inmigración y emigración que han caracterizado a la sociedad gallega y que han dado forma a una sociedad flexible y preparada para incorporar las nuevas pluralidades—, describe con minuciosidad el mapa de los lugares de culto en Galicia y profundiza desde múltiples ópticas en la realidad de sus comunidades locales.

Quisiera terminar esta presentación felicitando a los autores del trabajo: a Antonio Izquierdo Escribano —director del estudio—, a Montserrat Golías Pérez, a Raquel Martínez Buján, a Antía Pérez Caramés, a Adrián Mandado Cendón y a María Jesús Alonso Seoane, y agradeciendo la colaboración prestada a los representantes de las confesiones y a cada una de las personas de las diferentes comunidades religiosas que participaron activamente en el estudio, y que a través de sus testimonios nos han acercado a la historia, a la doctrina y sobre todo a las acciones y preocupaciones de sus respectivas comunidades.

# INTRODUCCIÓN

## El objeto de estudio y el equipo de investigación

Esta investigación se inscribe en la disciplina de Sociología de la Religión y trata las formas que adopta la institucionalización de las minorías religiosas en Galicia.

No se trata, por tanto, de una revisión teológica de los fundamentos y de la sustancia de las creencias. Ni tampoco de un examen a fondo de la organización interna de cada una de las religiones identificadas en nuestra comunidad. Sino que lo se busca es analizar las relaciones que se producen entre dichas minorías y el gobierno multinivel (autonómico y local) de la Comunidad Autónoma, así como los diferentes tipos de liderazgo religioso que caracterizan a las agrupaciones confesionales. Es pues, un estudio sobre la relación entre las minorías religiosas y las instituciones sociales públicas y formales, pero también constituye un esbozo de la implantación y el encaje histórico del pluralismo religioso en la Comunidad Gallega. Un reconocimiento del pluralismo religioso como producto del cambio democrático y demográfico de Galicia, concretamente una presentación del vínculo entre transición democrática y transición migratoria.

El resultado final es esta obra de «primera planta», en la que se abordan los aspectos comunes al conjunto del proyecto iniciático y censal de la Fundación Pluralismo y Convivencia en el que se radiografía la implantación autonómica de las minorías religiosas a las cuales, por así expresarlo, se les reconoce su voz. Es decir se agrega el testimonio, la palabra, la reclamación de las minorías religiosas que, en lo que aquí nos toca, se produce en Galicia. Su historia, su evolución demográfica, así como las relaciones con el entorno y, sobre todo, cuáles son sus demandas más frecuentes. Todo lo cual se detalla en las siguientes páginas en las que se distingue la interpretación y el análisis que hacen los investigadores, de la reproducción literal de las citas de las personas interrogadas.

Para llevar a cabo el análisis del hecho religioso en la comunidad autónoma gallega, esta investigación se ha basado en la elaboración de un censo de los lugares de culto que se ha visto acompañado de la investigación cualitativa y que nos ha permitido visibilizar el pluralismo gallego e ilustrar los aspectos sociodemográficos que acompañan a los distintos grupos religiosos localizados.

La importancia de los movimientos migratorios en la presencia y expansión de las minorías religiosas en Galicia, avalan la pertinencia de que este estudio haya sido realizado desde el Equipo de Sociología de las Migraciones Internacionales (ESOMI), de la Universidad de A Coruña. El responsable de la definición y posterior desarrollo de este proyecto, ha sido el catedrático de Sociología Antonio Izquierdo Escribano, director de la investigación, que junto con las profesoras Raquel Martínez y Antía Pérez y la investigadora Montserrat Golías son los responsables principales del trabajo que aquí se recoge. Hay que destacar la contribución de M. Golías que ha elaborado los mapas y coordinado el trabajo de campo del cual se ha extraído el material empírico (entrevistas) en el que se sostiene la redacción del texto.

El equipo investigador ha contado con la colaboración del doctorando, Adrián Mandado Cendón, licenciado en antropología, que le ha aportado al estudio el carácter necesario para la investigación en ciencias sociales que procede de esta especialidad, para los aspectos relativos al estudio del islam. Asimismo en el caso concreto del análisis sobre el budismo en Galicia, se ha recurrido a la experta en esta materia, la profesora de la Universidad de A Coruña, María Jesús Alonso, autora del capítulo VII que es el correspondiente a esta confesión y que también ha colaborado en el análisis de otras minorías religiosas recogidas en el capítulo VIII.

Quisiéramos añadir a estos reconocimientos, la colaboración prestada por varios estudiantes del Grado de Sociología y del Máster Oficial de Migraciones Internacionales de la Universidad de A Coruña que han participado en la realización del trabajo de campo: Xosé Ramón Branco, Zorahaida Casales, Martín Cebreiro, Elisa Carolina Fernández, Marcos Fernández, Tatiana López, Laura Suárez, Belén Torrente, y Martín Vázquez.

Pero la construcción de las páginas que siguen no habría sido posible sin la participación activa de los representantes y miembros de las comunidades religiosas implicadas y, por ello, mostramos nuestro especial agradecimiento a las personas entrevistadas que no solo han dejado sus testimonios, sino también nos han acercado a la historia, a la doctrina y sobre todo a las acciones y preocupaciones de sus respectivas confesiones.

## **Los objetivos de la investigación**

La finalidad principal de esta investigación sobre el pluralismo religioso en la Comunidad Autónoma de Galicia ha sido documentar y analizar la presencia de colectivos religiosos minoritarios. El necesario rastreo de su implantación se sustenta básica y principalmente en sus narraciones de modo que podríamos decir, en honor a la verdad y a la precisión que la «historia» de su radicación en Galicia es menos historia documentalmente acreditada que memoria personal

o transmitida. Pero esta memoria, pese a sus posibles sesgos e idealizaciones, es documentación primaria, testimonio directo que puede contener inexactitudes e impurezas pero que, sin duda, también rebosa una buena dosis de realidad original.

El objetivo secundario, pero no por ello menos crucial para la vida pública, ha consistido en estudiar las relaciones que mantienen estas comunidades religiosas con los poderes públicos en los niveles regional y local de la administración. En otros términos, conocer el grado de formalización y la intensidad con que estas confesiones se comunican e interactúan con el Gobierno Autonómico y los gobiernos municipales. Para cumplir con este propósito se ha utilizado la técnica cualitativa de las entrevistas en profundidad dirigida especialmente a líderes y representantes religiosos de todas las confesiones minoritarias encontradas en el territorio.

Podemos señalar como objetivos específicos de este estudio los siguientes:

- Elaborar una base de datos sobre los grupos religiosos minoritarios en Galicia que permita identificar las confesiones presentes en esta Comunidad Autónoma así como su distribución geográfica.
- Estudiar el proceso de implantación de las diferentes creencias en Galicia, resaltando su dimensión histórica y sus vínculos con los procesos migratorios (inmigración, retorno y emigración).
- Describir el nivel de institucionalización y organización de las colectividades religiosas minoritarias.
- Analizar las relaciones institucionales de los grupos adscritos a cultos minoritarios con los poderes públicos de los tres niveles de la administración, así como con otras entidades y asociaciones de la sociedad civil.
- Identificar las demandas de las comunidades religiosas minoritarias presentes en Galicia.

## El procedimiento de la investigación

El abordaje de estos objetivos se ha desarrollado a través de tres vías que son las que han marcado las fases de la investigación, a saber:

- la elaboración de un censo de minorías religiosas.
- la realización de entrevistas en profundidad, a representantes y miembros de las comunidades localizadas.
- la explotación de datos sobre pluralismo religioso en Galicia, extraídos del sondeo «La Opinión Pública de los Españoles» (ASEP/JDS)<sup>1</sup>.

---

1. ASEP (2011) Sondeo «La Opinión Pública de los Españoles». Banco de datos ASEP/JDS: <http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurvey.jsp>.

## El censo de minorías religiosas: la cuantificación de los lugares de culto

Por medio de la elaboración de un «Censo de Minorías Religiosas» se han identificado los lugares de culto de las confesiones minoritarias instaladas en Galicia. La construcción de esta base de datos se ha realizado partiendo del Directorio de lugares de culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España y del Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (RER). La recopilación de la información proporcionada por estas fuentes alcanzaba los 231 espacios de culto distribuidos en todo el territorio gallego. La desactualización de la información, su duplicación en algunos casos, la presencia de nuevas congregaciones y la movilidad en la localización geográfica de estos lugares o incluso, requirió de un tratamiento analítico previo que subsanase estas deficiencias. Registrar adecuadamente los lugares de culto se convirtió en una de las tareas esenciales puesto que de la fiabilidad de su contenido y distribución geográfica dependía la selección de una «muestra tipológica» adecuada para la aplicación de la investigación cualitativa.

Al final de este proceso de cuantificación de las comunidades religiosas minoritarias, se añadieron a las disponibles en los registros consultados, 159 referencias más, lo que suponía un total de 390 espacios de culto. La localización de estas nuevas comunidades o lugares religiosos que no contemplaba el registro del Ministerio de Justicia, se consiguió siguiendo dos caminos: el virtual y el terrenal.

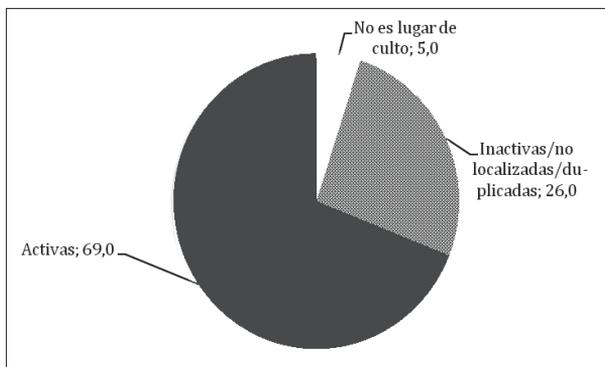
A través del primero, las nuevas tecnologías jugaron un papel importante en la búsqueda de páginas webs y blogs, de entidades federativas y de las comunidades ya existentes en las que se aportaba el directorio de sus centros de recogimiento y oración en Galicia. Por medio de este proceso, se han encontrado nuevos grupos de reciente instalación, la mayor parte de ellos pertenecientes a la denominación pentecostal de la confesión evangélica, e importados desde otras latitudes.

El trabajo de campo y el rastreo sobre el terreno, ha sido crucial no solo para completar la base de datos, sino para cotejar la actividad, cese o cambio de las comunidades y lugares de culto identificados en Galicia. Pero la vía del terreno no solo es necesaria para afinar en el crecimiento cuantitativo y en la dimensión espacial. Sino que desprovistos de la socialización física que produce el contacto personal es imposible el análisis ecuánime. He aquí una primera enseñanza metodológica que cabe resaltar en estos tiempos. Para analizar el Pluralismo Religioso es preciso seguir la vía artesanal, la que pone cara, ojos y lugar al despliegue de las minorías religiosas.

Como resultado final del trabajo de campo se puede sostener que, de las 390 comunidades identificadas a finales de 2011, prácticamente siete de cada diez mantenían una actividad, es decir, había 247 lugares y grupos religiosos activos. No es esa poca sostenibilidad en estos tiempos de gran mudanza y de rápida obsolescencia de valores espirituales. De modo que una primera conclusión que

cabe extraer en esta primera fase de la investigación es que en la Comunidad Autónoma de Galicia, las minorías religiosas han arraigado.

**Gráfico 1: Actualización de las referencias de los lugares de culto**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.

La diferencia numérica entre los espacios localizados y los cotejados sobre el terreno se debe al continuo proceso de cambio que experimentan las comunidades religiosas más recientes. No es tanto su declinar como el desplazamiento. La comunidad formada por sus congregantes se mantiene aunque mude su composición y volumen, pero los lugares destinados a su reunión varían continuamente en función del número de sus congregantes, las demandas de estos y sobre todo su capacidad de financiación. Es por este motivo que el poder determinar la evolución de su número y la intensidad de sus actividades ha consumido el grueso de las energías del equipo investigador.

Del total de referencias que se han constatado durante la investigación, 31% no pueden considerarse como lugares de culto, por varios motivos: se trata de espacios duplicados en las fuentes consultadas, que ya están en desuso o cuyas referencias no se corresponden con comunidades religiosas, bien porque la dirección es incorrecta o porque se trata de otro tipo de entidad vinculada a minorías religiosas pero que no son lugares de celebración de culto (por ejemplo, obras sociales). En concreto, se han eliminado las siguientes entidades que no se corresponden con lugares de culto aunque están vinculadas a comunidades religiosas minoritarias:

1. Asociaciones vinculadas a la Obra Social de Comunidades Religiosas: REMAR (unida a la Iglesia Cuerpo de Cristo), Centro RETO y RENACER (ambas enlazadas a la religión evangélica), Centro Betel (asociado a las

- Asambleas de Evangelización Mundial para Cristo), Compromiso y Misión (evangélica), AMENAC (perteneciente a las Asambleas de Hermanos).
2. Asociaciones culturales adscritas a las Comunidades Religiosas: Asociación Galega de Amizade<sup>2</sup> con Israel y Tíbet Galicia (centro laico de promoción cultural tibetana).
  3. Asociaciones de estudiantes relacionadas con comunidades religiosas: Grupos Bíblicos Universitarios (asociación interdenominacional que se reúne para el estudio de la Biblia en todos los Campus gallegos).

Así mismo, tampoco se han considerado lugares de culto «Nacer de Novo» —instalaciones del Programa de Televisión Evangélico Interdenominacional que emite la televisión autonómica— o los cementerios vinculados a las iglesias evangélicas.

Por otra parte, conviene precisar que 34 comunidades religiosas de las incluidas en el censo, han quedado pendientes de comprobación. Entre ellas, destaca la escasa información que se ha podido encontrar con respecto a las «Iglesias Evangélicas de Filadelfia», de las que no se dispone ningún contacto telefónico o electrónico y cuyas direcciones no son de sencilla localización.

Tras estas precisiones es necesario incidir en que el directorio definitivo ofrece una información subestimada. En la realización del trabajo de campo correspondiente a la fase cualitativa de la investigación, se han detectado grupos que carecen de local, o no cuentan con el respaldo de asambleas o estructuras federativas, reuniéndose de manera informal en los domicilios de congregantes, o espacios laicos. Todo lo cual denota no solo la fluidez del pluralismo religioso sino su inicial estadio de implantación en algunos casos. Un movimiento incipiente que prolifera y aflora con más rapidez en tiempos convulsos y atribulados como los que se están viviendo.

### **La investigación cualitativa: la realización de entrevistas en profundidad**

Después de la identificación de las entidades religiosas minoritarias en Galicia y a partir de su distribución territorial se tomó una «muestra representativa» de las confesiones más relevantes en el territorio para seleccionar aquellos espacios de culto en los que se realizaría un análisis cualitativo de sus relaciones institucionales y cívicas así como de su instalación en la comunidad. En la muestra, más significativa desde el punto de vista tipológico que desde el enfoque estadístico, se primó la representación de aquellas confesiones de mayor implantación en Galicia. El resultado final tras la realización de las entrevistas en profundidad, fue el testimonio de 95 informantes, basada en criterios representativos pero también de accesibilidad.

---

2. Amistad.

Con la intención de facilitar el acercamiento a los líderes religiosos y difundir los objetivos de la investigación, se invitó a los responsables de las comunidades religiosas más significativas a la presentación pública celebrada el 17 de junio de 2011 en el Rectorado de la Universidad de A Coruña, que marcaba el inicio de la fase cualitativa del estudio. Un acto de transparencia científica en pos de tejer relaciones de confianza y de ofrecer ámbitos de reconocimiento público.

El contacto con las comunidades se inició tanto a través del correo electrónico, enviando información sobre la investigación y solicitando su colaboración, como por medio del teléfono. Debido al escaso éxito obtenido con estos acercamientos (ya que tan solo respondieron la información vía mail 18 de los dirigentes contactados) se procedió a la visita personalizada a los lugares de culto identificados en la realización del censo. La presencia directa otorgó más confianza a los líderes religiosos y tras esa primera visita al local se realizó una segunda cita programada para la realización de las entrevistas en profundidad.

Finalmente, esta vía de acceso a la población objeto de estudio ha sido la más utilizada en el desarrollo del trabajo de campo. Ello ha supuesto una mayor inversión de tiempo en el desarrollo de la investigación, pero a la postre ha resultado mucho más satisfactorio y ha enriquecido el bagaje personal del equipo y la riqueza de la información extraída para el análisis. En ocasiones se requerían hasta cuatro visitas antes de la realización de la entrevista en profundidad: la primera, para comprobar la dirección; la segunda, para que, en el caso de que el lugar de culto estuviese cerrado o no se localizase a la persona responsable, regresar durante el horario de culto; la tercera, para concertar la cita con el dirigente de la comunidad y, la cuarta, para realizar la entrevista y actualizar su registro en la base de datos.

La investigación cualitativa ha permitido además de la obtención de los discursos de los líderes religiosos sobre la confesión a la que representan, completar mediante la información ofrecida, la identificación de confesiones y denominaciones hasta ahora no localizadas que se añadieron al censo elaborado en la fase inicial.

La técnica utilizada en esta fase de investigación cualitativa ha sido la entrevista en profundidad semiestructurada cuyo guión general de contenidos se ajusta al siguiente esquema:

1. Datos de la comunidad religiosa de pertenencia.
2. Historia de la comunidad.
3. Miembros de la comunidad.
4. Fuentes de financiación.
5. Infraestructuras.
6. Obra social.
7. Actividades que realiza y destinatarios.
8. Demandas de la comunidad.

- 9. Relación política, institucional y de vecindad con el entorno.
- 10. Conocimiento de otras comunidades religiosas no católicas.

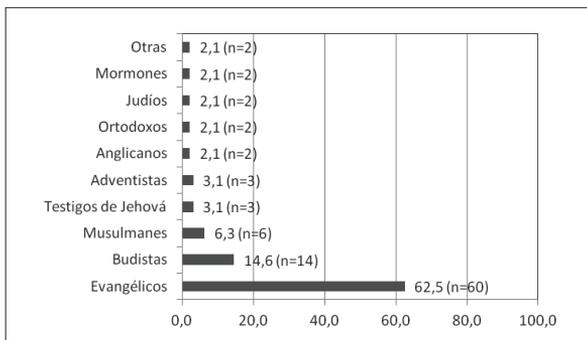
Estas entrevistas fueron dirigidas a representantes institucionales, ministros de culto y miembros de las distintas confesiones. Los discursos de los informantes han sido compilados por medio de registro de audio, a excepción de 7 de ellos que no han autorizado la grabación, aunque si han permitido que se tomase nota de su testimonio como material para la investigación.

Todo este conjunto de circunstancias, acciones, reacciones y su resolución en términos de alcance y límites de las vías para abordar el estudio de las minorías religiosas sobre el terreno forman parte de la artesanía de la investigación social. A ella hemos aludido antes para resaltar su importancia que corre el riesgo de desaparición en estos tiempos de urgencias de resultados y de flojera metodológica respecto de las complejidades sociales.

Viene muy a cuento para el estudio de las minorías religiosas el ejemplo que nos brinda la disciplina de la geografía física y su evolución hacia la geografía humana. Pues lejos de perderse el recuento y el detalle de la orografía se la enriquece añadiéndole la pluralidad de la implantación de las gentes en el territorio y el examen de su dinámica de crecimiento y expansión. En una frase, el censo de minorías es geográfico, humano y social pues no solo les localiza sino que mide la frecuencia y densidad de las interacciones humanas.

El gráfico que se presenta a continuación recoge la distribución de las entrevistas realizadas en función de cada uno de las comunidades religiosas a las que pertenecía el informante.

**Gráfico 2: Distribución de las entrevistas en profundidad realizadas según confesión religiosa**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.

La mayor presencia de evangélicos entre las entrevistas realizadas pone de manifiesto el relevante asentamiento de espacios de culto de esta confesión en Galicia. Entre las entrevistas realizadas a las distintas denominaciones evangélicas cabe destacar la mayor representación de dirigentes pertenecientes a denominaciones pentecostales que representan el 53% del total de las realizadas a evangélicos (n=60). Se intentó conseguir información de sus ramas con mayor presencia en nuestra comunidad: Asambleas de Dios, Movimiento Cristiano y Misionero, Iglesias de Cuerpo de Cristo, Iglesias Buenas Noticias e Iglesia Evangélica de Filadelfia. La segunda denominación en cuanto a presencia geográfica pero también histórica es la Asamblea de Hermanos, de la que se han recogido hasta 13 testimonios.

### **Los sondeos sobre pluralismo religioso en Galicia**

Al proceso de investigación se ha añadido otra fase de análisis cuantitativo. Se trata de una explotación específica para Galicia del sondeo «La Opinión Pública de los Españoles», realizada desde la década de los noventa por ASEP/JDS. Se han depurado para este estudio los datos correspondientes a la comunidad autónoma gallega. De esta encuesta de ámbito nacional cuyo principal valor, para nuestro estudio, es la continuidad en el tiempo, es decir, su permanencia entre 1990 y 2011, lo cual posibilita el seguimiento del cambio religioso, se han desgajado aquellas cuestiones relativas al bloque de dimensiones ideológicas básicas dentro de las que se encuentra la «religiosidad». Dada la sostenibilidad de esta encuesta, la información acumulada a lo largo de dos décadas nos permite un análisis de evolución, tendencias y períodos. Desde luego se trata de una muestra más que representativa de 18.000 entrevistas hechas en Galicia que se autositúan o ubican entre la mayoría católica y las minorías religiosas. Los datos generosamente facilitados por ASEP nos permiten un análisis en la evolución temporal de la práctica religiosa y el pluralismo gallego, ya que se trata de sondeos realizados mensualmente desde el año 1990, como se mostrará con detalle en el segundo capítulo de este libro.

### **La composición por capítulos del libro**

El trabajo que se desarrolla a lo largo de este libro está enhebrado del siguiente modo. El capítulo I, se centra en la comparación entre los datos demográficos que describen la situación y la evolución de esta Comunidad Autónoma así como la dinámica de las variables internas motivadas por sus transiciones políticas, migratorias y culturales, entre las que se encuentra la adscripción a comunidades religiosas minoritarias. El capítulo II muestra la evolución cuantitativa de la adscripción religiosa en Galicia en los últimos treinta años e indaga en el origen de las comunidades minoritarias en esta Comunidad Autónoma. En los capítulos del III al VIII se detalla el proceso de implantación de las religiones

minoritarias más representativas en Galicia, distinguiendo en cada uno de ellos las diferentes confesiones y denominaciones. Para finalizar este estudio sobre el pluralismo religioso en la Comunidad de Galicia, que no cabe dejar de subrayar que se halla en permanente crecimiento y movimiento, en el capítulo IX se recogen las demandas generadas a las Administraciones Públicas, así como los vínculos fuertes y débiles que estas comunidades mantienen con el entorno. El libro se cierra con un apéndice que incluye el directorio de lugares de culto de las minorías religiosas en la geografía gallega acompañado de un anexo fotográfico que ilustra el trabajo realizado durante esta investigación.

# I. DEMOGRAFÍA Y RELIGIÓN EN EL ESTANQUE HELADO

*Antonio Izquierdo Escribano y Raquel Martínez Buján*

El ritmo de la demografía no es el de la geología ni tampoco el de la vida religiosa pero en algo se asemeja al deslizamiento de las capas de la tierra. Y al igual que un dibujo hecho sobre el papel o pintado en la piedra no se escucha, tampoco los proyectos que impulsan la reproducción de la vida, la formación de familias o el mudarse de país cabe en ese histograma plano y frío que se conoce como la pirámide demográfica. Procrear, emparejarse o migrar son decisiones vitales que te obligan a seguir y te impiden convertirte en una estatua de sal. Requieren energía, esperanza y también templanza para acomodarse. Demandan la confianza en los demás y la creencia en el valor de la vida. Por eso el discurrir de la población late al son caliente de la sangre, los intereses y los valores, así como el desperezarse religioso, está regido por el ciclo de los sueños, el inconformismo y los cuestionamientos.

Es sabido que la pirámide de la población contiene la distribución por sexo y edad de los habitantes de un lugar a lo largo de un siglo. Es la historia insonora de sus conductas y circunstancias. Pero esta conocida figura de la disciplina demográfica refleja, en sus espacios y contornos, la vida y la muerte, las llegadas y las partidas de las personas que en ella se contienen y contemplan. Y, si se mira el contorno de la población censo a censo, espaciada década tras década, salta a la vista que, salvo acontecimientos catastróficos, se altera poco. Por eso la lenta evolución de la estructura piramidal nos recuerda la parsimonia con la cual se desplazan las placas tectónicas de una región geográfica. De ahí la proximidad de la geografía con la demografía y el parentesco entre religión y población. Ese vínculo entre el habitante y la plegaria se despliega en dos frentes, el uno de valores y el otro de intereses. Pues la procreación, la movilidad y la integración de la muerte entre los vivos son cosa de actitudes, sentimientos y pensamiento. Pero por el otro, la supervivencia y el acomodo a la producción de bienes es cuestión de intereses y de ritmos en la vida social. Religión y procreación, creencias y comunidad, familia y trabajo constituyen los hornos donde se fabrica el nacer, el desaparecer y el morir. De hecho, el

conocimiento demográfico se aprecia tanto porque suministra un ambiente de estabilidad y de sosiego en el análisis de las tendencias culturales. Ofrece a los poderes públicos el tiempo y el sosiego necesarios para prever, programar, planificar el interés común o general.

Pero esa tranquilidad lo es solo en apariencia. Y lo es cada vez menos. Porque si miramos el retrato de una persona cada decenio censal, entonces sí que la vemos cambiada. Y mucho según la edad y las circunstancias. Al igual que sucede si superponemos los histogramas demográficos y cuando lo hacemos periódicamente porque, entonces, resaltan más los avatares colectivos. El surco que aparece en la piel de una cara solo se ve de cerca, pero la huella del tiempo en la pirámide de la población requiere de más lejanía y de otra perspectiva.

Otro tanto ocurre con las creencias individuales y con la religión colectiva. Cambian aunque de inmediato no se perciba. Su intensidad y su función se adaptan a las necesidades de los que las encarnan, pero solo resultan visibles cuando se alteran las formas.

Es verdad que ciertos acontecimientos vitales como la procreación y el óbito se han, por así decirlo, tranquilizado al ritmo del progreso que ha experimentado la salud pública. Pues, ahora, transcurre más tiempo entre el nacer y el morir. Se procrea menos y se fallece más tardíamente. Se programan los nacimientos y en cierta forma los decesos. Pero otros sucesos tales como la edad para migrar o para moverse se ha, respectivamente, ampliado y acelerado. Ahora se viven más años, pero nos movemos con mayor frecuencia. Salimos y entramos en la pirámide de la población originaria más veces o emigramos y engrosamos la estructura demográfica de otro lugar. Eso sucede en todo el mundo, aunque en unas zonas se mide más y mejor que en otras. Pero en realidad nunca ha habido tal calma chicha en el discurrir de las sociedades. Lo que en verdad ha ocurrido es que procrear, fallecer y mudarse de lugar se desenvuelven por el interior del histograma. La energía social profunda tarda en manifestarse a las claras. La pirámide de la población es como la superficie de un estanque helado. ¿Pero qué hacen los peces bajo la capa de hielo?

La vida se remueve, aunque se oculte a la vista. De ahí que una pirámide construida en edades simples resulta ser más sensible a las deformaciones y, así, cada año se observan muescas o hendiduras. Sin embargo, cuando la efigie se teje en grupos quinquenales de edad, entonces el dibujo esconde sus variaciones interiores durante algún tiempo. Y no digamos cuando el histograma se construye en tres grandes grupos etarios, que contienen respectivamente a jóvenes, adultos y ancianos. De todo lo anterior se desprende que fiarse de las apariencias en la demografía entraña riesgos y conduce a errores. Afirmamos entonces que cuanto más frigoríficas sean las proyecciones demográficas más se desviarán de la realidad. Cuanto más desalmadas más erradas andarán. El anticipo sobre el devenir de la población mejora si contempla un pronóstico sobre la evolución de las religiones, de todas ellas, de las laicas y de las sobrenaturales.

## Una sociología de la población contraria a las simplificaciones religiosas

El tiempo de variación de la población se mide en generaciones. Éstas se agrupan en períodos de 25 o 30 años. La edad demográfica es, por así expresarlo, simple y pura, mientras que la generación es de límites más confusos porque está socialmente contaminada. En otras palabras, las generaciones pertenecen más a la sociología así como los grupos de edad son más propios de la demografía.

Claro está que las generaciones se pueden analizar metiéndose en el interior de un hogar o andando anónimamente por las calles de una ciudad. La primera aproximación nos remite a las generaciones familiares, mientras que el paseo urbano nos sitúa entre las generaciones sociales. Si pensamos tanto en las generaciones familiares como en las experiencias colectivas de época, la vida se fracciona en tres continuos: aprender, reproducirse y depender. En familia y en grupo, en afecto y en derechos, con piedad filial y con justicia social. Y llevando todo esto al molino que nos mueve, podríamos decir que en la primera generación la religión se hereda, en la segunda se somete a prueba y en la tercera se transmite. En la misma casa las creencias se aspiran y se encarnan de modo plural.

En la Galicia rural y en las primeras décadas del nuevo siglo tres generaciones de la misma familia siguen conviviendo en la misma o distinta casa de la aldea. El abuelo y más frecuentemente la abuela octogenaria que cuida y es cuidada por la hija que lleva el peso del hogar y se encarga o comparte las labores del ganado y de la tierra. Los abuelos ayudan en las tareas agrícolas y acuden a los entierros de los miembros de la comunidad en representación de la familia cuando esta no puede abandonar la faena. Y también conviven con la tercera generación, es decir con la nieta o el nieto que se dedica al estudio, al oficio o a la ayuda en el trabajo de padres y abuelos. Son tres generaciones que creen y rezan aunque vean la vida de distinto modo y a la altura de su generación y de su tiempo. No hablamos de migrantes sino de generaciones familiares y de generaciones sociales, cultivadas en su época y conformadas por sus experiencias vitales.

En un sentido contrario a la herencia familiar que nos viene dada, también se acepta que los jóvenes son esponjas que absorben el espíritu de su época. Pero el paso del tiempo no se puede copiar así que bajo este supuesto, las generaciones históricas no siempre conservan ni repiten lo que las generaciones familiares transmiten. En otras palabras, ciertamente las generaciones se hallan sujetas a la tradición en el hogar, pero a la vez se muestran sensibles a la innovación cuando cruzan el portal para salir a la calle. Así pues y exagerando: en el hogar se aspira la religión familiar y en la calle se contamina uno de la pluralidad de religiones. Pero en el análisis, las simplificaciones se pagan y las generaciones sociológicas como los grupos de edad demográficos disfrazan, en su apariencia, la realidad de su heterogeneidad interna.

Las generaciones son hijas de su tiempo y de su cuna. Y quedan internamente marcadas por los acontecimientos de su época y por la transmisión de sus orígenes. Esto sucede tanto en la Galicia urbana como en la rural y por ese orden, aunque con intensidad a determinar en cada capital, municipio, aldea o lugar. Pues cada parroquia tiene su clientela aunque compartan el mismo cura. Y cada comunidad forja su identidad que se prolonga y mantiene más allá del cambio de pastor. Es decir, las generaciones quedan marcadas por las políticas públicas y más aún por las familias privadas. De modo que las reglas de reparto de las capacidades que rigen la vida social, el modelo de bienestar y el capital familiar acumulado que hereda el sistema patrimonial son las fuerzas que fragmentan y distinguen a los coetáneos. Las generaciones son pasado, pero más aún presente. Y son más dadas, en la actualidad, a la fragmentación y la diversidad que a lo común y homogéneo.

Y, volviendo al envase demográfico, también constituye un anuncio, no por conocido menos repetido, que el sexo cambia menos que lo hace el género. Al igual que ocurría con la edad, el sexo es más una constante demográfica que una variable sociológica. Quiere ello decir, que en la pirámide poblacional la mitad femenina ofrece un perfil escasamente heterogéneo, pero en cuanto se adentra uno en la configuración social del género se detectan las diferencias y, éstas, resaltan con más crudeza. Lo masculino y lo femenino son papeles repartidos socialmente y no un fruto de la naturaleza. Sexo y edad son, por así expresarlo, demografía sin velos, pero género y generación son, por decirlo con todo rigor, productos del acontecer social.

Dicho de otro modo, el sexo es una divisoria que se asocia más a la biología, mientras que el análisis sociológico se ocupa de la discriminación de género. Es decir, se trata de una construcción social, igual que lo es la religión. Y también se mastica en la tradición galaica que la mujer es la depositaria del conservadurismo religioso así en el núcleo familiar como en el ámbito social. De suerte que, como regla general, una sociedad rural generará un modo cotidiano de vivir la religión dentro del cual, cuanto más activo sea el matriarcado mayor permanencia tendrá la trasmisión de la religión tradicional. Pero también se puede argumentar la fractura religiosa desde otro ángulo. Pues cuanto más potente sea el rol femenino en el hogar y en la sociedad, se desarrollará una mayor sintonía con la naturaleza y se responderá a sus demandas con una creciente autonomía reproductiva. En una sociedad agrícola donde la mujer faene dentro y fuera de la casa, donde aporte producto consumible y comerciable, donde añada capacidad laboral necesaria, sus convicciones religiosas y su fecundidad estarán más expuestas a la realidad del cambio social.

Galicia envejecida, Galicia infecunda, Galicia emigrante. Galicia, un pueblo de vigor decadente. Esos son los estigmas demográficos de la, ahora, Comunidad Autónoma pero siempre comunidad humana de recia personalidad social. Pero, ¿y si no fuera tal o cupieran claros matices? Por ejemplo, si también la duración

de la vida media tuviera relación con el ritmo de la vida social. Y si la migración significara y produjera una emancipación temprana. Y si la baja fecundidad se entendiera por el papel de la mujer en la producción agrícola para subsistir. Y si el entorno rural fuera heterogéneo así en intereses como en creencias.

Y por qué se achaca esa maltrecha dinámica demográfica al aislamiento cuando bien pudiera suceder lo contrario. Esa modernidad demográfica lo es por adelantamiento, por avanzadilla de hacer suya la longevidad. Y por qué no interpretar la migración al exterior como una acción de libertad para descongestionar la cantidad de vida rural. El resultado ha sido y es que la reproducción vegetativa y social de Galicia no ha permanecido ensimismada. No se ha mirado al ombligo al menos en los últimos cien años (Alonso, 2005). Así que, la hipótesis del atraso por aislamiento cabe contrastarla y matizarla con la de vanguardia por su apertura, por estar abierta y absorber, eso sí, trago a trago, el mundo exterior. Una suerte de mundialización como reacción o alternativa a la opresión.

Galicia como territorio esquinado ha recibido y recibe latigazos externos a través de las costas, pero aún es más acusada la influencia global en el movimiento de su población. Los gallegos, la población, procrean, maridan y mueren dejando que la experiencia internacional de otras mentalidades, penetre en ellos. Una contaminación filtrada para no morir por falta de amor propio. En otras palabras, se reproducen vegetativamente pero suave y fielmente infestados, por la «galleguidad» del exterior. Y todo eso lo hacen a través de un constante mudar. Cambian de ideas, de residencia y con mucha intensidad de país abriéndose así al mundo. Y entran y salen creencias, silenciosas, cobijadas en las casas de aldea. El rincón, el finisterrae es solo aparentemente mudo, porque los gallegos hablan alto o quedo según convenga y, sobre todo, saben preguntar porque escuchan.

La conclusión científica de todo lo anterior es que la demografía gallega no vive encerrada y vuelta hacia sí misma. No permanece ensimismada e hipnotizada por las tradiciones, sino que está contaminada por tierra, mar y a través de las ondas. Y en la evolución demográfica se ve la huella religiosa. La reproducción vegetativa no es inmune a estas influencias. Antes las cartas y visitas y luego el teléfono o las modernas tecnologías de la comunicación, sirven para ponerla al tanto de lo que les pasa afuera a sus coetáneos y descendientes. Porque es sobre todo a cuenta de las migraciones (emigración, comunicación con los parientes, retorno e inmigración extranjera) como su discurrir recibe y acepta las pautas externas de comportamiento. Los intereses y creencias que las explican y justifican. En resumen, la reproducción social (la influencia de las migraciones) contamina a la dinámica vegetativa y ambas, por vías diferentes, se empapan y se ven afectadas por las interpretaciones de la vida.

## **La auscultación demoscópica del latido religioso en Galicia**

Acotando el período en el que nos vamos a mover y siguiendo el paradigma interpretativo de la demografía social, es decir, de la rigurosa historicidad en las

leyes de la evolución de la población y de la religión, emprendamos el camino empírico y argumentativo.

Seis de cada cien personas que viven en Galicia en 2011 proclaman que no son católicas (ASEP, 2011). A describir esa minoría se dedica este libro. Si bien, la inmensa mayoría de los 2.780.000 habitantes de esta tierra se declara católica. Hemos empezado por destacar a la minoría porque es la expresión del pluralismo religioso. Y la hipótesis que nos guía es que el pluralismo religioso crecerá, lentamente, pero sin dejar de serlo. Porque aunque se perciba que el tiempo social en Galicia tarda más en resultar evidente que en otras sociedades, también se puede presumir que la niebla social humedece el tejido sociorreligioso dando vigor a nuevas formas. Y cuando la comunidad se abre nos muestra la existencia de distintas intensidades a la hora de vivir en, y transmitir, el catolicismo, tanto en los contenidos como en la visibilidad de su fe, tanto en las oraciones como en las prácticas. Ningún modo de vida queda a salvo de las leyes del movimiento que altera la sociedad, por tranquilo que sea o por calmo que parezca. La inmovilidad es un engaño óptico que depende de la distancia y hondura de la mirada.

Para darle más fuste a la descripción conviene añadir que la muestra en la que nos apoyamos no es escasa ni resulta breve la perspectiva temporal que recorreremos en esta inicial panorámica. Pues nos han contestado más de 18.000 entrevistados y lo han hecho, mes a mes, a lo largo de las dos décadas que han transcurrido entre 1990 y 2011 (ASEP, 2011). Ese es el tamaño de las voces registradas y esa la continuidad de su eco de esta encuesta. De modo que no caben dudas acerca de que la población ha quedado bien representada.

Que la mayoría de la población de Galicia se declare católica no es una novedad, pero que la evolución demográfica la esté frenando es una hipótesis a considerar. Si esta sospecha se confirma entonces la minoría no católica está llamada a crecer. En otras palabras, el pluralismo religioso tiene más futuro que pasado y la dinámica demográfica será la fuerza de rozamiento que desacelera y reduce la expansión de la población católica.

Vayamos paso a paso. Exploremos los principales cambios en la demografía de Galicia. La evolución de su volumen y su estructura o lo que es lo mismo, las variaciones de talla debido al saldo entre nacimientos y fallecimientos y su distribución por sexo y edad. Como se verá a continuación, estos pasos no se dan en falso ni en el vacío, pues la evolución demográfica, que es una senda robusta en cuanto a su fiabilidad, expresa el cambio social. En el registro de la población quedan anotados los deseos y las oportunidades de cumplirlos. Los anhelos y las limitaciones materiales. La procreación, por así decirlo, está inscrita entre la ilusión y la vivienda, entre el consumo y la seguridad. Y la sociedad amortigua la enfermedad y la muerte lo mismo que atempera o acelera la emigración y la boda. La forma y el tamaño de la población reflejan las formas y las normas que rigen, en cada período, la sociedad. El ritmo de la reproducción, la migración, la morbilidad y la mortalidad es el resultado de la vida social.

Pero además de esta envoltura histórica de la dinámica demográfica, la evolución futura de la población es calculable y, por ello, válida para realizar pronósticos. La fuerza que le suministra su inercia es la de la estructura por género y edad. De tantas mujeres y hombres en tales o cuales edades surgirán los futuros habitantes. A tales edades se emparejarán, a estas otras procrearán y, a aquellas de más allá, fallecerán. A esto lo llamamos el saldo vegetativo, la reproducción biológica. Luego surgen los imponderables y actúan los rozamientos que alteran el pronóstico. Por ejemplo, las migraciones y el comportamiento de las generaciones. Es decir, la horma de la reproducción social. Hay que decir que, por el momento, los cálculos de la reproducción vegetativa o biológica son más consistentes, más seguros, más pronosticables y, desde luego, más decisivos a la hora de establecer proyecciones, que los de la reproducción social, lo cual nos proporciona un margen aceptable de seguridad sobre el porvenir.

Hemos dicho, sin embargo, que la tendencia de la población no se mantiene en el vacío, es decir, que la evolución demográfica no se produce fuera de un contexto cultural. En este movimiento juegan su papel las tradiciones, los valores y los miedos. Estos y otros materiales simbólicos son bolas que entran en el bombo del pronóstico. De modo que para dar cuenta del conjunto, el análisis deberá ir acompañado de otros indicadores de cambios en la estructura mental y en el modo de vida de los habitantes de Galicia. En otras palabras, las emociones actúan también como fuerzas de rozamiento y tienen consecuencias contables. Los comportamientos vitales son emocionales e interesados. Digamos, para concluir, que la estructura por sexo y edad cimienta la evolución de la población y señala cuáles son sus límites. Y el contexto cultural configura la dinámica de procreación, migración y deceso. Resumiendo, las creencias no son ajenas al envase cuantitativo y el vaso no se desborda porque a la acción vegetativa se enfrenta la presión social. No es real la dinámica «natural» pues lo que se produce es una histórica, heterogénea y cambiante dinámica social de la población.

Por eso empezar la descripción y el análisis del pluralismo religioso en Galicia atendiendo a la estructura y movimiento de la población es empezar con buen pie y dar un paso seguro. Porque los cambios en los modos de vivir y de comportarse comprenden y dan soporte a la plasmación social de las confianzas y desconfianzas en las creencias. Le fe como energía colectiva o como consuelo individual se encuentra confrontada con el ciclo de vida y las condiciones concretas de la existencia del común. La religión forma parte de los intereses de la persona y de la atmósfera social en la que se desenvuelve y se disuelve el demos.

## **El motor demográfico, los aportes sociales y la inercia**

La población de Galicia crece poco y envejece. De hecho, en el período 1991–2001 Galicia perdía población a un ritmo de un 1,2% (Martínez y Villares, 2006). La entrada de población foránea a España en los inicios del siglo xx

revirtió este proceso y la Comunidad Autónoma pasó a incrementar su número de habitantes. Sin embargo, esta tendencia solo ha perdurado hasta el año 2008, cuando a partir de la crisis económica desciende la llegada de inmigrantes procedentes del extranjero. En el año 2011, el crecimiento vegetativo, es decir, la diferencia entre los nacimientos y las defunciones, muestra números negativos indicando que la fuerza del envejecimiento es más sólida que el vigor con el que aparecen nuevas generaciones.

Lo poco que crece, cuando lo hace, es a cuenta de la inmigración (sea de origen y nacionalidad española o extranjera) y lo mucho que madura o «encañece», de modo firme y continuado, se debe a la feminización de la población anciana. De modo que, si razonablemente suponemos que los venidos de fuera añaden variedad de tradiciones y costumbres, de ahí se desprende que destilarán otras creencias y que el pluralismo religioso deberá crecer en el futuro. Y lo hará tanto de modo directo, por su llegada, como de modo indirecto, debido a su transmisión social y generacional. Cabe pensar que durante el tiempo que lleva el acostumbrarse a Galicia, las conductas procreadoras de los foráneos sean más tempranas y más frecuentes que las nativas, pero eso no es imprescindible para que sus confesiones sumen adeptos y se amplíen.

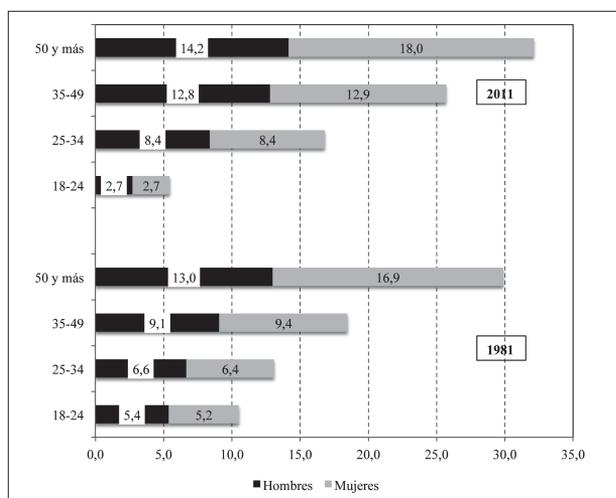
Es cierto que la inmigración y, más en general el aumento de la movilidad geográfica acrecienta la variedad de creencias y ello por dos circunstancias. La primera es que se ven y se tocan otras expresiones religiosas. Recibiendo en el entorno y viajando por otras tierras se aprecian otras conductas y otras aspiraciones. Pero sin salir de la comunidad gallega, es una evidencia que la extensión social de otras creencias encontrará cada día que pasa más huecos anímicos en donde anidar conforme aumenta la fragmentación social y crece la heterogeneidad cultural.

Proliferan las comunidades pequeñas y las subculturas se difunden debido al contagio de la comunicación y al contacto con el exterior. Pues ahora al proselitismo boca a boca hay que agregar el muy influyente proselitismo virtual. Las redes hacen «amigos y cofrades», sean sus lazos débiles o más fuertes. Galicia tiene una población dispersa y en ella, la aldeanía global encuentra un caldo de cultivo más propicio. Hay más receptividad e intensidad comunitaria en las parroquias rurales que en la masa urbana. Porque requiere más fuerza de convicción distinguirse en una comunidad rural que pasar desapercibido o metamorfosearse en la desarticulación urbana. No es únicamente una cuestión de aislamiento y de necesidad de contacto sino una razón de convicción, de fuerte personalidad de aldea y comunidad. La distinción en el ambiente cerrado implica una ruptura, una separación nítida y costosa de sobrellevar, mientras que la pluralidad supone la existencia de puentes de contacto dentro de las diferencias. Podríamos resumir que la pluralidad religiosa en el ámbito urbano no exige la segregación socio-espacial pero la diversidad religiosa en el entorno de la comunidad rural gallega la suele comportar.

Argumentemos primero sobre la estructura por edades y sexo, para acabar después, atendiendo a la coyuntura. Es decir, iniciemos los razonamientos avanzando que la proporción de jóvenes mengua, aunque su número no lo haga, debido a que aumentan en mayor medida los adultos y los mayores. Y hay argumentos para sostener, que los jóvenes son más descreídos, pero también más creídos, más proclives a aceptar las innovaciones y a cuestionar las tradiciones. Las vidas jóvenes, como ya se avanzó con anterioridad, son más permeables a nuevas experiencias y están menos acorazadas por la herencia recibida.

Poniéndolo en cifras relativas, se ve que el peso de los menores de 25 años decrece a lo largo de estas casi tres décadas que recorre la encuesta que utilizamos. El peso no la masa. Esto es, aumenta su número pero lo hace con menos aceleración que otros grupos de edad, lo que tiene como consecuencia el empequeñecimiento de su proporción en el total. Así vemos que varía del 10,5% del total poblacional en 1981 al 6,7% en 2011, mientras que el de los mayores de 50 años aumenta a un ritmo mayor. En 2011, este grupo de edad, que supera el medio siglo de vida, representa ya al 41,9% de los gallegos cuando su peso en 1981 fue de un 29,9% en el total. Postulemos también la idea según la cual, entre los mayores lo que abunda en mayor medida son las mujeres, en razón de su mayor resistencia a la muerte y a la emigración fuera de la región gallega. Como consecuencia de lo anterior la longevidad (la proporción de mujeres sobre hombres con 80 y más años) se feminiza.

**Gráfico 3. Evolución de la población de Galicia según sexo y edad, 1981–2011 (porcentaje calculado sobre el total de la población gallega)**



Fuente: Elaboración propia a partir de INE, Padrón Municipal de Habitantes, 2011 y Censo de Población y Viviendas, 1981.

Pero si pensamos que las mujeres gallegas se limitarían a ejercer el papel de conservadoras y trasmisoras de la tradición católica y eso compensaría la inyección externa de otras religiones, nos equivocamos. Lo primero, según el análisis y la interpretación de algunos antropólogos e historiadores parece ser cierto. Lo segundo, a tenor de los datos sociológicos que enseguida veremos, resulta ser más incierto. Así la estructura demográfica parece tener una fuerza que augura el auge del pluralismo y otra que reacciona y se le opone. Por un lado la dinámica de la juventud y por el otro lado el creciente peso de la mujer. Rejuvenecimiento frente a feminización de la población. Novedad o tradición. Pero se trata de una simplificación en abstracto que admite consecuencias en estado abierto, que admite cambios en las tendencias. No puede ser de otro modo porque el elemento demográfico no encierra ni determina el signo de las creencias. Es el espacio social el que les confiere uno u otro sentido y la configuración institucional la que les da un vigor más o menos duradero.

## **La evolución de los católicos a lo largo de un cuarto de siglo**

El cuarto de siglo que recorren los datos de nuestra encuesta coincide con el afianzamiento y el desarrollo de la Administración Autonómica de Galicia. En efecto las primeras elecciones al Parlamento de Galicia tuvieron lugar en octubre de 1981 y desde entonces se han sucedido nueve legislaturas y dos cambios de signo en los gobiernos. Así pues la primera lectura de los datos estará permeada por el impacto de unas políticas públicas que se suponen más atentas y aclimatadas a la población de Galicia. Un cuarto de siglo de acelerado cambio en la sociedad española, y también en la gallega, que ha resultado tanto de su inclusión en la Unión Europea cuánto de su transición hacia un gobierno democrático multinivel.

La hipótesis que se desprende de la implantación del Estado de las Autonomías es que el impacto del afianzamiento de la democracia redunde en un afinamiento de las políticas que repercuten en la fecundidad, morbilidad y movilidad. La democracia está mejor dotada que el régimen autoritario y que las dictaduras políticas para adaptarse a la diversidad social y por tanto actuar directa e indirectamente sobre las distintas conductas poblacionales. Digamos que la democracia respeta, conserva y hasta alienta la variedad de estilos de vida y en ello va de suyo el pluralismo religioso. La democracia y el gobierno multinivel (europeo, nacional, autonómico y municipal) protege la heterogeneidad de creencias y controla la fragmentación social para que se conjuguen los derechos colectivos con las libertades individuales.

Esto traducido al terreno poblacional implicaría el objetivo de procurar un relativo equilibrio entre el saldo vegetativo y el migratorio a fin de que la población no crezca o mengüe en demasía ni bruscamente. Pero también controlar los excesos internos en cada una de las magnitudes a fin de que el

envejecimiento no se dispare por la inesperada debacle de la fecundidad ni por la súbita emigración de los jóvenes o se siga una dinámica de aumento de la mortalidad en edades tempranas y de inmigraciones extemporáneas y polarizadas por género y edad. En conclusión, la impronta de la democracia autonómica en la demografía regional es un asunto que demanda más atención y análisis dado que se produce más propaganda que evaluación.

Porque si bien es cierto que el tiempo es una variable con la que se mide el cambio de las personas a lo largo de su ciclo de vida, no es menos evidente que las conductas generacionales, en tanto se encuentran influidas por las políticas públicas y la evolución en los modos de vida, también deberían resultar previsibles. Y por fin, los contextos productivos y reproductivos varían a la par que la economía y el mundo del trabajo impactan sobre las familias. Y estos 25 años que contempla nuestra encuesta, se caracterizan, en su mayor parte, por el crecimiento económico y por el afianzamiento democrático. La incógnita que habrá que despejar, dentro de unos años, será cuál ha sido el impacto de la crisis de 2008 en los fortalecimientos y en los debilitamientos de la economía, la democracia y la población de Galicia.

La fe cambia con la edad y sus circunstancias, es decir, con las oportunidades de vida que se encuentran u ofrecen y con las obligaciones e intereses que van asociadas a cada etapa del ciclo de vida. Y esta relación entre creencias religiosas y grupos de edad se refleja en los datos gallegos extraídos a través de la encuesta mensual que levanta ASEP. En el cuarto de siglo que transcurre de 1986 a 2011 la proporción de jóvenes que se declara católico cae en medida significativa mientras que, en la misma proporción crece en la franja de adultos (entre 35 y 49 años) y se estanca en la población con más de 50 años. Aquellos que nacieron en los años 50 y vivieron la transición a la democracia siendo jóvenes.

Así pues, el cambio religioso en su vertiente generacional se concreta entre los menores de 35 años. Esta circunstancia histórica deja su huella en el crecimiento del catolicismo entre los jóvenes que tenían entre los 18 y los 34 años. En estos grupos de edad la autodeclaración como católicos cae seis puntos porcentuales. Esa rebaja se reparte, casi por un igual, entre los realmente jóvenes que tienen de 18 a 24 años y los adultos jóvenes que aún no han cumplido los 35 años de edad. Este reparto entre jóvenes y «jóvenes tardíos» parece dar cuenta de que la secularización ya se inició en los sesenta sostenida por la industrialización, la consiguiente urbanización y la generación de una clase media que accede al consumo. Las libertades experimentadas y consolidadas durante la transición política caían en suelo abonado por el cambio ocupacional y el modo de vida urbano. Y este proceso de secularización experimenta una nueva oleada entre los más jóvenes a partir de los años noventa por lo que en un mismo momento histórico conviven generaciones con diferentes actitudes ante la fe y las creencias religiosas (Pérez-Agote y Santiago, 2009).

Pero en lo referente a la estructura de la población de Galicia, la pérdida de fe católica también se refleja en la distribución de la creencia por sexos. Y contra el prejuicio que reza que el género femenino es el más atado a la tradición religiosa lo que muestran los datos es que sucede más bien lo contrario. Pues mientras la declaración católica aumenta su peso entre los hombres, disminuye entre las mujeres (ver tabla 1). Eso sí, la ruptura está fechada en los ochenta, pues en las dos últimas décadas la proporción de católicos por sexo no varía.

**Tabla 1: Perfil socio–demográfico de la población gallega que se declara católica**

	1986-89	1990-99	2000-11
<b>Sexo</b>			
Hombre	44,0	46,4	46,6
Mujer	56,0	53,6	53,4
Total	100,0	100,0	100,0
<b>Edad</b>			
18-24	12,6	13,6	9,5
25-34	19,5	17,5	17,1
35-49	22,1	23,6	28,0
50 y más	45,8	45,4	45,4
Total	100,0	100,0	100,0
<b>Estudios</b>			
Sin estudios	38,2	27,3	19,4
Primarios	29,2	35,7	19,9
Secundarios	23,3	26,9	49,6
Universitarios	9,3	10,0	11,2
Total	100,0	100,0	100,0
<b>Status socioeconómico</b>			
Alto, Medio alto	11,5	16,8	43,6
Medio	44,9	56,1	42,7
Medio Bajo	28,1	21,7	12,0
Bajo	15,5	5,4	1,6
Total	100,0	100,0	100,0
<b>Práctica religiosa</b>			
Baja	34,5	35,6	43,9
Media	32,6	33,3	19,5
Alta	32,8	31,2	36,6
Total	99,3	99,5	99,8

Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir de «La opinión pública de los españoles», ASEP.

Probablemente sea de nuevo el tiempo de la transición a las libertades el que sirvió para fraguar un cambio de valores que había madurado en las dos décadas anteriores. La emigración al exterior y la redistribución migratoria interior de la población gallega contextualizó territorialmente esta variación, que va a contracorriente del prejuicio patriarcal, pero que en todo caso tiene una entidad estadística de un calibre menor.

Lo interesante para nuestro argumento demográfico es que mientras aumenta la cantidad y la proporción de la población mayor en Galicia (aquellos que tienen 50 y más años), el peso de los católicos en esta cúspide etaria se mantiene. Aunque la proporción de los mayores sea la dominante entre los católicos (45%) su fuerza no varía en los últimos 20 años. En otras palabras, su peso no se ha modificado desde 1986 hasta hoy siendo que su masa sí que lo ha hecho. Es la cultura de la pluralidad la que crece en una medida mayor de la que lo ha hecho la esperanza de vida y la longevidad. Eso es lo que ha sucedido a la espera de que entren en esas franjas de edad los que vienen por detrás (los adultos entre 35 y 49 años) que suponen nada menos que el 28% de los católicos cuándo apenas representan el 23,1% del total de la población. De modo que cabe conjeturar, en un sentido que contradice la común intuición, que el envejecimiento y el pluralismo religioso no resultan contradictorios.

## De la prédica a la práctica

Sin embargo, si bien la consideración de pertenencia a la religión católica se mantiene a lo largo del tiempo, los cambios que se han producido en estos 25 años entre esas generaciones que hoy superan los 50 años están más asociados a la pérdida de la práctica religiosa que a la solidez de las creencias. El nivel de religiosidad continúa pero decrece la constancia en el ritual de sus preceptos. El reflejo de los nuevos valores democráticos, políticos y de consumo aparecen en esta generación de individuos asociados a la caída de la práctica de la religión. El 63,7% de los mayores de 60 años se declaran católicos altamente practicantes (ver tabla 2). La cifra se desploma entre los que tienen 30–59 años al 24,1%. Aunque en esta generación el 31,0% dice mantener una práctica religiosa media, dichas cifras continúan una vertiginosa caída entre los más jóvenes para quienes el grado de práctica religiosa es bajo en el 70,7% de los casos.

Este proceso por el cual en la sociedad española se van debilitando las conductas católicas ha sido denominado por Hervieu-Léger (2003) como «excultura» y hace referencia a esa tendencia de considerarse católico pero sin realizar ningún tipo de práctica religiosa. O por llevarlo al plano reproductivo y nupcial que es el propio de la demografía, declararse creyente de una u otra religión, no necesariamente implica que ciertas conductas vitales como la procreación y la convivencia íntima se ajusten a la estricta observancia de la doctrina.

**Tabla 2: Práctica religiosa según edades. Datos agregados de oleadas anuales 1990-2011**

	<b>&lt;30 años</b>	<b>30-59 años</b>	<b>60 y más años</b>
<b>Baja</b>	70,7	44,9	15,3
<b>Media</b>	19,4	31,0	21,0
<b>Alta</b>	9,9	24,1	63,7
<b>Total</b>	100,0	100,0	100,0

Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir de «La opinión pública de los españoles», ASEP.

Este fenómeno es, sobre todo, representativo de las zonas más desarrolladas y avanzadas económicamente en el país por lo que Galicia se va incorporando progresiva y retrasadamente a este proceso puesto que el nivel de personas que se declaran ateas/agnósticas/indiferentes se sitúa en unos niveles bajos con respecto al resto de las CCAA. Así sucede que Comas (2004) según datos de 2002, confirma que este porcentaje asciende al 11,2% en Galicia pero dicho nivel alcanza el 23,2% en Madrid, al 23,5% en el País Vasco y al 26,4% en Cataluña.

### **La demografía social: educativa y de clase**

Respecto a la influencia de la instrucción pública (puesto que la educación es una tarea en la que no solo confluyen los establecimientos educativos, sino también la familia y otros grupos primarios o de pares, así como los medios de formación de la opinión pública y del ocio) es de notar que el peso de los menos instruidos entre los católicos ha caído casi un 30% pasando del 67% al 39% a lo largo del período que estamos contemplando.

Y de manera complementaria la población que alcanza el nivel medio y superior se ha duplicado (del 32% al 61%) lo que apunta hacia un mayor discernimiento y elección de las creencias tanto en su contenido sustancial (el ser de la religión y sus verdades) como en cuanto a su aplicación o función (el hacer de la religión), pero también en cuanto a sus celebraciones y actividades institucionales. Los vínculos entre la jerarquía de la Iglesia católica y las celebraciones democráticas en Galicia se han ido diluyendo no solo con motivo de la alternancia política, sino también a tenor del relevo generacional en los gobiernos del mismo o distinto signo ideológico, ora se evidencian con más fuerza ora se atemperan. Dicho de otra forma y por seguir con el argumento demográfico, la socialización democrática es también una cuestión de edad y de cohorte o experiencia vital.

Por fin, el estatus socioeconómico o la estratificación social evidencia un aumento de las clases medias y acomodadas de modo que los estratos bajos y medios bajos pierden significación (del 44% en 1986–89 al 14% en la primera década del siglo XXI) con la consiguiente repercusión en la polarización de la práctica religiosa. En otras palabras, los católicos se declaran en mayor medida practicantes pero de baja intensidad. Crece tres puntos porcentuales la intensidad máxima o alta en la práctica religiosa de los católicos, pero al precio de hundirse trece puntos el tono medio de su implicación y de aumentar diez puntos la escasa participación en las prácticas religiosas. Parecería que las clases medias y acomodadas son más de aparentar que de practicar. Pero cabe otra interpretación según la cual conforme aumenta el nivel de instrucción se distingue la manifestación pública de la religión católica de su expresión en privado. En otras palabras, se separa la religión sobrenatural de la civil. La primera se hace más hogareña y la segunda más simbólica. Pero, por el otro costado, las clases medias han adquirido más capacidades para consumir en privado religiosidades variadas y para ir haciéndolas públicas. Aumenta el pluralismo religioso tanto interior como en sus expresiones colectivas.

### **Otros factores estructurales que dan cuenta de tendencias culturales**

Estos dos razonamientos, la feminización como estructura y la migración como coyuntura, abundan en la hipótesis de que el pluralismo religioso corre a favor de las tendencias que se observan en el demos y que el catolicismo experimenta una lenta erosión. Pero el determinismo demográfico en solitario, no es una buena guía para la prospección de las creencias si no va acompañado por el análisis de las tendencias culturales en la sociedad de la educación y los servicios, del empleo vulnerable y de la fragmentación simbólica. Porque la dinámica demográfica es lenta aunque avance con paso firme, pero los consumos culturales se agitan y renuevan a mayor velocidad. En fin, muchos cabos para explorar y pocos datos sólidos para sustentar el análisis. Pero demos algunas pistas.

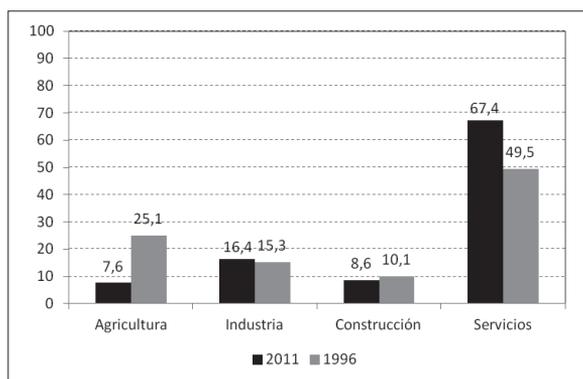
Tomemos como indicadores los cambios en el mercado de trabajo, en la proporción de población que vive en ciudades, en el acceso a la educación superior y en la evolución del pluralismo electoral como apoyo a la tesis de que las tendencias culturales acompañan a la evolución demográfica. Lo cual sugiere una mutua alimentación y refuerzo entre los cambios de distribución y composición que experimenta la población y su apareamiento con el tranquilo debilitamiento del catolicismo y el lento asentamiento de otros capitales simbólicos.

En estos últimos 25 años, el cambio más relevante que ha experimentado la actividad económica gallega ha sido el incremento del sector terciario en detrimento del agrícola. Solo retrotrayéndose en el tiempo hasta 1996 los datos de la Encuesta de Población Activa del Instituto Nacional de Estadística indican

que el 25,1% de la población estaba vinculada a la agricultura. En el año 2011 este sector representa tan solo al 7,6% de la fuerza laboral, mientras que los servicios aglutinan al 67,4% (ver gráfico 4). Esta modificación en la estructura del trabajo está vinculada al fuerte acceso de la población a la educación y a un acelerado aumento de personas con niveles de instrucción superiores. En 1981, el porcentaje de personas mayores de 16 años que tenían estudios universitarios terminados era el del 5,8%. En 2001, se acercaba al 10,7% y ya en 2011 alcanzaba el 22,9% (ver gráfico 5).

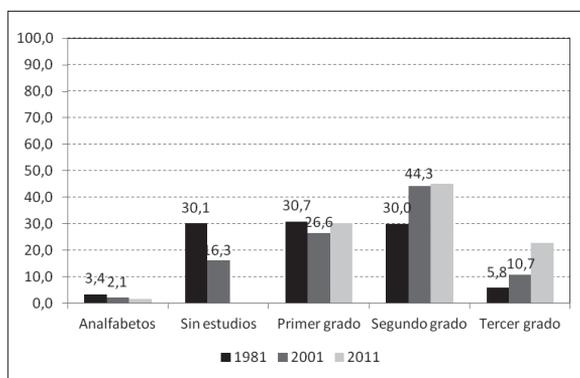
#### Gráfico 4: Población ocupada según sector de actividad, 1996–2011

Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir de la Encuesta de Población Activa, 2º trimestre. Instituto Nacional de Estadística, INE.



#### Gráfico 5: Población mayor de 16 años según nivel de estudios terminados

Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir del Censo de Población 1981; Censo de Población y Viviendas



2001; Encuesta de Población Activa, 2011 (2º trimestre). Instituto Nacional de Estadística, INE.

Sin duda, la fuerte urbanización que la región ha experimentado está relacionada con estas modificaciones. Si en 1986 el asentamiento en las ciudades se situaba en el 65,9% en el año 2005 la cifra de este indicador asciende al 70,5%. Los datos comparados con respecto a la media europea ofrecen una perspectiva del acelerado ritmo de crecimiento de este proceso: la diferencia en el grado de urbanización con respecto a Europa se situaba en el año 1986 en un 7,0% mientras que el año 2005 ya se había reducido 1,3 puntos (Precedo et al., 2008). Por lo tanto, el nivel de urbanización, de industrialización y de crecimiento económico son factores que también han acompañado la tendencia hacia la mencionada secularización.

Por otra parte, a este cambio económico y social se abre un proceso de diversidad política entre los votantes de la izquierda del que también asoma el desapego con respecto a las creencias religiosas (Elzo, 2001). De hecho, la reacción a la cultura católica se ha producido principalmente desde las ideologías socialistas, comunistas y nacionalistas por lo que los inicios del proceso de «secularización» se encuentran asociados a estas ideologías políticas. Claro está que también es lícito interpretar este proceso como un incremento de la religiosidad civil, es decir, como una transición de una religión tradicional o sobrenatural hacia creencias y apariencias religiosas de naturaleza civil. Una suerte de transformación de las formas religiosas para responder a las demandas actuales o, para seguir con Durkheim, una conversión de lo profano en sagrado. El nacional-izquierdismo (en su versión más nacionalista o más comunista) podría interpretarse como una suerte de reacción de las clases medias al continuismo de las élites conservadoras y económicamente pudientes en el gobierno de Galicia. La secularización sería, siguiendo esta lógica, la transfiguración de la oposición política en formas de religiosidad civil, con sus ritos, obediencias, cultos, «escisiones» y denominaciones» originarias. La apertura de un espacio intermedio entre el monopolio católico y el pluralismo religioso de carácter sobrenatural.

### **Mayoría católica y minorías religiosas**

Este es el hilo conductor del abordaje a las dos tablas que diferencian a la población entrevistada entre católicos y minorías religiosas. En el primero de los cuadros vamos a enfocar la descripción en términos de peso sobre el total de la población. Mientras que en la segunda tabla nos detendremos en comparar los perfiles hacia dentro, es decir, contrastando su peso respecto del total de cada uno de los dos grupos. Así, comenzaremos por destacar en qué variables son, por decirlo de manera redundante, menos minoritarios los que profesan otras religiones para luego señalar cuál es el peso de cada característica sociodemográfica en su respectiva adscripción. En otras palabras, primero veremos a las minorías en el cuadro general y luego las enmarcaremos

en su propia adscripción. Empecemos viendo la proporción en el conjunto de la población.

Lo primero que cabe resaltar es que la mayoría católica en Galicia resulta aplastante en el total 94% mayoritario frente a una exigua minoría de población (6%) que profesa otras religiones. En la historia y en el hábitat de Galicia, se evidencia por doquier la fortaleza y arraigo de la Iglesia católica. Desde el Camino de Santiago, a los monasterios, pero sobre todo en la diseminación y el papel que han jugado y aún cumplen las parroquias en la vida rural. Pero ocurre que esa mayoría es más relevante entre las mujeres (96%) que entre los hombres (92%), dando así sustento a la idea del tradicionalismo católico de la mujer (ASEP, 2011). En otras palabras, de la mayor resistencia de las mujeres a mudar de fe, pero también de la menor implicación femenina respecto de las minorías religiosas. Este último rasgo nos remite al conservadurismo y se ve confirmado empíricamente en el menor peso de la mujer entre las confesiones minoritarias.

Permítasenos un apunte sobre este particular. La hipótesis del conservadurismo femenino «a ultranza», resulta en exceso estructural e ideológicamente culturalista. Pues menosprecia dos hechos bien establecidos, a saber: que, sin mayor precisión, se puede afirmar que todo es cultura y, en segundo lugar, que los ingredientes o componentes del concepto de cultura cambian según tiempo y entorno en los seres humanos. En primer lugar porque hay evidencia empírica que registra importantes cambios en los comportamientos y en valores femeninos, y en particular aquellos que tienen una raíz religiosa, tales como: la fecundidad que obra según designio divino. Cardesín (2005) apunta, haciendo uso del sentido común y de la lógica, que es difícil explicar la reducción de la fecundidad en los primeros años del franquismo sin recurrir a métodos anticonceptivos «naturales» y aprobados por la Iglesia, tales como el «ogino» y la «marcha atrás». Y, en segundo lugar, porque sostener que las mujeres constituyen un bloque cultural homogéneo desafía el sentido común y la información sociológica.

Además, aquellos valores que desprenden un cierto aroma o muestran su raíz religiosa varían con el tiempo y las presiones sociales, con el traslado a la ciudad y las conductas de consumo. Sin duda, hay monografías que trazan un retrato inalterable de la mentalidad femenina en el rural gallego en vez de una película primero muda y en blanco y negro que luego se va tornando sonora y en technicolor. También se dispone de un abundante arsenal estadístico en el que se fotografía a las mujeres que laboran en el campo y viven en las aldeas como depositarias de las enseñanzas y mandatos de la tradición católica. Pero cabe otra interpretación de esta permanencia de valores, a saber: las depositarias de la vida no se dejan seducir fácilmente por los cantos de sirena. Pues, como ya se ha subrayado, el lazo que ata las creencias y la vida sea esta vida que cabe cuidar o se trate de reproducir es un vínculo fuerte que cuándo se trunca es difícil de

**Tabla 3: Perfil sociodemográfico según adscripción religiosa en Galicia.**  
**Datos agregados de oleadas anuales entre 1990 y 2011**

	<b>Católicos</b>	<b>Otras religiones</b>	<b>Total</b>
<b>Sexo</b>			
<b>Hombre</b>	92,1	7,9	100,0
<b>Mujer</b>	96,0	4,0	100,0
<b>Total</b>	94,1	5,9	100,0
<b>Estudios</b>			
<b>Sin estudios</b>	98,2	1,8	100,0
<b>Primarios</b>	96,9	3,1	100,0
<b>Secundarios</b>	92,5	7,5	100,0
<b>Universitarios</b>	85,3	14,7	100,0
<b>Total</b>	94,1	5,9	100,0
<b>Estatus socioeconómico</b>			
<b>Alto, Medio alto</b>	93,0	7,0	100,0
<b>Medio</b>	94,5	5,5	100,0
<b>Medio Bajo</b>	94,7	5,3	100,0
<b>Bajo</b>	95,6	4,4	100,0
<b>Total</b>	94,1	5,9	100,0
<b>Edad</b>			
<b>&lt; 30</b>	88,9	11,1	100,0
<b>30-59</b>	94,0	6,0	100,0
<b>60 y más</b>	98,3	1,7	100,0
<b>Total</b>	94,1	5,9	100,0

Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir de «La opinión pública de los españoles», ASEP.

restaurar. Las tendencias en la fecundidad y en la mortalidad son costosas de revertir. Así que tampoco resulta inverosímil, ni es signo de resignación o de escasas entendederas sino más bien de inteligente cautela, el recelo de la mujer ante las modas, es decir, ante los cambios de piel que pasan por transformaciones radicales. No es que no cambien, es que cuándo lo hacen no confunden cambio con cosmética.

Por otra parte, dado que la esperanza de vida es más alta en las mujeres y que su trabajo en el campo no queda oficialmente computado y registrado, sus pensiones de viudedad han resultado ser, para ellas, un ingreso de primera

necesidad. Un asunto de vida o muerte, pues dependen para sobrevivir de esas ayudas que complementan con la producción de alimentos para el autoconsumo. De modo que ese «conservadurismo» cabría considerarlo un mecanismo de protección para sobrevivir en la vejez.

Y mirando ahora hacia las personas adscritas a religiones minoritarias, vemos que su peso es más acusado cuanto más alto es el nivel de estudios. De apenas un 3% de personas que profesan religiones distintas a la católica entre la población gallega con estudios primarios, se quintuplica entre aquellos que atesoran estudios universitarios (ver tabla 3). Con todo, cabe oponer a esa fuerza secularizadora y laica de las instituciones educativas superiores que el 85% de los gallegos con títulos acreditativos en el ámbito universitario se adscriben a la religión católica. La selección educativa se explica por la intensa dedicación a la lectura y debate de los textos sagrados. Una característica bastante generalizada dentro de las religiones en general— y quizás de un modo particular en estos momentos dentro de las minoritarias— es su alto grado de voluntariedad en la afiliación y su compromiso con el debate libre y la crítica de los textos y preceptos, de las jerarquías y las formas organizativas, de las relaciones con los poderes públicos y las subvenciones o donativos. En fin, en paralelo al acceso «masivo y democrático» a la instrucción pública corre el acento que, en su mayoría aunque no sea de modo unánime, se pone en el debate abierto y la reflexión crítica de la teoría y la práctica de las creencias.

Cabe interpretar las diferencias en la adhesión religiosa según tramos de edad. Es razonable que los sondeos estén reflejando que el alejamiento o la indiferencia respecto del catolicismo sean menores entre las personas de más edad y que el desapego sea más intenso entre los jóvenes. Va en consonancia con el nivel de estudios y con la influencia de la socialización en la experiencia democrática y la influencia del pluralismo valorativo que comporta la inclusión de España en la Unión Europea. Apenas un 2% de los mayores de 60 años se dice no católico, proporción que casi se multiplica por seis (11%) entre los menores de 30 años (ver tabla 3). Por un lado los jóvenes gozan de mayor nivel de instrucción y por el otro eso les posibilita más influencia y contacto con el exterior. Los jóvenes no solo viajan más al extranjero realmente sino que lo frecuentan a diario a través de las tecnologías de la comunicación virtual. Saben más idiomas, disponen de mayores recursos económicos y oportunidades vitales pero sobre todo se han educado en el consumo y manejo de esas redes de interacción. Además son libros con más páginas en blanco y, por así expresarlo, se conducen como cámaras digitales donde lo archivado aún no se ha consolidado y se puede borrar con relativa facilidad. Por último, los jóvenes gallegos de las dos últimas décadas han experimentado terremotos ecológicos y medioambientales que han fortalecido sus religiosidades civiles, y les han sensibilizado respecto de valores perdidos que han sido recuperados por algunas creencias minoritarias.

Pero si la declaración de pertenencia a religiones minoritarias crece con la instrucción y decrece con la edad, no se da con tanta intensidad y claridad a la hora de la estratificación o categoría social. Pues en esa clasificación, el predominio de las minorías entre las clases altas, por así decirlo, es menos acusado que en el rango educativo (ver tabla 3). Tan solo un (7%) de los incluidos en el estatus alto o medio alto frente al 4,5% de los agrupados en el estatus bajo. Claro está que sabemos que la educación es una palanca para la movilidad social pero no un seguro de su consecución. También es un instrumento de autopercepción y de frustración ante las barreras que, no solo en la sociedad gallega, se levantan para impedir el tránsito ascendente de una a otra clase social.

Este último dato, que refleja de modo aproximado y junto a otros atributos como los títulos educativos el concepto de clase social, confirma la impresión de que las religiones minoritarias anidan, por un cabo entre los instruidos y por el otro esta demanda se acrece y refuerza particularmente entre los más desfavorecidos. En otras palabras, cuándo el discernimiento en el pensar va unido a la percepción y experiencia de bloqueo social. O por mejor expresarlo a la segmentación y alzamiento de obstáculos para la movilidad social. Puede parecer contradictorio, pero son los más instruidos los que sienten que sus expectativas sociales están resultando más dañadas. La frustración de las clases medias es un signo de la dinámica del capitalismo en la actualidad. Lo que se traducen en la transmisión generacional de la exclusión por un lado y en el incremento de las desigualdades por el otro. Todo lo cual está generando una diversificación en los estilos de vida y en las tendencias culturales, es decir, una proliferación de pluralismo valorativo.

En efecto, las necesidades, miedos, ansias de justicia y de rebelión pacífica de los grupos de población que se sienten y perciben más vulnerables, aunque objetivamente no siempre lo sean, son ambientes proclives para que crezca el pluralismo religioso. Las confesiones minoritarias se adaptan más como «traje a medida» a las preocupaciones y nuevas problemáticas de los descontentos sociales que produce la globalización. Un par de referencias mundialmente acreditadas en las humanidades y en las ciencias sociales como Martha Nussbaum y Saskia Sassen, han fundamentado filosófica y sociológicamente esta idea.

Visto desde dentro, es decir, tomadas las encuestas de ASEP como dos poblaciones abstractas que cabe comparar en términos relativos —aunque sin olvidarnos de las variaciones y heterogeneidades tanto en cuanto a su composición interna como respecto a su peso en el total—, si trazamos el perfil de los católicos y el de otras religiones o minorías religiosas, se aprecia lo siguiente (ver tabla 4):

En la comparación de estas dos subpoblaciones domina el género masculino (64%) y la juventud (43%) entre las minorías religiosas, aunque en la distribución interna (en la columna) de los que se sitúan en otras religiones el 49% se encuentra en las edades adultas (30-59 años) y solo el 8,5% supera los 60

años. Este rostro joven y masculino contrasta con el de los católicos, donde el predominio corresponde a las mujeres (54%) y a los mayores de 60 años (31%). Envejecimiento y feminización van de la mano por la mayor expectativa de vida de las mujeres, pero este perfil también se explica por la mayor exposición de la mujer a la fe católica durante el franquismo.

En consonancia con la ideología dominante respecto del papel social subordinado de la mujer y, más en general, en relación con la persecución del pluralismo religioso y la imposición del monolitismo valorativo en la educación pública que llevó a cabo el régimen autoritario, no es de extrañar que el peso de los gallegos con menos estudios (sin estudios o primarios) suponga el 51% del total entre los católicos frente a una quinta parte del conjunto (21%) entre los congregantes de otras religiones, más jóvenes y socializados en un régimen de mayor libertad. Pero como ya hemos apuntado y se verá enseguida, en la estructura de clases se difumina el relativo «elitismo educativo» de las minorías religiosas. Repetimos que instrucción formal y clase social no van de la mano o, más precisamente, que la correlación entre la titulación y la clase social no equivale a una limpia relación de causa y efecto. Y ahí, el grueso del argumento que lo explica no hay que buscarlo en el pasado, sino en la inyección demográfica de futuro que es la inmigración.

Que el catolicismo anide con más peso entre las mujeres, los mayores y los menos instruidos le da, en principio y teóricamente, menos persistencia en el tiempo. Por un lado porque la tendencia apunta, como se ha repetido, al incremento de la presencia de la mujer en los distintos niveles de la vida pública. Y por el otro, porque también se ha visto que la instrucción se expande y que en el progresivo y tenaz envejecimiento cabe el pluralismo religioso. Los jóvenes plurales llegan a viejos con sus ideas menos enérgicas y más atenuadas pero no sustancialmente modificadas.

En consonancia con lo anterior, pero suavizando las diferencias como ya vimos que también sucedía en la descripción de conjunto, se muestra un peso mayor de las minorías en los estatus altos (36%) respecto al porcentaje que estos estratos alto tienen entre los católicos (30%) dando cuenta con ello del efecto modernizador. Pero la escasa diferencia entre los estratos medios bajos y bajos (21%) entre los católicos y 18% entre los creyentes de otras confesiones nos avisa y sugiere acerca de la corriente inmigratoria que alimenta el pluralismo religioso y de su bajo estatus social. Parecen confundirse por un lado el laicismo educado y, por el otro, el refugio de los más vulnerables entre los que se incluye a los venidos de fuera. Si bien, el cajón de sastre que acoge la etiqueta de los no católicos es demasiado plural y diverso como para hacer aseveraciones contundentes.

Estas diferencias en la comparación de las dos subpoblaciones muestran los siguientes rasgos destacados entre los pertenecientes al colectivo agrupado en otras religiones o religiones minoritarias, a saber: 21 puntos porcentuales en

**Tabla 4: Perfil sociodemográfico según adscripción religiosa en Galicia.**  
**Datos agregados de oleadas anuales entre 1990 y 2011**

	<b>Católicos</b>	<b>Otras religiones</b>
<b>Sexo</b>		
Hombre	46,5	64,2
Mujer	53,5	35,8
<b>Total</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>
<b>Estudios</b>		
Sin estudios	23,4	6,9
Primarios	27,9	14,3
Secundarios	38,1	49,4
Universitarios	10,6	29,4
<b>Total</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>
<b>Estatus socioeconómico</b>		
Alto, Medio alto	30,1	36,2
Medio	49,5	46,0
Medio Bajo	16,9	15,2
Bajo	3,5	2,6
<b>Total</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>
<b>Edad</b>		
< 30	21,3	42,6
30-59	47,9	48,8
60 y más	30,8	8,5
<b>Total</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir de «La opinión pública de los españoles», ASEP.

las edades jóvenes, 19 puntos en la formación universitaria y 6 puntos entre los estatus socioeconómicos más acomodados. Esta triple composición que refleja la tabla 4 es la que augura, con la incógnita de cuál será la evolución de los estratos medios, un probable crecimiento de su influencia en los años venideros. Está por ver cómo va a evolucionar ese menor peso de lo femenino dada la creciente y potente presencia de la mujer en la Universidad y, la más lenta pero firme, en los puestos directivos de la política y de la economía, en los medios de comunicación, en el liderazgo deportivo y en la administración de los asuntos públicos.



## II. LO QUE AHORA IMPORTA: EL DESPERTAR ACTUAL DEL PLURALISMO RELIGIOSO

*Antonio Izquierdo Escribano y Montserrat Golías Pérez*

En Galicia, al igual que ha ocurrido en el resto de España, el catolicismo ha perdido vigor en su crecimiento. La cuestión es si esa mengua se debe a su falta de renovación doctrinal o si es el resultado del envejecimiento vital. En todo caso el declive ha sido mayor entre las capas medias que entre las elites y las clases subalternas. Y a la par, ha florecido el pluralismo religioso por la vía de la inmigración extranjera, del retorno o de la conversión de los sedentarios en el interior. Cabe concluir que también se han detectado cambios dentro de la continuidad católica a lo cual se suma el pluralismo novedoso debido a la influencia y acogida de inmigrantes nacidos fuera de la Comunidad Autónoma. Pero, en todo caso, la conclusión principal es que la religión o por mejor decirlo, la diversidad religiosa se adapta y se mueve, en otras palabras, que cambia a la par que lo hace la sociedad gallega.

La pertinencia de un estudio sobre la presencia, implantación y prácticas de los grupos religiosos minoritarios en Galicia deriva de un proceso de cambio cultural más amplio. Se trata de una profunda transformación en la adscripción y práctica religiosa, así como de su reconocimiento y visibilidad pública. En otras palabras, esa transformación supone un papel acrecido de las minorías religiosas y de los «grupos espirituales». Ciertamente esos «grupos» no siempre se encuentran explícitamente organizados, no dan la cara institucional, por así decirlo, pero ensanchan su influencia individual perfilada o difusa. Dicho de otro modo, el pluralismo religioso se aviene bien con la sociedad fragmentada y con el modo de sentir, consumir y expresar las necesidades espirituales y las creencias personales.

Una atmósfera en la que se debilita la clase social como única marca para la orquestación de la sociedad. La división por etnias, creencias, generaciones y género adquiere un mayor poder clasificatorio y esclarecedor de las dinámicas de cambio y conflicto social. Las identidades son más variables a lo largo del ciclo vital y se sacan a la luz como herramientas visibles que se adaptan para operar en cada circunstancia. Los promotores colectivos y exclusivos se convierten en productores parciales y consumidores «full time» dando lugar a un

auge de la individualidad y a un debilitamiento de los objetivos colectivos y de los empeños societarios. Una sociedad distraída que se va vaciando de sustancia común en beneficio de la privacidad.

Lo cierto es que ese escenario modificado por el crecimiento económico y la transición política, produce, en primer lugar, un debilitamiento del papel institucional de la jerarquía católica en España, favorecida por el cambio democrático y la incorporación al legislativo y al ejecutivo de nuevas generaciones socializadas en democracia. Y, más recientemente, por la instalación en España (y, por ende, en Galicia) de un contingente numeroso de personas procedentes del extranjero que, con frecuencia, profesan otras religiones diferentes a la católica. En síntesis, por el afianzamiento de la democracia capitalista y, como consecuencia, el florecimiento de una sociedad más diversa culturalmente y más plural políticamente.

Este conjunto de factores ha permitido consolidar un espacio público de pluralismo cultural y convivencia interreligiosa, que viene facilitado por la consagración del derecho a la libertad religiosa y de culto recogido en la Constitución Española de 1978 y su posterior desarrollo legislativo. Pero tanto el cuarteamiento endógeno de la presencia institucional del catolicismo como la irrupción de la diversidad religiosa importada, se despliegan a ritmo distinto en el Estado de las Autonomías. Es decir, las prácticas religiosas evolucionan según una velocidad que está en sintonía con los trasfondos culturales y las formas de asentamiento de la democracia local en cada Comunidad Autónoma. Galicia tiene a este respecto rémoras y ventajas y, en todo caso, particularidades tanto en el ámbito de la religiosidad popular como en el de la composición inmigrante.

Así, el principal impulso normativo al desarrollo del reconocimiento a la libertad religiosa y de culto recogido, en la Constitución Española de 1978, ha sido la aprobación, en 1980, de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa (LOLR), que consagra los siguientes derechos a las personas y grupos:

- Profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que se tenía; manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas.
- Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades, celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna sin discriminación por motivos religiosos, y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales.
- Recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

- Reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos y asociarse para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas de conformidad con el ordenamiento jurídico general y lo establecido en la presente Ley Orgánica.

Este conjunto de derechos, que se plasman normativamente y que desarrollan el abstracto principio de libertad religiosa, configuran, asimismo, el marco en el que deben desarrollarse las relaciones públicas entre los distintos niveles de administración del Estado y los diferentes credos, instaurando, de este modo, un contexto de derechos de no discriminación a las diferentes expresiones de las creencias individuales. No en el sentido de convivencia entre comunidades religiosas sino de regulación y protección de la libertad individual en su expresión y práctica pública.

Al amparo de este marco legislativo que regula las expresiones de libertad y diversidad religiosa, el Estado ha ido ampliando sus relaciones públicas con otras confesiones diferentes del catolicismo. Con el inicio de la democracia y al amparo de la Ley Orgánica 7/1980, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (CALR) reconoce el «notorio arraigo» a judíos, evangélicos y musulmanes, en función de su implantación histórica, de su ámbito de instalación y del número de creyentes (LO 7/1980, artículo 7). Ciertamente y por causa de la aceleración de la inmigración de nuevo cuño y de retorno, unas confesiones han experimentado un crecimiento más acusado que otras. Pero en estos tres casos no se puede negar el peso y la influencia que ha tenido el arraigo histórico, ya que:

arraigo viene de arraigar, de echar o criar raíces, y no puede negarse que la raigambre es una cuestión de tiempo, de tradición y si hay algunas religiones con tradición en España a parte de la católica, estas son la judía y la musulmana. En cuanto al protestantismo es evidente que, no cuenta, en nuestra nación, con ese factor histórico (sin perjuicio de los inolvidables afanes de George Borrow entre 1836 y 1840), pero sí con un elemento de antigüedad en su origen y de enorme difusión en nuestro espacio geográfico. (Molinos, 2008: 491)

Es en el año 1992, cuando se firman acuerdos de cooperación entre el Estado y estas tres confesiones<sup>1</sup>. A través de ellos se extiende la responsabilidad estatal

---

1. Se trata de los siguientes textos normativos: Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por el que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España; Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por el que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado español con la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por el que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España.

en la relación pública y la gestión de la diversidad religiosa presente en España, más allá de la colaboración con la Iglesia católica, que por aquella época ya se plasmaba en un conjunto de cinco Acuerdos con la Santa Sede. Uno de ellos tomado en fecha anterior a la aprobación y publicación en 1978 de la Constitución Española y solo en ese sentido «preconstitucional» (1976)<sup>2</sup> y los cuatro siguientes aprobados durante el período constituyente (1979)<sup>3</sup>.

## La reproducción social y la pluralidad de creencias

Conviene precisar que, aunque se vincula la emergencia y visibilidad pública de la diversidad religiosa al fenómeno de la inmigración, la promulgación de la ley de libertad religiosa en el año 1980, así como la firma de los ya mencionados Acuerdos con las tres confesiones históricas minoritarias en el año 1992, se produjo cuando la llegada e instalación de inmigrantes en España se encontraba aún en un estadio incipiente<sup>4</sup>. Esta circunstancia es indicativa de un interés público en la ruptura con el modelo del político-religioso que sustentaba ideológicamente la dictadura franquista y la voluntad de establecer un nuevo marco de convivencia y de derechos para los diferentes credos. Es asimismo y, como suele acontecer en otros avances en cuanto a derechos de reconocimiento, el resultado de la presión de los excluidos y de su expresión organizada.

Sin embargo, la inmigración extranjera y el retorno de los emigrantes y sus descendientes en el caso gallego, incorporan a la sociedad española un numeroso contingente de personas de distintas procedencias y variadas adscripciones religiosas desde los comienzos del siglo XXI. Esta nueva composición de la población ha comportado un renovado interés por el estudio de la diversidad religiosa en esta Comunidad Autónoma y desde luego en el conjunto de España, tanto en lo que hace a sus manifestaciones públicas como en lo que respecta a sus relaciones con los poderes políticos. Aunque parcialmente, se puede afirmar que la cuestión del derecho a la libertad de culto en la sociedad española ha adquirido más peso y notoriedad en la agenda pública, tras la ampliación de reconocimiento de notorio arraigo a otras confesiones como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2003), Testigos Cristianos de Jehová

---

2. Acuerdo básico de 28 de julio de 1976. Instrumento de ratificación del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, firmado el 3 de enero de 1979 en la Ciudad del Vaticano.

3. Acuerdos de 3 de enero de 1979: I sobre Asuntos Jurídicos; II sobre Enseñanza y Asuntos Culturales; III sobre la asistencia religiosas a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Clérigos y Religiosos y IV sobre Asuntos Económicos.

4. A mediados de los años noventa el porcentaje de población extranjera en España tan solo representaba al 1,4% de la población total. La incidencia de la inmigración en Galicia era incluso más escasa: únicamente el 0,1% de los residentes no tenía la nacionalidad española.

(2006), budistas (2007) y ortodoxos (2010); y al abrigo del desarrollo de las políticas de integración de inmigrantes, en las que el respeto por las diferentes creencias y culturas es un pilar fundamental para lograr una sociedad inclusiva y cohesionada, como se recoge en el artículo 3, Capítulo I de la primera Ley de extranjería en nuestro país:

Las normas relativas a los derechos fundamentales de los extranjeros serán interpretadas de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y con los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias vigentes en España, sin que pueda alegarse la profesión de creencias religiosas o convicciones ideológicas o culturales de signo diverso para justificar la realización de actos o conductas contrarios a las mismas.

(LO 4/2000, Título I, Capítulo I. Art. 3)

Por el mismo motivo también en el ámbito académico se ha reforzado y ampliado el interés por el estudio del fenómeno religioso en la vertiente de las confesiones minoritarias y su incidencia en la vida pública española. Desde luego que ya existía, en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales, un continuado interés por el análisis de la religión, en especial la católica, y de su evolución en el cuerpo social. La actividad científico social en la cuestión religiosa procede de que su conocimiento y consecuencias ha sido un objeto de estudio capital en la producción de los clásicos de la sociología como Marx (y Engels, 1974; 2005), Durkheim (1992) o Weber (1969, 1997). Pero la década de la inmigración intensiva hacia España le ha dado más visibilidad y relieve a la pluralidad religiosa, en particular por la atención prestada por los medios de comunicación a algunas confesiones y de modo muy señalado al islam.

Una prueba tanto de la continuidad como de la evolución es la aparición de un conjunto de publicaciones editadas en España por el Centro de Investigaciones Sociológicas, como Díaz-Salazar y Giner (1993), Pérez Vilariño (2003), Pérez-Agote y Santiago (2005, 2008) entre otros. Sirva también como ejemplo la atención que le prestan algunas colecciones específicas de editoriales como la denominada «Estructuras y Procesos. Religión» de Trotta, Biblioteca del Islam Contemporáneo o Biblioteca de China Contemporánea, de Edicions Bellaterra, o la Colección de la Fundación Pluralismo y Convivencia, editada por Icaria, dentro de la que se encuentra esta investigación.

Otra evidencia es la consolidación disciplinar del área de Sociología de la Religión en los planes de estudio que siguen el Dictado de Bolonia, así como la acentuada presencia en los últimos congresos de la Federación Española de Sociología.

Al mismo tiempo, en España el fenómeno de la secularización, entendido como el proceso por el que la religión pierde su influencia sobre las distintas esferas de la vida social, no ha culminado en lo que el filósofo francés Gilles

Lipovetsky describía como «una religiosidad desinstitucionalizada, subjetivada y afectiva» (Lipovetsky y Charles, 2006: 99), es decir, una vivencia de la religión más íntima y restringida prácticamente al ámbito privado. Más bien se puede hablar de la existencia de nuevas formas de vivencia del hecho religioso. Se pierde práctica y frecuencia ritual, pero se sigue perteneciendo a la religión católica por el valor social añadido de sus ceremonias y la importancia otorgada a la misma en el ámbito de la educación (Pérez–Agote, 2012). Además, se evidencia la recuperación y la reinterpretación de manifestaciones religiosas de carácter popular y demandas de reconocimiento y visibilidad pública por parte de los cultos minoritarios.

En este sentido, las demandas crecientes de reconocimiento de los derechos asociados a la libertad religiosa y de culto por parte de diversos grupos religiosos minoritarios, algunos con frecuente presencia mediática como musulmanes y evangélicos, crean un escenario idóneo para valorar el grado de cumplimiento efectivo de los derechos recogidos en la LO 7/1980 de libertad religiosa en el contexto de la Comunidad Autónoma Gallega.

### **Galicia rural en la senda del pluralismo: la impronta global de la movilidad y de la migración**

La práctica religiosa en Galicia se ha desarrollado, por tanto, en un espacio social caracterizado por la dispersión de la población gallega sostenida por una fuerte presencia del catolicismo y de la supuesta homogeneidad cultural de la sociedad rural. Lo interesante para lo que aquí nos ocupa es que ese reparto demográfico se ha producido tanto hacia dentro de la Comunidad Autónoma como hacia el exterior. Así pues, ese esparcimiento de las personas ha dado como resultado un poblamiento difuso por pequeñas aldeas, junto a una emigración por el conjunto de España y, sobre todo, una corriente internacional de enorme presencia y envergadura. La parroquia ha sido la red que vincula a los pequeños núcleos de población y la organización encargada de elaborar el discurso que unía a sus habitantes.

La emigración de la población gallega ha devenido, por esta razón, en una seña de su, en realidad, identidad compleja. Una experiencia liberadora que ha servido para comparar el interior con el resto del mundo. El vehículo humano que ha transportado la pluralidad social y cultural al interior de las aldeas. Esa pauta de difusión internacional de los habitantes ha dado lugar a variaciones en la distribución según las ocupaciones y a diferentes posiciones de prestigio social. De modo que la estratificación social de los gallegos en el interior ha resultado distinta a la del exterior de la Comunidad Autónoma, siendo esta última el reflejo de los países donde se ha establecido el emigrado gallego. De ahí que la apreciación de la desigualdad entre los gallegos sedentarios, aquellos que no se movieron de su lugar de nacimiento, se enfrenta con la de su

implantación multinacional. En buena medida ha sido la imagen agrandada de los emigrantes exitosos que retornaban o invertían en viviendas, escuelas o parques, la que ha configurado la idea según la cual, para crecer socialmente, había que emigrar. En otras palabras, el orden social en el interior era rígido y la religión católica no lo removía, sino que más bien lo asentaba o cementaba.

Ese efecto de prosperidad ligado a la emigración ha servido para reforzar la idea y la práctica del cierre social y agudizar la sensación de una falta de oportunidades de movilidad social en los contornos del territorio gallego. Por un lado se demonizaban las costumbres y conductas que venían del extranjero y se ensalzaban las interiores como propias, originales y funcionales. Pero en su contraste con el brillo y la energía de las que portaban los emigrados salían perdiendo en la comparación. La riqueza y «generosidad» de los emigrados actuaba como denuncia del atraso interno. Todo lo cual ha resultado en una estructura social acristalada que permitía ver al otro lado de las fronteras de la Comunidad Autónoma. El mensaje y la enseñanza era que había que marcharse de casa para alcanzar la promoción de clase. En fin, un escenario interior con escasa fluidez para ascender por la escalera jerárquica, en suma, un anclaje vital que remite a que el premio en la vida viene dado por la familia y con ella el dinero. Un orden social adscrito y vinculado a la herencia.

Un cuadro escasamente permeable a reconocer el mérito y el esfuerzo personal. La movilidad migratoria escenificaba la movilidad social y era la alternativa de los pobres para alcanzar el bienestar en esta vida. Las cifras de población muestran la importancia de este fenómeno. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística, durante el período 1961–1975, Galicia fue la Comunidad Autónoma en la que salía más población al extranjero. En la etapa 1961–65, los emigrantes gallegos suponen el 24% de las personas que salen de España y a principios de los setenta (1971–1975) ya alcanzan al 29%. Y eso a pesar de que la población de Galicia apenas representaba el (7%) del conjunto de los habitantes de España.

Pero esa dispersión demográfica también ha producido, en una aparente paradoja, un firme sentimiento de homogeneidad cultural, basado en el modo de enfrentarse a la geología social dentro del terruño. Una actitud y disposición cultural cuyos elementos de base se han configurado en el idioma, pero que cabe descomponer en sus materiales anímicos, físicos y económicos.

En el plano psicológico destaca un sentimiento de resistencia a la adversidad y de profundidad en la elaboración de las penalidades y sucesos de la vida cotidiana. Una capacidad de ver más allá de la apariencia y de pensar el día a día en sus pequeños detalles encontrando novedades y extrayendo enseñanzas de esas variaciones. En fin, una teoría filosófica de la rutina que, aunque parece superficial y anodina, no lo es en un fondo difícil de alumbrar. El análisis minucioso e innovador de la rutina es uno de los pilares del modo de vivir y de identificarse como gallego. El arte de la pregunta permanente es fruto de

la constante disposición a interrogarse sobre la razón y el cómo enfrentarse a las variaciones ilusoriamente minúsculas, de la vida diaria. Una posición ante lo cotidiano tan variable y profunda como el sentido del viento, la intensidad o densidad de la lluvia y la fragmentación de la propiedad. Una filosofía del común más honda y rotunda de lo que ha sido plasmada en los libros escritos al efecto. En definitiva, el modo de ver la vida y de responder a sus retos ha sido, y aún es, el patrimonio fragmentado de las gentes corrientes.

Pero esa cultura migratoria y su «efecto de evidencia» en relación con el progreso alcanzado por los emigrantes regresados, ya fueran retornados definitivos o estuvieran de visita ocasional, también ha procurado una visión, adelantada a su tiempo, de la pluralidad cultural. En otras palabras la emigración y su reverso como retorno han actuado como portadores de modernidad, introductores de la diversidad de creencias y de formas de vida procedentes de otras culturas. Esa inyección de mundialización y complejidad ha encajado y ha sido almacenada en la memoria. El medio psicológico donde ha arraigado y medrado esa modernización no ha sido otro que el incisivo análisis de la vida rutinaria y cotidiana de la sociedad rural.

De los ingredientes físicos y de su huella en la idiosincrasia se ha escrito más. Empezando por el «aislamiento espiritual» de sus habitantes por aldeas y parroquias. Hay que escribir aislamiento espiritual y de modo entrecomillado porque el aislamiento físico no se puede sostener a la vista de las tasas de intensidad migratoria que ha mostrado la población gallega. Otra cosa sería discutir la persistencia y objetivos de ese aislamiento espiritual que cercenaba la libertad de conciencia. Y desde luego cabe evaluar el aislamiento tecnológico y material que se ha sostenido en la dificultad de acceso del trabajador rural a la propiedad privada de la tierra.

Todos estos factores, explican la particular configuración de sus formas heterodoxas y también el retraso en la aparición de otros credos o concepciones de la vida. En esa clase de unidad del «individualismo solidario» que constituye una fuente de competencia en el microcosmos de la aldea y, a la vez, una señal de unión, comunicación y comunidad con las otras aldeas del entorno. Una afirmación de la personalidad colectiva del lugar y de la singularidad familiar del hogar. Una cultura de la competitividad rural y del esfuerzo familiar como marco de socialización que ha preparado al gallego del común, es decir, al de la economía agraria, para enfrentarse a la cultura capitalista del egoísmo sin perder la confianza social. Y continuando por la emigración transoceánica que ha jugado en ambos sentidos, es decir, como factor de identificación transnacional entre las familias y como instrumento de penetración de otros credos, de otras visiones del mundo. Pero la identidad cultural es como un panel de abejas, dónde todas trabajan para llenar los huecos que una y otra vez requieren ser rellenados. Un afán colectivo que nunca tiene fin. Las celdas se replican al igual que la identidad se multiplica.

Esta característica hace de Galicia un «lugar o contexto migratorio» (Izquierdo y Noya, 1999) privilegiado que aúna emigración interior hacia el resto de España y emigración hacia el extranjero junto a retornos de gallegos e inmigración de sus descendientes de varias generaciones que suman, significativamente, en el conjunto de la inmigración extranjera. Todo lo cual, pertenencias y herencias generacionales junto a foráneos sin lazos de sangre, hace que la recepción del pluralismo religioso de los «venidos» por parte de los «hallados» sea mirada con atención y tranquilidad y que, en conjunto, encuentren un clima de aceptación y respeto. Se podría decir que en Galicia no ha habido laicismos potentes y masivos en el sentido de movimientos de confrontación en pos de la laicidad. Pero sí que ha existido un clima de tolerancia íntima, de apertura y de respeto cultural a lo distinto viniera de fuera o diérase desde dentro.

La dispersión física de la población gallega y la vigencia de la cultura rural, aun cuando se halle encapsulada en las generaciones más jóvenes que ya viven en las ciudades, comporta un clima en el que se mezcla la tolerancia urbana y el recogimiento del hogar. Una integración de las visitas y confraternizaciones alrededor de la lumbre donde se habla y se escucha la experiencia de los emigrantes retornados y de sus descendientes inmigrados. Una vivencia del mundo exterior y de su pluralidad en un ambiente de escucha interior en medio del respeto y la memoria familiar. En resumen, el vector migratorio como un aire de globalización de las vivencias y de pluralismo cultural.

Pues mucho se ha insistido en el «finisterrae», en el rincón —o recuncho— continental que supone Galicia, así como en el poder de la Iglesia identificando estas realidades con un cierre identitario y con el correspondiente ensimismamiento cultural de la identidad gallega o «galegidade<sup>5</sup>». Como si una identidad se construyera solo hacia dentro, como una suerte de espiritualidad, una introspección colectiva que nunca acaba de tocar fondo porque se alimenta de manantiales subterráneos. Una mina cuyo mineral se incrustara en la personalidad de la pequeña comunidad, dándole una resistencia inusitada, que perdura en el tiempo y la distancia. Una identidad pétreo, inmune a las humedades del ambiente externo. Una raíz inamovible y, tan fieramente agarrada al terreno físico de la Comunidad de Galicia, que no se puede arrancar.

Pero esta interpretación ha de ser contrapesada con la existencia y práctica de una cultura de la movilidad como elemento de una identidad plural y cosmopolita. Una cultura de la movilidad y no solo de la migración entendida, esta última, como cambio de residencia y de modo de vida. Pues la población gallega sedentaria ha recibido la modernización por la doble vía de su centralidad religiosa (Camino de Santiago) y del retorno de los emigrantes. La sociedad gallega ha resultado inserta en la globalización económica y cultural

---

5. «Galleguidad».

a lo largo del desarrollo del capitalismo. La movilidad y la migración han sido, respectivamente, factores y vectores de la inserción de los gallegos en las cosmovisiones culturales. En el consumo y en los valores que se desplegaban más allá de la geografía física de Galicia. Por un lado recibiendo «turistas religiosos» y, por el otro, acogiendo a los retornados y a sus descendientes multinacionales.

La cultura de la movilidad implica, por así decirlo, una inyección de modernización y de mundialización. De modernización como experiencia de otro estilo de vida, como observación de las costumbres y comportamientos de los que nos visitan. Y de mundialización como integración o incorporación a otro contexto lingüístico y valorativo, como ejercicio de la conducta migratoria. La movilidad implica una modificación en el modo de ganarse la vida y en la configuración de las relaciones sociales. Un salto de categoría social y ocupacional. Pero la migración comprende además, un sometimiento legal a otro orden de libertad. Una experiencia de subalteridad en el plano de la ciudadanía. Una separación de la esfera económica y política experimentada en la vida cotidiana, una rebaja de la participación individual en la comunidad política y social de destino en aras de la posibilidad de conseguir una vida material más holgada. La migración es el núcleo duro de la movilidad.

### **La tensión entre religión desde arriba y la religión hacia dentro: religión oficial conviviendo con la religión popular**

Si Galicia es una «nación cultural», tal y como afirma Ramón Villares (2001), entonces cumple añadir que esa cultura está compuesta de distancia tanto como de cercanía. De alejamiento tanto como de proximidad, de dispersión geográfica interna e internacional. Y de redes exteriores de personas y de comunicaciones por medios tradicionales que han configurado una perspectiva de la vida nacida y cultivada tanto fuera como dentro del espacio físico de Galicia. No de repliegue, sino de generosidad.

De materiales móviles está hecha la pluralidad gallega y no por eso ha perdido cohesión. Antes bien y por el contrario, esa energía mixta le da más vida y continuidad al modo de vivir y de reconocerse dentro y fuera del país. Fortalece la identidad gallega. Porque esa cultura está hecha de influencia multinacional, de choque cultural y de transmisión intergeneracional de las tradiciones. Así que la migración actúa a modo de distanciamiento y examen frío de la propia herencia, de las costumbres y enfoque de la vida. Galicia sería, con estos mimbres, una nación cultural repensada y compuesta desde el exterior y no encerrada en el enclave territorial del «finisterrae». La cultura de la movilidad impacta a modo de una técnica brechtiana de análisis y comprensión de la cultura heredada y transmitida familiar y generacionalmente. Un reconsiderar la tradición desde la perspectiva que da el recibir extraños

y el acoger a los extrañados. La movilidad son los prismáticos para verlos de cerca y el retorno de los emigrantes supone la interiorización del pluralismo que portan. Una nación cultural internacional, esto es, experimentada y por ello sentida desde dentro y fuera de Galicia.

La cultura de la movilidad es más amplia y abarcadora que la cultura migratoria. Porque tiene una clara repercusión en la vida social de la población gallega del interior. Es, por así expresarlo, una experiencia interna de la multiculturalidad. Un claro ejemplo de influencia cultural de la movilidad en el interior de Galicia lo constituye el Camino de Santiago. Que ha sido un vector de modernización de la población gallega y de apertura a la globalidad de los modos de vida y de pensamiento de la cristiandad. Un río de diversidades en el interior de la misma fe y de influencias del peregrinaje internacional y multicultural. Una vía de penetración de las transformaciones económicas y sociales exteriores y señaladamente de la modernización europea pero no únicamente de ella. Por lo mismo, la influencia de los monasterios acogiendo a monjes transnacionales, es decir, que mantienen influencias y vínculos con otros poderes políticos y expresiones nacionales, ha significado otra herramienta de pensar y experimentar la religión en clave universal. Pero además está la emigración recuperada y la influencia episódica de la emigración visitada. En otras palabras los emigrantes retornados que vuelven para siempre o aquellos otros que solo vienen fugazmente y de cuando en vez para visitar a la familia que permanece en la región. En resumen, Galicia no es una sociedad aislada ni confinada en una parcela geográfica. Es una comunidad humana concentrada en un territorio y dispersada por otras geografías con las que existe interacción.

Esos dos ámbitos, el público y el social, donde se juegan las relaciones sociales y de poder han configurado la religiosidad de las comunidades gallegas. Las han moldeado en el sentido de regular su evolución y su conformación abarcando tanto las comunidades gallegas en el interior como en el exterior. Y son precisamente ese aislamiento interno y esa dispersión geográfica los que han forjado las particularidades, pero también los que han dado origen a ciertas tensiones en la cultura religiosa de Galicia.

La religión ha desempeñado un papel de socorro mutuo y código de conducta para hacer frente a las necesidades de los habitantes en las aldeas. El cristianismo no ha sido percibido como un dogma, un sistema de creencias reveladas definitivas, sino que la religiosidad ha funcionado, más bien, como un idioma de parroquia con acentos propios, útil para reglar la vida diaria. Por lo cual ha cuajado en un conjunto de prácticas de solidaridad y ayuda comunitaria que ha procurado unas pautas para la convivencia como medio y remedio para la satisfacción de las demandas anímicas y de las necesidades materiales de sus gentes. En suma, la religión católica ha operado, de modo principal aunque no único, como una religión tradicional, útil en el día a día,

antes que como una verdad revelada, misteriosa y lejana. Una herramienta espiritual para acercarse a una vida buena o cuando menos soportable y aceptable en lo material.

La «religión popular desarrollada desde dentro» constituye la expresión de esa demografía de la dispersión y baja densidad. Esa religión popular ha sido un principio de organización de la vida colectiva. Una ética que guiaba y cohesionaba la cotidianidad. A eso es a lo que llamamos una religión tradicional desarrollada desde y hacia dentro. Un sustento filosófico generado por el pueblo para su consumo. Por decirlo de otro modo, una religiosidad más interna que derivada de las aportaciones externas. Las tensiones entre la jerarquía católica y la religión popular tenían que aparecer en uno u otro momento. Y deberían haberse anticipado dado que esa religiosidad «hacia dentro» parece ser, en principio, más proclive a la heterodoxia que a la rígida ortodoxia. Sin embargo, no fue hasta bien entrado el siglo XIX cuando las tiranteces religiosas se han evidenciado tanto por la vía de la emigración de los disidentes, como también a cuenta de la revolución liberal que provocó la irrupción de la masonería.

### **Diversidad religiosa en Galicia: las redes transnacionales**

En realidad, en Galicia no hubo moriscos, fueron escasos los judíos y las ideas liberales que había traído consigo la Reforma Protestante quedaron anuladas tras el Concilio de Trento y la persecución inquisitorial.

El siglo XIII fue testigo de la llegada de la Inquisición. Los moros fueron vencidos y los judíos expulsados de España, y cuando más tarde los reformadores predicaron el Evangelio, Roma usó sus medios para destruirlos. (Turrall y White, 1920: 15)

Hasta el último cuarto del siglo XIX, no aparecieron los protestantes y estallaron los conflictos con los masones librepensadores en la ciudad de Coruña. Con ellos llegan los movimientos societarios republicanos, anarquistas y marxistas que seguirán con la labor laicista que los hiramitas habían comenzado. Y ahí la emigración y su inverso, que es el retorno, son otros vehículos portadores de una mayor pluralidad. Aparecen ciertos discursos alternativos y otras concepciones del mundo. La emigración, a América primero, y después a Europa, ha abierto puertas y ventanas por las que también ha entrado la pluralidad religiosa. Diversidad que se ha completado con la recepción de un relevante flujo migratorio internacional durante la primera década del 2000. Este asentamiento de foráneos se ha confinado como el fenómeno más reciente que revuelve estas creencias y que incorpora el dinamismo de nuevas generaciones de fieles.

Estos flujos migratorios de diferente signo e intensidad recorren la historia del pluralismo gallego, comenzando por los primeros misioneros y colportores<sup>6</sup> protestantes llegados a Galicia en el último cuarto del siglo XIX, que tenían como único fin llevar a cabo la misión evangelizadora encomendada desde las iglesias matrices en Inglaterra, hasta llegar a los actuales ministerios pastorales para la expansión de otras denominaciones evangélicas procedentes de América Latina.

Otros movimientos migratorios importaron la diversidad de creencias de manera azarosa, los emigrantes gallegos retornados de América en primer término y más tarde de Europa trajeron consigo nuevas formas de vivir y entender la fe encontradas en las sociedades de destino, que fueron abrazadas por sus coterráneos siendo el germen de la creación de nuevas iglesias, muchas de ellas fundacionales, que se extendieron posteriormente al resto de España. Es por este motivo que Galicia, más que importante por su pluralidad actual, lo ha sido por haberse convertido en la puerta de entrada en España de nuevas religiones diferentes a las ya instaladas.

En último lugar, el incremento de la diversidad en cuanto a la implantación de nuevas denominaciones evangélicas o nuevas confesiones religiosas, así como el aumento del número de congregantes de las ya existentes, es consecuencia de la explosión de inmigración extranjera en nuestra comunidad. Con el inicio del siglo XXI crecieron nuestros padrones municipales de habitantes y se modificó la composición de la población residente en Galicia. Este cambio trajo consigo nuevas perspectivas e idiosincrasias dentro de las que se encuentran otras formas de vivir la fe y la religiosidad recuperándose aquellas que habían sido desterradas desde hace ya seis siglos como la judía y la musulmana.

De la implantación de cada una de las comunidades religiosas existentes en Galicia, bien por su arraigo histórico o por la impronta de sus migrantes, daremos debida cuenta en los siguientes capítulos de esta investigación. No obstante, recorramos ahora cuál ha sido el impacto de estos tres movimientos migratorios (misioneros, retornados e inmigrantes) en la conformación de la Galicia actual. Pero no sin dejar de señalar que la diversidad cultural y el pluralismo religioso no es cosa exclusiva de hoy, sino que se ha visto acentuada y expandida por la vertiginosidad de los tiempos presentes.

El orden de exposición que vamos a seguir en este apartado, se rige por el criterio de antigüedad. Es decir, iremos de las organizaciones que datan de más

---

6. «Personas al Servicio de alguna Sociedad Bíblica que recorrían toda la Península Ibérica cargados de Biblias, Evangelios y Nuevos Testamentos y otras publicaciones que distribuían en las ferias, plazas y por los caminos. La palabra tiene su origen en el término francés 'colporteur' que hace referencia a un vendedor ambulante. Los colportores tenían un salario y cobraban un tanto por ciento de la venta total de Biblias» (Extraído de la información publicada en Protestante Digital, sobre la Exposición Os Colportores nas Terras da Galiza, Ourense del 25 de octubre al 3 de noviembre de 2011).

tiempo a las que han aparecido más recientemente. La historia de la mayoría de ellas, a excepción de algunas comunidades protestantes, como el lector puede suponer, es breve dado que se corresponde con la juventud y apertura de la democracia y con la modernización de la sociedad gallega. Se podrían utilizar otros criterios de carácter cuantitativo o territorial, tales como el número de fieles, el de lugares de culto o el de su implantación por la geografía gallega. Pero cuando se pretende apuntar la historia del pluralismo religioso en esta Comunidad Autónoma, la longitud de la huella temporal parece el más adecuado. En la mayor parte de los casos se trata de un registro de su nacimiento del que no existen antecedentes. En otros casos, que son los menos, asistimos a su reedición tras un largo silencio.

Los gallegos entran en contacto con la religión protestante de manos de los soldados ingleses en la Guerra de la Independencia. Existe constancia de los primeros cultos celebrados en la ciudad de A Coruña ante el estupor de sus habitantes, tal y como nos relata el obispo anglicano en España en su sermón en la Inauguración de la Iglesia Reformada Episcopal de A Coruña.

La ciudad de A Coruña es un lugar muy importante para nuestra Iglesia, aquí se celebraron los primeros cultos protestantes a partir de 1808, por los capellanes del general Moore, que aquí en el jardín de San Carlos tiene un monumento. Especialmente uno, el reverendo Baker, celebró los primeros cultos protestantes aquí. Hace unos días antes de venir, repasé el libro del capellán Baker que cuenta un montón de cosas y de anécdotas de lo que pasaba en aquella Galicia en 1808 en plena guerra contra los franceses, cuando aquellos gallegos de la Coruña vieron el primer culto protestante y un paisano pues dijo lo que él entendió ver, porque el culto era en inglés claro. Dice: «un señor vestido de blanco se subió en un barril, cogió un libro, leyólo durante mucho rato y después repartió pan y vino a los soldados y todos decían Amén, Amén y se marchó». (Sermón del obispo anglicano en España, en la inauguración de la Iglesia Reformada Episcopal de A Coruña, 2011)

Años más tarde, Galicia se había convertido en uno de los destinos elegidos como puerta de entrada del por aquel entonces «Libro Prohibido» y del inicio de la labor evangelizadora protestante en España. En este proceso de propagación destaca la figura de George Borrow, conocido como «Don Jorgito el Inglés», el primer agente oficial de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, que recorrió ciudades, pueblos y aldeas, afrontando todo tipo de riesgos y rechazos. Póngase el lector en situación y empatice con la ardua labor evangelizadora de Don Jorge. Imagínese la llegada a través del camino rural embarrado y su inesperada aparición en la aldea. Todo ello en medio de un continuo aguacero. He aquí el testimonio.

Otro eminente misionero que también era miembro de la Iglesia de Inglaterra, George Borrow, vino en 1835 aquí a la ciudad de La Coruña y dejó 502 Testamentos en una librería que él llamaba una estación de venta de libros, traduciendo directamente del inglés en la que hace pocos días he leído esta referencia pero el libro está en español, *La Biblia en España* es un libro que recomiendo, es la historia de este hombre George Borrow que llegó a España hacia 1834 y que la recorrió durante varios años y especialmente Galicia. Sobre Galicia George Borrow tiene más de 150 entradas, hace en todos sus libros referencias aquí a Galicia. (Sermón del obispo anglicano en España, en la inauguración de la Iglesia Reformada Episcopal de A Coruña, 2011)

No es hasta el último cuarto del siglo XIX cuando se funda la primera iglesia protestante en nuestra comunidad. Se trata de la Iglesia Evangélica de Asambleas de Hermanos en la ciudad de A Coruña.

En la obra de Turrall y White (1920) *Galicia Noroeste de España*, estos misioneros ingleses llevan a cabo un informe con la intención de dar fe a la iglesia matriz en Inglaterra de la hostilidad encontrada en nuestras tierras que da respuesta a la lentitud en alcanzar los logros propuestos en su misión evangelizadora. Ellos mismos se refieren a un proceso dividido en tres etapas, que podríamos simplificar de la siguiente forma: de llegada, de difusión y de instalación.

1ª Etapa: implantación de las primeras iglesias desde 1875 en la zona costera de A Coruña y Pontevedra.

2ª Etapa: distribución de la Biblia en las cuatro provincias gallegas.

3ª Etapa: expansión de las asambleas existentes.

La difusión y propagación de «la palabra» no pudo llevarse a cabo sin la inestimable labor de colportores y misioneros, que no solo debían enfrentarse a las dificultades orográficas del terreno, sino al fervor de la imperante confesionalidad católica del Estado, durante el período de Restauración y el reinado de Alfonso XIII. No descansaron en su lucha hasta la instauración de la Segunda República, que en su texto constituyente reflejaba por fin el derecho a la libertad de prédica y práctica.

Poco duraron los años de profesar públicamente la diversidad, pues el estallido de la Guerra Civil y el Régimen de Franco criminalizaron cualquier forma de expresión religiosa distinta a la nacional-católica. Solo sobrevivieron a esta persecución las Asambleas de Hermanos, que bajo el amparo de la bandera inglesa pudieron mantener intacto parte de su patrimonio, y continuaron reuniéndose y manteniendo viva su fe, aunque de manera clandestina.

Durante este período histórico de introducción y expansión del protestantismo en Galicia, se establecieron multitud de centros evangélicos pertenecientes a las Asambleas de Hermanos, muchos de los cuales, como el de A Coruña, Ares, Vigo, Marín, Seixo, o San Clodio todavía en pie, hemos podido visitar durante el desarrollo de esta investigación.

La segunda mitad del siglo XX, marcada por el retorno de los gallegos que habían abandonado su tierra en la era de la emigración masiva, propició la aparición de nuevas vertientes de raíz protestante, así como de otras doctrinas o interpretaciones de «la palabra» procedentes de los destinos de la época, Cuba y el Río de la Plata.

Si bien los estudiosos de la emigración a América señalan las dificultades de obtención de datos fiables sobre el volumen de gallegos que abandonaron su tierra, más difícil aún resulta la demostración estadística de los retornos<sup>7</sup> producidos tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. No obstante la historiografía, por medio de los testimonios de nuestros emigrados ha permitido constatar la producción de este fenómeno, que conviviendo con la época de plata de la emigración, se produjo hasta que los gallegos cambiaron el rumbo de sus rutas hacia Europa.

Del impacto de la emigración y el posterior retorno en nuestra comunidad se pueden extraer factores beneficiosos que caracterizan a Galicia frente a otras comunidades autónomas, como señala Carlos Sixirei:

Pero la emigración también tuvo su lado positivo que fue parcialmente abortado en las posibilidades que ofrecía de modernización. En Andalucía la huella visible de la emigración es muy escasa. En Galicia está por todas partes. En edificaciones, en negocios, en el nombre de las calles, en la flora de importación... y ha condicionado todos los fenómenos, absolutamente todos, que se han generado en Galicia en la época contemporánea: Desde la creación de símbolos de identidad (himno, bandera) al desarrollo de la

---

7. «En cuanto a las fuentes estadísticas sobre el retorno hay que destacar, en primer lugar, la imprecisión de los datos y la falta de continuidad en su publicación. En el período 1961–1970, el Instituto Español de Emigración registra los inmigrantes procedentes del extranjero, desglosados por provincias. Sin embargo, solo se registran los que provienen de países no europeos, que corresponden a los de ultramar. Dicho registro desaparece en el período 1971–1984. No se puede evaluar, por tanto, el impacto que tuvo la crisis económica de 1973 y cómo se sucedieron los retornos. No se empezará a contabilizar otra vez la inmigración hasta 1985, esta vez a cargo del Instituto Nacional de Estadística. La llegada de emigrantes españoles procedentes de países europeos, acompañada de la aparición de una pequeña —pero creciente— inmigración de otros países, coincide con el interés por registrar ambos fenómenos. La inmigración tanto de extranjeros como de españoles (retornos) empieza a medirse en 1985. Una segunda fuente para evaluar los retornos son las bajas consulares, obtenidas en la Dirección General de Asuntos Consulares, de las que hay datos desde 1981» (Álvarez, 2002: 186).

banca: desde la mecanización del campo hasta la construcción de escuelas e instituciones académicas; desde la música popular hasta la literatura en lengua vernácula; desde la política a la economía pasando por cualquier aspecto que se nos pueda ocurrir de carácter general. Ninguna región europea, ni siquiera Irlanda o Sicilia, tienen esa realidad todavía hoy omnipresente con el peso correspondiente que aún condiciona ciertos hábitos, ciertas expresiones, ciertos mitos y ciertos tabúes. (Sixirei, 2006: 11)

Pero entre todas las huellas que señala el autor, y que caracterizan el contexto gallego, se obvia lo que aquí queremos reflejar, es decir, la pluralidad confesional, de la que dan prueba la historia particular de cada una de las comunidades que describiremos en los siguientes capítulos. Nos referimos a la fundación de congregaciones como Asambleas de Dios o la Iglesia Bautista en A Coruña introducidas por gallegos que regresaron de Cuba a finales de la década de los cuarenta, o la implantación en 1968 en Ourense del Movimiento Cristiano y Misionero de la mano de una retornada de Argentina.

En el verano del año 1947 se cumplió su deseo y pudieron viajar a esta amada patria para poder compartir el Evangelio. Ellos pertenecían a las Asambleas de Dios y con el fuego de Dios llegaron a la ciudad de La Coruña donde ya había otro matrimonio misionero conocido de Cuba, Carmen y Román Perruc. Él era cubano y ella gallega. (...) Los hermanos Lamas, en este tiempo de visita a este país, fueron invitados por los hermanos Perruc para que se hicieran cargo de la obra; después de orar y buscar la voluntad de Dios aceptaron para ser los pastores, celebrándose muy pronto los primeros bautismos. (Página web de Asambleas de Dios Coruña, 2012)

«Entonces un anciano de esa Asamblea llamado D. Benito Bañobre y Calderón, lidera este grupo disidente y dado que él había estudiado teología en Cuba, el estudio teología en un seminario Bautista, entonces su conocimiento teológico era bautista y cuando toma el control de este grupo disidente lo forma digamos en el modelo bautista.»

Entrevista, Primera Iglesia Bautista. A Coruña, 2011

«Sí, bueno, la Iglesia del Movimiento Cristiano y Misionero, aquí en España, en Galicia directamente es hace más o menos casi 50 años... llegó primero fue una mujer, una hermana, como le decimos nosotros, gallega, que fue como muchos, emigraron para Argentina, y ahí ella conoció lo que nosotros le llamamos 'la verdad bíblica'.»

Entrevista, Jesús te ama. Síguele (MCYM®). Pontevedra, 2011

---

8. Movimiento Cristiano y Misionero.

A su retorno de Uruguay y Venezuela, los gallegos trajeron en sus maletas otra interpretación bíblica que aunque de origen protestante difería del evangelismo tradicional, se trataba de los Testigos Cristianos de Jehová.

«Anciano<sup>9</sup> 1: Cuarenta años hará.

Anciano 2: A finales de los 50, la década de los 50

Anciano 1: Cincuenta años

Anciano 2: La década de los 50 que fue cuando vino...

Anciano 1: Sí, hubo una familia.

Anciano 2: José y... de Uruguay ¿no?

Anciano 1: Sí, que se establecieron en Carballo.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. A Coruña, 2011

«Por ejemplo aquí vino una familia que vinieron de Venezuela, que conocieron allí a los Testigos, y que iniciaron sus reuniones aquí en su casa antes de que hubiera Salón del Reino, por ejemplo.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. Pontevedra, 2011

Pero no solo la emigración trasatlántica es la protagonista de la heterogeneidad religiosa. A partir de los años 60, los gallegos, al igual que el resto de trabajadores del sur del continente, cambian su destino ante la llamada para la reconstrucción de la Europa Occidental. Aunque fueron múltiples los destinos, Reino Unido, Alemania, Holanda, Francia, hay un Estado que ha sido significativo por convertirse en un enclave de trabajadores procedentes de esta comunidad gracias a la puesta en marcha de las cadenas migratorias y de las redes de apoyo familiares y vecinales, nos referimos a Suiza. Los puentes entre Suiza y Galicia, se han mantenido constantes hasta la actualidad, manteniéndose vivos los lazos sociales, económicos y los que ocupan esta obra, los religiosos. A esta relación helvético-galaica le debemos la implantación del Ejército de Salvación en España, cuya primera iglesia se fundó en la ciudad de A Coruña de mano de un matrimonio gallego retornado de Zurich. Desde este mismo país en el año 1936 llega a España la Iglesia Nueva Apostólica, para establecerse posteriormente en Galicia con el retorno de sus emigrantes.

Estos movimientos de gallegos en el exterior junto con la influencia de los misioneros ingleses son la fuente que ha erosionado el fuerte poso católico en la comunidad, hasta la llegada de la democracia.

---

9. «La palabra anciano es lo mismo que obispo, eh, si para que lo sepas, en el idioma griego el término anciano equivale a episcopado, o sea que es lo mismo, pero no son cargos jerárquicos, simplemente hay unos requisitos que la biblia da, de una persona de cierta edad, de cierto peso, que es una persona con medida, una persona moderada en hábitos, con autocontrol y esa persona que tiene estos requisitos califica y está dispuesto a trabajar por supuesto, porque es voluntario». Anciano 1.

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. A Coruña, 2011

Pero la evolución más reciente de la cuestión religiosa en Galicia camina entre la pérdida de la importancia de la religión entre las generaciones de más de cincuenta años, el desapego que muestran los jóvenes a las directrices que marca y, con el añadido de una creciente diversificación de las creencias religiosas. Este último cambio en la composición religiosa está marcado tanto por la llegada de población procedente del extranjero durante los últimos diez años como por el retorno de emigrantes gallegos y sus descendientes. Aunque esta región no se constituye como uno de los territorios principales de asentamiento de personas inmigradas, cabe destacar que, los fuertes lazos de dicha comunidad con la población de América Latina y de algunos países de la Europa continental tejidos a través de las redes transnacionales de la emigración, ha fomentado la diversificación en materia religiosa, y el incremento en el número de congregantes de las comunidades ya existentes.

Para explicar la evolución actual y el porvenir que le espera al pluralismo religioso en Galicia cabe computar el conjunto de los trasiegos migratorios, así los físicos como los comunicativos y tanto los viajes de ida y vuelta como los retornos definitivos. Incluyendo en un lugar destacado los contactos a través de las redes, en forma de escritos breves y conversaciones sin rostro o en la configuración de diálogos más extensos y de frecuentes visitas virtuales. La influencia de las migraciones no se reduce a la emigración y a su reverso en forma de regreso de los que se fueron o de sus descendientes de más de una generación. El flujo comunicativo, la influencia de otras ideas que llegan desde la distancia articuladas periódicamente durante los viajes vacacionales, las ocasionales visitas familiares y, en forma amplia, de intercambios de información sobre las evoluciones, circunstancias y acontecimientos de las familias, vecinos, conocidos y parentelas en un sentido amplio, de vecindad, parroquia y aldea.

La conversión de España en un país de inmigración (Izquierdo, 1992) y sobre todo la acelerada recepción de flujos migratorios internacionales durante el período 2003–2009 ha potenciado ciertos cambios en la composición religiosa tanto en términos cuantitativos como cualitativos, pues el fenómeno migratorio ha introducido no solamente el vigor numérico de nuevos fieles, sino que también ha ampliado el espectro de acepciones religiosas y la apertura de nuevos lugares de culto.

«Con la inmigración la iglesia evangélica ha tenido un crecimiento bastante significativo.»

Entrevista, Iglesia Mosaico. A Coruña, 2011

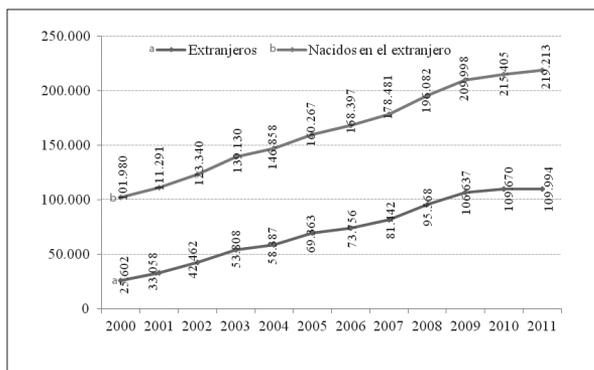
Las cifras muestran con claridad el alcance del fenómeno. Pues si en el año 2003 el número de personas extranjeras se situaba en 2,6 millones y en el año 2009 ya suponía 5,7 millones de habitantes en España, es en 2013 cuando estamos inmersos de pleno en la crisis sistémica, todavía se registran en el Padrón de Habitantes unos 5,5 millones de extranjeros y más de 6,5 millones

de personas nacidas en el extranjero. En dos cifras sintéticas y relativas: la población extranjera representa 11,5% del total de empadronados en España y el 14% si nos referimos a todos los que han nacido en otro país que no es España, es decir, si sumamos a los inmigrantes extranjeros todos aquellos que se han naturalizado y han devenido en personas de nacionalidad española. Y además esta población reside con una cierta estabilidad en el país, de hecho, el número de personas extranjeras no ha descendido de manera abrupta con la crisis económica. La incidencia de la recesión se ha relacionado más con la paralización de la llegada de nuevos flujos migratorios que con la pérdida acelerada de los habitantes extranjeros ya residentes, cuyo número, como se acaba de señalar, se mantiene en torno a los 5,5 millones de personas.

Galicia no escapa a esta tendencia. El número de población extranjera se duplica también durante el período considerado pasando de 50.000 personas en 2003 a cerca de 107.000 en 2009. Pero si bien no se configura como un territorio de fuerte recepción de población extranjera, a estos datos debemos añadir los de la «onda expansiva de la emigración», es decir, los hijos y nietos de los españoles en el exterior. Ese es el motivo por el cual la variable nacionalidad, en nuestra comunidad, pasa a un segundo plano, y cede el paso a los datos de nacidos en el exterior que nos parece el mejor indicador para medir el impacto inmigratorio. Siguiendo este concepto de inmigrante como persona nacida fuera de España las cifras de nuevos residentes en Galicia se incrementan en 33.000 personas más en el año 2003 y llegan a las casi 210.000 en 2009.

Una de las particularidades del caso gallego es que en nuestra región conviven retornados españoles, sus descendientes y extranjeros, que llegan a nuestra comunidad y que dependiendo de sus lazos de sangre, su tiempo de estancia o de su mistura con la población autóctona, poseen o no la nacionalidad española. Es por este motivo por el que para realizar un análisis más completo del stock de inmigrantes en Galicia es procedente prestar atención a los «nacidos en el exterior» que incluyen tanto a nacionales como extranjeros. Si tomamos en cuenta esta variable el peso sobre la población total es del 8%, mientras que si nos referimos únicamente a los no nacionales, estos representan el 4%. Los españoles nacidos fuera de nuestras fronteras, aportan más de la mitad de la población foránea mientras que en el total de España solo representan el 14%, en el año 2011. Entre este perfil de inmigrantes «nacionales» se encontrarían tanto los descendientes de españoles que heredaron la nacionalidad de sus ascendientes, como los «extranjeros» que adquirieron la nacionalidad española por residencia. Aunque en el caso gallego es evidente que el mayor volumen se encuentra entre los primeros, poniéndose de manifiesto la ya citada particularidad de nuestra comunidad como receptora de esa benéfica onda expansiva de la emigración. Sin duda resulta discutible cuál es el balance entre beneficios y perjuicios que rinde a la Comunidad de Galicia la mencionada vibración, pero se puede señalar un amplio acuerdo en que tanto en el ámbito demográfico como en el del pluralismo cultural sus efectos son amplios y, en conjunto, resultan positivos.

**Gráfico 6. Evolución de la población inmigrante empadronado en Galicia**



Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir del Padrón Municipal de Habitantes, 2000–2011. Instituto Nacional de Estadística, INE.

En términos de adscripción religiosa estas cifras visualizan el crecimiento y la consolidación como residentes permanentes de población con creencias y cultos minoritarios.

«Sí... sí, los fieles... la inmigración ha... digamos que ha aumentado. Desde el año 2000 hasta ahora.»

Entrevista, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.  
A Coruña, 2011

Las características de la composición de la inmigración y las áreas de procedencia de las mismas determinan los tipos de confesiones predominantes. Por ello, cabe mencionar la afluencia en Galicia (y en general en España) de población procedente de América Latina. En el año de realización del trabajo de campo que sustenta la presente investigación, el 47% de los nacidos en el exterior, procedían de esta área continental, sumando al volumen de congregantes gallegos el de los recién llegados, muchos de ellos con nacionalidad española como ya se ha indicado. De modo que el pluralismo religioso en Galicia se alimenta, principal aunque no únicamente, de la inmigración (sea de nacionalidad española o extranjera) que procede de América Latina.

«Hay mucha gente de Sudamérica, concretamente podemos hablar de porcentajes pero también podemos hablar depende de cuál es la población de cada país, pero sí, concretamente sí, Sudamérica.»

Entrevista, Ejército de Salvación. A Coruña, 2011

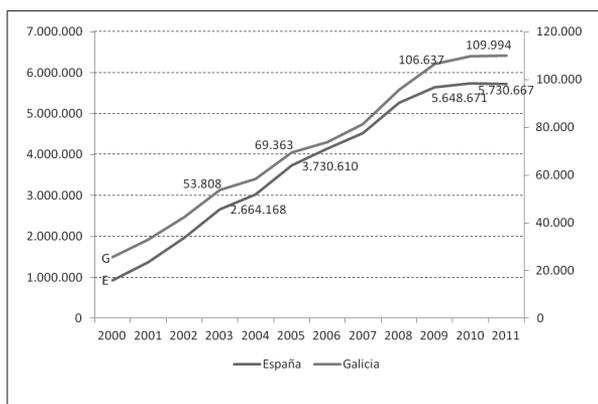
«Mira muchos vienen de emigrantes y son españoles pero con acento argentino (...) hispanos, pero claro muchos de ellos extranjeros relativamente porque son españoles criados allí, retornados.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. A Coruña, 2011

Junto a esta fuerte presencia de naturalizados, aunque religiosamente heterogéneos, entre los inmigrantes que acoge Galicia, es preciso reseñar que la recepción acelerada y continuada de flujos migratorios de extranjeros, ha contribuido a diluir la homogénea dinámica de la adscripción religiosa entre la población residente en esta Comunidad Autónoma. La proporción de población extranjera sobre el empadronamiento pasa de un 2,0% en el año 2003 a un 3,9% en el año 2009. En España, la tendencia ha sido mucho más abrupta: 2003 se inaugura con 2,6 millones de inmigrantes y en 2009 esta cifra alcanza los 5,6 millones (un 11% de la población total). El pluralismo religioso ha aumentado en Galicia conforme la globalización humana se ha precipitado en su territorio.

Pero en cifras actualizadas y números absolutos, la presencia foránea en Galicia, al igual que ha ocurrido en el total español, se ha duplicado entre 2003 y 2011. Lo que varía son las magnitudes pues mientras que en Galicia eso ha supuesto un aporte demográfico de 56.000 habitantes, pasando de 54.000 a 110.000, en España el saldo ha sido de 3 millones, es decir, de 2.664.000 extranjeros en 2003 a 5.730.000 en 2011.

**Gráfico 7: Evolución población extranjera en España y en Galicia**

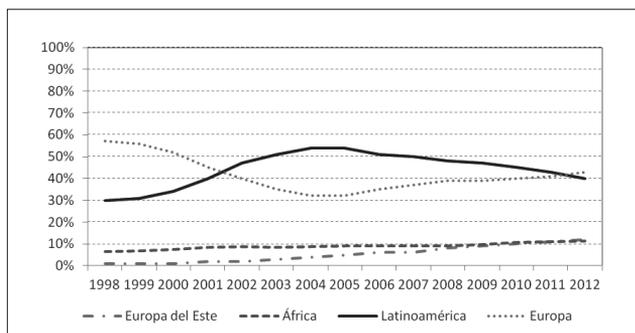


Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir del Padrón Municipal de Habitantes 2000–2011. Instituto Nacional de Estadística, INE.

Desde luego que, y en ello cabe insistir una y otra vez, inmigración no equivale de un modo directo e inmediato a diversidad religiosa. De ahí que hubiese protestantes y círculos minoritarios de otras confesiones que se encontraban presentes en Galicia antes de la transición a la democracia y de la última hornada migratoria. Pero en uno u otro momento de la historia del pluralismo religioso en Galicia la conjunción de la influencia exterior y de su difusión y aceptación por el interior de la comunidad se han reforzado mutuamente, posibilitando con ello su mantenimiento y arraigo más o menos visible y explícito. La permanencia de las ideas y de las creencias no muere con la desaparición física de los primeros portadores sino que se expande por sus descendientes y otros círculos humanos de proximidad. Pero en la revitalización más reciente del pluralismo religioso es indudable que la irrupción de la democracia y de la incorporación de España a la Unión Europea así como la consiguiente legislación migratoria han constituido un paraguas de derechos que ha amparado el discurrir de la diversidad de creencias y arreglos institucionales al respecto.

La composición de los flujos migratorios según nacionalidad y áreas geográficas de origen es relevante en este ámbito, puesto que a partir de las tradiciones culturales e históricas, se desarrollan adscripciones religiosas diferenciadas.

#### **Gráfico 8: Evolución de la población extranjera en Galicia según áreas geográficas de procedencia**



Fuente: Elaboración propia ESOMI. A partir del Padrón Municipal de habitantes 1998–2012. Instituto Nacional de Estadística, INE.

Entre esos extranjeros que han llegado en la última década a Galicia destaca en términos cuantitativos la población procedente de América Latina, que dobló prácticamente el número de efectivos durante la etapa 2003–2009: pasó de 27.684 al inicio de dicho período a 49.713 al final. Actualmente según datos

del año 2012, las personas de origen latinoamericano son las mayoritarias entre la población extranjera residente, representando un 40%. Y si a esa cantidad se suma, como se ha señalado antes, la de inmigrantes latinoamericanos de origen pero naturalizados españoles se puede decir que el capital religioso de Galicia se ha enriquecido tras su histórica inversión en América Latina.

Se refuerzan y amplían los enclaves de Asamblea de Hermanos ya existentes en nuestra comunidad desde el asentamiento del protestantismo de manos de los misioneros procedentes de Inglaterra, o de aquellas denominaciones que podríamos considerar gallegas por su origen fundacional, como es el caso de Bautistas, Asambleas de Dios, Buenas Noticias o Movimiento Cristiano y Misionero. He aquí, a continuación, varios testimonios que lo prueban.

«Eh... bueno, yo creo que la inmigración ha venido a traer una etapa nueva, ¿no? a la Iglesia. Porque hasta antes de la inmigración teníamos españoles y teníamos inclusive un buen número de Iglesias en Galicia que eran solamente de españoles, y muy bien, ¿no? Pero con la inmigración ha venido más gente, inclusive te digo. Cuando yo comencé la Iglesia yo tenía un 99% de inmigrantes.»

Entrevista, Asambleas de Dios. Vigo (Pontevedra), 2011

«Desde que yo vine a la iglesia, cuando yo llegué con 12 años, la iglesia estaba llena, había mucha gente y era algo distinto a ahora. Ahora hay la apertura a mucha gente inmigrante, y en las congregaciones al menos las que yo conozco hay más inmigrantes. De aquella eran todos de aquí, todo gallegos, gente de Ourense, de la provincia.»

Entrevista, Dios es Luz y Salvación (MCYM). Ourense, 2011

«Para nosotros hay un cambio sustancial de cuatro años para acá, calculamos cuatro años más o menos. Siempre ha habido algún inmigrante pero tipo un francés, un irlandés que andaba por ahí, un colombiano pero no es como los que hay ahora, eso no cuenta, era una rareza. Desde hace cuatro años, tal vez cinco, cuatro lo básico, aparece una gran masa de inmigrantes, dónde en su mayoría son gente que tiene su proceso de conversión con nosotros. Algunos vienen que ya son creyentes de allá. Cuando son creyentes de allá, les damos la bienvenida y les decimos que hay otras congregaciones que lidera gente que es latinoamericana, y a lo mejor os encontráis más a gusto.»

Entrevista, Buenas Noticias. Lugo, 2011

Nuevas experiencias importadas del extranjero han nutrido la confesión evangélica. A este respecto y como podrá leerse con detalle en el capítulo III, entre los grupos que más han crecido en la última década se encuentran las denominaciones pentecostales, carismáticas e interdenominacionales de con-

fesión evangélica que se han implantado en Galicia, mayoritariamente a través de personas procedentes de flujos migratorios latinoamericanos. Ejemplo de ello son la iglesia dominicana Fuente de Agua de Vida o la argentina Cosecha Mundial, entre otras.

«Sí. Bueno, me encargan desde República Dominicana, como de allí, de nuestra Iglesia teníamos unos ocho miembros que vienen... procedemos todos de la misma congregación de allí. Pues, nos pusimos de acuerdo para comenzar con el proyecto. Entonces, donde surge, en realidad es de allí, que nos asignan a comenzar con la Iglesia aquí.»

Entrevista, Fuente de Agua de Vida. A Coruña, 2011

«Nosotros dependemos de Argentina. Hay un apóstol y una maestra que son esposos, ella es norteamericana, y él es de Costa Rica. Entonces fueron de misioneros a Argentina, ya hace más de 20 años. Yo estaba en otra Iglesia, me congregaba en otra Iglesia, y vine aquí hace 16 años como misionera a España.»

Entrevista, Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

No es una mera coincidencia, por tanto, que el 47% de los lugares de culto identificados en esta investigación se correspondan con comunidades religiosas vinculadas a la confesión evangélica.

Por otro lado, la inmigración también ha fomentado la recuperación de otras confesiones históricas, como es el caso de la judía. Los escasos descendientes de «anusim» gallegos ya no se encontraban solos ante la llegada de inmigración latinoamericana de origen «serfadí» o «asqueenazí»<sup>10</sup>.

«Mira, ayer nos llegó un inmigrante de Venezuela, que tiene una madre de 93 años, él tiene 52 años, la madre es superviviente de la Shoah<sup>11</sup> y están viviendo en Caldas de Reyes, expulsados por el gobierno de Chávez (...) él se vino porque tenía un familiar gallego y dijo bueno pues me voy a Galicia, él es de origen Polaco, su madre era de Polonia.»

Entrevista, Comunidad Judía B'nei Israel Galicia. A Coruña, 2011

La población africana residente en Galicia se sitúa alrededor de 12.000 personas en el año 2012, cifra que representa al 11,3% de total de los extranjeros. Su asentamiento ha propiciado la construcción de espacios de culto musulmán, sobre todo, en aquellos municipios en los que abundan personas originarias de

---

10. Anusim: conversos forzados al catolicismo; Sefardí: descendientes de exiliados en la expulsión de los judíos de 1492; Asqueenazí: judíos de origen europeo, víctimas del Holocausto.

11. Shoah: Holocausto.

Marruecos y Senegal. De hecho, la mezquita más antigua se localiza en el municipio de Paredes (Vilaboa–Pontevedra), donde el 51% de sus habitantes son de origen marroquí. La afluencia de personas procedentes del área subsahariana, especialmente de Senegal, a partir del año 2000 ha promovido la apertura de nuevos centros y la diversificación de la religión islámica.

El incremento de migraciones procedentes de Europa del Este principalmente desde el año 2008, ha conllevado tanto al asentamiento de población musulmana en Galicia como a la implantación de iglesias ortodoxas. Es relevante observar la acelerada tendencia en la instalación de población procedente de Europa del Este. Su presencia comienza a ser significativa a partir de la adscripción de algunas de sus nacionalidades a la Unión Europea. A través de la libre circulación se facilitan sus desplazamientos y en tan solo cinco años (desde 2007) duplican en número a otros flujos migratorios de instalación más antigua como es el caso del Magreb. En el año 2012 se contabilizan a unas 7.500 personas de esta última región mientras que de Europa del Este se registran cerca de 13.000. Además, como se muestra en el gráfico 8 su presencia es cuantitativamente similar a la de la población africana en conjunto.

Entre las nuevas generaciones de gallegos, aquellas que han sido identificadas como las representantes de una nueva oleada de secularización, se ha encontrado su importante adhesión a nuevas filosofías de vida y religiones procedentes de la India. Es el caso del budismo que en pocos años ha abierto diez nuevos espacios de culto e incluso ya cuenta con un monasterio de retiro espiritual, como es el de Ventoselo (Ourense).

Tras lo expuesto en este epígrafe consideramos oportuna y pertinente la realización de una investigación que permita averiguar las principales características de los colectivos religiosos minoritarios presentes en Galicia, así como sus actividades y relación con las principales instituciones y organizaciones de la sociedad civil gallega, enmarcando este estudio en su ineludible raigambre histórica, así como en el particular contexto geográfico y migratorio de la autonomía gallega.

## **Distribución geográfica de las confesiones religiosas minoritarias**

La elaboración y contraste de un Censo de Minorías Religiosas en Galicia, nos permite afirmar que nos encontramos con hasta 247 comunidades con prácticas de culto activas. La confesión evangélica en todas sus variantes es la protagonista, dada su antigüedad y el ya mencionado impacto demográfico de los nuevos congregantes procedentes principalmente de América Latina. Del total de espacios cotejados durante la realización del trabajo de campo, cerca del 50% corresponden a este grupo que podemos considerar «el mayoritario entre las minorías». Las primeras iglesias de Asamblea de Hermanos instauradas por los misioneros ingleses se han expandido a lo largo y ancho de nuestro territorio,

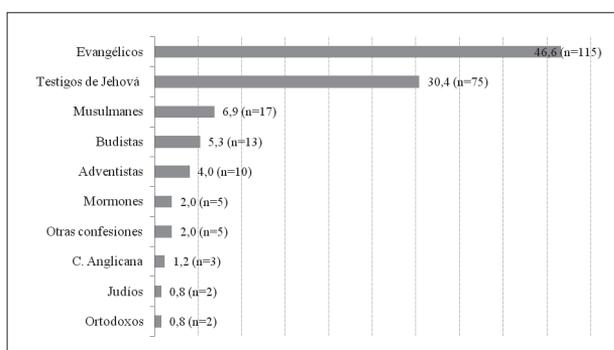
sirviendo de primera acogida para los protestantes procedentes del exterior que, con el paso de los años y el inicio de siglo, han fundado espacios destinados a las denominaciones que traían consigo. E incluso han propiciado e impulsado la llegada de misioneros extranjeros con una clara tarea de evangelización.

El peso de los Testigos de Jehová, entre los espacios de culto identificados, es también significativo, aunque su instalación es posterior a la de los protestantes, en palabras de nuestros informantes llega a Galicia en la década de los cincuenta, su crecimiento ha sido exponencial, concentrando el 30% de los lugares de culto localizados en esta investigación. El incremento de espacios también se traduce en el crecimiento del volumen de congregantes, prueba de ello son los más de 5.000 asistentes al Congreso Regional celebrado en A Coruña en el año 2011, del que podemos dar constancia a través de la observación realizada en esta investigación.

Desde la inauguración del primer centro musulmán de manos de estudiantes universitarios en Santiago de Compostela, allá por la década de los setenta, el islam se ha convertido en la tercera minoría religiosa en Galicia como consecuencia de la inmigración extranjera procedente de África, llegando a representar el 7% de los lugares de culto en nuestra comunidad.

A estas tres comunidades con mayor presencia entre las minorías religiosas en Galicia les siguen, aunque en proporciones menores los budistas (5%) y adventistas (4%). En definitiva, tres de cada cuatro lugares de culto pertenecen tan solo a dos confesiones religiosas.

**Gráfico 9: Distribución de los lugares de culto en Galicia, según confesiones**



Fuente: Elaboración propia ESOMI, a partir de los datos recabados en la investigación

En cuanto a su distribución geográfica, las provincias de A Coruña y Pontevedra aglutinan la mayor parte de esta diversidad religiosa. A Coruña concentra casi la mitad de los lugares de culto y de los grupos minoritarios mientras que en Pontevedra se ubica el otro tercio.

Las costas de ambas regiones fueron las receptoras de las primeras biblias de contrabando que entraron en la península y, más tarde, de los misioneros ingleses que levantaron las primeras iglesias evangélicas en estas dos provincias a finales del siglo XIX. Tanto Lugo como Ourense no muestran una gran variedad confesional: tan solo representan el 10% y el 12% respectivamente del resto de los lugares de culto encontrados. Esta proporción, sin embargo, no debe empañar la gran aceptación que en Lugo y en Ourense presentan algunas de estas comunidades. Aunque la variedad de grupos es menor que en A Coruña y en Pontevedra, el trabajo cualitativo ha constatado la presencia de un elevado número de creyentes en la Iglesia de Bonhome en Ourense y la de Buenas Noticias en Lugo.

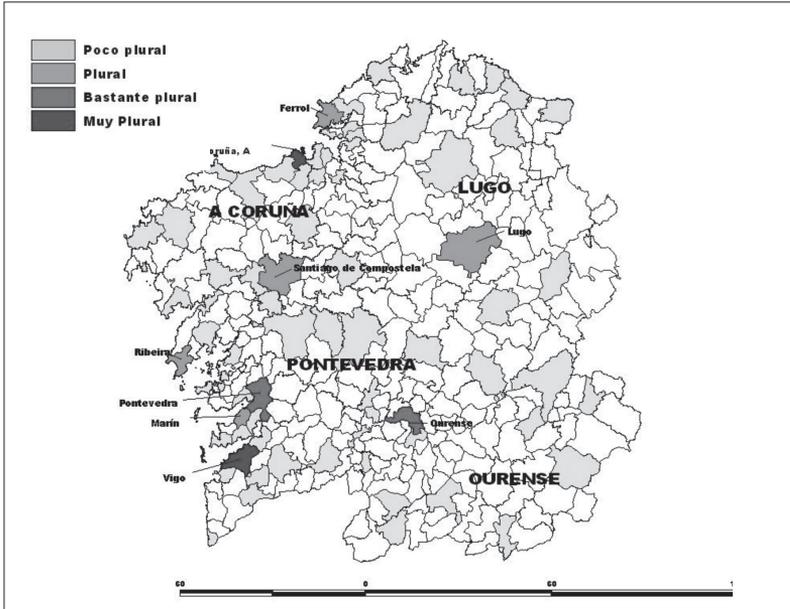
En cuanto a la distribución municipal de estos espacios religiosos destaca, como cabría esperar (ver mapa 1) su ubicación en las áreas más urbanas de Galicia. El pluralismo religioso visible y detectado sigue la lógica de la distribución demográfica de la población. Así, las ciudades gallegas con más volumen de habitantes, como son A Coruña y Vigo, figuran a la cabeza no solo en cuanto al número de lugares de culto, sino también en lo que se refiere a la variedad de confesiones que acogen. En ellas hemos podido encontrar hasta 13 confesiones religiosas distintas: evangélicos en todas sus vertientes, Testigos de Jehová, musulmanes, budistas, adventistas, mormones, comunión anglicana, judíos, ortodoxos, Iglesia Nueva Apostólica en Galicia, Iglesia de Cristo Luterana en España, baha'ís, hinduistas.

Eso no implica que no existan núcleos de miembros pertenecientes a otras confesiones religiosas minoritarias que se reúnan y comparen fe y celebración diseminados por el rural gallego. Si bien, en términos absolutos los lugares de culto de confesiones minoritarias no alcanzan una presencia importante en el rural gallego, la evidencia cualitativa nos permite afirmar que estos espacios aparecen diseminados en todo el territorio, aunque en ocasiones la ausencia de locales identificados ha dificultado su constatación en esta investigación.

De esta manera, por ejemplo, los Testigos Cristianos de Jehová, al margen de los 16 Salones del Reino computados en los núcleos urbanos, cuentan con otros 59 distribuidos en áreas semiurbanas y rurales. La evangélica constituye la segunda confesión religiosa con más presencia en pequeñas entidades de población. Si nos referimos a la denominación de «Hermanos», su ubicación se remonta a finales del siglo XIX, y continúan existiendo en aquellas aldeas en las que los primeros misioneros levantaron sus templos. Con respecto a otras denominaciones, principalmente pentecostales procedentes de América Latina, probablemente su número sea mayor del registrado en el mapa, ya que fuera de las ciudades cuentan con pequeños grupos de oración o puntos de misión que no están constituidos formalmente. La sombra estadística del pluralismo religioso en el rural gallego no constituye una demostración de su inexistencia, sino una característica de su falta de reconocimiento y de visibilidad al tiempo

que un acicate para la continua actualización del mapa de la implantación de las minorías en la dispersa geografía de Galicia.

**Mapa 1: Distribución de las comunidades religiosas minoritarias entre los principales municipios gallegos**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.



### III. LA IMPLANTACIÓN DE LA COMUNIDAD EVANGÉLICA EN GALICIA

*Montserrat Golías Pérez*

#### La comunidad evangélica en Galicia

Ya se ha avanzado como el protestantismo, y en concreto la denominación Asambleas de Hermanos, ha sido el flujo precursor del pluralismo religioso en Galicia, y sus creyentes el primer grupo de presión en aras de la libertad de culto en nuestro país. En este apartado retomamos la historia de esta confesión como antecedente a la instalación de las múltiples denominaciones evangélicas en esta región.

La primera referencia histórica a una religión separada de la Iglesia católico-romana aparece durante la Reforma Protestante que tiene lugar en España durante el siglo XVI. Es en ese período cuando se tradujo la Biblia al castellano, la Biblia Reina y Valera<sup>1</sup>, permitiendo la llegada de «la palabra» evangélica a todas las latitudes de habla hispana. El Concilio de Trento y la persecución inquisitorial exterminaron sus ideas consideradas como «liberales» y, desde entonces, se ha producido un vacío en la historia del protestantismo español y, por ende, gallego. El analfabetismo predominante en el país y la fuerza de la inquisición han sido identificados como los factores que mitigaron el alcance de este proceso conocido como la Primera Reforma.

«La primera reforma en el siglo XVI en España se quedó a nivel de élites, aristocracia, determinados conventos como el de S. Isidoro en Sevilla, algún confesor en la corte, etc. Pero en España es que había tal nivel de analfabetismo que el lema este de la sola escritura y poner en el idioma de las personas

---

1. Se conoce como Biblia Reina y Valera ya que es fruto de una traducción de Casidoro Reina de 1569 y de una revisión posterior de Cipriano de Valera.

la Biblia, pues esto aquí resultó muy difícil. Por otro lado la inquisición hizo un papel extraordinariamente eficaz, había que darles una medalla histórica a la eficacia, más que lo que fue el nazismo con los judíos y otros, no solamente con los judíos. Era una maquinaria de espías, bueno todo estaba controlado, era una sociedad totalitaria la española.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Las condiciones de la población gallega se mostraban favorables para la propagación de la doctrina evangélica puesto que la pobreza material y educativa despierta el hambre por el saber y la esperanza en el mensaje liberador. Esto es lo que, a este respecto, encontramos en los textos de los misioneros protestantes de la época:

Las escuelas nacionales eran escasas en España y en el último censo de hace dos años (1918) se hallaron algunos distritos donde el analfabetismo rondaba el 80% de la población. En Galicia, la media de personas que sabe leer y escribir es del 50%. (...) La educación no es obligatoria, y la pobreza de los distritos rurales sirve como una tentación para que los padres prefieran enviar a sus niños a cuidar el ganado y trabajar en el campo. He ahí la razón lamentable del analfabetismo reseñado. (Turrall y White, 1920: 14)

Los evangélicos llegan a Galicia afirmando que son la verdadera Iglesia de Dios, que «son católicos, en el sentido universal del término, y apostólicos porque siguen las doctrinas de los apóstoles»<sup>2</sup>. Para los creyentes, la Iglesia evangélica es el cristianismo:

«La Iglesia evangélica es el cristianismo, lo que pasa es que cuando fue la reforma unos quedaron de un lado y otros de otro, la Iglesia evangélica quedó del lado de la Reforma y la Iglesia católica del lado de la Contrarreforma.»

Entrevista, Asambleas de Dios. Arteixo (A Coruña), 2011

Su ideario es el de compartir la lectura genuina del mensaje evangélico, sin añadidos y sin más interpretaciones: la Biblia es la palabra de Dios. Y el énfasis se coloca en la no adulteración de la Biblia, en la complementariedad y completitud de los textos de sus autores. La firme convicción de que hay que beber en la fuente originaria sin reinterpretaciones ni amputaciones. La diferencia con la fe católica reside en la confianza en el lector, en la certeza de que sabrá

---

2. Entrevista al responsable de la asociación evangélica juvenil. Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011.

interpretar todos los textos sin censuras ni selecciones. El cristiano no necesita muletas para comprender la Biblia. Y su mensaje no requiere de limpiezas ni purificaciones en los textos. Se trata de una apuesta por la madurez intelectual del pueblo fiel.

«Para todos nosotros (los evangélicos) lo que nos une es la Biblia, la lectura directa, la interpretación directa. Que no haya intermediarios entre la escritura y el que lo lee y que no haya intermediarios entre Dios y el hombre, es una experiencia íntima de cada uno.»

Entrevista, Asambleas de Dios. Arteixo (A Coruña), 2011

«El cura me dijo que la Biblia de los protestantes está adulterada. ¡No leas eso! Entonces es cuando yo empecé a buscar porque los evangélicos sí que traían la Biblia y busqué a los evangélicos. Y le dije al hermano que traía la Biblia ‘Yo quiero una Biblia que sea bien antigua, no vaya a ser que esté adulterada’. (...), los católicos tienen algunos libros que no se reconocen.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Quiroga (Lugo), 2011

Las llamadas Sociedades Bíblicas tenían la misión de poner los textos sagrados al alcance de la población, para conseguir ese objetivo cuentan con toda una infraestructura:

- Copias de la Biblia en lenguas modernas, lo que requiere una preparación teológica y lingüística de los traductores, así como el apoyo logístico de los comités.
- Colportores, es decir, aquellos que están encargados de la distribución de las biblias y la literatura protestante.
- Comités de apoyo a la acción.
- Organización misionera exterior.
- Seminarios de Teología.
- Escuelas públicas en áreas con alto índice de analfabetismo.

Estas ideas, que a España llegaban con retraso, encuentran en Galicia un terreno propicio gracias a la presencia de militares ingleses en los puertos de A Coruña, Ferrol, Marín y Vigo, ingenieros o técnicos de bases navales (Ferrol) o del ferrocarril y de tendidos eléctricos (incluido el cableado submarino de Vigo a Inglaterra, que convirtió la ciudad en el centro telegráfico de España), que favorecieron la comunicación y transmisión de la «Palabra de Dios» a hombros de la industrialización.

«Vino gente que desde Ferrol vinieron a Ares, ingleses que venían a la zona de Ferrol, Ares, Coruña. Puertos pesqueros y puertos donde había entrada

de barcos desde Inglaterra, el puerto de Marín que es donde está una de las más importantes de Galicia. Pues son sitios donde había comunidades importantes evangélicas. (...) Así fue como entró lo que es la confesión protestante en Galicia, es casi del mar.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Ares (A Coruña), 2011

El mar es la puerta de entrada de esta doctrina ya extendida por toda Europa, introduciendo a través de los muelles gallegos las «biblias de contrabando», que serían difundidas por los colportores y podrían ser leídas por el pueblo gracias a la labor alfabetizadora de los misioneros.

«... los canales de llegada son, antes que los misioneros, llegaban biblias (...) En lo que se da a conocer como esa «Segunda Reforma», entre comillas (...) Habrá que esperar hasta el siglo XIX donde por un lado España necesita ingenieros para sus minas, Gibraltar está ahí como una base para poder entrar en España y luego españoles que por sus profesiones tienen que ir al extranjero, a países protestantes como Inglaterra, véase pescadores. Entonces cuando los pescadores llegan a puertos ingleses, las iglesias allí se acercan con biblias en sus idiomas, barco polaco biblias en polaco, barco griego biblias en griego, barco español biblias en español. Regaladas o a un precio módico. Eso es lo que se llama 'las biblias de contrabando'. Después hay a través de Francia un verdadero contrabando de biblias, personajes como Julián, Julianillo, etc. venía con los toneles de vino y los barriles de vino lo que traían eran biblias, no era vino, bueno de eso hay bastante literatura.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Esta ardua tarea de propagación de la «Buena Nueva» a todos los rincones de nuestra geografía sigue siendo reconocida por los evangélicos gallegos en la actualidad. Prueba de ello es la celebración de una exposición durante la realización de esta investigación: «Los Colportores en las Tierras de Galicia<sup>3</sup>», a iniciativa de la Iglesia Evangélica de Bonhome, la más antigua de la provincia de Ourense.

El ya citado informe elaborado en 1920 por los misioneros evangélicos ingleses Enrique Turrall y Benjamin White retrata la sociedad de la época dedicando un apartado específico al ámbito de la educación, en el que se refleja claramente el papel social de las escuelas evangélicas y su labor educativa en comparación con el resto del territorio español. La figura del misionero ha dejado su im-

---

3. Celebrada en Ourense del 25 de octubre al 3 de noviembre de 2011.

pronta en los pueblos donde se instalaron los primeros grupos, ejemplo de ello es el municipio de Marín en la provincia de Pontevedra. En particular, llama la atención sobre la figura de la mujer y de la infancia más desvalida, es decir, sobre los grupos sensibles donde se cebaba el analfabetismo y la pobreza. Esta mención está llena de modernidad y de sentido de la justicia y de la igualdad.

«De hecho es una de las cuestiones por las que nosotros somos mucho más conocidos. Tú date cuenta que el peso de la escuela en el pueblo, fue tan, tan, tan importante, que tú por ejemplo, cuando ves el busto de Touriño Gamallo, el médico de hace años, los farmacéuticos de Marín, toda esta gente, estudió en la escuela evangélica. Porque es que no había escuela. Y entonces a raíz de hacer la escuela evangélica, fue cuando empezaron las otras escuelas. Y las otras escuelas que eran la Escuela de la Inmaculada y la escuela de las monjas fueron posteriores, y encima la de los curas que es la de San Narciso. Pero si tú no tenías dinero y no eras católico no podías estudiar, entonces mucha gente estudió en la de los protestantes, no había otro remedio. Y encima si tú eras bueno, tenías clases en inglés. D. Enrique Turrall daba clase de inglés en Pontevedra a la jet set.»

Entrevista, Historiadora evangélica. Marín (Pontevedra), 2011

«En el tema de la educación sí, y hay, no lo tengo a mano no lo he podido preparar pero en algún momento podrás ver fotos de la época donde grupos de mujeres están con sus biblias, con sus cuadernos... eso que quiere decir, quiere decir que el evangelio además del tema espiritual sube el nivel de calidad de vida de las personas, niños descalzos pero allí están con su cuaderno. Y por qué, bueno porque para poder entender por uno mismo la Biblia tienes que saber leer, entonces una cosa va con la otra y muchos aprendieron a leer en la Biblia.»

Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

La llegada de la Segunda República supuso un respiro para los que no eran católicos. La «libertad de conciencia y el derecho a profesar y practicar libremente cualquier religión», queda garantizada como un derecho constitucional (Título III. Art. 27, párrafo 1º Constitución de 1931). Y, aunque su gobierno era laico, fue el propio Manuel Azaña quien prologó el libro «La Biblia en España» del ya citado Jorge Borrow. En el año 1933 se computan en España:

6.259 miembros comulgantes en las diferentes confesiones, 21.900 creyentes y 166 comunidades organizadas atendidas por 48 ministros ordenados, 94 evangelistas y 123 misioneros foráneos de ambos sexos. Las escuelas evangélicas tenían escolarizados 7.459 niños. (García y Grubb, 1933: 68–102, c.p. Vilar, 1985: 215).

Poco duró esta dispensa. Por una parte, la Guerra Civil y posterior dictadura franquista vaciaron las iglesias y, por otra, la muerte y la emigración pusieron fin a esta corta etapa de pluralismo religioso. En Galicia, a pesar de contar con la presencia de misioneros de diferentes denominaciones, solo sobrevivieron los herederos de Plymouth. Gracias al apoyo del gobierno inglés, los Hermanos pudieron conservar una parte de su patrimonio. Los lugares de culto, así como los cementerios, pasaron a manos de la empresa inglesa Continental Lands Company. Durante todo el período de represión la bandera de este país ondeaba a la puerta de los templos más importantes y antiguos de Galicia: Ares, Seixo, Marín, Castiñeiras... salvaguardando la libertad de sus creyentes. Lejos de lo que se cree, no se trataba de propiedades británicas, sino de una estrategia de protección para los evangélicos brindada desde Reino Unido.

«En la Guerra Civil hay que proteger los locales de la expropiación, por ejemplo en Marín había interés en que fuese un cuartel para la falange, el nuestro ¿no? etc. Y en otros lugares pues para otros fines, así que claro, el régimen se guardó muy mucho, si estaba la bandera inglesa, de decir esto es mío, porque aquí, contra los evangélicos no tendrían ningún problema, pero aquí era el imperio británico. Así que esos locales tuvieron como propietario legal que no el legítimo, una compañía, no era ni siquiera una compañía religiosa, un compañía extranjera que se llamaba Continental Lands y esa compañía los sostuvo bajo su tutela hasta que llega la democracia y pasan unos años y se ve que eso ya se había asentado.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

El rechazo a los evangélicos durante la Guerra Civil no solo se fundamentó en convicciones religiosas, sino también políticas, pues se les tachaba de afectos a la República después de haber votado masivamente al Frente Popular. Según afirma la Oficina de Información Diplomática de Madrid (1950: 34), «los elementos oficialmente representativos del protestantismo jamás protestaron contra los incendios, saqueos y asesinatos de que fue víctima la Iglesia católica, e incluso se declararon oficialmente en favor del gobierno antirreligioso que les favorecía» (c.p. Vilar, J.B., 2001: 264 ). Durante esta etapa se eliminó también la legislación, que estuvo vigente durante la Segunda República, en materia de cementerios, registro y matrimonio e incluso la práctica del culto en el ámbito privado.

Así el 10 de diciembre de 1938 todavía en plena guerra, una ley derogaba la legislación republicana que había secularizado los cementerios. A partir de entonces volvían a levantarse «las antiguas tapias que siempre separaron los cementerios civiles de los católicos» (...) Por una ley de 2 de febrero de 1939 se derogó también la de Confesiones y Congregaciones promulgada

por la República como garantía de ejercicio en libertad y seguridad para los cultos no católicos. (De Mateo, 2001: 332–333)

Esta represión, acompañada de detenciones, torturas e incluso asesinatos, ha supuesto un duro golpe para la libertad religiosa que se ha arrastrado hasta nuestros días, afectando no solo a evangélicos sino a todas las confesiones que habían llegado a nuestra Comunidad Autónoma. Y da cumplida cuenta de la alianza de la jerarquía católica con el franquismo.

Cuando las personas sabían que éramos evangélicos (conocidos como «protestantes») había un fuerte rechazo y una gran negativa hacia todo lo que realizábamos. Así pues los católicos ejercían una gran influencia en la sociedad de entonces, pensaban que éramos unos «herejes». Por lo tanto cualquier persona que se relacionaba con un protestante era ridiculizada y despreciada. (Fernández, 2013: 24)

A continuación reproducimos algunos de los episodios narrados por los propios protagonistas y recogidos a lo largo del trabajo de campo de esta investigación, en los que los gestos de protesta y de rebeldía junto a otros acontecimientos claves en el ciclo vital de las personas tales como la celebración del matrimonio, fueron penalizados debido al severo control político que ejercía el binomio Iglesia y Estado. Ejemplos de la actuación de ese monstruo de dos cabezas, no faltan: encarcelamientos, demoras y controles arbitrarios, multas y acusaciones de propaganda contra el régimen y su cimiento religioso. Por todo lo cual, no debe extrañar que en muchas de las conversaciones mantenidas con los responsables o con otras voces autorizadas de estas comunidades suene el eco de la opresión y se perciban expresiones y tonos de voz que remiten a la clandestinidad y a la persecución durante la dictadura o, si se prefiere denominar así, el régimen autoritario instaurado por el general Franco.

«Yo estuve en la cárcel. Cuando tenía 17 años pasaba una procesión, fue en Ourense un 18 de julio, aún por encima el día de mi cumpleaños, pasaba la procesión y no sabía qué hacer (...) pero no me arrodillé ante el paso del viático.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Lugo, 2011

«A mí me ocurrió un caso personal muy serio, cuando yo me casé había que pedir, había la ley de que el cura tenía que dar un informe a una persona, un certificado (...). Como yo no era miembro de la Iglesia católica, no había ninguna ficha mía en la Iglesia católica. (...) entonces en la civil me exigían un certificado del cura y yo no tenía nada, yo soy ciudadano español con mi carnet de identidad y nada más. ‘Pues no podemos, tiene usted que esperar

30 días a que el cura conteste y si no contesta en 30 días pues entonces le casamos'. Y me hizo esperar los 30 días.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Pontevedra, 2011

«Yo enseñaba unas 20 personas ya adultas, porque no sabían leer y entonces me vinieron a preguntar, sabía poco pero sabía algo más. Y entonces por esa razón me pusieron una multa, la maestra y el cura. Una multa de 500 pesetas en aquel tiempo. Me acusaron de que yo estaba haciendo propaganda del protestantismo, y no era tal cosa, yo estaba enseñando a leer a hombres de 18 y de 20 años.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Quiroga (Lugo), 2011

«Nosotros tenemos cementerios propios porque en la época de la dictadura o incluso ante la iglesia católica no nos permitía usar sus cementerios porque éramos herejes y entonces aquello era Campo Santo y entonces a raíz de eso se construían cementerios evangélicos.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. A Coruña, 2011

«Es que no te escapabas. Porque después ya la vida que te diese el párroco en cuestión, que podía ser más, menos, pero ya no era que te diese buena o mala vida porque si él quería no salías del cuartel hasta que prometieses o jurases bandera, era su filosofía ¿no? No, no es que el día en que tú prometías bandera había una misa y después había que ponerse de rodillas. Hemos tenido gente de la iglesia presa por años porque ese día no se arrodilló. (...) Y tampoco podías entrar a la escuela militar si eras evangélico, ni a la naval, ni a la del aire, ni a la de tierra. (...) Ya te digo hemos tenido gente presa por estas historias, yo he visitado gente presa en Cádiz, había allí un penal, y no era ningún delincuente. Entonces esa mezcla de religión y poder y España es católica y al grito Viva España.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

A pesar de todos estos crueles capítulos de nuestra historia, reveladores de la espesura política y de la intolerancia y falta de libertad política y cultural, la evangelización no cesó y la comunidad creció, celebrándose bautismos y cultos clandestinos en islas o en playas gallegas. Todo lo cual configura un movimiento encubierto en la fe que fortalece a sus adeptos, militantes y feligreses en la misión que tienen que cumplir. Pequeñas células de propagandistas que se organizan para resistir y que sufren penalidades y cárceles, exilios y emigraciones, disoluciones y renovaciones.

«Los primeros bautismos que eran clandestinos porque estaban prohibidos, se llevaban a cabo en la playa y también en la Isla de Tambo.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Durante años, Asamblea de Hermanos ha sido la congregación más presente en la comunidad gallega por no decir prácticamente la única. Los fieles de otras denominaciones de origen protestante tuvieron oportunidad de congregarse con ellos, o lo hicieron a escondidas en sus propios domicilios, como es el caso de la «La Casa de la Cantera», donde se reunían los bautistas de A Coruña.

«Hubo épocas en las cuales la iglesia estuvo cerrada, el templo, la capilla, estuvo cerrada a causa del franquismo. Pero bueno, fueron períodos cortos en los cuales la gente se reunía en casas, no podían tener biblias tan siquiera y las reuniones se hacían de forma casi clandestina en las casas.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Ares (A Coruña), 2011

Más bien lo que estaba ocurriendo es que aquellos locales que funcionaban eran clausurados por orden gubernativa. Todo esto, junto con el abandono de algunos hermanos, nos hizo volver a reunirnos por las casas al igual que los discípulos en el primer siglo. Tiene un grato recuerdo para nosotros el lugar de reunión que llamamos «la casa de María la de la Cantera» (zona de la Torre). (Página web de la Primera Iglesia Evangélica Bautista de A Coruña, s/f)

Estas vivencias no solo afectaban a los protestantes, sino que eran extrapolables a otras confesiones cristianas que se reunían en esta época, como se relatará en la historia de los Testigos Cristianos de Jehová y de los Adventistas en Galicia.

Pero, a pesar de este contexto represivo, la impronta que habían dejado los misioneros junto a la emigración de retorno reavivó el surgimiento de los movimientos religiosos cristianos. Y, en las esferas oficiales se abrió paso una semitolerancia que operó incluso en la década de los cincuenta, pese al impacto que supuso la firma del Concordato (1953<sup>4</sup>) mediante el cual se fortalecían las relaciones Iglesia–Estado. Con todo, se llegó a admitir la existencia de otros grupos religiosos, eso sí, al tiempo que se señalaba su concepción errónea frente al catolicismo–romano oficial. En el año 1967 se abre un nuevo período de libertad en el que los hermanos gallegos pasaron a ser de nuevo propietarios del patrimonio que legítimamente les pertenecía (con la aprobación de la Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, que reconocía personalidad jurídica a las minorías religiosas). Pero no todos los bienes pudieron ser custodiados y así nos lo ha contado Manuel Molares «El del Butano», inspirador de la trilogía de Xavier Alcalá,

---

4. Concordato entre el Estado español y la Santa Sede, firmado en la Ciudad del Vaticano el 27 de agosto de 1953.

escritor que también ha sido vehículo de esta demanda publicando en Internet la protesta de este anciano evangélico de Pontedeume.

Inmediatamente de iniciarse la Guerra Civil el 18 de julio de 1936, personas armadas y uniformadas entraron en la Capilla Evangélica y se incautaron de todos los documentos del Archivo. Creo firmemente fueron a parar al Ayuntamiento o al Archivo del «Movimiento Nacional». Si no los destruyeron allí estarán. Entre ellos el de compraventa de la finca, QUE FUE PAGADA por los responsables de la Iglesia protestante a su propietario Don Pedro Sánchez, conocido por «Chapín». En la incautación no dejaron ni los libros de miembros, en que constaban en cada hoja las Certificaciones, con las fechas de nacimiento, conversión, bautismo, matrimonio, traslado, defunción y sepultura, Libros de Actas, correspondencia, etc., clausuraron la iglesia y seguidamente taparon con argamasa el rótulo de «Capilla Evangélica» y un versículo de la Santa Biblia que dice: «La sangre de Jesucristo su Hijo nos limpia de todo pecado. 1ª. San Juan 1:17.». Estos se hallaban sobre la puerta y en la fachada. Seguidamente fueron a la casa del secretario de la iglesia, lo detienen y conducen a la cárcel de Ferrol, habiendo estado condenado a muerte y con él también se llevaron todos los documentos de la iglesia que tenía en su poder». (El Cementerio de Ares en el Tribunal Supremo. Carta de Manuel Morales Porto<sup>5</sup>).

De ahí el celo de los protestantes más antiguos de Galicia, los Hermanos, en ser ellos mismos los que protejan el legado cedido por los pioneros, que lograron salvaguardar durante tantos años y que solo exponen entre sus vecinos, para recordar el peso histórico de esta comunidad en Galicia.

«Pues yo tengo aquí todas las fotos, documentos antiquísimos, cómo era la capilla antes (...) estas son copias, los originales los tengo guardados, están guardados, sí, sí, sí (...) Este fue el primer cañón, con este carro, era lo mejorcito que había (...) Pues guardo aquí las reliquias estas, aquí guardo todo esto, todo esto es de Marín (de la Iglesia de Hermanos), el espejo de la capilla. Este es el proyector de diapositivas (linterna mágica), tú imagínate esto en 1800, y mira esto es un álbum preparado con una de las cosas que tenía y esto si lo tengo, es que esto lo llevaron ahora para una exposición,

---

5. Esta carta, redactada por Manuel Morales Porto, en la que se denuncia los abusos sufridos por los evangélicos en primera persona así como la situación del Cementerio de Ares, fue facilitada por su autor durante una entrevista. Esta carta ha sido publicada en Internet por Xavier Alcalá: <http://xavieralcala.blogaliza.org/files/2007/09/historia-cementerio.pdf>

mira en este álbum tú lo que ves es lo de los cristales, y lo tenemos ahí en cristales, son cuentos, cuentos de Dickens, historias del peregrino, cuentos de navidad, paisajes...»

Entrevista, historiadora evangélica. Marín (Pontevedra), 2011

En un plano más general hay que reiterar que la emigración de los españoles, tanto a Latinoamérica como a Europa, ha jugado un papel de vanguardia en la reanimación de la diversidad religiosa en España. Y especialmente en el caso de Galicia que fue la precursora de denominaciones tan importantes como las Asambleas de Dios, bautistas, Movimiento Cristiano y Misionero o Ejército de Salvación.

Se podría decir que así como la represión obligó a adaptarse a la clandestinidad, la emigración constituyó una alternativa que ofreció e hizo posible la continuidad del pluralismo religioso. Los exiliados pudieron expresar sus creencias con libertad más allá de los mares, y en algunos casos la diáspora también adoptó tendencias religiosas que serían implantadas en Galicia a su retorno.

A mediados de los años sesenta se vive una apertura legislativa en materia de adscripción religiosa con la aprobación de la ya mencionada Ley 44/1967. A partir de esta normativa las comunidades religiosas de mayor tradición en Galicia se inscribieron en el Registro de Asociaciones Confesionales y de Ministros de Culto No Católicos y se visibilizaron las Asambleas de Hermanos.

Es en 1968 cuando nueve Iglesias de Hermanos se registran en bloque: Iglesia Evangélica de Hermanos de Ares, Iglesia Evangélica de Hermanos El Olivo (Ferrol), Iglesia Evangélica de Hermanos de la calle Sartaña (Ferrol), Iglesia Evangélica de Hermanos de Lugo, Iglesia Evangélica de Hermanos en Quiroga (Lugo), Iglesia Evangélica de Hermanos en calle Bonhome (Ourense), Iglesia Evangélica de Hermanos en Redondo Villar (Silleda), la Iglesia Evangélica de Hermanos (Vigo) e Iglesia Evangélica en Lavadores (Vigo). El resto de iglesias centenarias se había registrado en agrupaciones como Ebenezer, que actualmente no se encuentran activas.

«Era una ley que obligaba a que las iglesias se juntasen para ser una, por ejemplo, la Asociación 87 de Ebenezer eran cinco o seis iglesias y por ejemplo Marín era una sección local. Bueno, hubo muchas iglesias que no aceptaron eso porque pensaban que en esto estaba el control, el riesgo de un intervencionismo, entonces la rechazan totalmente.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Pero antes de la aprobación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980) también vieron la luz otros grupos que ocultaban a sus miembros y sus creencias, como la Primera Iglesia Evangélica Bautista de A Coruña que en 1974 se registra formalmente.

El inicio de la democracia marca un período de crecimiento lento, pero progresivo de la libertad religiosa en España. Las comunidades ya existentes se fueron expandiendo a lo largo y ancho del territorio gallego y el nuevo marco normativo facilitó la reapertura de iglesias que ya existían en nuestra comunidad y de otras nuevas como el movimiento pentecostal Buenas Noticias, cuya característica esencial es que se trata de una iglesia evangélica gallega. Nace en Santiago de Compostela a partir de un grupo de estudiantes que se reúnen a leer y estudiar la Biblia y posteriormente a transmitir «la palabra». Comienza a funcionar con el fin de la dictadura y se expande gracias a importantes campañas de evangelización en las principales ciudades gallegas.

La Constitución de 1978, y la posterior Ley Orgánica de 1980 que desarrolla el artículo 16 de la Constitución, además de establecer un marco jurídico para todas las religiones en España, creó un instrumento que favoreciese la relación entre el Estado y las confesiones, la «Comisión Asesora de Libertad Religiosa». Esta Comisión, que depende del Ministerio de Justicia, fue la responsable de la negociación de los Acuerdos de cooperación entre el Estado y las diferentes confesiones, entre las que se encuentran la Ley 24/1992, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas de España.

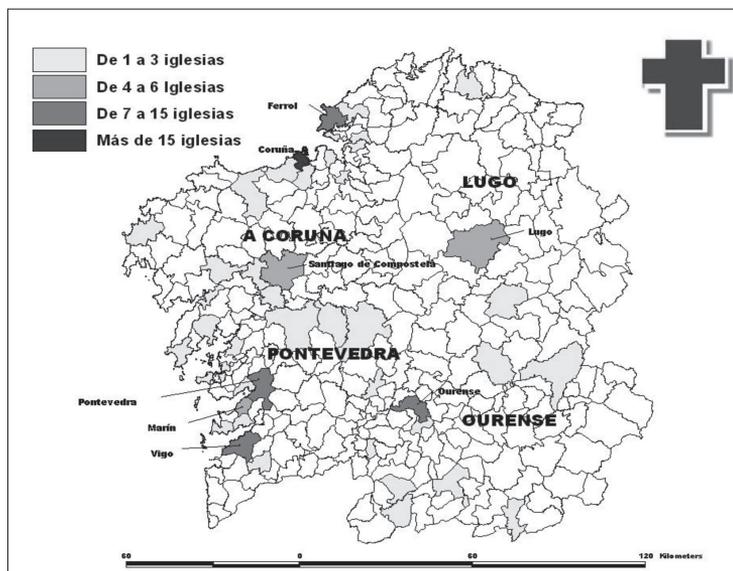
Con fecha 28 de abril de 1992, el Ministro de Justicia, habilitado al efecto por el Consejo de Ministros, suscribió el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, que ha de regir las relaciones de cooperación del Estado con las Iglesias de confesión evangélica establecidas en España, integradas en dicha Federación e inscritas en el Registro de Entidades Religiosas. Las expresadas relaciones deben regularse por Ley aprobada por las Cortes Generales, a tenor de lo dispuesto en el artículo 7.1 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa. (Exposición de motivos. Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado Español con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España).

La confesión evangélica se caracteriza por una importante diversidad en cuanto a familias y agrupaciones de distintas denominaciones se refiere. En concreto, han podido localizarse hasta trece agrupaciones o denominaciones diversas dentro de esta comunidad. La organización de sus fieles mediante asambleas es también un indicador de esta pluralidad. Su distribución a lo largo del territorio gallego es el más dispar de todos los grupos detectados aunque su presencia sobresa en las principales ciudades y en las zonas costeras (ver mapa 2).

Estas áreas han sido las de asentamiento mayoritario porque, por una parte, se trata de las zonas de más tradición evangélica desde finales del siglo XIX y, por otra, son los espacios con más volumen de inmigración extranjera y de retorno procedente de América Latina (áreas urbanas y semiurbanas de Galicia). No

puede obviarse, como ya se ha destacado, que la importante implantación de esta religión en Galicia está asociada a las congregaciones y las iglesias celulares procedentes de América Latina y la instalación en los últimos años de población de esta área geográfica. Su presencia en el año 2012 representa el 40% del total de los inmigrantes asentados en nuestro territorio por lo que no es de extrañar el crecimiento de esta confesión religiosa.

**Mapa 2: Distribución de las iglesias evangélicas a nivel municipal**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.

## Las familias evangélicas

«La Iglesia evangélica es una sola y tiene esas ramificaciones, como la Iglesia católica que tiene a los jesuitas... y la serie de ramas que tiene la Iglesia católica, pero es una iglesia. En los evangélicos igual, es una sola iglesia, lo que pasa es que hay diferentes manifestaciones, diferentes creencias también porque la gente tiene creencias personales y eso es lo que ha hecho que la iglesia tenga este abanico de denominaciones o de creencias, pero en realidad la sustancia es la misma, el credo es el mismo y lo que hace es que esto confunde a las personas.»

Entrevista, Iglesia del Avivamiento Mundial la Maranatha.  
Monforte de Lemos (Lugo), 2011

La confesión evangélica presenta una enorme diversidad interna. De las 115 iglesias que se han podido identificar en Galicia se han distinguido al menos 13 familias denominacionales: Asambleas de Dios, Asambleas de Hermanos, bautistas, Buenas Noticias, Cuerpo de Cristo, Filadelfia, Iglesia de Dios Pentecostal Española, Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Cosecha Mundial, Ejército de Salvación, Iglesia Reformada Episcopal, independientes e interdenominacionales. En definitiva, representa una gran comunidad, unida por la Biblia, dentro de la que coexisten multitud de comunidades con estructuras organizativas independientes, de las que se dará cuenta a lo largo de este capítulo.

«Un punto en común de las iglesias evangélicas es su organización como asambleas, o comunidades locales y cada una tiene su órgano de gobierno. (...) Organizativamente, cada asamblea es dueña y señora y orgánicamente es así. Que ocurre, luego para poder articularnos unos con otros cada asamblea se asocia con otras asambleas, y por ejemplo de eso sale que en España hay Asambleas de Hermanos, hay un número de iglesias, no sé cuántas habrá, ciento y pico. Están las iglesias Filadelfia que son las iglesias de gitanos, que puede haber en España mil o por ahí, no lo sé. Están las Asambleas de Dios que es a las que yo pertenezco que son unas 350 en España. Están los bautistas que están muy implantados por la zona del mediterráneo y en Galicia también, y no sé serán ciento y pico o cerca de doscientos. Está Buenas Noticias que es otro grupo, están los carismáticos. Me refiero que hay muchas familias, vamos a decir así, dentro de la Iglesia evangélica. Y que todos nos sentimos hermanos, todos nos sentimos evangélicos, a la hora de movernos juntos nos juntamos, siempre falta alguna familia, siempre hay algo, es como una de esas familias grandes, cuando un matrimonio tiene 14 hijos es muy difícil luego hacer una comida y que estén todos.»

Entrevista, Asambleas de Dios. Arteixo (A Coruña), 2011

Teniendo en cuenta que estas familias denominacionales o agrupaciones se encuentran en constante cambio y metamorfosis no sería de extrañar que sus nombres experimentasen variaciones, desapareciesen o surgiesen otras distintas. Las escisiones, los nuevos movimientos carismáticos o pentecostales, las iglesias celulares o el «llamamiento» de algún pastor son algunos de los motivos de tal diversidad. Hemos de recordar que su implantación en Galicia es, en su mayoría, reciente, y que la aclimatación al contexto comporta necesariamente algunas variaciones. Pero no es este el único motivo, pues las subdivisiones en grupos ya existentes, como la gestación de nuevas comunidades, son variadas y frecuentes entre las minorías de cualquier naturaleza o signo. Tanto da que se refiera a movimientos políticos, sociales o, en un sentido extenso culturales y, en nuestro caso, religiosos. Y más aún cuando se trata de movimientos de ideas.

Las religiones minoritarias en Galicia han de hacerse hueco ante los poderes públicos. Y además se establece una competencia entre ellas. De ahí que cuantos más frentes tengan abiertos, más diferencias pueden surgir entre sus miembros a la hora de tomar posiciones. Pero quizás el origen de que proliferen las divisiones sea la asimetría entre la endeblez organizativa, y por tanto la escasa acumulación de intereses, y la libertad de que gozan sus adeptos. Fernández (2009) en su obra *Pioneros Protestantes na Atenas de Galicia*<sup>6</sup> describe este fenómeno a partir de las palabras de uno de los ancianos de la Iglesia de Bonhome en Ourense:

Esta diversidade propia do protestantismo ven a raíz da liberdade que cada membro da igrexa ten á hora de interpretar «o libro». Non existen xerarquías, non existe unha patrística propiamente dita, a cal lles aportara unha tradición sen a cal non poidan seguir adiante<sup>7</sup>. (Fernández, 2009: 21)

El punto en común de todas estas denominaciones y familias se encuentra en los fundamentos de la fe cristiana, considerados como verdad absoluta: la Trinidad, la figura de Jesús, la Resurrección, la Salvación y las Sagradas escrituras. Pero las diferencias en el seno de la religión cristiana parten de la lectura directa de los textos sagrados, así como de la huida de los criterios piramidales de las jerarquías eclesiásticas.

«Todo el cristianismo que empezó con lo que teóricamente es el Nuevo Testamento, la Biblia, con los escritos de los apóstoles, concretamente el apóstol Pablo que fue el que más escribió en el Nuevo Testamento, pero después se fueron desligando de lo que era la Biblia. Por ejemplo la Iglesia católica sí que hace caso de algunas cosas de la Biblia, pero para ellos mismos, los obispos y el Papa es más importante que lo que dice la Biblia, ellos creen en la infalibilidad del Papa, entonces claro se van desligando más de lo que dice la Biblia. Dentro del protestantismo al final, tú tienes un libro de texto por decirlo así que es la Biblia y después te vas desligando y al final se van imponiendo ideas que tiene la sociedad, que tiene cada persona, y al final te vas apartando de lo que es la fuente del cristianismo, que es la Biblia.»

Entrevista, Asambleas de Hermanos. Ares (A Coruña), 2011

Estas bases formativas y organizativas son, por tanto, la causa y la consecuencia del individualismo y del apoyo a la razón. El sello distintivo de cada

---

6. *Pioneros protestantes en la Atenas de Galicia*.

7. «Esta diversidad propia del protestantismo viene a raíz de la libertad que cada miembro de la iglesia tiene a la hora de interpretar 'el libro'. No existen jerarquías, no existe una patrística propiamente dicha a la cual les aportara una tradición sin la cual ni pudieran seguir adelante» (Traducción propia).

una de ellas no se encuentra en sus diferencias doctrinales, sino que está más relacionada con criterios referentes a su organización interna, a las formas de participación en el culto y al énfasis que se otorga a sus propias creencias. Son estos principios los que impulsan a la práctica de una cultura y una conducta de la renovación.

Las denominaciones son como grupos de afinidad, no ven sus diferencias respecto a las otras como cuestiones de «todo o nada», «con Dios o contra Dios». Su versión es mejor para ellos, o tal vez incluso mejor a secas, pero eso no les hace romper con las otras denominaciones reconocidas. (Taylor, 2003: 82–83)

Por otro lado, muchas de estas escisiones se deben a la práctica del laicismo, esta actitud no debe confundirse con la antirreligiosa, sino que también designa a todas aquellas confesiones y personas que practican el respeto por las diferentes creencias y que optan por una clara separación y autonomía respecto de la esfera del poder público. Ese ambiente de libertad y de diálogo entre creencias y el afán de independencia del Estado queda claro en las conversaciones con miembros de la comunidad evangélica.

«Digamos que la Iglesia era una, la que nació, de Jesucristo y los apóstoles hicieron una Iglesia. A lo largo del tiempo esa Iglesia se ha ido como desviando de sus principios (...), eso produjo en su momento el cisma de la reforma de Lutero en el siglo XVI. (...) Cuando fue la unión con la Iglesia y el Estado muchos cristianos se resistieron y dijeron: ‘eso no está bien, habría que tener independencia entre la Iglesia y el Estado’, y ahí hay una rama que yo la consideraría evangélica y que ha perdurado en grupos por ahí esparcidos en la historia.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. A Coruña, 2011

En ese proceso de fragmentación tanto por motivos de contenido del credo religioso como por razones de carácter práctico, unas corrientes se inclinan por recuperar los principios de la doctrina mientras que otras por reformarlos, surgiendo de ahí una multiplicidad de denominaciones que tratan de singularizar cada una de estas aspiraciones. De esta manera, dichas denominaciones se han diferenciado según: cómo se efectúa la conversión de la fe a lo largo del ciclo vital (el bautismo de los adultos), cómo se debe producir la ampliación del círculo de la Hermandad y atenuar la distinción entre las personas laicas y el clero, cuál debe ser la correcta frecuencia para la celebración de los ritos y ceremonias así como cuál es el ritual adecuado durante las formas de culto. Además, también se han encontrado divisiones motivadas por las discriminaciones de género y la manera en la que se reciben y reparten los diezmos.

«De ahí que a unos los llaman los bautistas por el énfasis en el tema del bautismo, porque la Iglesia católica bautizaba niños y ellos entendían igual que nosotros que hay que bautizar adultos, entonces a ellos les clasificaron de bautistas. Nosotros por ejemplo, los que se llaman Hermanos porque uno de los énfasis fue en la no separación entre clero y laicos, entonces todos somos hermanos. (...)La otra característica sería también, que es más de tipo práctico, la celebración de la eucaristía, lo que llamamos nosotros en nuestras palabras del Nuevo Testamento la cena del señor, o la comunión, pues celebramos ese acto todos los domingos. Los bautistas por ejemplo o los pentecostales suelen hacerlo una vez al mes, nosotros, nuestra denominación lo hace todas las semanas, porque hay algún texto en el libro de los Hechos en el que se indica que hubo un tiempo o por lo menos en la Iglesia primitiva que lo practicaban cada semana y porque coincide con el día de la resurrección que es el domingo, que se celebra la resurrección de Cristo y bueno por ese motivo viene de ahí que se haga cada semana. Algunas iglesias evangélicas exigen ‘entre comillas’ el diezmo, o sea que tú tienes que apartar el 10% de tus ingresos y aportarlo a la iglesia, o incluso lo dan en un sobre y tal. Nosotros entendemos que no hay una cifra que dar, la aportación es voluntaria, o en el tema de la participación de la mujer.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. A Coruña, 2011

Y aunque tal variedad de familias es característica de los protestantes desde sus inicios —véase cuáqueros, anglicanos o metodistas—, el movimiento pentecostal incrementó la diversidad evangélica. La reivindicación de la experiencia pentecostal ha dado pie al nacimiento de nuevas denominaciones originadas por la «acción directa del Espíritu Santo sobre sus fundadores», originando la creación de iglesias autónomas que no locales, ya que muchas de ellas, debido a la misión evangelizadora y pastoral encomendada en esta experiencia, se han expandido a nivel internacional. En Galicia, aunque la presencia pentecostal data de mediados del siglo xx con la implantación de las Asambleas de Dios, a la que se han unido más tarde la Iglesia de Filadelfia o la Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacionalista, entre otras, tal heterogeneidad denominacional no se ha hecho visible hasta el albor del nuevo siglo con la llegada de inmigrantes procedentes del otro lado del Atlántico.

Entre estos grupos religiosos procedentes de Latinoamérica nos encontramos con grandes movimientos mundiales, por lo que en su asentamiento en Galicia se conjugan por un lado la necesidad de atender a creyentes ya asentados y por otro la misión evangelizadora de los no creyentes (españoles o gallegos). Para ello desde las iglesias matrices se toma la decisión de enviar a un pastor a nuestra Comunidad Autónoma o se aprovecha la presencia de los residentes para el establecimiento de la sede de la comunidad.

En Galicia, una de las más antiguas es la Iglesia Pentecostal Movimiento Internacional, que se instala en nuestra Comunidad Autónoma en la década de los sesenta, mientras que la Iglesia del Evangelio Cuadrangular se estaba implantando en el momento de realización de esta investigación, año 2011.

No se trata solo de la aparición de nuevos nombres, sino también de la incorporación de nuevas formas de expresión de la fe, manifestando los dones espirituales, que chocan con una práctica más tradicional y de acuerdo a la idiosincrasia del creyente autóctono.

«Lo que hay ahora es una gran diferencia entre aquellas que son carismáticas o pentecostales, aquellas que hablan idiomas, casi todos los latinoamericanos vienen de esa corriente, a otras que son más tipo europeas que son de no hablar lenguas, entonces sí que se producen choques (...). Están chocando corrientes no solo culturales, es decir, formas de ver la vida.»

Entrevista, Iglesia Mosaico. A Coruña, 2011

Sin el pudor de los creyentes nacionales acostumbrados a ocultar sus creencias tras siglos de represión, a los inmigrantes se les debe no solo el incremento en el número de confesiones minoritarias presentes en Galicia, el aumento de creyentes de las ya implantadas, sino también la visibilidad del pluralismo religioso, sacándolo de los lugares de culto y acercándolo a la sociedad en general.

«A los que no les importa nada estar a la vista es a los que vinieron de fuera, que son sudamericanos, ha habido un aporte grande de sudamericanos, y ellos están acostumbrados en Brasil, en Argentina, en Uruguay y todo por ahí, la Iglesia evangélica es un movimiento fuerte y entonces no les importa nada. Los españoles, los que somos de aquí, somos mucho más discretos.»

Entrevista, Asambleas de Dios. Arteixo (A Coruña), 2011

A continuación se detallan, con brevedad por no ser el objeto principal de este estudio, los principios doctrinales de las principales denominaciones evangélicas asentadas en Galicia, así como el proceso de establecimiento y expansión de sus iglesias.

## **Asambleas de Dios**

De entre las familias denominacionales destacan las Asambleas de Dios. Sus raíces se fundamentan en las creencias evangélicas y, concretamente, la referida al movimiento pentecostal tradicional y se resumen en los siguientes puntos, extraídos de la página web de la Federación de Asambleas de Dios de España:

- Creer y predicar la Salvación por la Fe en el Sacrificio de Jesús.
- La necesidad del nuevo nacimiento según enseñó Jesús.
- Enseñar y practicar la oración por los enfermos y sostener la creencia en que Dios hoy aun hace Milagros.
- La convicción y necesidad del Bautismo en el Espíritu Santo para todos los creyentes y la manifestación de su poder para dar un testimonio poderoso y para la edificación de la Iglesia por medio de sus dones.
- El amor por la Biblia y su enseñanza como fundamento para el ejercicio del servicio y de la fe.
- La convicción de que el Evangelio es la única esperanza real para la humanidad y, por tanto, debe ser predicado a toda criatura y en todas las naciones, partiendo desde nuestras propias ciudades y pueblos (página web Asambleas de Dios España, Federación, s/f).

Junto a estas particularidades doctrinales y teológicas, su apuesta por la atención a los enfermos les confiere un distintivo sociológico muy en sintonía con la doctrina cristiana y con la sensibilidad contemporánea. La creciente fragmentación familiar en la sociedad postindustrial opera como un vacío en la atención a los enfermos que tratan de compensar las Asambleas de Dios.

Se trata de una de las denominaciones pentecostales que nacen del avivamiento espiritual (del Espíritu Santo) que comenzó a finales del siglo XIX, pero que se conformó como un movimiento con el inicio del siglo XX como consecuencia de la repetición de estas experiencias. Siendo su cuna y expansión en los EEUU, el principal Ministerio de las Asambleas de Dios reside en el evangelismo y las misiones, trasladando sus creencias a diferentes latitudes.

A lo largo de este libro se ha incidido sobre la importancia de los movimientos migratorios en la fundación de iglesias evangélicas al margen de los históricos «Hermanos», especialmente aquellas pentecostales que aunque nacidas en EEUU fueron importadas a Galicia desde América Latina, continente en el que constituye una de las principales fuerzas evangélicas.

El modesto crecimiento de las antiguas formas de la fe evangélica fue excedido ampliamente por el crecimiento del pentecostalismo, en primer lugar las Asambleas de Dios. Las Asambleas de Dios constituyen probablemente un cuarto de la actual fuerza evangélica en América Latina. (Martín, 1991: 41)

A su llegada a Galicia, los retornados de esta latitud que conocen el evangelio en las sociedades de destino, encuentran en la Asamblea de Hermanos de A Coruña uno de los pocos grupos de oración donde poder congregarse. No obstante, esta rama tradicional de la confesión evangélica difiere en algunos aspectos del pentecostalismo practicado durante la emigración. Es por este motivo que desean crear su propia iglesia en 1947 en la ciudad de A Coruña, lo que sería la Primera Iglesia de Asambleas de Dios en España.

Esta iglesia fundacional de Asambleas de Dios nace del movimiento pentecostal en EEUU y su posterior asentamiento en Cuba para más tarde instalarse en Galicia de manos de dos familias migrantes: los Perruc y los Lamas.

Los Perruc son una gallega y un cubano, ambos residentes en los EEUU, que conocen el evangelio en una iglesia pentecostal y se bautizan en 1930. En la década de los cuarenta deciden instalarse en la ciudad de A Coruña, en la que se congregan con los Hermanos de la iglesia sita en la calle Panaderas. Años más tarde deciden reunirse en su domicilio en la calle Independencia de la misma ciudad, tras el enfrentamiento con los miembros de la Asamblea de Hermanos, por lo que este grupo queda reducido al matrimonio Perruc y otra familia de congregantes. En el año 1946, Roman Perruc viaja a Cuba y es en este viaje en el que conoce a las Asambleas de Dios de Cuba, y a otros misioneros y pastores, entre los que se encuentran Josefa Fernández y Manuel Lamas. En su regreso a España los Perruc ya lo hacen como misioneros de esta denominación pentecostal, creando gran revuelo entre los creyentes de la ciudad. Una vez reunido un grupo pequeño, consideraron la necesidad de un pastor, misión para la que este matrimonio no había sentido su llamada, ofreciendo este ministerio a los hermanos Lamas que regresaron a España en septiembre de 1947 (Fernández, 2013: 17–19).

«La iglesia se fundó en 1947, es dentro de nuestra organización Asambleas de Dios la Primera Iglesia de Asambleas de Dios de España. En 1947 se fundó por unos pastores americanos, después llegaron al año aún no, unos pastores que vinieron de Cuba, que eran de aquí de Lugo, de A Pastoriza y desde entonces aquella está siempre llevada por pastores españoles. Hasta hace un año que cogimos nosotros el pastorado, y el pastor anterior estuvo 40 años seguidos llevando la iglesia.»

Entrevista, Primera Iglesia de Asambleas de Dios. A Coruña, 2011

No es hasta 1963 cuando esta denominación se constituye de manera oficial y se organizan como Asambleas de Dios de España celebrando su primera convención anual.

Recuerdo las convenciones en el Escorial, y más tarde en los distintos lugares de la geografía española, en cada una de ellas todos hemos sido testigos del crecimiento experimentado por nuestras Asambleas de Dios, y hoy a las puertas del 50<sup>o</sup> aniversario nos encontramos con el desafío más grande de «plantación de iglesias». Y esto como resultado de la primera convención en 1963, de aquel grupito de iglesias y sus pastores, proponiéndose alcanzar todo un país, contagiándonos a todas las siguientes generaciones para seguir con el desafío. (Romo, s/f.)

Con el paso de los años, en razón del crecimiento de las iglesias y también por razones prácticas, la Federación de Asambleas de Dios de España (FADE) se formalizó legalmente en el año 2002. Se trata de una Entidad Federativa Evangélica integrada en la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) que actúa como interlocutora de las iglesias evangélicas ante el Estado.

Esta estructura jurídica e institucional de las Asambleas de Dios impulsa su fuerte desarrollo e implantación a nivel nacional lo que le proporciona prestigio de cara al resto de Asambleas de todo el mundo.

«A partir de La Coruña se han ido viendo necesidades en otros puntos geográficos y pues sí hace casi 50 años se manda una persona por ejemplo para Pontedeume y allí se establece otra iglesia porque había allí un grupito, y así se va haciendo en distintos puntos. De aquella pequeña iglesia pues hoy en día hay unas... no sé cuántas exactamente, 250 aproximadamente en España y con proyecto de poder llegar a 1.000 en estos 10 años que nos quedan hasta el 2020.»

Entrevista, Asambleas de Dios. Culleredo (A Coruña), 2011

En el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia son seis los registros correspondientes a Asambleas de Dios en esta Comunidad Autónoma desde 2003, pero a lo largo de la investigación se han encontrado hasta 19 lugares de culto correspondientes a esta denominación. Algunos de ellos son puntos de misión de las iglesias matrices de Coruña, Arteixo, Boiro, Ferrol, Noya, Ourense, Vigo y otros que, aunque registrados con otro nombre, pertenecen a esta denominación: Iglesia Evangélica «La Victoria», Iglesia Evangélica Centro Cristiano de Santiago o Iglesia Cristiana Gran Rey.

La mayor parte de estos grupos de Asambleas de Dios giran en torno a la Iglesia fundacional de A Coruña, concentrando esta provincia hasta 12 congregaciones. El resto se localizan distribuidos en el resto de provincias gallegas, cuatro en Ourense, dos en Lugo y una en Pontevedra.

«Somos una iglesia que se ha extendido, no nos hemos quedado aquí. Nosotros hemos abierto, pues mira, de las Asambleas de Dios de España en Galicia ahora mismo hay 17 obras, 17 puntos, y casi todos los hemos abierto desde este punto (Primera Iglesia Asambleas de Dios de A Coruña), entonces nos hemos extendido. Qué quiere decir eso, que nosotros en el momento que nos extendemos entonces una familia tiene que ir para allá, para el punto que vas a abrir. Entonces los que han nacido aquí, casi todos se han extendido para abrir otras obras, otros lugares de culto.»

Entrevista, Asambleas de Dios. A Coruña, 2011

«Y ese es nuestro objetivo, que se abran nuevas obras. Abrimos una en Betanzos, estamos abriendo otra en Cedeira, tenemos que conseguir un local porque ya hay un grupo de personas que así lo demanda, lo mismo en Cariño no sé cuándo, si antes de que termine este año, si el año que viene. En Cedeira sí te digo que ya tenemos un local visto y vamos a dar ese paso.»  
Entrevista, Asambleas de Dios. La Victoria. Ferrol, 2011

## Asambleas de Hermanos

A «los hermanos» les debemos no solo la consideración de Galicia como un contexto de pluralismo religioso, sino los avances en materia de libertad de culto. Estos herederos de los misioneros ingleses han ejercido como grupo de presión en los diferentes momentos históricos, políticos y sociales de nuestro país y también en Galicia, donde por su antigüedad, su volumen de feligreses y sobre todo debido a la procedencia nacional de estos, se les ha dado voz en comparación a otras confesiones o denominaciones evangélicas.

Prueba de la importancia de los herederos de Plymouth es la excelente y, en términos relativos, abundante producción bibliográfica sobre su historia en esta Comunidad Autónoma. Así nos encontramos con historiadores y novelistas que han querido recoger la experiencia de esta familia evangélica en Galicia, como precursores de la llegada, instalación y resistencia del protestantismo en nuestras tierras. Destacan el trabajo de Marcos Gago (2007), Evangelina Sierra (2001) o la trilogía «Evangélica Memoria» de Xavier Alcalá: *Entre fronteras* (2006); *En las catatumbas* (2009) y *Una falsa luz* (2010). Estas tres novelas históricas recorren la experiencia de los evangélicos en Galicia en los diferentes contextos históricos desde la dictadura de Primo de Rivera hasta los últimos años del franquismo. Gracias a esta investigación hemos tenido la oportunidad de entrevistar a uno de los protagonistas que han inspirado esta obra literaria, se trata de Manuel Molares Porto, anciano de la Iglesia de Asambleas de Hermanos de Ares: «Llevo tres libros escritos por Xavier Alcalá, y esos dicen casi, casi, toda mi vida».

La denominación de «Asambleas de Hermanos» fue otorgada por los miembros de las iglesias protestantes tradicionales al grupo de creyentes surgido del movimiento de renovación de principios del siglo XIX en Gran Bretaña y otros países de Europa.

«Esto viene de un movimiento que hubo en Inglaterra, no sé si fue en el siglo XVIII, o XIX sería más bien. Era un movimiento que salió de la Iglesia Anglicana y las primeras iglesias protestantes que se llamaban Plymouth Brothers, los Hermanos de Plymouth, que fue el pueblo donde nació ese movimiento. Y que era un movimiento que buscaba el origen en lo que es la Biblia.»

Entrevista, Asambleas de Hermanos. Ares (A Coruña), 2011

Estos grupos de estudio de la Biblia no significaron la fundación de una denominación aparte. Sencillamente estaban compuestos por creyentes de todo tipo de trasfondo, anglicano, metodista, bautista, congregacionista, presbiteriano... unidos únicamente por su fe común en la salvación que encontraban en Cristo. Este testimonio unido sirvió para recuperar el primer amor cristiano de muchos y para la conversión de otros tantos; aunque solo cosechó la incompreensión de las denominaciones establecidas. Llegó el punto en que a estos creyentes les fue imposible seguir en sus iglesias tradicionales. Entonces decidieron reunirse por sí solos, echando por la borda todo tipo de tradición y costumbre adquirida por sus primeros años de creyentes. Solo la Biblia marcaría su forma de ser. El resultado fue un crecimiento vertiginoso por todo Reino Unido, sobre todo en la ciudad de Plymouth. Renunciaron a ser conocidos por ningún nombre. Se reconocían unos a otros como hermanos sencillamente. Sus enemigos pronto los tacharon como Los Hermanos y les añadieron a la postilla el nombre de una de sus congregaciones más grandes y evangelísticas, Plymouth. (Gago, 2007: 31–32)

Esta Asamblea se caracteriza, entre otros, por los siguientes rasgos: la celebración semanal de la «Cena del Señor», la participación de todos los creyentes en la adoración, un fuerte énfasis en el estudio bíblico, un claro impulso misionero y el gobierno de la iglesia por un Consejo de Ancianos o Pastores. Aunque actualmente se pueden encontrar diversas estructuras y modos de funcionar con o sin la presencia de ancianos, pastor/es y consejo de la iglesia.

La Coordinadora de Asambleas de Hermanos de España recoge algunos de sus rasgos distintivos, tales como:

- La máxima autoridad es la Biblia, la Palabra de Dios.
- La salvación es un regalo de Dios, que se recibe únicamente por medio de la fe en Cristo.
- La relación personal con Dios de cada creyente, sin otro intermediario más que Jesucristo.
- El sacerdocio de todos los creyentes (página web, Coordinadora de Asambleas de Hermanos de España, *s/f*.)

En Galicia hemos contabilizado hasta 27 Iglesias de Asamblea de Hermanos, algunas de ellas correspondientes a las capillas abiertas con las escuelas a finales del XIX, como la de A Coruña, Ares, Ferrol, Marín, Seixo, Castiñeiras, Quiroga o Villar.

Aparte del viaje de don Roberto Chapman a Galicia en 1838, los primeros misioneros que empezaron la obra de las Asambleas, en el noroeste de Es-

paña, fueron los señores Tomás Blamire y Jaime Wigstone así como el señor Spooner. Parece que dichos misioneros no dudaron en plantar el estandarte del Evangelio en el lugar más importante de la región, La Coruña, que en aquel tiempo era el centro comercial y administrativo de Galicia. En 1875, a pesar de las dificultades y oposiciones de las autoridades locales, abrieron el primer local evangélico en la capital gallega. Después de haber puesto los fundamentos espirituales de la obra en La Coruña, los señores Blamire y Wigstone dirigieron sus esfuerzos a las localidades de Villagarcía (1.878) y Vigo (1878). (...) Don Jorge Spooner dirigió sus esfuerzos hacia El Ferrol, en cuya ciudad fijó su residencia, en 1.879, empezando la obra evangélica. Los comienzos de la obra fueron muy difíciles en esta localidad. Fue a raíz del fiel testimonio del teniente coronel —más tarde general— don Juan Labrador, que la obra creció, especialmente al trasladarse al Ferrol, en 1905, don Jorge Davis, quien había servido al señor en Linares y La Carolina desde 1891. Por su parte don Tomás Blamire, en 1879 dio comienzo a la obra de Pontevedra, capital, donde se convirtió el sacerdote católico, don Castor Miranda de Quirós. Circunstancias que no vienen al caso relatar, llevaron al señor Blamire, aquel mismo año, a abrir obra en Marín, que en aquel tiempo era un pequeño pueblo de pescadores. La cordial acogida que los habitantes de dicha localidad reservaron al señor Blamire y su mensaje, decidieron a este trasladarse a Marín, en 1879, donde fijó su residencia. Dios bendijo de tal forma la obra, que el verdadero problema fue el lograr un lugar bastante grande para acomodar las multitudes que ansiaban oír el Evangelio. El primer bautismo tuvo lugar en 1882, y en solo dos años fueron bautizados unas cien personas. La obra pronto se extendió a Santo Tomé, donde en 1.886 pudo erigirse una espaciosa sala evangélica. A don Cecilio Hoyle y los señores White se debe especial mención por su contribución en este distrito, y más tarde, desde 1900, la larga y fiel labor de don Enrique Turrall. Merece capítulo aparte la obra de don Jorge Chesterman, uno de los «apóstoles» de aquellos primeros tiempos. Con su longa<sup>8</sup> barba, su bicicleta inglesa del siglo pasado y su enorme humanidad no es raro, que los sencillos labriegos gallegos, creyendo a almas poco caritativas, cuando veían aparecer por los senderos de sus lugares a don Jorge, exclamaran: «¡O demo montado<sup>9</sup>!» (Valvueda, 1965: s/p.)

La mayor parte de los lugares de culto se concentran en la zona costera de la provincia de A Coruña y Pontevedra, con gran presencia de barcos procedentes de Inglaterra que favorecían la entrada de las Biblias y el asentamiento

---

8. «Larga».

9. «¡El demonio montado!» (Traducción propia).

de comunidades evangélicas, los ejemplos más relevantes son Coruña, Ferrol, Ares y Marín.

«Hubo gente que desde Ferrol vinieron a Ares, gente fundamentalmente ingleses que venían a la zona de Ferrol, Ares, Coruña, puertos pesqueros y puertos donde había entrada de barcos de Inglaterra. El puerto de Marín que es donde está una de las más importantes de Galicia, son sitios donde había comunidades importantes evangélicas. Marín, Ferrol, Ares, Coruña, todas puertos pesqueros. Es así como entró la confesión protestante en Galicia, es casi del mar.»

Entrevista, Asambleas de Hermanos. Ares (Ferrol, A Coruña), 2011

La labor del ya citado Jorge Borrow sembrando las Biblias a lo largo de su recorrido entre Coruña y Madrid ha dejado que su impronta se perciba en la actualidad, siendo las áreas visitadas por este colportor (A Coruña y Ferrol Terra) las de mayor presencia de evangélicos tradicionales dónde, hasta fechas muy recientes, se ha constatado la existencia de 12 locales de culto.

El protagonismo de los Hermanos como representantes del protestantismo gallego es tal que la primera iglesia evangélica en esta comunidad, inaugurada en A Coruña en 1875, corresponde a esta denominación.

«Esta es la primera iglesia evangélica que se abrió en Galicia, la más antigua de todas, se abrió en la Plaza Pontevedra, después estuvo muchos años que esa la conocen todos los coruñeses en la calle Panaderas y ahora pues estamos aquí. Entre medio creo que hubo alguna ubicación también provisional pero básicamente estos son los tres puntos principales donde ha estado la iglesia. Este local es propiedad, los anteriores fueron de alquiler todos (...) Es la primera, de 1875, julio de 1875. Los que la fundaron eran de la denominación de Asamblea de Hermanos.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. A Coruña, 2011

Esta congregación coruñesa sirvió de acogida a los creyentes pertenecientes a otros movimientos evangélicos, a partir de la cual han surgido nuevas familias, como las Asambleas de Dios o Bautistas:

Un matrimonio, el llamado Roma Perruc, de origen cubano, y ella su esposa Carmen Prieto, española y gallega nacida en Marey, Corgo (Lugo), residentes en los Estados Unidos en donde conocieron el evangelio en una iglesia pentecostal y se bautizan en el año 1930. Pasados unos años en la década de los cuarenta deciden venirse a España. Llegan a la ciudad de A Coruña y empiezan a asistir a la Iglesia de los Hermanos, situada en la calle

Panaderas, participando en aquella congregación aunque no dan a conocer sus raíces pentecostales. Más adelante toman la decisión de abrir un lugar de culto en su domicilio, en el primer piso del portal número 13 de la calle Independencia. Un grupo de hermanos de la calle Panaderas asiste a sus reuniones, pero, posteriormente, ese mismo grupo regresa a su lugar de procedencia y son puestos en disciplina por los ancianos de la Iglesia de Asamblea de Hermanos. (Fernández, 2013:17)

«La iglesia nace de una disidencia de la Asamblea de Hermanos, en aquel momento era la única iglesia que había en la ciudad y era una iglesia bastante grande con más de 100 años de trayectoria en aquel momento. Entonces en octubre de 1948 por circunstancias internas, problemas, unas discrepancias internas sale un grupo de 40 personas de esta comunidad.»

Entrevista, Primera Iglesia Bautista de A Coruña. A Coruña, 2011

Tal y como se recoge en el fragmento de Valvueda (1965) sobre la implantación de las Asambleas de Hermanos en Galicia, los misioneros llegan a Ferrol a finales del siglo XIX. Encuentran acogida entre los militares españoles afincados en esta ciudad que ya habían entrado en contacto con la «palabra» por medio de sus homólogos ingleses.

«Nosotros somos una iglesia evangélica de hermanos, y los hermanos en Ferrol se asentaron allá hacia finales del siglo XIX, 1890 por ahí. Y curiosamente fueron los militares españoles, las cinco primeras personas que están inscritas en el registro, libro de membresía, son militares. Un coronel, capitán, teniente, un sargento y otro militar.»

Entrevista, Iglesia Evangélica de Hermanos, El Olivo.  
Ferrol (A Coruña), 2011

Desde Ferrol se abrió el camino para su expansión hacia otros puntos de la ciudad. Pero no en todos los casos se trataba de la necesidad de nuevos espacios por el incremento de su membresía, sino que la libertad en el seno de las Asambleas permitía la creación de grupos emergentes ante posibles diferencias sin necesidad de abandonar la familia denominacional, este es el caso de la Iglesia de Hermanos, El Olivo.

«Hacia el año sesenta del siglo pasado hubo una división en la Iglesia Evangélica de Hermanos en Ferrol, y una parte se quedó en la calle Sartaña y nosotros nos fuimos para el Canido, para la calle Alegre y hace unos diez años o así nos vinimos para aquí. (...) ¿Por qué se dividen? Por diferencias de opinión.»

Entrevista, Iglesia Evangélica de Hermanos, El Olivo.  
Ferrol (A Coruña), 2011

Otra de las iglesias de Asambleas de Hermanos más significativas de Galicia, por su antigüedad y por el volumen de adeptos es la de Ares. Su inauguración data de 1916 y, al igual que el resto de evangélicos, vivieron épocas de clausura a las que sobrevivieron en la clandestinidad.

«Pues mira aquí empieza en Ares la inauguración de lo que es la Iglesia Evangélica en 1916. Hay algunos años antes que empiezan a venir, pero fundamentalmente es en el año 1916, y desde aquel entonces hasta hoy. (...) Yo sé que hubo épocas que estuvo cerrada lo que es la iglesia, lo que es el templo, la capilla, estuvo cerrada a causa del franquismo, pero fueron períodos muy cortos, fueron períodos cortos, en los cuales la gente se reunía en casas y las reuniones se hacían de forma casi clandestina en la casas.»

Asamblea de Hermanos. Ares (Ferrol, A Coruña), 2011

Esta zona cuenta con un cementerio en el lugar Camiño da Granxa, en Ares. Aunque históricamente pertenece a esta comunidad evangélica, las incautaciones de las que fueron víctimas los protestantes durante el franquismo lo han convertido en la actualidad en un cementerio municipal por resolución judicial, aunque para los «Hermanos de Ares» seguirá siendo de su propiedad. La polémica y litigios sobre este lugar de enterramiento se analizarán con mayor detalle en el capítulo IX, relativo a demandas de las minorías religiosas.

En Pontevedra son siete las capillas los Hermanos y tan solo el municipio de Marín cuenta con tres lugares de culto. Uno en Marín, sito en Dr. Touriño Gamallo (1899) y el segundo en Seixo conocido como Iglesia Evangélica en Dr. Otero Ulloa (1886). Estos dos constituyen los templos protestantes más grandes y antiguos de la comunidad gallega. Es de resaltar que su edificación no estaba destinada solo a lugar de culto sino que también servía de escuela y vivienda misionera.

«El edificio fue construido con la finalidad del culto la parte baja, las escuelas quedan en la planta 1, la vivienda misionera en la planta 2, y luego arriba tienes un ático. Como verás aquí todo es original de cuando se construyó, se inauguró el 31 de diciembre de 1899 y desde entonces se ha continuado. La iglesia es anterior, la iglesia como tal oficialmente comienza en marzo de 1882.»

Entrevista, Asambleas de Hermanos, Marín (Pontevedra), 2011

«Hermano 1: O primeiro Bautismo, que sería o primeiro creyente que deu testimonio público foi Fontenla que donou os terrenos da capilla en 1883. Pero en Marín houbo xente bautizada en 1882.

Hermano 2: Sí pero a iglesia, esta foi no 86 e a Capilla de Marín no 99.

Hermano 1: A capilla, o que é o local fixose este antes que o de Marín, Marín tiveron máis problemas tamén. (...)

Hermano 1: Capilla grande como a de Marín non hai. En Ares hai unha capilla moi xeitosiña, pero dimensións como a de Marín non hai. E incluso Seixo tamén tivo dimensións grandes.»<sup>10</sup>

Entrevista, Asambleas de Hermanos. Seixo (Marín, Pontevedra), 2011

El tercer lugar de culto marinés es el de «As Pradeiras», no es este un templo al uso, se trata de un amplio espacio verde destinado para convivencias y cultos al aire libre, que cuenta además con una infraestructura en la que se realizan campamentos evangélicos.

«Este es un terreno de unos 14.500 metros, lo llamamos A Pradeira, porque se dedicaba a prado, y es un espacio de dinamización. Lo que vamos buscando aquí es tener un lugar de expansión pues, para las familias, para hombres, mujeres, niños, para actividades. No es de uso exclusivo nuestro, aunque la propiedad es de la Iglesia. Está también registrado como lugar de culto, porque aquí hacemos culto.»

Entrevista, Asambleas de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

El éxito de campamentos evangélicos como los que se celebran en As Pradeiras trasciende al ámbito religioso siendo demandados por niños y jóvenes no evangélicos del ayuntamiento, a pesar de saberse que el aprendizaje de la Biblia forma parte de esta actividad.

«Si por ejemplo ahora viene un campamento de 50 niños y unos 20 niños y ni ellos ni sus padres vienen a la iglesia y eso a nosotros no nos importa. Y luego hay alguna asociación que organiza aquí y a nosotros no nos importa (...) claro que es un campamento evangélico, ellos (los padres) saben bien lo que vamos a hacer aquí, que es una escuela bíblica (...) los padres saben qué vamos a hacer aquí, pues mira hay excursiones, hay juegos de

---

10. «Hermano 1: El primer Bautismo, que sería el primer creyente que dio testimonio público fue Fontenla que donó los terrenos de la capilla en 1883. Pero en Marín hubo gente bautizada en 1882.

Hermano 2: Sí pero la iglesia esta fue en el 86 y la capilla de Marín en el 99.

Hermano 1: La capilla, lo que es el local se hizo este antes que el de Marín, Marín tuvo más problemas también. (...)

Hermano 1: Capilla grande como la de Marín no hay. En Ares hay una capilla muy curiosa, pero dimensiones como la de Marín no hay. E incluso Seixo también tuvo grandes dimensiones.» (Traducción propia).

manualidades, hay muchas cosas ¿no? y la prueba de que mal no va es que a la hora de haber abierto la inscripción ya había lista de espera.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. As Pradeiras.  
Marín (Pontevedra), 2011

Asimismo, Marín dispone de dos cementerios evangélicos, uno de carácter privado perteneciente a los Hermanos de Seixo y otro vinculado en la actualidad al cementerio municipal.

Pontevedra es la provincia donde los Hermanos más se han expandido en los últimos años y se han creado nuevas iglesias a partir de las de Marín. Son las de Villagarcía, Cambados, Pontevedra, o Moaña las que comenzaron siendo puntos de misión de la iglesia matriz.

En el caso de Villagarcía, aunque la iglesia no tenía la magnitud de Marín o Seixo, data de cerca de 1880, en ella se congregaban un grupo de unas 40 personas aproximadamente. La clausura de los lugares de culto en 1940 la mantuvo sin actividad hasta épocas muy recientes, y aquellos congregantes que no habían emigrado tuvieron que reunirse en Marín. Es partir de 1997 cuando se plantea su reapertura.

«Ahora en el 97 desde Marín teníamos interés en hacer algo aquí en Villagarcía. Es la tercera ciudad de la provincia, es un núcleo importante, no había testimonio evangélico ninguno. (...) Entonces en el año 97 decidimos empezar algo aquí en Villagarcía desde cero. Y llevamos, mira en el 97 empezó el proyecto, en el 98 abrimos el local de la Baldosa, pues ya trece años con un local abierto para intentar consolidar algo aquí.»

Entrevista, Asambleas de Hermanos. Villagarcía (Pontevedra), 2011

«Moaña es un punto de testimonio, que está registrado como lugar de culto (...) nuestra misión es ir abriendo en otros lugares puntos de testimonio o lugares de culto. Y en el caso de Seixo, pues Moaña, coge todo el Morrazo. Ya que Marín trabaja hacia Pontevedra, Lalín, la Estrada, Villagarcía y todo eso. Pues Seixo dijo, nosotros vamos a enfocarnos hacia la península del Morrazo.»

Entrevista, Iglesia Jesús Vive, Asambleas de Hermanos.  
Moaña (Pontevedra), 2011

En Lugo y Ourense, aunque los Hermanos de Plymouth también se establecieron a través de los misioneros y colportores, su presencia no es tan importante como en la costa gallega. En Ourense ciudad se encuentra la legendaria Iglesia de Bonhome que, junto con la de Bande, Taboadela y Santa Comba, representan a los Hermanos en esta provincia. Contamos con dos lugares de culto en la provincia de Lugo, la actual Iglesia de Quiroga, antigua capilla evangélica de San Clodio–Los Castros y la de la ciudad amurallada, surgida de la Iglesia de Bonhome en Ourense.

## Bautistas

Definir el surgimiento del movimiento bautista no es una tarea sencilla, los estudiosos advierten de la confusión entre la historia del bautismo y la historia de los bautistas como denominación:

No tenemos fundador alguno excepto Jesús; nacimos al mundo el día en el que él fue bautizado en el Jordán. Nuestra creencia existía y funcionaba antes de llegar el primer Papa a Roma; fuimos protestantes antes de la Reforma, antes del nacimiento de Martín Lutero. Otros dicen: Comenzamos con Juan Smith en 1609. (Anderson, 1978: 19)

Siguiendo el testimonio de las personas entrevistadas, tomaremos como referente del nacimiento de esta denominación a Juan Smith. Sus antecedentes se encuentran en Inglaterra, donde surge un centro de separatistas de la Iglesia anglicana, cuna de las dos grandes ramas bautistas: generales<sup>11</sup> y particulares<sup>12</sup>. La persecución obligó a J. Smith a emigrar a Holanda, donde llegó a la conclusión de que no estaban correctamente bautizados. En 1609, en Ámsterdam, nos encontramos con una Iglesia constituida por creyentes bautizados (Ponce, 2012: s/p.).

«Nuestro movimiento es muy antiguo, es uno de los denominados históricos. Algunos nos vinculan con la Reforma, pero nuestro movimiento sí tiene un origen, aparece la primera iglesia, la que podemos llamar Iglesia bautista, propiamente Iglesia bautista en 1609, en Ámsterdam. Por lo tanto tenemos 402 años, acabamos de cumplir los 400 años. Nuestra Iglesia, su historia, surge un poco de una rama de la Iglesia anglicana, pero no lo es, sino que disidentes de la Iglesia anglicana tienen que emigrar a Holanda por causa de la persecución, la persecución dentro de digamos el mundo protestante, la iglesia nacional de Inglaterra persigue a grupos disidentes y uno de estos grupos emigra a Holanda y allí, en contacto con otros grupos, entre ellos menonitas<sup>13</sup>, anabaptistas<sup>14</sup>, generan esa iglesia que de hecho es una iglesia muy sencilla en su estructura.»

Entrevista, Primera Iglesia Bautista de A Coruña. A Coruña, 2011

---

11. También llamados «arminianos», creían en la expiación ilimitada o general.

12. O calvinistas, creían en la expiación limitada o particular.

13. Rama pacifista y trinitaria del movimiento cristiano anabaptista, originado en el siglo XVI, como expresión radical de la Reforma.

14. Corriente existente dentro del cristianismo, que aboga por el bautismo de creyentes adultos.

Aunque desde un punto de vista histórico pueden ser considerados como radicales dentro del protestantismo, consideran que tanto su doctrina, celebración del culto y organización son de lo más sencillos. Al igual que otras familias denominacionales evangélicas, la Iglesia es lineal, no existen jerarquías ni autoridad, principal alejamiento como ya se ha enunciado con la Iglesia católico–romana.

«La autoridad es primero la Biblia pero básicamente la Asamblea, lo que diríamos una asamblea democrática.»

Entrevista, Primera Iglesia Bautista de A Coruña. A Coruña, 2011

A pesar de que este movimiento nació en Europa, la Iglesia Bautista llega a España desde otros puntos del globo. A finales del siglo XIX, en 1870, se instituye en Madrid a través del misionero norteamericano Guillermo Knapp. En Galicia, la labor de evangelización y desarrollo bautistas comenzó en la ciudad de Ferrol, en el año 1877, con la presencia de los misioneros D. Enrique Lund (sueco) y D. Francisco Previ (catalán). En el año 1878, los misioneros se trasladan a Figueras (Girona) entregando el fruto de su trabajo al misionero D. G. Spooner de las Asambleas de Hermanos (Hughey, 1957: 102–103).

En 1922 se crea la Unión Evangélica Bautista Española (actualmente denominada Unión Evangélica Bautista de España–UEBE) después de varias décadas de presencia, actividad y testimonio de Iglesias Bautistas en diversas partes de España. En 1928 tiene lugar la primera Convención de la UEBE en la ciudad de Valencia. Tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial, comienza su estrategia de reorganización de la obra en España.

Dentro de las iglesias bautistas, la UEBE está estructurada como una federación de iglesias locales (con personalidad jurídica propia), que actúan con autonomía al tiempo que mantienen estrechas relaciones fraternales y planes de actuación conjunta. En el año 2007 se constituye una unión de iglesias regional, Unión Bautista del Noroeste (UBNO), dando entrada a las iglesias bautistas de Oviedo y Gijón.

No es hasta el 11 de octubre de 1948 cuando se constata presencia bautista en Galicia, al menos documentada. Un grupo de creyentes en la ciudad de A Coruña deciden salir de la Asamblea de Hermanos y formar una comunidad con base doctrinal bautista, que se consolidaría como iglesia en 1951. En este tiempo, la iglesia bautista más cercana estaba en Madrid o al otro lado de la frontera portuguesa. El promotor fue un pastor que se educó teológicamente en el Seminario Bautista de Cuba cuando emigró junto a otros muchos gallegos en la era de emigración masiva, se trata nuevamente de un claro ejemplo de la influencia del retorno de emigrantes en la importación de iglesias de nuevas denominaciones a Galicia.

«La iglesia nace de una disidencia de la Asamblea de Hermanos, en aquel momento era la única iglesia que había en la ciudad y era una iglesia bastante grande con más de 100 años de trayectoria en aquel momento. Entonces en octubre de 1948 por circunstancias internas, problemas, unas discrepancias internas sale un grupo de 40 personas de esta comunidad. Entonces esta comunidad es liderada, no podemos decir por un pastor, porque la Asamblea de Hermanos no tiene pastor, tiene obreros y tiene ancianos, entonces un anciano de esa Asamblea llamado D. Benito Mayobre y Calderón lidera este grupo disidente y dado que él había estudiado teología en Cuba, él estudió teología en un seminario Bautista, entonces su conocimiento teológico era bautista y cuando toma el control de este grupo disidente lo forma digamos en el modelo bautista. Entonces entre el año 1948 y 1951 hay digamos un impasse de espera, de desarrollo interno hasta que en 1951 se consolida la Iglesia bautista como tal.»

Entrevista, Primera Iglesia Evangélica Bautista de A Coruña.  
A Coruña, 2011

Actualmente en esta Comunidad Autónoma se han contabilizado un total de ocho iglesias con presencia en tres de las provincias gallegas. El crecimiento de las iglesias bautistas gallegas se debe a diferentes factores, además de la ya habitual expansión en puntos de misión de iglesias ya constituidas, nos encontramos con escisiones en el seno de la iglesia matriz o fundacional o incluso a la separación de otras denominaciones para unirse a la familia bautista. Ejemplo de ello son los puntos de misión de la Iglesia Unida de Vigo (1970), establecidos en: Ourense (1979), Santiago de Compostela (2006) o Negreira.

«Somos, nosotros le llamamos un punto de misión de una Iglesia digamos grande, así que usamos el mismo registro de la Iglesia Unida de Vigo. Estamos digamos como bajo la cobertura de ellos.»

Entrevista, Iglesia Evangélica Bautista. Ourense, 2011

También encontramos otras que dependen de iglesias fuera del territorio gallego, como es el caso de la Iglesia Evangélica Bautista Betania de Sada (1975), arteria de la Iglesia Evangélica Bautista de Pamplona, donde se encuentra el centro Vida Nueva, con la que comparten pastor.

«Somos una arteria prácticamente también de Pamplona, allí también van gente a rehabilitarse al centro de Vida Nueva y somos prácticamente un contacto. Somos madre e hija por así decirlo pero trabajando la misma línea.»

Entrevista, Iglesia Evangélica Bautista Betania.  
Sada (A Coruña), 2011

La segunda iglesia Evangélica Bautista en la ciudad de A Coruña, «La Esperanza», creada en 1985, es fruto de la separación de un grupo de congregantes de la Primera Iglesia Bautista de A Coruña.

Por último, la Iglesia Jesús Vive de Pontevedra, que, si bien pertenecía a Buenas Noticias durante el transcurso de esta investigación, se ha desvinculado de ella para pasar a formar parte de la Unión de Iglesias Bautistas de España. Es posible que existan otros puntos de misión, como el recientemente instalado en Pontearreas (Pontevedra), que no hayan sido registrados en el mapa de lugares de culto.

«Más adelante se forma un movimiento llamado Buenas Noticias en el cual entra la iglesia de Pontevedra, entra, bueno más bien es fundadora de ese movimiento, pero bueno, podemos decir entra. Después más adelante, pasados los años, salimos de ese movimiento y entonces quedamos como Iglesia Evangélica Independiente, a todo esto siempre metidos en la FEREDE por supuesto, dados de alta y todo. Después hace aproximadamente un año y pico, una cosa así, no llega a dos años, entramos en el movimiento bautista. Y la iglesia actualmente, está asociada a la UEBE.»

Entrevista, Iglesia Cristiana Evangélica, Jesús Vive. Pontevedra, 2011

## Buenas Noticias

Buenas Noticias es una fraternidad de iglesias evangélicas cuyo origen tuvo lugar en Galicia. Fue concretamente en el año 1971, cuando un grupo de creyentes universitarios de Santiago de Compostela, llamados «Los Navegantes», recibieron el Bautismo del Espíritu Santo. Para los pentecostales este bautismo:

Se relaciona estrechamente con la manifestación del don de lenguas. De forma que la ‘glosolalia’ se convierte en la evidencia inicial de dicho bautismo y se concibe como una nueva ignición espiritual que marca el paso a una vida espiritual con otros dones espirituales. Cuando el creyente no ha alcanzado la experiencia carismática del bautismo en el Espíritu, con todas sus manifestaciones externas, significa que aún carece de algo, y por tanto la identificación del creyente con el Pueblo de Dios no es del todo completa. (Bosqued, 2007: 36)

A partir de esta experiencia carismática comienzan a relacionarse con otros creyentes del resto de España que atraviesan una situación similar, empezando a plasmarse la idea de fundar el grupo de Buenas Noticias.

La necesidad de unirse para evangelizar la España postfranquista lleva a realizar un sinnúmero de campañas de evangelización y de ahí el nombre «Buenas Noticias», por el carácter netamente «evangelístico» de este movimiento

de iglesias. El espacio público es el lugar donde inicialmente se desarrolla este movimiento. Campañas masivas por calles y plazas de muchas ciudades y pueblos de España durante esos años que marcan profundamente el carácter de estas iglesias. A partir de entonces se crean iglesias por diferentes lugares de la geografía española y, posteriormente, empiezan a salir fuera del país, concretamente a Guinea Ecuatorial y a Mozambique, donde Buenas Noticias inicia su labor misionera.

«Buenas Noticias, en concreto, parte de los años setenta más o menos, un movimiento de estudiantes universitarios de Santiago tienen una inquietud religiosa, entonces buscan algunas maneras de cómo buscar a Dios porque no sabían, España estaba muy cerrada, había un secretismo en cuanto al catolicismo y las otras religiones, sobre todo en aquella época no estaban muy abiertas. Y este grupo de personas que les llamaban «Los Navegantes», empezaron a leer la Biblia y Dios les habló a su corazón por medio de escritos, de cosas que están en la Palabra, que siempre en cierta manera si buscas con un poco de ahínco, la palabra de Dios te habla. Entonces empezaron a moverse en este sentido, a evangelizar a hablar a la gente de Cristo. Lo que es un poco el evangelismo personal de la calle y ahí nació en ese mover de gentes, esto que le llamaban los Navegantes y después eso fue perfeccionándose, cogieron estudios, aliaron a otras iglesias donde oraron por ellos. Ellos recibieron el Bautismo del Espíritu Santo y ahí nace lo que llaman las iglesias buenas noticias de España.»

Entrevista, Buenas Noticias. Santiago de Compostela, 2011

En Galicia se pueden encontrar lugares de testimonio de Buenas Noticias en las ciudades de Ferrol, Lugo, Pontevedra, Santiago, Vigo, Santa Uxía de Ribeira, o Sarria y continúan su expansión a través de puntos de misión en otros municipios de la geografía gallega.

## **Iglesia Cuerpo de Cristo**

La historia de esta Iglesia difiere del resto en cuanto a su fundación. Si bien parte de un llamamiento o de un avivamiento espiritual como en el caso de otras denominaciones pentecostales, este no fue para la implantación de una Iglesia ni para la evangelización, sino para la atención a aquellos más necesitados.

«Digamos que las cosas han sido al revés, normalmente primero se funda la Iglesia y luego la iglesia tiene una obra social, la que la tiene, hay otras que no. Con nosotros de alguna manera Dios empezó con la obra social y de la obra social nace la Iglesia, con el objetivo de alcanzar no solo a los marginados sino a personas de la sociedad que no han tenido problemas marginales.»

Entrevista, Iglesia Cuerpo de Cristo. Lugo, 2011

Y así lo cuenta su fundador, Miguel Díez, en su autobiografía *Boga Mar Adentro* (1990). Tras su bautismo en el Espíritu Santo decidió poner en marcha junto a su familia la Obra Social REMAR: «Dios me estaba dando valor para REMAR mar adentro, en las calles más conflictivas de las ciudades» (Díez, 1990: 61). Esta familia alavesa, desde el año 1982, fecha de su transformación, puso en marcha la obra social que fue creciendo de tal modo que en 1985 fue necesario dotarla de entidad jurídica convirtiéndose en asociación en las provincias de Álava y Gipuzkoa. Su expansión geográfica les lleva a constituirse como REMAR ESPAÑA en 1990, fecha a partir de la cual comienzan su actividad internacional. «Actualmente la obra social está extendida en 70 países»<sup>14</sup>. Dos años más tarde, en 1992, llegan a Galicia donde se instituyen sus centros.

Ante la necesidad de establecer lugares de culto para creyentes del entorno y beneficiarios de cada uno de los centros REMAR, se decide fundar la Iglesia Cuerpo de Cristo.

«Llega un momento en que hay que pensar también que las familias de esas personas tienen necesidad, de que la sociedad en la que vivimos también tiene necesidad de conocer a Dios, y parece que Dios es solo para los que tienen problemas y no nos damos cuenta de que todos tenemos necesidad de tener un encuentro personal con Dios. Y entonces empezamos a formalizar lo que es la Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo.»

Entrevista, Iglesia Cuerpo de Cristo. Lugo, 2011

Se formaliza como iglesia en 1999, año en el que se inscribe en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con un único número de registro para todos sus lugares de culto (4768–SE/A). Al igual que la generalidad de iglesias evangélicas de la región, forma parte del Consello Evanxélico de Galicia a nivel autonómico y de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) en el ámbito estatal.

Su declaración de fe se inscribe dentro de las confesiones cristianas.

«Nosotros somos una familia denominacional, es decir, no somos una iglesia independiente, sino que formamos parte de un grupo. Y estamos representados en las Comunidades Autónomas, a través de los Consejos Evangélicos que hay en cada Comunidad Autónoma y después a través de la FEREDE en el ámbito nacional.»

Entrevista, Iglesia Cuerpo de Cristo. A Coruña, 2011

---

14. Entrevista, Iglesia Cuerpo de Cristo. Lugo, 2011.

En Galicia hemos constatado la presencia de cinco iglesias del Cuerpo de Cristo, en las ciudades donde está instalado REMAR: A Coruña, Ferrol, Lugo, Ourense y Vigo.

## Ejército de Salvación

Esta denominación de origen inglés nace en el Londres de finales del siglo XIX. Fue fundada en 1865 por William Booth, un pastor metodista que deseaba acercar a Dios a los más necesitados.

«El Ejército de Salvación comenzó en los años 1860 en los suburbios de Londres. Un señor que es nuestro fundador, William Booth, ve una necesidad puntual en toda la parte, digamos, baja, de aquella zona, y había mucha marginación, también la hay hoy pero también la había en el año 1865, solamente que había menos difusión quizás y había mucha explotación con respecto a la prostitución y eso es un tema tan sabido, no, entonces había mucha gente necesitada, viviendo en las calles, siendo un poco rechazada por la sociedad.»

Entrevista, Ejército de Salvación. A Coruña, 2011

Una de las características más significativas de esta comunidad religiosa es su organización a modo de estructura militar, lo que ha favorecido su estrategia de expansión internacional.

«Viene el general, después vienen los comisionados, después vienen los coroneles, los tenientes coroneles, después vienen los capitanes que es mi caso y después un grado más que yo están los mayores y están detrás los tenientes, los sargentos. Sí, el grado es así. Pero con la función siempre enfocada desde el punto de vista espiritual.»

Entrevista, Ejército de Salvación. A Coruña, 2011

Los miembros del Ejército de Salvación proceden de distintas culturas, pero forman una comunidad internacional en la cual la palabra «extranjero» no existe. Todos los miembros son considerados como hermanos y hermanas, unidos en la fe en Dios y por su lealtad al Ejército de Salvación. El Ejército de Salvación mantiene una posición completamente apolítica que combinada con su membresía multicultural le permite colaborar con agencias de ayuda social internacionales y con los gobiernos en muchos países a través del mundo. Actividades de evangelismo, educación y una multitud de servicios de Acción Social son mantenidas por oficiales y empleados a «tiempo completo», así como por soldados (miembros) y voluntarios que dan parte de su tiempo. El Ejército de Salvación depende materialmente del apoyo que recibe de sus miembros y simpatizantes que colaboran con sus contribuciones financieras y apoyo práctico.

En cuanto a su presencia en España, hubo un primer intento de apertura en la misma época en el que el resto de los misioneros protestantes realizaban su campaña evangelizadora. En 1895, el comisionado Railton visita Madrid, acompañado de un capitán español, que conoció al Ejército en Argentina. Pero esta primera incursión en nuestro país no dio sus frutos (página web del Ejército de Salvación, s/f).

Apoiados por la ley de 1967, el Ejército de Salvación decide emprender de nuevo su misión en España, enviando una comisión desde Zúrich. Fue finalmente introducido en nuestro país por el capitán Enrique Rey y Raquel Coteló de Rey. Una vez más la elección fue Galicia y en concreto A Coruña, ya que estos capitanes eran un matrimonio emigrado a Suiza. Se instalaron en su ciudad natal en el local que todavía ocupan en la calle Francisco Añón.

El Ejército de Salvación fue finalmente introducido en España por los capitanes Enrique Rey y Raquel Coteló de Rey, españoles, nativos de La Coruña. Habiendo emigrado a Suiza, se pusieron en contacto con el Ejército de Salvación en Ginebra y estuvieron colaborando activamente en todas las tareas de la entidad. Una vez ordenados para el ministerio en Zurich, fueron comisionados para abrir la obra en España. (Página web de la Central Ejército de Salvación, s/f.)

«Exactamente en este lugar, Francisco Añón 9, se compone en el año 1970 y se escribió un año después.»

Entrevista, Ejército de Salvación. A Coruña, 2011

En diciembre de 1971 fueron legalmente reconocidos por el Ministerio de Justicia. La inauguración oficial de los locales, con capacidad para 300 personas, tuvo lugar el día 19 de junio de 1972. El 27 de marzo de 1976 se trasladaron a Madrid, instalando la sede Central del Ejército de Salvación en la Calle Hermosilla 126 (Local 1). En la actualidad los líderes del Ejército de Salvación en España son el teniente coronel Luis y Aida Castillo.

«Aquí en España estamos desde el año 1970, este es el lugar primero que se instaló en España, el lugar donde está usted aquí, en 1970 se instaló el Ejército de Salvación en España. Después está distribuido en varios lugares de España, estamos en 11 lugares más.»

Entrevista, Ejército de Salvación. A Coruña, 2011

El Ejército de Salvación está registrado en el Ministerio de Justicia como «Iglesia Evangélica Ejército de Salvación» bajo el número 2840–SE/A y pertenece al Consejo Ecuménico de las Iglesias. En España en concreto, forma parte de la FEREDE y de varios de sus Consejos Evangélicos Autonómicos, como

el Consello Evanxélico de Galicia. La única Iglesia del Ejército de Salvación en Galicia se encuentra en el mismo lugar donde fue fundada en A Coruña, aunque cuenta con una célula en Caión (A Coruña).

## **Iglesia Evangélica de Filadelfia**

La Iglesia de Filadelfia comparte con las iglesias pentecostales el ejercicio de los dones carismáticos y el énfasis en la alabanza y adoración. Esta denominación evangélica llega a España a través de otro movimiento migratorio, el de los temporeros gitanos que iban a trabajar a Francia en la época de la vendimia. A finales de los cincuenta, comienzos de los sesenta, Clement Le Cossec, miembro de las Asambleas de Dios, da a conocer el evangelio entre estos trabajadores, en lo que él denominaba la «Misión Evangélica Gitana».

Cada tarde, al finalizar las tareas laborales, ingentes cantidades de personas se reunían en unas improvisadas «chabolas» donde había un «payo» que les hablaba de Dios. (Correas, 2009: 290–291)

Este movimiento evangélico llega a España en los años sesenta, cuando siete de estos temporeros que se habían convertido en Francia regresan de la vendimia con la misión de «predicar el evangelio». El ministerio de estos gitanos entre su propio pueblo hizo que se difundiera la Iglesia rápidamente por toda España con una gran explosión de conversos del catolicismo, a partir de la fundación de la primera iglesia en Lleida en 1965.

«El gitano ya era muy creyente, pero adoraba a las vírgenes, era un católico 100%, siempre, hasta que vino el evangelio.»

Entrevista, Iglesia Evangélica de Filadelfia. Ferrol (A Coruña), 2011

Tres años más tarde son reconocidos oficialmente, adoptando el nombre de Iglesia Evangélica de Filadelfia.

En 1969 se intentan inscribir como misión evangélica gitana, o movimiento evangélico gitano y no es aceptado, pasando a denominarse Iglesia Evangélica de Filadelfia, una de las que aparecen en el Apocalipsis. (Méndez, 2002: 246)

No existe biografía con respecto a su llegada a Galicia, pero gracias a los testimonios de las personas entrevistadas hemos podido reconstruir su implantación en esta región. En la década de los setenta comienza el período de explosión del evangelio entre el pueblo gitano, acercándose a sus asentamientos olvidados por la sociedad (Correas, 2009: 294), y en Galicia penetra de la misma manera que en el resto del territorio nacional. El reconocido como

fundador de la Iglesia, el hermano Emiliano, fallecido durante el desarrollo de esta investigación, encomienda a cuatro hermanos la expansión de la obra en la zona norte.

«Estamos hablando de hace unos 42 años, 42, 43 más o menos. Entonces se trasladan en un coche, pasan por Banderas, que es un pueblo de Castilla al lado de Benavente, y duermen allí, el padre de Vicente ya estaba allí y cogen un jamón que les da el padre, allí ya estaba establecida la Iglesia. Entonces de allí se trasladan a Coruña.»

Entrevista, Iglesia Evangélica de Filadelfia. Marín (Pontevedra), 2011

A partir de su llegada a la provincia de A Coruña, se establecen en primer lugar en Santiago de Compostela, para posteriormente extender la palabra al resto de la Comunidad Autónoma, ante el asombro de aquellos, incluidas las autoridades de la época, que estigmatizaban e incluso llegaban a «criminalizar» a la etnia gitana.

«Aquí el primer lugar donde vino fue a Santiago, por medio de unas personas que ya murieron de allí de Santiago, que se reunían en casas, no sé, hará sobre 40 o 41 años. Y aquí hará que vino esto 32, 33, 34 años. Vino un gitano por aquí, mal vestido pero con una biblia negra bajo el brazo y nos hablaba ‘que Dios te ama, que Dios paquí, que Dios pallá’ y desde entonces, empezamos a hacer una chabola de madera y ahí empezamos en Caranza, que las primeras veces nos las quemaron. Decían ‘ahora como que un gitano convertido en cura’, se reían, pero bueno. Hemos estado varios años así hasta que cogimos un local en Caranza y ya está. Primero estuvo, empezó en Santiago, segundo en Coruña, luego pasó a Pontevedra y luego pasó para aquí (Ferrol).»

Entrevista, Iglesia Evangélica de Filadelfia. Ferrol (A Coruña), 2011

Contabilizar su implantación ha sido una tarea complicada debido a su continua movilidad, a la reticencia de sus miembros y a la ausencia de contacto telefónico y de correo electrónico. No obstante, se ha cotejado la existencia de nueve lugares de culto en Galicia, seis en la provincia de A Coruña, una en Ourense y dos en Pontevedra. Se trata de una comunidad itinerante, desde su inicio, que se modifica y reconstruye constantemente.

## **Iglesia Española Reformada Episcopal (Comunión anglicana)**

La Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE) forma parte de la Comunión anglicana, compartiendo con ella tradiciones, orden y plena comunión. Para señalar sus inicios no nos retrotraeremos al anglicanismo, ya que su nacimiento

se produjo 100 años antes de su entrada de pleno derecho en esta confesión. Hasta esa fecha esta iglesia española solo sería reconocida por el Consejo de obispos anglicanos irlandeses.

En 1980, la IERE, entró de pleno derecho en la Comunión anglicana, gracias a la resolución adoptada por la Conferencia de Lambeth de 1978, se había cumplido un largo camino, de luchas internas y externas. A partir de entonces podemos decir existe en España una Iglesia que es a la vez española y anglicana. (Serrano, 2000: 8)

Aunque coincide en el tiempo con el nacimiento de otras confesiones evangélicas fruto de la presencia misionera extranjera, la Iglesia Reformada Episcopal presenta una particularidad que le confiere algunas condiciones propias, es una religión específicamente española.

«Comienza siendo una iglesia nacional, es puramente española, no es nacionalista es nacional, no va en contra de autonomías ni de cosas de esas, para nada.»

Entrevista, Iglesia Española Reformada Episcopal. Pontevedra, 2011

«La iglesia es española y nuestra liturgia es española, leemos la liturgia antigua de la iglesia antes de que se implantara la liturgia romana y bueno la liturgia que usamos en el culto es la liturgia visigótica, mozárabe, que es la liturgia propia de la iglesia española, que aún se conserva allí en la Catedral de Toledo.»

Entrevista, Iglesia Española Reformada Episcopal. A Coruña, 2011

Se organiza en 1868 a partir de un grupo de católicos disidentes de la Iglesia de Roma, refugiados en Gibraltar como consecuencia de la persecución religiosa. Durante el gobierno provisional del general Prim, tras el reinado de Isabel II, regresan a España y con la garantía de la libertad de culto recientemente instituida, decidieron establecer congregaciones de la que ya por aquel entonces denominaron «Iglesia Española Reformada». En 1880 se constituyen formalmente en el país con la celebración del Primer Sínodo<sup>15</sup> y la elección como obispo del reverendo Cabrera.

---

15. Asamblea de obispos. Los Sínodos se celebran periódicamente, cada dos años, y lo forman, en partes iguales, los ministros y miembros de las iglesias locales, elegidos en sus congregaciones. Cualquier miembro de la IERE, hombre o mujer, puede ser elegido y ser delegado al Sínodo, en el que participará con voz y voto.

«Nosotros por ejemplo la IERE, que es la Iglesia Española Reformada Episcopal, que es la diócesis de España anglicana durante el primer siglo, no tiene ni un solo presbítero extranjero, son todos españoles. Los que la inician también, o sea, no viene un protestante a congregar comunidades distintas de la católica, sino que un escolapio como es Cabrera, Juan Bautista Cabrera, dice ‘no, yo por cuestiones de conciencia no puedo seguir en la Iglesia católica, porque hay tradiciones que se están apegando ahí que no tienen nada que ver con la Biblia’ y otro tal Palomares y así gente, son sacerdotes católicos que dicen ‘no, en conciencia no podemos seguir’ e inician una Iglesia. Después piden la adhesión a la Comunión anglicana.»

Entrevista, Iglesia Española Reformada Episcopal. Pontevedra, 2011

Al igual que el resto de grupos religiosos minoritarios, la IERE continuó su expansión por España luchando con las dificultades propias en un contexto de intolerancia, pero aun así pudo mantener su obra. En el caso gallego no cuenta con ascendencia histórica sino que se trata de una encomienda de la IERE España, lo que es señalado como una dificultad por parte de los reverendos responsables en esta comunidad a la hora de establecerse y sobre todo de contar con congregantes. La primera referencia en esta Comunidad Autónoma es recogida en la obra de Serrano (2000) y data de finales de 1985, recogiendo su presencia en la ciudad de A Coruña, pero se trata de un intento fugaz del que nuestros entrevistados no nos han podido dar cuenta.

No es hasta el año 2002 cuando se produce la implantación de la primera Iglesia, en Pontevedra. Se debe a un encargo de evangelización, pero conviene reseñar la motivación en la elección de esta ciudad por su originalidad en comparación con la aparición de otras confesiones.

«En el estado de Florida hay una ciudad que se llama Ponte Vedra Beach, entonces hay una iglesia como de unos 5.000 miembros en esa misma ciudad. Ahí está el club Rotario igual que en Pontevedra, fuimos a visitarlos y dijeron ‘ahí podíamos fundar’. He estado varios años en el club Rotario de aquí que se reúne en el Palace, y es como se unen, a raíz de los clubes rotarios, entonces han estado apoyando.»

Entrevista, Iglesia Española Reformada Episcopal. Pontevedra, 2011

A pesar de tratarse de una Iglesia nacional, su posterior expansión se debe a la presencia de extranjeros, prueba de ello son las fechas de instalación de las Iglesias de Vigo y A Coruña, ambas en el 2011, y esta última liderada por un reverendo procedente de Cuba.

«Ahora con los inmigrantes también hay presbíteros y gente adherida a las asambleas.»

Entrevista, Iglesia Española Reformada Episcopal. Pontevedra, 2011

«...de momento estamos implantando la Iglesia en Coruña, somos una confesión por así decirlo que somos minoría, somos muy poquitos en cada territorio donde estamos y entonces el trabajo mío aquí en Galicia ha comenzado a raíz de contactos con colectivos por así decirlo en su mayoría de migrantes, personas que vienen de realidades que están pasando aquí un período de inserción, personas que llegan. (...) Después son personas que en su mayoría proceden de Bolivia, Perú, Argentina, Brasil, Nicaragua.»

Entrevista, Iglesia Española Reformada Episcopal. A Coruña, 2011

En la actualidad la Iglesia de A Coruña, además de contar con un lugar de culto, ha conseguido que el Ayuntamiento le ceda la Capilla del Cementerio Municipal de San Amaro, para celebrar sus Oficios Litúrgicos los sábados.

### **Movimiento Cristiano y Misionero**

La historia de esta Iglesia es un claro ejemplo del éxito del pentecostalismo en Latinoamérica. El Movimiento Cristiano y Misionero nace en Argentina en el seno de una familia de misioneros daneses. Uno de sus hijos, Samuel Sorensen, al que le debemos la fundación de esta denominación evangélica, pone en marcha en los años cincuenta en La Plata un instituto bíblico, «La escuela del Espíritu Santo». Años más tarde (1955) en la ciudad de Mar del Plata funda el Centro Evangelístico, cuna del movimiento, que partiendo de una fuerte visión misionera expandió su obra que trascendió más allá de Argentina por medio de campañas evangelizadoras y del envío de misioneros (Movimiento Cristiano y Misionero, 2011: s/p.).

Entre estos misioneros se encontraba Elaudina Caramés, una emigrante orensana radicada en Argentina, la cual, a su retorno a Galicia en el año 1968, establece el movimiento en su ciudad natal, siendo esta la raíz de su posterior expansión por el resto de España.

«El Movimiento Cristiano y Misionero, viene de Argentina, lo que es la denominación nació en Argentina y ella claro se convirtió en Argentina y vino con la visión de allá, y la denominación MCYM a la cual pertenecemos en España fue implantada por Elaudina Caramés Martínez que fue mi pastora, y ahí llevamos 43 años, y ahora hay varias iglesias por el país, hay 10 iglesias por el país.»

Entrevista, Movimiento Cristiano y Misionero. Ourense, 2011

Esta pionera gallega, percatándose de las limitaciones que para ejercer su labor comportaba su avanzada edad, solicitó apoyo al movimiento en el trabajo pastoral en Galicia y su expansión por España. Su petición fue escuchada,

prueba de ello es la procedencia argentina de la mayor parte de los pastores entrevistados en esta investigación,

«ella, antes de morir, empezó a decir que no quería que se desencaminara esto, porque necesitaba España... necesitaba muchos más. Y bueno, empezó a emitir, digamos... no pedidos de socorro, sino de auxilio, en el sentido de colaborar, ¿no? Y bueno, y ahí empezamos a escuchar nosotros algunos, y bueno, de hecho, hablando de nosotros mismos, con mi esposa, vinimos hace nueve años y poco.»

Entrevista, Movimiento Cristiano y Misionero. Pontevedra, 2011

En Galicia ha seguido creciendo y sumando adeptos con la llegada de inmigrantes procedentes de América Latina, fundamentalmente de Argentina y de otros países donde está asentada esta familia evangélica. Pero la onda expansiva de la emigración gallega y la inmigración de los descendientes de emigrantes modifican la composición en cuanto hablamos de país nacionalidad y no de procedencia.

«sumando los que nunca se fueron, y sumando los que volvieron, digamos, mitad y mitad. Porque si dejamos solamente los gallegos que nunca se fueron, por así decirlo, ellos serían la tercera parte. Pero si no, es mitad y mitad. (...) Retornados mayormente son brasileros y venezolanos, retornados. Y después inmigrantes, mayormente colombianos, y ecuatorianos, después hay mexicanos...»

Entrevista, Movimiento Cristiano y Misionero. Pontevedra, 2011

En Galicia hemos localizado seis iglesias pertenecientes a este movimiento, la mitad de ellas ubicadas en Ourense, donde realizó su labor evangelizadora Elaudina Caramés, pero cuenta también con al menos un lugar de culto en cada una de las restantes provincias.

## **La Iglesia de Dios Pentecostal Española, Movimiento Internacional**

Las redes migratorias transnacionales son de nuevo las protagonistas del flujo de creencias religiosas. El origen de la Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacional, se remonta a la época de la colonización norteamericana de Puerto Rico y el éxodo de los portorriqueños a la metrópoli. Allí entraron en contacto con este movimiento religioso y regresaron como misioneros llevando a cabo su labor evangelizadora. Así nace la Iglesia a la que se hace referencia en este apartado que se establece formalmente en 1921 tras la promulgación de sus estatutos, que fueron revisados periódicamente hasta convertirse en el Movimiento Internacional actual.

«Esto fue fundado en Puerto Rico. Y de ahí fue surgiendo por todo el mundo, es una denominación de la cual tenemos iglesias en todo el mundo, pero aquí en España hace 50 años que está en Vigo.»

Entrevista, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacionalista.  
A Coruña, 2011

Llega de Puerto Rico a Galicia hace más de 40 años. El todavía Pastor en la Iglesia de Vigo decide instalarse en esta ciudad siguiendo su misión evangelizadora, «por fe», sin más motivos para la elección de destino que la llamada de Jesús.

«En el 1969, sí. Yo llevo aquí, voy para cumplir 43 años aquí, soy el fundador. Yo soy de Puerto Rico, la tierra del encanto, la isla del encanto. (...) Yo llegué al Puerto de Vigo con mi esposa y mis cuatro hijos pequeños. Yo no tenía contacto con nadie, entonces en mi casa hice reuniones, con los vecinos y fueron viniendo.»

Entrevista, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacionalista.  
Vigo (Pontevedra), 2011

A partir de estas primeras reuniones, la Iglesia comenzó a crecer: «a los tres meses yo ya tenía un grupo, a los seis meses ya no me cabían en la sala de mi casa, al año ya me tuve que mudar<sup>16</sup>». Desde la inauguración de su primer local en la calle Cervantes, continuaron trabajando hasta que pudieron adquirir en propiedad el de la calle Vázquez Varela en el que se reúnen en la actualidad.

Sus inicios en Vigo, son la explicación que de los siete lugares de culto correspondientes a esta familia evangélica, nada menos que cuatro estén ubicados en la provincia de Pontevedra, aunque el resto de la obra se extendió a partir de este primer núcleo no solo a otras provincias gallegas sino también a otros puntos de España.

«Y aquí fuimos levantando obra, entonces levantamos obra en Marín, en Ourense, levantamos obra en Coruña, y tenemos obra en Madrid.»

Entrevista, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacionalista.  
Vigo (Pontevedra), 2011

## Iglesia del Evangelio Cuadrangular

Es parte de un movimiento pero creen en el desarrollo a nivel interdenominacional. No obstante, consideran que es bueno tener una identidad como

---

16. Entrevista, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacionalista. Vigo (Pontevedra), 2011.

familia, y la suya es la Familia Cuadrangular. Esta Iglesia debe su nombre al reconocimiento de cuatro aspectos principales de la obra y persona de Jesucristo.

«Cuadrangular ¿por qué? Porque habla de un pasaje que hay en la Biblia que dice que Jesucristo es Salvador, Jesucristo es Bautizador con el Espíritu Santo, Jesucristo es el Sanador, él es poderoso para sanar el cuerpo y el alma y Jesucristo es el Rey venidero.»

Entrevista, Iglesia del Evangelio Cuadrangular. Pontevedra, 2011

Una de las particularidades de esta Iglesia es el protagonismo de las mujeres, no únicamente por el hecho de que su líder en Galicia sea una pastora, sino porque ha sido fundada por una mujer norteamericana a comienzos del siglo XX, Aimee Semple McPherson (Liardon, 2000: 299)

La obra cuadrangular está extendida en la actualidad en casi 150 países del mundo. En España fue registrada en 1977 como entidad religiosa con el número 2905/SE-A. Se trata de un movimiento con una fuerte carga misionera, y eso es lo que la ha traído recientemente a Galicia. El origen fue la llamada divina que experimentó una pastora y misionera brasileña lo que la impulsó a comenzar y extender la Obra Cuadrangular en la región gallega. La representante de esta iglesia ya había trabajado como misionera en su país de origen, Brasil, y a su llegada a España, hace siete años, la iglesia matriz ubicada en Madrid le recomendó la labor pastoral en esta región donde la denominación cuadrangular no se había implantado.

«Mi marido vino a Galicia, porque él fue a Madrid donde tenemos la iglesia matriz, pero claro él trajo una carta firmada por mí como pastora: que él venía a trabajar y que quería congregarse porque uno siente deseos de congregarse. Y entonces cuando llegó a Madrid, hay un pastor allí americano, muy querido y le dijo «pastor Ricardo» yo creo que el mejor sitio para ti es Galicia, por el idioma. Entonces fue cuando él vino para acá y en esa época tenía Carlos Otero que tenía un brasileño pero nosotros no lo conocíamos a él porque venía de otro estado. Cuando nosotros llegamos aquí, entonces Ricardo de ahí vino para acá para Pontevedra, un misionero que es amigo de él, muy bien, Leonardo, el primero primero que abrió fue el hijo que era un misionero brasileño (...) Cuando yo llegué él me presentó al Consejo Nacional de Madrid, porque tenía que empezar los trámites míos como misionera en este país.»

Entrevista, Iglesia del Evangelio Cuadrangular. Pontevedra, 2011

Aunque comenzaron sus reuniones en Caldas (Pontevedra), actualmente tienen dos iglesias en la ciudad de Pontevedra y en Vilagarcía (Pontevedra).

«Abrimos Caldas en el año 2006, pero creció mucho, lo que pasa es que Caldas al ser una ciudad pequeña muchos cambiaron para acá (Pontevedra) en busca de trabajo, otros para Vilagarcía, otros para Canarias.»

Entrevista, Iglesia del Evangelio Cuadrangular. Pontevedra, 2011

## Iglesia de la Cosecha Mundial

La Iglesia de la Cosecha Mundial nace de la vocación evangelizadora de un matrimonio, Martín y Kimberly Angulo, reconocidos como los pastores principales o apóstoles de esta nueva denominación. Aunque se consideran evangélicos «porque predicamos el evangelio», esta iglesia celular no se adscribe dentro de ninguna denominación tradicional o ya existente.

Su sede se encuentra en Olavarría (Buenos Aires), donde fue fundada y, aunque se trata de una iglesia local, su principal misión de recorrer el mundo haciendo discípulos le ha conferido su presencia internacional en diferentes puntos: «Y hay en Cali, Colombia. Hay en Honduras, hay en Costa Rica, hay en Suiza, hay en Inglaterra, sí, sí, la verdad es que Dios nos ha bendecido<sup>17</sup>». De ahí que su eslogan sea «una iglesia local con una visión global» (página web, Cosecha Mundial, s/f).

«Pues nada, entonces, somos un movimiento de encuentros de amistad, y existimos para predicar el Evangelio a cada persona. Pastorear a creyentes, preparar a discípulos que formen a otros discípulos, plantar líderes, en cada nación del mundo. Y bueno, ésta es nuestra visión y propósito. (...) Porque hay... son cinco «pes», que es: predicar, pastorear, preparar, y plantar, y propósito.»

Entrevista, Iglesia de la Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

Además de la labor misionera, Cosecha Mundial ha conseguido esta transcendencia internacional por medio del uso de nuevas tecnologías y de medios de difusión, pues cuenta con un canal de TV (ICMTV<sup>18</sup>) y de radio (RedVisión radio<sup>19</sup>) propios.

Cosecha Mundial llegó a Barcelona hace más de 10 años, siendo inscrita como lugar de culto en el Registro de Entidades Religiosas en el año 2004.

---

17. Entrevist, Iglesia de la Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011.

18. <http://www.cosechamundial.org/index.php/ministerios-de-ayuda/icm-tv>

19. <http://redvisionradio.com/>

«En Barcelona hay iglesias de... fuertes. Eh... bueno, el pastor Gustavo vino hace 10 años, y en 10 años ya tiene 900 miembros.»

Entrevista, Iglesia de la Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

Estas «plantaciones de la Cosecha Mundial», no son siempre visibles debido a su sistema de congregación y difusión del evangelio, ya que carecen de espacios de culto formales hasta que logran un volumen de adeptos que les permita su financiación.

«Nuestra visión es la siguiente: la visión de Cosecha Mundial, de Iglesia Cosecha Mundial. Dice, que somos un movimiento de encuentros de amistad. Es decir, la base son los encuentros de amistad en las casas. Y eso es bueno, porque la gente va por amistad a las casas, ¿entiendes? Un café, un té «mira, voy a hacer una reunión, hemos hecho té, de mujeres», o mi esposo hace una churrascada, o hace un encuentro de hombres, y van un montón, ¿entiendes? Porque uno lo invita al otro, se habla de la Palabra.»

Entrevista, Iglesia de la Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

Mientras tanto en este proceso de instalación cuentan con el apoyo de la iglesia matriz en Argentina y de la iglesia fundacional de Barcelona, recibiendo no solo formación y ayuda ministerial sino también económica para la puesta en marcha de la misión:

«Sí que tenemos parte de sostenimiento de la Iglesia, pero... de la Iglesia de Barcelona. Pero no es el total de nuestros gastos.»

Entrevista, Iglesia de la Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

Es por este motivo que, aunque la Cosecha Mundial ya tenía presencia en Galicia aproximadamente en el año 2008, en el momento de realización de la investigación, el verano de 2011, se estaban inaugurando los dos primeros lugares de culto, en Pontevedra y Lalín (Pontevedra).

## **Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva**

La Iglesia Vida Nueva pertenece al movimiento internacional Pacto Evangélico, con tradición histórica dentro de esta confesión. Procede del luteranismo sueco que, una vez más como consecuencia de un período de emigración masiva a EEUU durante finales del siglo XIX y principios del XX, exportó, junto a la mano de obra campesina, misioneros con la labor de evangelizar el Nuevo Mundo.

«Nuestra Iglesia, denominación, nace en Europa, en Suecia a finales del siglo XIX, mil ochocientos ochenta y pico, desde el seno de la iglesia luterana

sueca, en un tiempo de crisis económica en Suecia, emigran casi un millón de suecos a EEUU y se funda también el mismo movimiento misionero que parte de los luteranos pero se convierte en un movimiento misionero que después llega a ser la Iglesia del Pacto Evangélico. Entonces se vincula a un movimiento que se llama iglesias libres que no son iglesias del Estado, comienza en Europa, existe en Alemania, en Francia, en varios países, pero la iglesia que se funda en EEUU.»

Entrevista, Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva. A Coruña, 2011

A pesar de su historia y de su identificación denominacional, este grupo evangélico cuenta con escasa presencia en nuestro país y actualmente, aunque está registrado como entidad religiosa en el Ministerio de Justicia desde el año 2004 en Galicia, y pertenece a la FEREDE y al Consello Evanxélico, no cuenta con un espacio para la celebración del culto en esta Comunidad Autónoma. En España tan solo se ha localizado otra iglesia del Pacto Evangélico, en la Comunidad Valenciana (2010), creada con el apoyo de la primera.

El pastor de esta Iglesia es enviado a España en labor misionera, con la intención de crear nuevas iglesias, pero con una particularidad que le diferencia de otras confesiones, la colaboración interconfesional. Aunque llegan a nuestro país en 1996, se establecen en Galicia en el año 1999 y en el 2003 se funda oficialmente la Iglesia.

«Nos envían a España como misioneros para colaborar con iglesias que ya existen pero también en lo que es la fundación de nuevas iglesias. Entonces llegamos a España en el 96, a Galicia en el 99, comenzamos a trabajar y comenzamos en la casa, y se funda la iglesia oficialmente en el 2003.»

Entrevista, Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva. A Coruña, 2011

Su labor se inicia de manera orgánica por considerarla la forma de congregación más fiel al cristianismo, como en el caso de la Cosecha Mundial, ya que la Iglesia son los creyentes y no el espacio de culto en el que se reúnen. Pero con el apoyo de la sede desde los EEUU, y el incremento en el número de fieles, establecieron un lugar de culto en el municipio de Oleiros, una nave industrial de considerables dimensiones. No obstante, debido a sus enfrentamientos con el gobierno municipal, sobre el que haremos especial mención en el capítulo IX de este libro, regresaron a los orígenes, reuniéndose en la actualidad en espacios públicos como cafeterías o en la casa de algún creyente.

Cuando iniciamos el trabajo aquí, fue parte de nuestra estrategia reunirnos en casas. ¿Por qué? Los orígenes de la Iglesia es algo orgánico, en casas, en la calle. Entonces nos preguntaban otros líderes «entonces dónde tenéis vuestro local», en esos momentos teníamos la oficina aquí y nos reuníamos en cinco

casas, hablábamos del Barrio de tal, de tal y tal, que no eran propiedades de la Iglesia pero se congregaba la Iglesia en casas. Conseguimos un local bastante grande, por razones económicas y también estratégicas cambiamos el local de cierta forma de regresar a lo que puede ser radical en nuestro contexto pero que no es tan radical que es reunirnos en casas, cafeterías y en la calle, la iglesia de personas y no de edificios. Que no quita de tener organización pero propiedad propia ninguna, alquiler.»

Entrevista, Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva. A Coruña, 2011

En la búsqueda de esta iglesia, recorrimos hasta tres municipios coruñeses, A Coruña, Oleiros y Cambre, este último donde se encuentran en la actualidad las oficinas de una de las entidades asociativas cristianas, «Creed España». Es preciso hacer mención a esta entidad, ya que recoge las particularidades que representa esta denominación, ofreciendo servicio a toda la comunidad de creyentes independientemente de su credo. Creed España ofrece los recursos para la capacitación del liderazgo de las iglesias, a través de:

establecer equipos de voluntarios para entrenar cientos de líderes en cada comunidad autónoma. Formar un equipo de intercesión; identificar y ayudar a establecer iglesias modelo en cada comunidad autónoma; aumentar nuestros recursos impresos al escribir y traducir libros incluyendo la traducción de nuestros recursos esenciales al catalán y al gallego; consolidar la oficina física y en la web de CREED con una o más personas a tiempo completo que sirven con excelencia y eficiencia según la necesidad; ser un ministerio autóctono que se autosostiene económicamente en un período de dos a tres años, servir a todos los contextos de iglesias. Esto incluye evangélicos, católicos y otros; compartir y desarrollar recursos en y para toda Iberoamérica. (Creed España, 2013: s/p.)

Una de las características del Pacto Evangélico desde sus orígenes, es su apertura a otras confesiones, incluida la católica.

«Dentro de nuestra iglesia es un valor el establecer puentes sin diluir nuestra identidad, quiénes somos, pero el relacionarnos con personas o confesiones que son diferentes a las nuestras nunca es una amenaza, nos enriquecemos.»

Entrevista, Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva. A Coruña, 2011

Esto le ha valido la incompreensión por parte de otras confesiones, y especialmente de otras denominaciones evangélicas, que han sido víctimas de la hegemonía católica en nuestro país y su consecuente ausencia de libertad religiosa. Pero ante esta dificultad añadida, en el contexto español se acrecienta el objetivo que tiene esta denominación de limar asperezas y establecer puentes.

«Ten en cuenta que aunque soy español nacionalizado no me crié aquí, entonces la historia de la Iglesia evangélica protestante en España, es una historia de mucha persecución, de mucho sufrimiento, sobre todo en el franquismo, y no persecución de ideas, sino la gente que se metió en la cárcel, iglesias que cerraron, entonces si vives eso te afecta, entonces no puedo pretender meterme en los zapatos de... y tengo amigos, algunos ya jubilados que vivieron esa persecución y hasta cierto punto llega la empatía, pero no la viví yo. Entonces no tengo esa... no es mi historia personal, que creo que también marca la diferencia. Pero aún en esa generación veo a personas que al final una de las bases de nuestra fe es el perdón, entonces aunque se ha sufrido a manos de Franco o quien sea el perdón es el que afirmamos y veo una apertura cada vez mayor dentro de la Iglesia protestante evangélica española. No sé si me explico. No venimos de cero, nuestra experiencia, nuestra historia nos inflencia.»

Entrevista, Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva. A Coruña, 2011

## Otras iglesias evangélicas

Se trata de iglesias evangélicas no agrupadas, interdenominacionales o de menor implantación, grupos religiosos que no desean ser etiquetados por lo que carecen de nombres específicos que los singularice o los emparente con otros ya existentes. Este anonimato está motivado por diferentes factores:

- a) Preferencia por parte de iglesias locales, que no han sido fundadas en el seno de las familias evangélicas tradicionales o que se han separado de ellas, por lo que desean desvincularse de cualquier identificación denominacional.
- b) Incorporación por parte de las iglesias de elementos de doctrina, formas de gobierno o prácticas, de varias denominaciones, lo que dificulta su clasificación en un grupo concreto.
- c) Incremento de las denominadas entidades paraeclesiales o de servicio a las iglesias. Estas entidades procuran ayudar a las iglesias en el desarrollo de sus fines y para ello se especializan en la oferta de uno o varios servicios: formación teológica, evangelización, obra social, medios de comunicación, música, retiros espirituales, centros de rehabilitación, edición de literatura cristiana etc. Estos servicios pueden ser proporcionados por entidades paraeclesiales adscritas a una denominación, pero es cada vez más frecuente que se trabaje de modo «interdenominacional», con lo cual las Iglesias no agrupadas no se sienten o ven perjudicadas por ello.
- d) Aumento de organismos territoriales que integran a las iglesias o pastores de una zona. La FEREDE, los Consejos Evangélicos Autonómicos, las Asociaciones Provinciales de Ministros de Culto, etc., están abiertos a las Iglesias o a los pastores de una misma zona, sin tener en cuenta su denominación. (Página web Fundación Pluralismo y Convivencia, s/f).

En resumen, como una muestra más de la apertura e interacción de las comunidades evangélicas y como prueba elocuente de su diversidad, se ve que unas veces prevalecen los rasgos de autonomía o independencia, pero otras es la cultura de la cooperación en servicios u obras, siempre presente la transversalidad o trasposición de elementos doctrinales y organizativos que se toman de unas u otras ramas sin desvincularse del tronco común.

Con estas características hemos encontrado hasta 13 iglesias, a las que debemos añadir las entidades autonómicas federativas correspondientes a la confesión evangélica como son el ya mencionado Consello Evanxélico de Galicia y la Asociación de Iglesias Evangélicas de Galicia, además del Centro Evangélico de Retiros y Campamentos de Codeseda en la provincia de Pontevedra.

Las congregaciones consideradas independientes, en Galicia, en la mayor parte de los casos surgen de iniciativas procedentes del extranjero, siendo una vez más América Latina la precursora de estos nuevos advenimientos minoritarios.

Ejemplo de ello es la Iglesia Refugio de Paz, sita en la ciudad de A Coruña, que, a pesar de reconocer su herencia bautista, no se adscriben dentro de ninguna de las denominaciones evangélicas existentes.

«Existe una pluralidad de grupos que se autodenominan denominaciones. Entonces nosotros hoy no pertenecemos a una denominación, ¿vale? Nosotros somos una Iglesia independiente, una Iglesia independiente que no tiene una... un gobierno arriba de nosotros que nos dicta normas, estatutos internos, normas de conducta. Nosotros somos personas que acreditamos en Cristo, tenemos una visión y por la libertad que Cristo nos da, hemos reunido con personas bajo una visión (que es muy importante entender la diferencia de denominación y visión), bajo una visión, y desarrollamos un trabajo de la obra de Cristo en nuestra ciudad, que sería Coruña, y también tenemos una Iglesia Evangélica Refugio de Paz en Portugal que también desarrolla otro papel allí. Pero no estamos bajo ninguna denominación.»

Entrevista, Iglesia Refugio de Paz. A Coruña, 2011

Huyen también de los cánones formales para ser reconocidos como una iglesia o lugar de culto, tanto por el Ministerio de Justicia como por las entidades federativas, por lo que se podría considerar además como una iglesia independiente o no agrupada, lo que los convierte en invisibles en los circuitos institucionales y por tanto en los directorios consultados para la elaboración de esta investigación. Aún así el trabajo en el terreno nos ha permitido localizar a esta comunidad que para mantener su independencia, se ha constituido como centro de ayuda espiritual y no como lugar de culto.

«Las personas que están conmigo para considerarse miembros de esta Iglesia yo tenía que dar una ficha, un papel que les tenía que poner su nombre, su

DNI, y firmar el contrato... un contrato no, firmar una ficha de filiación a la Iglesia Evangélica Refugio de Paz. Porque esto es una determinación de estas denominaciones tú tienes que tener membresía. Yo no quiero... que Jesús nunca ha tenido membresía.»

Entrevista, Iglesia Refugio de Paz. A Coruña, 2011

Otro ejemplo de familia evangélica independiente, lo encontramos en Monforte de Lemos (Lugo), se trata de la Iglesia del Avivamiento Mundial la Maranatha. Fundada hace ocho años por una pareja de creyentes, ella gallega y él nacido en Ecuador aunque con nacionalidad española. Aunque se identifican como evangélicos, dentro del área de los pentecostales, rechazan el concepto denominacional y por tanto adscribirse dentro de esta clasificación confesional.

«Entonces Maranatha no es una denominación como la Asamblea de Hermanos. (...) Estamos quizá dentro del área de los pentecostales más, porque tenemos un poco más de apertura que la Iglesia tradicional, en este caso la tradicional aquí sería la Asamblea de Hermanos, o sea son más radicales en ese aspecto, conservan algunas cosas. Y nosotros hemos de alguna manera roto ese esquema y por eso que nos podemos identificar como pentecostales.»

Entrevista, Iglesia del Avivamiento Mundial la Maranatha.  
Monforte de Lemos (Lugo), 2011

Desde el año 2007 están inscritos en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia como entidad religiosa independiente. Como repulsa a las jerarquías y estructuras organizativas, funcionan de forma autónoma y no asociada o agrupada, ya que consideran que su visión es diferente a la de las familias denominacionales o confederaciones de iglesias ya establecidas.

«Somos independientes porque muchas de las iglesias y de las denominaciones han funcionado bajo una sola organización, una sola cabeza, por ejemplo la Iglesia católica, con el Vaticano, con el Papa. Aquí es diferente, porque nosotros cada iglesia es autónoma, cada iglesia tiene su propio gobierno, cada iglesia tiene su propia finanza. Y ahí usted verá en FEREDÉ que hay unas diferentes confederaciones de iglesias asociadas, es porque cada uno de ellos comparte ese tipo de visión. (...) Nosotros tenemos una función totalmente diferente.»

Entrevista, Iglesia del Avivamiento Mundial la Maranatha.  
Monforte de Lemos (Lugo), 2011

Aunque comparten nombre con otra de las iglesias considerada independiente en Pontevedra, Iglesias Ministerios Maranatha, no pertenecen a la misma agrupación. Maranatha es simplemente una transliteración del arameo

«mâran'athâ» recogida en el Nuevo Testamento que significa «El Señor Viene»: «El que no amare al Señor Jesucristo, sea anatema. Maranatha» (1 Corintios 16:22), y no una denominación confesional.

«Maranatha es un nombre, significa Cristo Viene, entonces la gente lo asocia a algo extraño pero la verdad es una de las doctrinas fundamentales inclusive de la Iglesia Católica, porque creemos en la segunda venida de Cristo corporal, entonces lo que estamos nosotros anunciando con eso, es eso.»

Entrevista, Iglesia del Avivamiento Mundial la Maranatha.  
Monforte de Lemos (Lugo), 2011

Otro ejemplo de iglesia evangélica independiente implantada en Galicia es la Iglesia Bíblica Nova Vida, en la ciudad de Ourense. Se trata de una iglesia relativamente nueva. En el momento de realización del trabajo de campo de este estudio llevaban dos años en esta ciudad gallega, llegando a alcanzar los cerca de 90 congregantes, principalmente familias. Aunque se trate de un grupo religioso de reciente implantación, el porcentaje de extranjeros no supera al de los nacionales, a diferencia de otros grupos minoritarios no tradicionales. «Está muy repartido, debe haber un 60% de nativos y un 40% de extranjeros<sup>20</sup>». La Iglesia Bíblica Nova Vida, llega a la ciudad a partir de un proyecto conjunto con el grupo de creyentes más antiguo, el de Hermanos de la calle Bonhome. A partir de este primer trabajo en común, deciden instalarse en el área ourensana con menor presencia evangélica para dar cobertura a las demandas o necesidades no cubiertas por otras entidades religiosas centradas en la labor social desde una perspectiva cristiana.

«Nosotros vinimos acá con un proyecto que nos vinculó a la iglesia más antigua de la ciudad, y vinimos por un tiempo determinado para trabajar con esa iglesia, es la iglesia que está en calle Bonhome. Entonces nosotros cumplimos el tiempo que teníamos más o menos pensado trabajar con ellos de vinculación y demás. Y entonces buscamos quedarnos en la región, en la zona, y en la ciudad específicamente y ver de enfocarnos en trabajos y tareas que ninguna iglesia estuviese haciendo y ubicarnos en un sitio donde no haya iglesias evangélicas. Entonces nos ubicamos en el barrio de Vista Hermosa que tiene relación con el barrio del Couto que es un barrio muy populoso que empieza acá tres o cuatro calles para el fondo, es muy grande. Y nos estamos orientando en un fuerte trabajo social y con familias, con niños, con jóvenes.»

Entrevista, Iglesia Bíblica Nova Vida. Ourense, 2011

---

20. Entrevista, Iglesia Bíblica Nova Vida. Ourense, 2011.

Son parte de FEREDE y están solo indirectamente vinculados al Consello Evanxélico ya que un miembro de su iglesia participa en el ámbito de Patrimonio Histórico. Mantienen buena relación y vinculación con otras denominaciones evangélicas, especialmente con el movimiento de Iglesias Buenas Noticias pero no están adheridos oficialmente a ninguna de ellas.

«Tenemos buena relación con todas y en particular con el movimiento de iglesias de Buenas Noticias. Pero no estamos vinculados oficialmente con ninguna. Pero tenemos una gran vinculación, un gran apoyo y demás con el movimiento de Buenas Noticias<sup>21</sup>.»

Entrevista, Iglesia Bíblica Nova Vida. Ourense, 2011

En el municipio de Poio, próximo a la ciudad de Pontevedra, encontramos la Iglesia Evangélica Vilas do Atlántico. En el caso de estas comunidades independientes, desvinculadas de entidades denominacionales o estructuras federativas, ha resultado complicado acceder a ellas hasta que no se ha llevado a cabo la búsqueda en el terreno. Pero la orografía gallega no ha impedido localizar algunas de menor implantación ubicadas en pequeños municipios. Este es el caso de esta comunidad en Poio, a la que hemos accedido a través de la búsqueda en internet, pues de otra manera no hubiese sido posible identificarla.

Esta congregación nace del interés de un matrimonio procedente de la Asamblea de Hermanos, que en el año 2007 siente la necesidad de comenzar una obra nueva, sin establecer diferencias denominacionales.

«La meta nuestra no es formar una iglesia de una denominación, creemos en la unidad de toda la iglesia, entonces aquí te puedes encontrar, yo vengo de la Asamblea de Hermanos, pero la otra pareja que está ayudándonos con el funcionamiento de la iglesia, ellos vienen de la iglesia pentecostal carismática (...) nuestra meta es levantar una iglesia donde la gente, sea de la denominación que sea, encuentre su lugar. No nos guiamos por la denominación sino que la iglesia es un lugar donde tienen que estar los creyentes».

Entrevista, Iglesia Evangélica Vilas do Atlántico. Poio (Pontevedra), 2011

Es por este motivo que, aunque se sienten más cercanos a las Asambleas de Hermanos, por su propia trayectoria personal, persiguen la concepción de la iglesia primitiva en la que se reúnan todos los creyentes unidos por Dios y la Biblia, sin establecer distinciones.

---

21. En el momento de redacción de estas páginas, la Iglesia Bíblica Nova Vida, se ha adherido a la Fraternidad de Iglesias Buenas Noticias de España (<http://iglesianovavida.wix.com/iglesianovavida>).

Entre los objetivos de la Iglesia Evangélica Vilas do Atlántico no se encuentra la congregación de creyentes de la zona procedentes de otras comunidades evangélicas, sino que pretenden hacer llegar la palabra a aquellos que no la conocen, creando una comunidad a partir de nuevos adeptos.

«Aquí en Poio había unos cuantos creyentes, pero nosotros no quisimos tocar los creyentes que había porque entendemos que están asistiendo a otra iglesia y lo que a nosotros nos interesa es la gente que no cree en Dios.»  
Entrevista, Iglesia Evangélica Vilas do Atlántico. Poio (Pontevedra), 2011

No aparecen registrados en el Ministerio de Justicia y, aunque han accedido a figurar en el directorio de comunidades religiosas en Galicia, la única referencia que desean hacer constar es su página web.

Otra de las iglesias evangélicas autodefinida como independiente, y que merece especial atención por su particularidad étnica, es la Iglesia Evangélica de la Amistad de Ferrol. Se trata de un grupo de jóvenes procedentes de la Iglesia de Filadelfia, y aunque la respetan se han querido alejar de la visión carismática que presenta esta denominación.

«Nuestra Iglesia es de corte conservador, nosotros salimos de Filadelfia porque somos gitanos, conocimos al señor siendo gitanos y en Filadelfia. Lo que pasa es que pasaron los años y tal y decidimos salir de esta denominación. (...) Aunque somos independientes nosotros somos conservadores, porque ponemos la palabra como algo básico y primordial. (...) nosotros somos más bien reformados de corte conservador.»

Entrevista, Iglesia Evangélica de la Amistad. Ferrol (A Coruña), 2011

Están inscritos en el RER desde el año 2005, y su labor social y evangelizadora se «enfoca en jóvenes casi al 90% de etnia gitana<sup>22</sup>».

Dentro de las consideradas «otras iglesias evangélicas», es preciso destacar a la Iglesia Mosaico de A Coruña, una de las más populosas de la ciudad, inscrita en el Registro de Entidades Religiosas en el año 2010. Mosaico se define como «una iglesia integral» y es un claro reflejo de la sociedad gallega actual, compuesta por personas de diferentes nacionalidades, culturas, lenguas e identidades, como consecuencia de los movimientos migratorios. Los gallegos que forman parte de esta congregación, a pesar de reconocer choques desde el punto de vista cultural en lo que se refiere a la práctica y expresión de la fe, reconocen que:

---

22. Entrevista, Iglesia Evangélica de la Amistad. Ferrol (A Coruña), 2011.

«La viveza que ha traído la iglesia latinoamericana es muy positiva».

Entrevista, Iglesia Mosaico. A Coruña, 2011

Mosaico es un ejemplo de integración y convivencia de esta miscelánea de creyentes que no ha sido posible en todas las iglesias.

«Tú imagínate que aquí tienes a alguien, un mejicano, un boliviano, un gitano, alguien de Venezuela que te viene al culto con su bandera»

Entrevista, Iglesia Mosaico. A Coruña, 2011

Se basa en el respeto mutuo a la hora de manifestar o vivir la fe, ya que en aquellas iglesias en las que no lo ha habido, los congregantes «se acaban yendo a otro lugar en el cual estén más a gusto»<sup>23</sup>.

---

23. Entrevista, Iglesia Mosaico. A Coruña, 2011.

## IV. LA IMPLANTACIÓN DE OTRAS RELIGIONES CRISTIANAS MINORITARIAS

*Montserrat Golías Pérez y Antía Pérez Caramés*

Cuando nos referimos a confesiones religiosas cristianas hacemos referencia especialmente a los grupos de Testigos Cristianos de Jehová, mormones, adventistas y ortodoxos. Entre ellos, las confesiones predominantes en Galicia son los Testigos de Jehová y la Iglesia Adventista.

### Testigos Cristianos de Jehová

Los comienzos de los Testigos de Jehová se sitúan a principios de 1870 cuando se formó un pequeño círculo de estudio de la Biblia en Allegheny, que hoy forma parte de Pittsburgh (Pensilvania, EEUU.), denominado: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. Con el tiempo, el término abreviado Sociedad Watch Tower (Torre del Vigía), o simplemente «La Sociedad», se convirtió en sinónimo del Cuerpo gobernante de los Testigos de Jehová, el consejo rector de los Testigos a nivel mundial. En julio de 1879 se publicó el primer número de la revista *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence* (en su versión española conocida como *La Atalaya*).

El primer presidente de la Sociedad, C. T. Russell murió en 1916 y al año siguiente le sucedió Joseph F. Rutherford. A partir de entonces se produjeron muchos cambios. Empezó a publicarse una revista llamada *The Golden Age*, que actualmente se conoce como *¡Despertad!*<sup>1</sup>. También se puso un énfasis mayor en la predicación de casa en casa. Para distinguirse de otras religiones de la cristiandad, en 1931 estos cristianos abandonaron el nombre de «Estudiantes Internacionales de la Biblia», para pasar a denominarse «Testigos de Jehová», basándose en un pasaje de la biblia:

---

1. *¡Despertad!* tiene una tirada de más de veinte millones de ejemplares en más de ochenta idiomas.

(10) Vosotros sois mis testigos declara el SEÑOR y mi siervo a quien he escogido, para que me conozcáis y creáis en mí, y entendáis que yo soy. Antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá. (11) Yo, yo soy el SEÑOR, y fuera de mí no hay salvador. (Isaías 43: 10–11)

En la década de los veinte y los treinta del siglo xx, la radiodifusión cobró un gran auge y en 1933 la Sociedad transmitía discursos bíblicos por 403 emisoras de radio. Posteriormente, los Testigos fueron aumentando las visitas de casa en casa provistos de fonógrafos portátiles que reproducían los discursos. Cuando una persona se interesaba en la verdad bíblica, comenzaban a estudiar las Escrituras en el ámbito privado de su hogar. (Testigos Cristianos de Jehová)

Es que ha sido parte de la historia de los Testigos, incluso la primera emisora de radio intercontinental que hubo a principios del siglo pasado en EEUU era de Testigos de Jehová y programaban discursos, y había lectura de la Biblia, pero nosotros preferimos el tú a tú con la gente.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová (Anciano 1). A Coruña, 2011<sup>2</sup>

Durante los años treinta y cuarenta muchos Testigos fueron arrestados por realizar su obra de evangelización, y acudieron a los tribunales para defender la libertad de expresión, prensa, reunión y religión. En Estados Unidos apelaron contra las sentencias de tribunales inferiores ante el Tribunal Supremo del país y ganaron 43 procesos. Los tribunales supremos de otros países también han fallado en su favor. El pequeño grupo de estudio de la Biblia que se formó en Pensilvania en 1870 ha crecido hasta convertirse en 90.000 congregaciones en el año 2000. Al principio encargaban la impresión de todas sus publicaciones a empresas comerciales, pero en 1920 empezaron a imprimir ellos mismos parte de sus obras en locales industriales alquilados. De 1927 en adelante realizaron dicha labor en una fábrica de ocho pisos situada en Brooklyn, propiedad de Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., y la producción de publicaciones aumentó considerablemente. En la actualidad cuentan con varios edificios fabriles y un complejo de oficinas. Otros edificios situados en los alrededores alojan a los ministros religiosos que trabajan como voluntarios en esas instalaciones. Por otra parte, en el norte del estado de Nueva York, cerca de la población de Wallkill, poseen una combinación de granja e imprenta. En ese lugar se imprimen las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!*, y se produce parte de los alimentos que consumen los voluntarios que sirven en las distintas ins-

---

2. Entrevista grupal en el Salón del Reino de A Coruña de los Testigos Cristianos de Jehová.

talaciones. Todos los voluntarios reciben un pequeño reembolso mensual por gastos personales. (Testigos Cristianos de Jehová, 1997: 6–11)

En cuanto a su organización se sirven de varios enlaces para dirigir la obra de predicación en los más de doscientos treinta países donde están presentes. La dirección general está a cargo del Cuerpo Gobernante que se encuentra en la sede mundial de la organización en Brooklyn (Nueva York). Desde esta sede se envían, todos los años, representantes a diferentes regiones del mundo para que se reúnan con los encargados de las sucursales ubicadas en dichas regiones. En cada sucursal existe un comité integrado por entre tres y siete miembros, los cuales supervisan la obra en los países que tienen bajo su jurisdicción. El país o zona que atiende cada sucursal está dividido en distritos, y estos, a su vez, en circuitos, compuestos de unas veinte congregaciones. Los superintendentes de distrito visitan por turno todos los circuitos de sus respectivos distritos. Cada circuito celebra dos asambleas al año. También hay superintendentes de circuito, que generalmente visitan todas las congregaciones de su circuito dos veces al año, con el objetivo de ayudarlas a organizar y efectuar la predicación en el territorio que tienen encomendado.

La congregación, con su correspondiente Salón del Reino, es el centro de proclamación de las «buenas nuevas» en la comunidad. El territorio de cada congregación se divide en sectores, los cuales se asignan a diferentes Testigos, quienes procuran visitar todos los hogares para hablar con los residentes. Cada congregación, cuyo tamaño varía de unos cuantos Testigos a cerca de doscientos, tiene varios ancianos, a quienes se encomiendan diversas tareas. Pero la figura fundamental de la organización de los Testigos Cristianos de Jehová es el proclamador de las buenas nuevas. Todos los Testigos —sirvan en la sede mundial, las sucursales o las congregaciones— participan en la predicación pública del Reino de Dios. (Testigos Cristianos de Jehová, 1997: 25–26)

«Te explico, los Testigos de Jehová nos organizamos por congregaciones, entonces en cada congregación hay los ancianos que tiene la congregación, luego se asigna un anciano a visitar un grupo de congregaciones dos veces por año, lo que obliga a que este hombre esté viajando, hombre o pareja, el matrimonio también ¿no?, está viajando por una zona y puede atender como unas 20 o veintipocas congregaciones y hace lo que llamamos un circuito. Entonces él coordina y realiza esta labor. Entonces en Galicia pues hay tres de esos circuitos y uno más que aplica Galicia y Asturias. Luego cada grupo de circuitos es supervisado, atendido por otro anciano, que también viaja, este viaja más y atiende pues diferentes circuitos. Y a nivel nacional pues está la sucursal de España que supervisa la obra, también hay ancianos allí, que dan la orientación, la guía, la administración, los datos de la redacción, distribución de publicaciones, los envíos, es este tipo de dirección.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová (Anciano 1). A Coruña, 2011

La central recibe informes detallados de toda esta actividad de testimonio, con los que elabora un Anuario. Este contiene una tabla estadística que también se publica en el número del 1 de enero de la revista *La Atalaya*.<sup>3</sup> (Testigos Cristianos de Jehová, 1997: 26)

Desde el punto de vista doctrinal, los Testigos Cristianos de Jehová, aunque se consideran cristianos, se distinguen de la confesión evangélica o protestante, ya desde sus inicios, pues no persiguen una reforma de la Iglesia católica. Pero la principal diferencia con el resto de religiones cristianas reside en la interpretación de la Biblia.

«Nosotros nos basamos exclusivamente en la Biblia, pensamos que la Biblia es un libro escrito en la antigüedad, pero como no trata de materias técnicas, de materias electrónicas y de materias científicas sirve para todos. Habla de valores morales, los consejos que da son tan válidos hoy como hace dos mil años. (...) Otros ven quizá que la Biblia no es tan práctica, te sacan algunos pasajes, a veces tienen una doctrina y buscan que la Biblia diga... cuando uno estudia la Biblia ve que no sirve para eso, es todo lo contrario. Porque si tú vas al diccionario y ves que hay una palabra pues tú vas al diccionario y buscas que significa esa palabra de nada vale que cada uno de nosotros te diga un significado diferente, vas al diccionario. Entonces si dios es una trinidad, será que sí o será que no, no puede ser que sí a veces, que no a veces. Si María fue siempre Virgen pues lo será o no lo será y entonces la Biblia da la respuesta, no importa que unos digan que sí, otros que no, otros no sé, otros quizás. Nosotros vamos a la Biblia y lo que dice la Biblia es lo que creemos. Y a partir de ahí están nuestras creencias, nuestras doctrinas abiertas siempre a investigación. A veces los acontecimientos mundiales te dictan algunas cosas porque hay profecías en la Biblia y estamos completamente abiertos a ver qué pasa y vamos ajustando a lo que vemos y vamos aprendiendo más. Y esta es la idea.»

Entrevista, Comité organizador de la Asamblea Regional de Testigos de Jehová. A Coruña, 2011

Este grupo religioso llegó a Galicia gracias a una pareja de emigrantes retornados que conocen la obra en Uruguay y comienzan a difundirla en Carballo (A Coruña). Este grupo inicial va creciendo y lo hace en una gran medida gracias a la adhesión de otros gallegos que conocieron la obra en el exterior de España.

---

3. Estos anuarios son de acceso público en la página web oficial de los Testigos Cristianos de Jehová: <http://www.jw.org/es/>

«Lo mismo que muchos testigos aquí en estas regiones pues conocieron a testigos en Uruguay, en Venezuela, en Suiza, en Alemania, con la mentalidad más abierta europea, fuera de su entorno que les condicionaba a unas costumbres locales y allí progresaron en unas nuevas creencias y al regresar las pudieron implantar, pienso que es eso.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová (Anciano 1). A Coruña, 2011

La persecución también afectó a los Testigos Cristianos de Jehová, cuyas primeras reuniones se celebraban en el entorno más inhóspito imaginado. Lejos de pensiones, domicilios particulares, o el amparo de otras confesiones ya arraigadas a Galicia como se ha indicado en el caso de los evangélicos, los testigos gallegos se congregaban en hórreos:

«En Carballo foi cando empezaron a reunirse, además curiosamente nun hórreo, porque en aqueles tempos nos estábamos proscritos, efectivamente, entonces había que facer as cousas a escondidas<sup>4</sup>.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová (Anciano 2). A Coruña, 2011

Tal opresión es recordada por nuestros informantes, especialmente entre los residentes en áreas rurales, pues allí era donde el cura ejercía un papel de control sobre la población que impedía cualquier planteamiento doctrinal:

«Pero por exemplo meu pai e miña nai sempre me falan, meu pai e de Sobrado dos Monxes, non sei se conoces. Pero sempre me falan da figura, o que contan eles e tamén os meus abuelos ¿no? Da figura digamos autoritaria do cura que dominaba ao pueblo. Que a xente non podía leer a biblia, por exemplo meu pai sempre tuvo interés en leer a biblia, che falo do meu pai por exemplo, tiña interés en leer a biblia, e o cura non lle deixou leer a biblia e lle dixo ‘ti non podes leer a biblia, ti eres ignorante e non podes leer a biblia’.<sup>5</sup>»

Entrevista, Testigo Cristiano de Jehová (Anciano 2). A Coruña, 2011

---

4. «...en Carballo fue cuando empezaron a reunirse, además curiosamente en un hórreo, porque en aquellos tiempos estábamos proscritos, efectivamente, entonces había que hacer las cosas a escondidas.» (Traducción propia).

5. «Pero por ejemplo mi padre y mi madre siempre me cuentan, mi padre es de Sobrado dos Monxes, no sé si lo conoces. Pero siempre me hablan de la figura, lo que cuentan ellos y también mis abuelos ¿no? De la figura autoritaria del cura que dominaba el pueblo. Que la gente no podía leer la biblia, por ejemplo mi padre siempre tuvo interés en leer la biblia, te hablo de mi padre por ejemplo, tenía interés en leer la biblia, y el cura no le dejo leer la biblia y le dijo ‘tú no puedes leer la biblia, tú eres un ignorante y no puedes leer la biblia’» (Traducción propia).

Los Testigos Cristianos de Jehová en España se inscriben en el Registro de Entidades Religiosas en 1970. Es en esta época cuando se trasladan a Coruña y a partir de ahí se abre el primer Salón del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová (aunque con anterioridad a esta fecha se celebraban encuentros y reuniones en domicilios particulares en varias ciudades gallegas).

«Anciano 1: El primer Salón se abrió en el año 71.

Anciano 2: Sí en el barrio de los Castros. Y antes de eso aquí ya se celebraban reuniones en los años 60, a principios de los 60.

Anciano 1: Más o menos fue por la época esta, esta familia que vino se estableció en Carballo, luego vinieron a Coruña, y hará unos cincuenta años también.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. A Coruña, 2011

En tan solo cuatro décadas desde la apertura de ese único salón se ha pasado a un total de 75, de manera que los Testigos de Jehová se han convertido, después de los evangélicos, en la segunda religión minoritaria presente en Galicia (contabilizada a partir del número de sus lugares de culto). En Coruña y Pontevedra se concentran 54 salones (ver mapa 3).

La construcción de salones es consecuencia del incremento en el número de Testigos en las áreas geográficas donde se edifican: «Primero viene la necesidad y luego el salón». Es preciso mencionar que muchos de estos salones albergan un mínimo de hasta tres congregaciones: «Por ejemplo nosotros pertenecemos a la congregación de Fene, pero nos reunimos con la de Narón en el mismo Salón<sup>6</sup>».

Esta rapidez en la inauguración de estos lugares de culto merece especial atención. Se trata de una obra solidaria en la que se implican todos sus miembros construyendo con sus manos los salones del Reino. La solvencia de esta comunidad gracias a las contribuciones voluntarias de cada miembro, permite, en ciertas ocasiones, la adquisición de terrenos en propiedad. Pero esta solidaridad no es meramente económica o monetaria, sino el resultado del trabajo en comunidad:

«Hay comités para la edificación de Salones del Reino, de hecho los hacemos nosotros mismos. Abaratamos costes y es trabajo voluntario de todos los miembros. Puntualmente podemos necesitar de empresas externas para un trabajo muy especializado pero en general no. Bueno dentro de unos meses haremos uno en Corcubión, en Cee concretamente, para los testigos de la

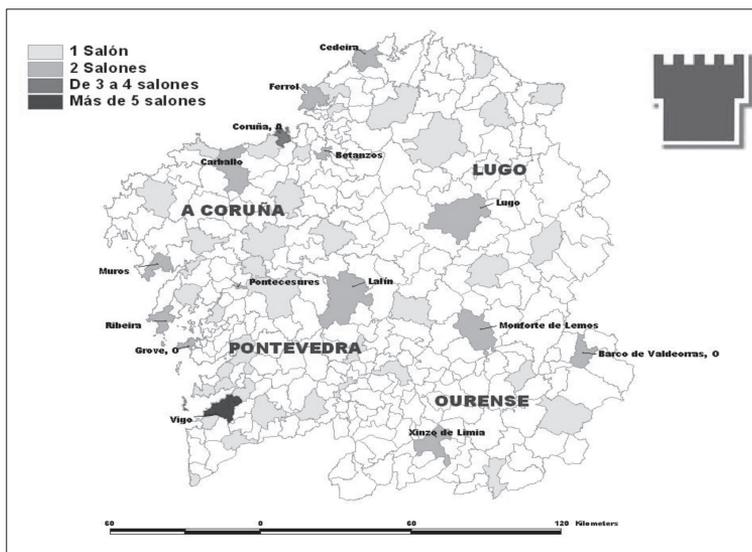
---

6. Entrevista grupal, Comité organizador de la Asamblea Regional de Testigos de Jehová. A Coruña, 2011.

zona de Cee, Corcubión, Finisterre y Vimianzo<sup>7</sup>. (...) te va a sorprender el sistema de trabajo porque para hacerlo, nosotros lo hacemos así porque el tiempo para todo el mundo es valiosísimo, imagínate si dependen solo de la congregación local estarían meses e incluso años construyendo ese Salón. Pero eso exige que a lo mejor en 200, 300 metros cuadrados, veas a cien personas como hormigas trabajando simultáneamente.»

Entrevista, Comité organizador de la Asamblea Regional de Testigos de Jehová. A Coruña, 2011

**Mapa 3: Distribución de los Salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová a nivel municipal (n=75)**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.

Tal incremento de espacios de reunión, se debe a la importante expansión de la obra en nuestra Comunidad Autónoma. En el momento de realización de esta investigación hemos podido asistir a la Asamblea Regional de Testigos celebrada en la ciudad de A Coruña en 2011, en la que se pudieron contabilizar hasta casi 4.500 miembros de esta confesión religiosa, la mayor parte de ellos en las provincias de A Coruña y Pontevedra.

7. Municipios de la provincia de A Coruña.

«En Galicia hay aproximadamente 4.000 testigos o por ahí, en esta asamblea habrá de asistencia máxima unos 5.200, entre personas interesadas en nuestras creencias, algún familiar que nos acompaña que no es testigo, por eso siempre supera la cantidad de testigos. Pero aproximadamente yo calculo entre 4.000 y 4.500 ahora mismo en Galicia. La cantidad más numerosa es en la provincia de la Coruña, luego la zona de Pontevedra, y luego en menor medida pero es por demografía evidentemente, Lugo y Ourense, más o menos al mismo nivel Lugo y Ourense.»

Entrevista, Comité Organizador de la Asamblea Regional de Testigos de Jehová. A Coruña, 2011

Su crecimiento, sobre todo en las áreas urbanas, se ha debido en gran medida a la inmigración. Prueba de ello son sus recientes congregaciones en otros idiomas: inglés, francés, chino, portugués y rumano.

## Adventistas del Séptimo Día

Sus orígenes históricos se encuentran en los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX, los primeros adventistas procedían de las iglesias metodistas y bautistas. El nombre «adventista» está relacionado con el énfasis que esta Iglesia puso desde sus mismos comienzos en la parusía o regreso de Cristo a la tierra por segunda vez. Además, los adventistas han retomado de la Escritura la observancia del sábado, o séptimo día de la semana, como el día de reposo del Señor. Fieles a los principios de la Reforma, los adventistas reconocen la Sagrada Biblia como la única regla de fe y práctica, y a Jesucristo como el único y suficiente Salvador. Los creyentes pueden alcanzar la vida eterna solamente por la gracia de Dios y por la fe en Jesucristo. Su forma de gobierno eclesástico es congregacional y representativa, manteniendo una separación absoluta entre la Iglesia y el Estado. (Página web Fundación Pluralismo y Desarrollo, s/f)

Los adventistas españoles formaban parte de la Unión Latina que fue organizada en 1902 con la intención de difundir el mensaje adventista a diferentes países europeos entre los que se encontraba España. Veinticinco años más tarde, se instituye la Unión Ibérica, que comprendía España y Portugal, dotando así de autonomía administrativa a los adventistas peninsulares.

La Unión de Iglesias Cristianas Adventistas del Séptimo Día de España tiene personalidad jurídica civil desde 1968, año en el que se inscribe como entidad religiosa en el Registro de Entidades Religiosas. Todos los lugares de culto vinculados a la Unión están anotados en este registro. Cada congregación actúa con plena independencia, pero cada cuatro años otorga su representatividad al Consejo Directivo elegido democráticamente por la Asamblea General de los delegados de las Iglesias, enviados por cada comunidad local, el máximo órgano directivo de la Unión Adventista Española, que a su vez mantiene relaciones con la Iglesia Mundial.

«Pero sabes, hay una cosa importante, que aquí no hay ningún cargo vitalicio. Ni el presidente es vitalicio. Aquí cada cuatro o cinco años que hacen unas asambleas se cambia. Que es una cosa de las que me gustó cuando yo conocí la Iglesia. Porque aquí [en la católica] cogen al Papa y hasta que se muere tienes Papa toda la vida. Aquí no, (...) los representantes de todas las iglesias y todos los pastores y cada iglesia llevan a sus delegados. Ahí opinamos todos, es otra cosa buena, que ahí no discriminan a nadie, ahí tanto tiene el voto uno como el de arriba ¿entiendes? Vamos los delegados de toda España y allí el voto es secreto, se nombra o se renombra o se elige al presidente, al secretario y al tesorero, que son los tres que tienen, vamos a decir en palabras coloquiales el mando, presidente, secretario y tesorero. Y al pastor lo cambian cada dos años, tú sabes lo que yo he sufrido en los años que llevo en Pontevedra, por los pastores cuando me lo quitan.»

Entrevista, Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día (Adventista 2).  
Pontevedra, 2011<sup>8</sup>

A pesar de no ser bien recibidos por algunas denominaciones evangélicas debido a diferencias doctrinales, tales como su observancia del sábado, el cumplimiento de la ley, la doctrina de la aniquilación de impíos etc., en febrero de 2007 la Comisión Plenaria de FEREDE decide aceptar a la Iglesia Adventista como un grupo «denominacional evangélico», es decir, con esa propia y específica denominación.

«Hablando de estereotipos, la iglesia evangélica hace algún tiempo nos pidió, hace 10 años o 15, de entrar en la FEREDE. Pero por algunos motivos internos de nuestra Iglesia los dirigentes no habían aceptado de entrar en la FEREDE, porque hay algunos puntos doctrinales que no estamos de acuerdo. De ahí que ellos estuvieron un poco distantes de la nuestra. Pero en los últimos cuatro o cinco años hubo una apertura y entramos a formar parte de la FEREDE.»

Entrevista, Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día (Adventista 1).  
Pontevedra, 2011

«Sí, nosotros nos consideramos evangélicos, de la rama evangélica, protestantes que se nos llama. Sabes cómo el protestantismo nació ¿no? Fue con la reforma de Lutero. Entonces claro de ahí venimos el protestantismo. Somos parte del protestantismo aunque nos llamamos adventistas. Lo que tenemos

---

8. Entrevista grupal a dos miembros de la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día de Pontevedra.

nosotros, tenemos una peculiaridad distinta a todos los evangélicos, que guardamos los 10 mandamientos en la totalidad, desde el 1 al 10.»

Entrevista, Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día (Adventista 2).

Pontevedra, 2011

Gracias a la obra *Compartiendo la Esperanza: 100 años de adventismo del Séptimo Día en España* (Valls, 2003) hemos podido conocer su implantación en nuestra comunidad.

Si bien la Iglesia Adventista se instauró en España en 1903 de la mano de los Bond, misioneros enviados a España en misión de evangelización, han de transcurrir siete años para que tengamos la primera referencia al adventismo gallego. En efecto fue en 1910 y aparece en una crónica del Primer Congreso Adventista donde se congregaron creyentes de siete provincias españolas entre las que se encontraba Lugo. En 1914 existe constancia de la visita del responsable del colportaje en España a la ciudad de A Coruña.

A Coruña será la sede de la primera iglesia, en el nº 11 de la calle Feijoo, iniciada por el pastor alemán Hans Struve y el colportor Ángel Rodríguez. Ahí se congregaban en sus inicios una veintena de asistentes. Pero es ya en el año 1927, recién constituida la Unión Ibérica, cuando se inicia la misión evangelizadora en Galicia, como respuesta a la solicitud de un creyente lucense y un colportor de Pontevedra en 1925. En 1928, en la parroquia de Santa Cruz (Oleiros) se congregaban en un local cedido más de 100 personas. En 1931 llega a Coruña la familia Odom, pastores procedentes de EEUU, quienes en una campaña exitosa bautizan a nueve personas. En 1935, cambian su ubicación y pasan a la calle San Andrés 98, pero el estallido de la guerra obliga a este pastor y su familia a abandonar el país.

En el caso de los adventistas coruñeses, la guerra no truncó sus reuniones. se mantuvo abierta la iglesia durante la contienda civil, al contrario de lo que ocurrió con la mayoría de comunidades religiosas, y también se sostuvo un crecimiento moderado pero constante, bajo la dirección del pastor Enrique Abenia. Tras la muerte de Franco, el adventismo coruñés marca un hito, mediante una campaña de evangelización multitudinaria en una carpa hinchable, evento del que los medios de comunicación de la época se hicieron eco. Como consecuencia de esa acción, hubo decenas de personas que se unieron a la Iglesia.

La evangelización en Vigo comienza en 1929 y el primer bautismo tuvo lugar en 1931. En menos de un año fueron bautizados siete nuevos creyentes a los que hay que añadir 20 asistentes a la escuela sabática. Las reuniones se llevaban a cabo en la pensión Victoria, de propiedad de una creyente, sita en la actual calle Oporto. La guerra trunca este grupo que se recupera en 1948 con solo tres creyentes. En el año 1950 llegaron jóvenes colportores que supusieron un impulso para el grupo, y continuaron reuniéndose en la pensión que les había visto nacer, procurando pasar desapercibidos dadas las prohibiciones de

reunión de la época. En 1951 Vigo cuenta con el primer lugar de culto, en la calle Ramón Nieto. Desde la administración no les concedían el permiso de apertura, desconociendo o traspasando responsabilidades del Ayuntamiento al Gobierno Civil y hasta el Ministerio. Ante el silencio de la administración, decidieron abrir las puertas de la Capilla y ese mismo año se llegaron a bautizar nueve personas.

Los bautismos se realizaban de manera clandestina en playas cercanas a Vigo. Pero la emigración de los miembros de la iglesia de Vigo y la ausencia de libertad religiosa de la época, pues en 1957 precintaron el local por orden gubernativa, consigue que se disuelva de nuevo el grupo en esta ciudad, aunque se mantuvo vivo en las casas de algunos de los creyentes que no estaban dispuestos a abandonar su fe. Es en el año 1964 cuando vuelven a tener capilla. Tras pasar por varios locales, y gracias a las ventas y donaciones, se adquiere la Capilla de la calle Florida, todavía activa, pasando de 1978 a 1982 de 32 a 127 feligreses, con una intensa obra social sobre todo dirigida a presos y toxicómanos, que hoy día continúa activa.

Ya en nuestros días, y cuando vivimos en un régimen democrático, el adventismo se adecua a las nuevas generaciones. La presencia de jóvenes pastores ha revitalizado las actividades dirigidas a este colectivo de la Iglesia. De esta manera ha nacido una nueva iglesia en Vigo, en la calle Ángel Lerma y Marina, pastoreada por un joven italiano de 28 años.

La iglesia de Pontevedra parte de la iniciativa de los congregantes en Vigo para dar atención a los creyentes de esta zona. En 1979 se lleva a cabo una campaña de evangelización en la que se llegan a bautizar 22 personas, finalmente en 1980 se inaugura el local de reunión que se convierte en iglesia dos años más tarde. Con el incremento de la membresía la Unión Adventista Española en su plan de expansión decide adquirir un local mejor a comienzos de los noventa, en la Calle Ernesto Caballero 9, donde continúa su actividad en 2011, cuando se levanta este mapa del pluralismo religioso en Galicia.

El grupo adventista de Ourense siempre contó con algunas familias de creyentes que habían conocido el adventismo en su época de estudiantes en Vigo o Pamplona e incluso durante su vida como emigrantes en Argentina. En la actualidad cuentan con un templo sito en la calle Río Deva 2:

El grupo pasó por diversas vicisitudes. En los años noventa encontramos varias familias: María Cruz Sánchez y sus hijas Noemí y Ana. Manuel Jacomé y su esposa Marta quienes conocen la fe en Argentina y regresan a Ourense, la tierra de él; al llegar dan a conocer sus inquietudes. (Valls (dir.) y otros, 2003: 120)

En la posguerra, tras la clausura gubernativa de las capillas de A Coruña y Vigo, Ferrol llegó a ser el único templo abierto en la Comunidad Autónoma.

Y aun contando con muy poca feligresía, tan solo cuatro personas, se adquirió un local en propiedad en el año 1952. Sin embargo, fueron víctimas del acoso y la presión social de la época lo que, junto con la emigración, obligaron a disolver el grupo en el año 1964.

En la posguerra, tras la clausura gubernativa de las capillas de A Coruña y Vigo, Ferrol llegó a ser el único templo abierto en nuestra comunidad y aun contando con muy poca feligresía, tan solo cuatro personas, se adquirió un local en propiedad en el año 1952, víctima del acoso y la presión social de la época que junto con la emigración obligaron a disolver el grupo en el año 1964. (Valls (dir.) y otros, 2003:121)

Como en los casos anteriores, no fue hasta el año 1976 cuando se vuelve a reactivar el grupo, convirtiéndose en iglesia 20 años más tarde en la calle Breogán.

Además, hay grupos que llegan a establecerse espacialmente. Por ejemplo, a iniciativa de creyentes de la zona de Cambre, que se reunían en pisos, y con el apoyo de la Iglesia de A Coruña, se ha puesto en marcha la Iglesia del Temple, en el ayuntamiento de Cambre (A Coruña). Se trata de grupos que, sin considerarse todavía Iglesia por la escasez de su membresía, surgen ante la presencia de creyentes en las zonas. Muchas de estas demandas parten de la presencia de emigrantes retornados bien de las grandes ciudades españolas o europeas, como de los propios inmigrantes extranjeros. Ejemplo de ello es el Grupo de Boiro que nació cuando un grupo de la Iglesia de Bilbao acudía a Boiro por razones familiares, o de una española que trabajaba en Suiza y veraneaba en Boiro. No obstante, este grupo ya no se encuentra activo y se ha trasladado a Ribeira donde todavía no disponen de local.

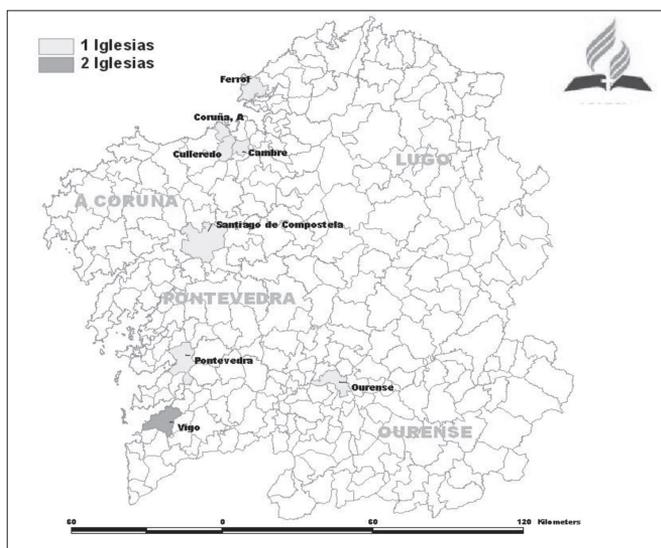
Actualmente hemos contabilizado además de las iglesias ya citadas, dos grupos que serán futuras iglesias, en Burela (Lugo), Lugo y Santiago de Compostela (A Coruña). Esta evolución de grupos de congregantes reunidos de manera informal a la adquisición de espacios de culto en función del número de miembros no atiene a una cifra establecida sino que se conjuga con otros factores que permiten dicha instalación, como son la capacidad económica, la influencia institucional y el prestigio social de sus miembros.

Por otra parte, la celebración de reuniones o de cultos al aire libre es una característica de los adventistas, al igual que de otras denominaciones evangélicas. La explicación reside en la Biblia, y concretamente en el Nuevo Testamento con las predicaciones de los nuevos cristianos y del propio Jesús. Pero en la actualidad, y como veremos más adelante, los creyentes no han podido continuar con este método bíblico de predicación y reunión en las calles, por lo que han adquirido espacios abiertos donde poder realizar sus actividades religiosas y no religiosas lejos de las miradas del resto de la población y de la persecución más o menos explícita.

En el caso de los Adventistas del Séptimo Día, en el año 1976 adquirieron una terreno en Culleredo (A Coruña), que acondicionaron con sus propias manos, y que hoy cuenta con pistas polideportivas e instalaciones complementarias, donde se celebran encuentros de jóvenes, deportes y múltiples actividades. Esta implicación en el trabajo de adecuación de los espacios alquilados o adquiridos por las confesiones configura una cultura de combinación del trabajo manual e intelectual con un alto valor social añadido, contribución a la sociedad que no siempre se valora.

En la actualidad el directorio elaborado de las Iglesias Adventistas muestra la misma distribución de los grupos iniciales en 1976. Más de la mitad de su membresía se localiza en la provincia de A Coruña, que cuenta con cinco grupos entre Iglesias ya constituidas y grupos de reunión. En el municipio de Pontevedra se encuentra la Iglesia constituida formalmente en la década de los años noventa y, en la provincia de Pontevedra se localiza la primera Iglesia de Vigo. Más adelante, y a partir de un conflicto en el año 2002, esta Iglesia experimenta una escisión y se crea la Iglesia Vigo–Travesía en la que se reúnen jóvenes generaciones de adventistas con nuevas demandas. En las provincias de Lugo y Ourense se ha constatado un grupo en cada una (ver mapa 4).

**Mapa 4: Distribución de Iglesias Cristianas Adventistas del Séptimo Día a nivel municipal (n=10)**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.

## La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días se instituye en EEUU, en 1820, como consecuencia del avivamiento religioso del joven Joseph Smith, al que le fue transmitido por voz divina que todas las denominaciones existentes en aquel entonces estaban equivocadas. Esta visión estableció la restauración de la Iglesia de Jesucristo en la Tierra, diez años más tarde, con este visionario como fundador. Esta confesión se conoce más comúnmente con el nombre de mormones, debido a su creencia en el «Libro del Mormón», nexo de unión de esta Iglesia. Estas escrituras, al igual que la autorización para el establecimiento de esta confesión, surgen, como se ha dicho, de manera milagrosa. Un mensajero celestial condujo a Joseph Smith a unas tablas de oro que contenían el evangelio de Jesucristo compilado por el profeta Mormón (Página web de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, s/f.).

«Pues... existe una forma en la cual todos los que estamos aquí hemos llegado a... a sentir el deseo de unirnos a la Iglesia, y es a través del Libro de Mormón. El Libro de Mormón es un escrito traducido de unos profetas que habitaron las Américas entre el año 600 antes de Cristo y el año 400 después de Cristo, que narra la historia de este pueblo. Este libro fue traducido por José Smith, que fue el primer profeta de esta Iglesia, y al cual el Señor le dio la responsabilidad de establecer la Iglesia sobre la Tierra. Si una persona puede obtener el conocimiento de que el libro es verdadero, entonces podrá determinar que el resto de las circunstancias son verdaderas o son correctas, y por lo tanto, puede obtener el deseo de unirse a la Iglesia, de seguir en la Iglesia. Obtendría un testimonio de la veracidad de esta Iglesia.»

Entrevista, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.  
A Coruña, 2011

Sus miembros defienden la misma organización que existió en la Iglesia Primitiva, edificada sobre el fundamento de apóstoles y profetas, con Jesucristo a la cabeza de la Iglesia. El presidente, sus consejeros y un Consejo de Doce Apóstoles presiden sobre toda la Iglesia. Su organización en España está formada por 14 estacas y 4 distritos, con 115 congregaciones aproximadamente.

«Cuando el número de miembros supera un cierto número, y la asistencia aumenta, se forma lo que se llama 'una estaca', o sea, el mismo distrito, pero se organiza en estaca. Tiene una estructura un poco distinta, pero es más fuerte en cantidad de miembros, en presencia. Con lo cual, es una organización ligeramente distinta a un distrito pero es mucho más fuerte.»

Entrevista, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.  
A Coruña, 2011

El primer miembro español de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días fue un emigrante extremeño, que conoció la obra en Utah, donde participó en la primera traducción del Libro del Mormón.

Las posteriores conversiones de españoles de las que se tiene conocimiento ocurrieron en el año 1966, y estuvieron relacionadas con dos congregaciones norteamericanas que se reunían en sus servicios religiosos dominicales. La Ley regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa se promulga en 1967 (Ley 44/1967, de 28 de junio) y dio paso a la organización de la Rama de Madrid. El reconocimiento oficial de la Iglesia en España se formalizó en octubre de 1968: «...Aquí la libertad religiosa, creo que es cuando comenzó esto, que te tengo que confirmar la fecha, pero creo que es en el año 68».<sup>9</sup>

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, está inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el número 019-SG/A, del 22 de octubre de 1968, y desde 2003 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa se pronunció favorablemente al reconocimiento de Notorio Arraigo, por su número de fieles, el tiempo de presencia, el grado de difusión y su representación social. (Flores, 2011: s/p.)

Actualmente se pueden localizar en cinco ciudades gallegas, que dependen del distrito de Santiago. En las ciudades de Vigo y Coruña se encuentran los Centros de Historia Familiar.

Tenemos una biblioteca genealógica. Aquí, funcionando. Que es algo que la comunidad sí tiene conocimiento, porque de hecho lo publica como «la biblioteca genealógica de Coruña», y es esta dirección... Esta biblioteca funciona con un archivo central que no está aquí, al cual se accede por medio de pedidos de las personas que vienen a consultar. Por ejemplo, si yo vengo y quiero consultar sobre mis antepasados, traigo mis datos, ¿no?, y unas posibles fechas y lugares de mis padres o de mis antepasados, y se piden las microfilmaciones o los registros de las actas de las iglesias, o de los ayuntamientos, o donde sea que se hayan registrados los nacimientos, para que las personas puedan ir recorriéndolos, y tratando de localizar los datos de los nacimientos, cuándo fueron asentados los matrimonios, las defunciones, eh... de las familias. Entonces así armar un árbol genealógico.»

Entrevista, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.  
A Coruña, 2011

---

9. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. A Coruña, 2011.

## Iglesia ortodoxa, Patriarcado de Serbia

La Iglesia ortodoxa está constituida por un conjunto de iglesias locales con derecho de independencia administrativa entre ellas (autocefalas). Las relaciones mutuas entre las autocefalias están reguladas por una cierta jerarquía de honor, en la cual el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla ocupa, después de la división de la Iglesia cristiana, el puesto de «Primus inter pares» (página web del Ministerio de Justicia, s/f.). Se compone de diferentes patriarcados, y en Galicia están presentes dos parroquias pertenecientes al Patriarcado de Serbia.

La historia de la Iglesia en España se inicia en el año 1972 con una pequeña comunidad que nació de un núcleo de personas, naturales de Cataluña, que, por la necesidad de dar una respuesta a la inquietud de búsqueda espiritual que les movía, se interesaban por la tradición de la Iglesia ortodoxa. La única presencia ortodoxa en esos momentos era la de un pequeño núcleo de cristianos ortodoxos griegos que se reunían para celebrar festividades. Desde entonces la inmigración de muchas personas procedentes de países del Este, mayoritariamente eslavos, van configurando un mosaico diverso y plural: ucranianos, rusos, serbios, búlgaros, rumanos, georgianos... Esto ha hecho que, aparte de la parroquia de Barcelona se haya abierto otras parroquias: en Alicante (parroquia de San Nicolás), en Navata (Girona) (parroquia de San Nectario), en Girona capital, Palma de Mallorca, el País Vasco y en Galicia. Las diferentes parroquias rezan y celebran los oficios utilizando los idiomas oficiales de España, y con el tiempo han ido incorporando cantos y oraciones en eslavo y en rumano, y ocasionalmente en serbio o griego.

La primera Iglesia ortodoxa que se estableció en Galicia, en 2005, se ubica en Vigo y continúa activa. Aunque ahora depende del patriarcado de Serbia, en un primer momento estaba vinculada al Patriarcado de Polonia, ya que el surgimiento de la comunidad ortodoxa en Galicia está ligado a la formación recibida en Lisboa de este credo por parte de un «Padre» vigués.

«Cuando murió el patriarca de Lisboa, que estaba vinculado al patriarcado de Polonia. Entonces los de Polonia no quisieron hacerse cargo de nosotros porque éramos pocos, entonces nos agarramos al de Serbia.»

Entrevista, Iglesia ortodoxa Parroquia de la Madre de Dios de la Pasión.  
Vigo (Pontevedra), 2011

Concretamente hemos detectado dos parroquias en la Comunidad de Galicia situadas en las dos capitales más populosas, a saber: Vigo y A Coruña. Ambas son de reciente creación (la de Vigo fue fundada en el año 2005 y la de A Coruña en 2007) y en su reciente desarrollo podemos entrever la impronta de los movimientos migratorios del este de Europa que, desde comienzos del siglo XXI, se registran en España, siendo especialmente importante la presencia

del colectivo rumano. La libre circulación a partir de la adscripción de algunos países de esta área a la Unión Europea promovió su asentamiento en Galicia a partir del año 2007. Ha sido tan acelerada su llegada que en tan solo cinco años su presencia duplica a la de otras nacionalidades de mayor tradición en la instalación como es la de Marruecos. Tanto la vocación asistencial que se desarrolla por parte de la Iglesia ortodoxa, como el asentamiento de inmigrantes del este de Europa, son claves a la hora de explicar la presencia de este dogma en Galicia y, en general, en España.

«Si no hubiese inmigrantes no habría Iglesia ortodoxa en España. En Barcelona sí habría, porque hay una comunidad española importante, conversa. A lo largo de los últimos 30 años se hizo una comunidad que puede superar las 500 o 600 personas, tranquilamente. Si desaparece la inmigración, desaparece la ortodoxia. Esto nace por un servicio, no es proselitismo ni nada, se trata de un servicio.»

Entrevista, Iglesia ortodoxa Parroquia San Juan Crisóstomo.  
A Coruña, 2011

De hecho, si bien las personas que están a la cabeza de cada una de estas iglesias son de origen gallego, en las entrevistas realizadas afirman la necesidad de incorporar otros idiomas en los oficios y devociones para llegar a su comunidad de fieles.

«Aquí podemos manejar entre tres y cinco idiomas habitualmente: el castellano, el gallego, y luego está el ruso, o el rumano, pero cuando se junta gente de otro idioma, pues en otro idioma. Eso todo se admite. Incluso el coro, que son todas rusas, a veces dicen ellas que por práctica, intervienen mucho en castellano, pero a veces veo que se sacaron el credo en ruso, y yo, que estoy oficiando, pues digo ‘pues, estupendo’. Cuando hay bautizos o hay bodas, pues yo ya acuerdo con alguien que coja los textos y que dirijan, pues, un credo o lo que sea en el idioma de ellos.»

Entrevista, Iglesia ortodoxa Parroquia San Juan Crisóstomo.  
A Coruña, 2011

## **Iglesia Nueva Apostólica en España**

Se trata de una Iglesia cristiana de carácter internacional, tiene sus orígenes en el siglo XIX. Como consecuencia de un «derramamiento del Espíritu Santo», se originó un movimiento apostólico que adoptó la estructura eclesíástica original. Se entiende como la Iglesia de Cristo semejante a las comunidades apostólicas en el tiempo de los primeros apóstoles. La Santa Escritura y la palabra actual obrada por el Espíritu forman la base de la doctrina, la cual tiene como ob-

jetivo anunciar el Plan de Salvación de Dios y preparar las almas creyentes para el anunciado regreso de Cristo .(página web, Iglesia Nueva Apostólica Internacional s/f.).

«Los orígenes de la Iglesia se centran en el siglo XVIII en varios lugares de centro Europa, en Alemania del norte y en la zona de Inglaterra. Para no entrar en más detalle, unas revelaciones del Espíritu Santo sobre una serie de personas, que intentaron rehacer de algún modo los orígenes de la Iglesia original, cuando Jesucristo estaba aquí en la tierra. Esto es una religión cristiana y quizá lo que la diferencia de todas las demás es que se caracteriza por el hecho de que a día de hoy nosotros reconocemos todavía apóstoles vivientes, y es por eso que se llama apostólica. Y este es el gran matiz que diferencia la religión cristiana apostólica de otras creencias que no son cristianas.»

Iglesia Nueva Apostólica en España. Oleiros (A Coruña), 2011

El inicio de la Iglesia Nueva Apostólica en España se remonta al año 1936, cuando el diácono Juan Reverter se trasladó a Barcelona y fue puesto en el ministerio de diácono el 25 de diciembre de 1935, para poner la base de la Iglesia en nuestro país. Era entonces la única familia apostólica en toda España. Pero las guerras interrumpieron la obra de este misionero hasta 1948, fecha oficial de la fundación de la iglesia en Barcelona (página web, Iglesia Nueva Apostólica en España, s/f.), aunque esta no se constituye oficialmente hasta 1971.

«Concretamente encontré aquí una documentación sobre el inicio de la obra en España, y habla concretamente del año 36 en Barcelona cuando una persona se trasladó allí a vivir y de algún modo conocía la Iglesia por sus orígenes viviendo en Suiza. Entonces en el año 36 no es que haya actividad religiosa, pero sí que hay fieles residiendo en España.»

Iglesia Nueva Apostólica en España. Oleiros (A Coruña), 2011

Esta Iglesia llega a Galicia en los años ochenta con el retorno de los emigrados a Europa occidental, principalmente a Suiza. Desde su comienzo se encuentra ubicada en el municipio de Oleiros, aunque a lo largo de los años y con la llegada de inmigrantes, sus puntos de misión en Carballo y Pontevedra también se han convertido en lugares de culto.

«Y un poco centrándonos en Galicia, la mayoría de los que estamos aquí, la mayoría es de gente que ha emigrado, porque quizás aquí no había raíces digamos de la Iglesia apostólica. Y es gente que quizás emigró a Suiza, Alemania, a Sudamérica, y después han vuelto aquí y ellos y sus hijos han hecho un poco que esto fuera manteniéndose y desarrollándose. De hecho

quizás la mayoría de los que estamos aquí en esta comunidad, somos de padres que han estado emigrados en Suiza, que la conocieron precisamente allá porque aquí no había esa libertad de religión.»

Entrega, Iglesia Nueva Apostólica en España. Oleiros (A Coruña), 2011

### **Iglesia de Cristo Evangélica Luterana**

Según nos ha informado su responsable, se trata de una denominación genuinamente protestante. No se encuentra afiliada debido a sus requisitos estatuarios y constitucionales a ningún tipo de entidad evangélica, interdenominacional o denominacional, siendo una Iglesia de régimen episcopal enmarcada dentro de la tradición reformada anglicana, y que está integrada en la nueva Diócesis Hispana creada en el año 2008, Diócesis que forma parte de la Anglican Orthodox Church a nivel mundial. Solo hemos podido certificar su presencia en el municipio de Burela, en Lugo.



## V. LA IMPLANTACIÓN DEL ISLAM

*Adrián Mandado Cendón*

### El «islam inmigrado» en Galicia

Ya se ha avanzado en el texto como, a partir del siglo XVI, la búsqueda de la homogeneidad religiosa impuesta en España había eliminado cualquier manifestación plural judía o musulmana, confesiones hoy reconocidas como de notorio arraigo. Este poso histórico ha tenido una importante presencia en algunas comunidades españolas, especialmente en Andalucía donde existen no solo amplios grupos de españoles convertidos a esta religión, sino que la impronta del Al Andalus y la proximidad geográfica de países que profesan el islam, han definido los trazados y arquitectura de estas ciudades y pueblos, en las que se pueden encontrar mezquitas que evidencian la presencia de esta huella histórica.

Pero la historia gallega es bien diferente. Se pueden encontrar antiguas juderías en los cascos históricos de algunos de nuestros pueblos, como Ribadavia o Monforte, pero de la impronta árabe no hay rastro. Más allá de un posible contacto en el año 750, la referencia histórica más cercana y segura alude a las «tropas moras de Franco» que dejaron su sello en la ciudad de A Coruña con la construcción de un cementerio, que dio sepultura a estos militares hasta 1956 y que de manos del Ministerio de Defensa pasó a la propiedad municipal, convirtiéndose en lo que es actualmente, un punto de vista turístico que se llama «La casa de las Palabras» y que hemos incluido en el anexo fotográfico y a la que nos referiremos en el capítulo IX de este libro.

Es por este motivo que, en lo referente a la confesión musulmana o al islam<sup>1</sup>, no recorreremos su historia, ni partiremos de aspectos teológicos, sino que partiremos de la actualidad, «del retorno de los moriscos» (López, 1993).

---

1. Cuando hablamos del islam en Europa, nos referimos generalmente a su rama mayoritaria, la «sunní».

Y es que el islam actual en Galicia, donde no existen claros nexos históricos, es fruto de la inmigración más reciente.

Su presencia en la comunidad gallega aparece, en la década de los setenta del siglo xx, de la mano de la población que procede del Oriente Medio. Se trató en buena medida de estudiantes de medicina radicados en Santiago de Compostela. Estos jóvenes cultos y de familias acomodadas introdujeron un islam discreto sin apenas visibilidad. El segundo impulso de crecimiento se produce como consecuencia de la instalación de la población musulmana que llega de los países de la antigua Yugoslavia. Este segundo aporte tuvo una composición social bien diferente pues se trató de refugiados bosnios que fueron acogidos por ONG en Galicia en 1992. Pero en ambos casos no se trató de una instalación visible, sino más bien de una entrada o llegada discreta de la religión musulmana a Galicia.

Ha sido la inmigración procedente del norte de África, en concreto de Marruecos, la que ha aportado el mayor volumen de musulmanes a nuestras tierras. Se trata de trabajadores del campo que se asientan en enclaves concretos de nuestra geografía como Arteixo (A Coruña), Paredes-Vilboa (Pontevedra) o Xinzo de Limia (Ourense), para dedicarse a la venta ambulante y más tarde a la agricultura (Golfas, 2004: 331–336). Las fechas de instalación de estos trabajadores, década de los noventa, se corresponden con las de los registros de las primeras mezquitas de esta región.

Estas características de la población musulmana en Galicia se corresponden con la clasificación realizada por Rozenberg (1996: 254) para todo el territorio español: «obreros, casi todos marroquíes; estudiantes naturales sobre todo de Oriente Medio, y concentrados en las ciudades universitarias».

Pero como ya se ha indicado el comienzo de siglo ha supuesto la explosión del fenómeno de la inmigración extranjera en nuestro país y en la comunidad autónoma que ocupa este estudio. Los marroquíes instalados reagruparon a sus familias y sirvieron de acogida para sus compatriotas recién llegados, ampliándose el volumen de población de esta procedencia en los territorios ya mencionados y extendiéndose a otros puntos de nuestra geografía. Su representación numérica ha generado demandas y necesidades específicas por parte de estos colectivos, entre ellas la apertura de mezquitas como lugares de culto y reunión y la disposición de profesores de religión musulmana en los centros educativos.

Con el paso de los años, Oriente Medio y el Magreb dejan de ser las únicas áreas de procedencias de los musulmanes residentes en Galicia. La población subsahariana también llegó a nuestras tierras, fundamentalmente a partir del año 2000, adhiriéndose a los lugares de culto ya instalados por sus predecesores, incrementado así considerablemente el número de fieles. La presencia senegalesa destaca en las ciudades de A Coruña y Vigo, en las que, a diferencia del resto de los municipios mencionados, los extranjeros de esta nacionalidad superan a los marroquíes, en 3,83 puntos porcentuales en la ciudad herculina, y en 1,1% en Vigo, proporción que se refleja en sus mezquitas.

«...porque ten en cuenta, aquí, en este centro por ejemplo dominan los senegaleses, el 80% de la gente que viene aquí son senegaleses sin embargo si vas a Arteixo, el 80% son marroquíes, según donde se ubica cada comunidad.»

Entrevista, Comunidad Islámica de A Coruña. A Coruña, 2011

«Porque las otras comunidades es una mixtura de nacionalidades, senegaleses, marroquíes, argelinos... Son muchas nacionalidades (...) —¿Ustedes por ejemplo de dónde son?— Mayoría son senegaleses...»

Entrevista, Comunidad Islámica de Vigo. Vigo (Pontevedra), 2011

La presencia del islam en tierras gallegas, por lo tanto, es un hecho ligado a la inmigración recibida a partir de mediados de los años noventa de personas procedentes del norte de África y desde finales de los años 2000 con el asentamiento de flujos migratorios del África subsahariana y especialmente procedentes de Senegal. Las personas procedentes de África representan 12.702 extranjeros residentes en Galicia en el año 2012. La población magrebí representa la gran mayoría y alcanza las 7.500 personas, de las que más del 90% tienen nacionalidad marroquí. Su crecimiento es notable pues tan solo unos años antes, en 2005, su cifra era prácticamente la mitad, 3.858 magrebíes se encontraban residiendo en la comunidad autónoma gallega. Los procedentes del resto de África aportan más de 5.000 personas a los padrones gallegos, de los que el 45% son nacionales de Senegal. Estos nuevos residentes traen consigo sus costumbres y horizontes culturales entre los que se incluye la religión.

## Mezquitas y comunidades islámicas en Galicia

Los primeros musulmanes en nuestra comunidad comienzan a hacerse visibles en la década de los setenta, primero de manera informal y más tarde registrando su primera comunidad al amparo de la libertad democrática. Como se ha mencionado se trató de un grupo de estudiantes universitarios procedentes de países del mundo árabe, principalmente estudiantes de medicina en la Universidad de Santiago. Unos cuantos musulmanes con un perfil aceptado por la sociedad, que primaba sobre su carácter religioso. De aquí surge esta primera mezquita gallega que no se formaliza hasta los años noventa (fechas en la que se firma el Acuerdo de cooperación entre la comunidad islámica y el Estado español) con su inscripción en el Ministerio de Justicia.

«La primera mezquita que se formó en Galicia fue cuando yo estudiaba en Santiago en el año, en el 72, fue en la habitación mía. Estaba en un piso con otros compañeros, frente a La Salle en la Avenida de Coimbra. (...) Es la primera que se hizo ahí porque éramos recién llegados, éramos todos estudiantes y claro queríamos rezar y no había dónde rezar, pues vamos a

buscar un sitio donde rezar. Como éramos estudiantes y no teníamos dinero en esa época, pues fue en mi habitación. Desde aquí empezamos a alquilar pisos y en fin... Y gracias a dios todavía está y es la más antigua que hay, en Santiago.»

Entrevista, Comunidad Islámica de A Coruña. A Coruña, 2011

Tras casi una década abre el segundo espacio de culto musulmán en Galicia ubicado en el municipio de Paredes (Vilaboa–Pontevedra). Los miembros de esta mezquita tienen un perfil diferente a la de Santiago. En este caso, no se trata de estudiantes procedentes de Oriente Medio, con cierto nivel adquisitivo y social, sino de trabajadores llegados a Galicia a partir de los años ochenta, procedentes de Marruecos, sobre todo de provincias del norte del país como Beni Mellal, reproduciendo el mismo perfil que podemos encontrar en el municipio de Arteixo en la provincia de A Coruña y Xinzo de Limia en Ourense.

«Es que funciona desde el 84 (Mezquita de Paredes), por ahí más o menos, bueno, vinieron gente, migraron, vinieron a esta zona, y de aquella había, como todo el mundo antes había venta ambulante, que trabajan en... entonces, de aquella tienen esa zona porque vinieron mucha gente, porque había unas tiendas donde se venden, aún está, donde se vende al por mayor, las alfombras y... bueno, de aquel tiempo. Entonces la mayoría de la gente cercaron toda la zona donde había movimiento, del colectivo.»

Entrevista, Comunidad Islámica en Galicia, Mezquita Mohamed de Paredes. Vilaboa (Pontevedra), 2011

En el caso de Marín, por ejemplo, esta localidad presenta una inmigración ligada al sector pesquero, siendo la población marroquí la más numerosa de entre los extranjeros, 23% en el municipio (INE, 2011).

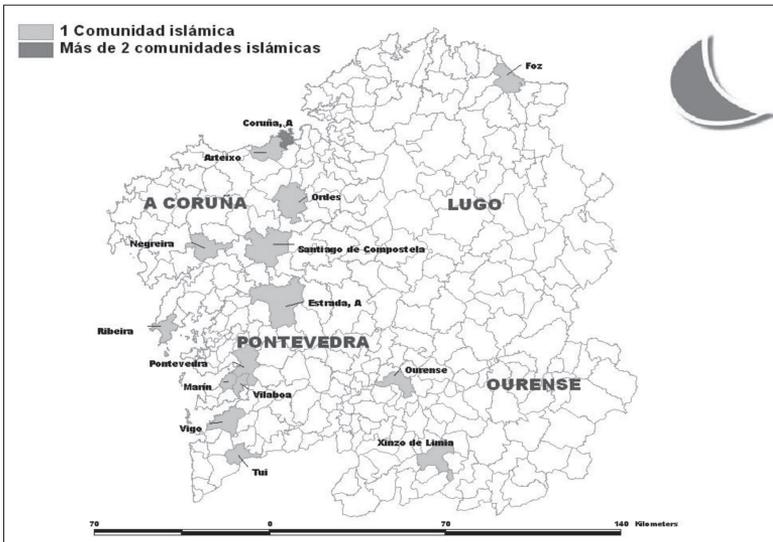
La llegada de población subsahariana especialmente de Senegal, a partir del 2000, ha modificado la composición de las mezquitas tanto cuantitativa como cualitativamente. Ha propiciado un aumento del número de sus miembros pero también ha facilitado la reciente aparición de nuevos grupos, como es el caso de la Asociación Dahira Salam Touba–A Coruña (Asociación de la Paz Touba–A Coruña), pertenecientes a la tarikha mouride, que constituyen una de las cofradías más importantes. Se reconoce fácilmente a sus discípulos, también llamados «talibés», por su hábito de color y su peinado rasta. Su centro religioso se encuentra en Touba, donde está una de las mayores mezquitas de África. El fundador es el morabito Ahmadou Bamba (1853–1927) y su surgimiento y expansión está muy ligado al grupo étnico Wolof, situado en la región central de Senegal llamada Baol. Aunque hasta la fecha solamente se han instituido como asociación y están buscando un local donde poder reunirse, su presencia es significativa ya que muestran las tendencias del pluralismo musulmán en

Galicia. La necesidad que manifiesta la comunidad senegalesa para establecerse de manera independiente se debe a su escasa representatividad en las mezquitas ya establecidas, debido a que la antigüedad de la migración magrebí y por el dominio del árabe por parte de esta población magrebí, lengua que se considera la oficial para la transmisión del islam.

Se ha constatado la presencia de 17 entidades religiosas musulmanas. Algunas de ellas cuentan a su vez con asociaciones culturales, ubicadas en los mismos lugares de culto. Este número de mezquitas no es definitivo ya que se tiene constancia de la existencia de algunas más que no hemos podido confirmar o que no se han establecido formalmente, como es el caso de la de Ordes que en el momento de realización del trabajo de campo todavía no había iniciado su apertura.

Su distribución geográfica es la siguiente: siete se encuentran en la provincia de A Coruña (ubicadas en A Coruña —el único municipio que dispone de dos mezquitas—, Arteixo, Negreira, Ordes, Ribeira y Santiago de Compostela), seis en Pontevedra (Pontevedra, Vigo, A Estrada, Marín, Tui y Vilaboia), dos en Lugo (Lugo y Foz) y dos en Ourense (Ourense y Xinzo de Limia). Aunque se trata de entidades con una gestión independiente y que cuentan en general con una junta directiva encabezada por el presidente, secretario y tesorero en cada caso, todas están representadas por la Unión de Comunidades Islámicas de Galicia y se encuentran inscritas en el Registro de Entidades Religiosas (ver mapa 5).

**Mapa 5: Directorio de mezquitas musulmanas a nivel municipal (n=17)**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.

## El sufismo en Galicia

El sufismo no es una rama del islam, se trata de un método devocional que incluye numerosas prácticas, la mayoría insertas en el marco islámico: oración, ayuno, etc. Pero a ello añaden métodos y filosofías propias, como la práctica del *Zhikr* (recitación de los nombres de Alláh) o el *Hadra* (que incluiría el movimiento), así como la poesía, el baile, la música o la lectura de cuentos. Hay que subrayar que el sufismo es muy creativo en cuanto a metodología y supone una mezcla de vías que incluyen desde las más devocionales a otras más esotéricas, por lo que dentro de esta denominación entran grupos muy dispares en cuanto a metodología, formas, ritos y prácticas y por ello es muy difícil hacer una descripción general sobre qué es el sufismo, pues cada grupo tiene características propias. Nace en Turquía en la época de Mahoma, concretamente en el segundo siglo de la Hégira, y se estructura en torno a maestros que siguen un linaje ininterrumpido al que llaman «cadena de oro». A nivel mundial el sufismo se estructura en unas 40 *tariqas*<sup>2</sup>, cada una de las cuales es continuadora de la metodología y tradición de un determinado maestro que garantiza la pureza de la enseñanza, siendo posible que un maestro pueda pertenecer a dos *tariqas*. Existen numerosos *Seikh* (maestros) que visitan diferentes países del mundo, entre ellos España, y existen también *Seikh* autóctonos. Por ejemplo, la orden *Naqsbandi* puede recibir también enseñanzas de la orden *Mewlevi*, pues el *Seikh* originario pertenecía a ambas órdenes.

Aunque no se han contabilizado en el estudio que aquí se recoge por no ser considerados lugares de culto, se han detectado tres grupos en las poblaciones de A Coruña, Lugo y Vigo. Todos ellos pertenecen a la orden *Naqsbandi*, cuyo maestro principal es *Shij Mawlana*. Esta tradición se presenta en su web como «Sufismo por la paz, el amor, la luz y el conocimiento» ([Naqsbandi.org](http://Naqsbandi.org), s/f.) y su metodología está muy cercana a la meditación, haciendo hincapié en su presentación en el hecho de ser consciente de la propia respiración, como en tantos otros métodos meditativos.

Aunque no se ha podido constatar el número de practicantes pero sí se puede afirmar que se trata de grupos muy pequeños, de entre 8 a 12 personas en cada caso, sumando aproximadamente 40 personas. A estos se podrían añadir los sufíes de origen gallego, más cercanos a un sufismo sincrético de nueva era, y de cuya existencia se tiene constancia de al menos un grupo en Ourense. Varios informantes han ofrecido información al respecto y además se han encontrado ciertos eventos asociados a esta comunidad, como un curso de «Sufismo y Psicoterapia Integrativa y Transpersonal» organizado en Ourense, en el Ayuntamiento de Parada Do Sil.

---

2. Significa camino (en el sentido de una Escuela o linaje determinado).

«Yo conocí en Ourense otra mezquita que era de gente musulmana todos eran gallegos, todos gallegos, pero que siguen un poco el rito, este... como se llama, no recuerdo, un rito digamos, islámico, un poco clásico... (...) Sufí, exactamente, pues era una comunidad de más de doscientos musulmanes, todos gallegos. (...) No están en UCIDE porque digamos de alguna manera, sus reuniones tienen otro carácter.»

Entrevista, Comunidad Islámica de Coruña. A Coruña, 2011

Los grupos sufíes gallegos no cuentan con locales de reunión (al igual que ocurre con muchos otros grupos) siendo frecuente las reuniones en casas particulares, y las enseñanzas, cursos o talleres, cuando los hay, en algún local como casas rurales, o en algunos casos, en monasterios católicos, locales en centros sociales, etc. De ahí también la dificultad para localizarlos y contactarlos durante la investigación. Su forma de financiación no es distinta al resto de grupos minoritarios, pues funcionan con donativos voluntarios. Cuando se llevan a cabo cursos por la visita de un Seikh, suele haber un precio fijado que cada asistente ha de pagar para costear la visita del maestro.

Aunque en el sufismo se siguen las mismas normas en cuanto a la separación de género y las mujeres no pueden ejercer el papel de imán, o dirigir el Dhikr<sup>3</sup>, existe un caso curioso en Vigo al ser este un grupo formado íntegramente por mujeres, por lo que es una de ellas quien lleva a cabo este rol.

---

3. Literalmente significa «Recuerdo de Dios» y es el método por el cual estos grupos sufíes buscan el encuentro con Allah.



## VI. LA IMPLANTACIÓN DEL JUDAÍSMO

*Montserrat Golías Pérez*

Aunque la presencia de esta confesión religiosa en Galicia es de menor implantación, su arraigo histórico documentado en esta Comunidad Autónoma merece que se le preste cierta atención.

A diferencia de los musulmanes, en Galicia sí podemos encontrar antecedentes del judaísmo. Los estudios realizados por De Antonio, nos trasladan al siglo IX, fecha en la que existe una primera referencia documental sobre su presencia en Celanova (Ourense). A partir de esta fecha y hasta el siglo XV los aportes documentales son mayores, localizándolos en lugares como Allariz, Pontevedra, Monterrei, Ourense, A Coruña, Ribadavia, o en Caldas de Reis (De Antonio, 2007: 291).

Mientras en el resto de la península se desata la gran matanza de judíos (1391), los semitas gallegos continuaban sus actividades comerciales manteniéndose al margen de tales crímenes. Es por este motivo que nuestra región se convirtió en refugio para los hebreos, incrementándose así su presencia a finales del siglo XVI y durante el siglo XV (Pérez, 2009: 157–158), período de mayor esplendor y auge de las juderías gallegas.

Aunque la llegada es difícil de limitar lo que sí está claro es que en 1492 los reyes católicos ordenan la expulsión de los judíos del Reino de Castilla, y los hebreos han de marcharse de Galicia y de España. En 1497, cinco años después de abandonar Galicia, los judíos que optaron por instalarse en Portugal, tras pagar importantes sumas de dinero, fueron expulsados nuevamente. La mayoría de los sefardíes gallegos se instalaron en los Países Bajos y en la recién descubierta América<sup>1</sup>.

---

1. Información facilitada por la Comunidad Judía B'nei Israel Galicia.

«Lo que sí podemos saber es que cuando fue la expulsión los judíos se marcharon de Sefarad, de Galicia, de Portugal. Se marcharon pero algunos quedaron, los anusim.»

Entrevista, Comunidad Judía B'nei Israel Galicia. A Coruña, 2011

Se cree que las conversiones al catolicismo fueron mucho más abundantes en Galicia que en el resto del Reino de Castilla, ya que los judíos no querían abandonar una tierra donde habían vivido en paz durante tanto tiempo. Sin embargo, muchos conversos, los mal llamados «cristianos nuevos», seguían realizando ritos de la tradición judía, disimulados entre otras ceremonias o prácticas ocultas para que pasasen desapercibidas para los «cristianos viejos». Los descendientes de estos criptojudíos gallegos y anusim forman parte de la comunidad localizada en Galicia, y así nos narran esta vivencia secreta transmitida de generación en generación durante seis siglos.

«Los anusim son los retornados al cristianismo, tú sabes que después de la expulsión de los reyes católicos, hubo los conversos forzosos, bueno conversos forzosos si se querían quedar. Esos, muchas familias durante tiempo siguieron haciendo el rito a escondidas hasta nuestros días. (...) Por ejemplo yo soy anusim. Recuerdo a mi abuela encendiendo las velas del Sabbath, a escondidas, es increíble. (...) Tú veías las cosas que hacían en casa y te sorprendían porque nadie hacía absolutamente nada de eso. Y estaba prohibido totalmente hablarlo, eso tú lo tenías muy claro. (...) Hay anécdotas de pueblos que eran judíos y ponían a la entrada de la cocina un jamón, invitaban a todo el mundo que venía pero ellos no comían jamón. (...) Mi madre y mi abuela hacían unos ritos determinados pero no hablaban en hebreo, hay casos que sí que los hay.»

Entrevista, Comunidad Judía B'nei Israel Galicia. A Coruña, 2011

Esto obligó a la instauración permanente de un miembro del Santo Oficio con el fin de que todos los «cristianos», tanto nuevos como viejos, no realizasen ritos prohibidos por la Iglesia católica.

Años después de la expulsión muchos sefardíes regresaron convertidos en cristianos nuevos, se instalaron mayoritariamente en el sur de Galicia donde su geografía les permitiría pasar desapercibidos ante el resto de la sociedad y el Santo Oficio, y a su vez podrían desarrollar su actividad comercial:

Muchos judíos procedentes de zona próximas al noroeste, una vez promulgado el Edicto, llegaron a Galicia como refugiados por varios motivos: Galicia, en el aspecto geográfico, es la tierra más occidental de España, y por consiguiente, también la más aislada, lejana y distante. Está separada del resto de la Península por una insalvable masa de montañas, desfiladeros

y accidentes geográficos que hacían difícil el acceso. Galicia tiene amplias costas en la cornisa cantábrica y en el litoral atlántico, y con una dilatada línea fronteriza con Portugal, y a los judíos les encantaban las fronteras. A los judíos les encantaba el comercio y, como Galicia era puerta de mar, el mar significaba comercio transacción y riqueza, y también escape y refugio para los tiempos de persecución. (Pérez, 2009: 160)

El colectivo judío contaba con un espacio de reunión. Se trataba de la Comunidad Ner Tamid registrada en el Ministerio de Justicia en el año 2008 en la ciudad de A Coruña. Sin embargo, durante la realización de la investigación se ha constatado su desaparición tras una serie de discrepancias internas. Algunos de sus componentes eran partidarios de la búsqueda de un proceso de judaísmo integrador y no excluyente que defiende una doctrina judaica liberal. De ese grupo reformista se forma la Asociación Judía de Galicia, que sentará las bases de una nueva comunidad religiosa llamada «B'nei Israel». En palabras de su directiva se trata «no solo de tener un lugar para celebrar los servicios religiosos y nuestras fiestas sino también un lugar donde los judíos gallegos y otros de paso por esta tierra, puedan sentir un lugar donde acogerse, donde acudir y sentir que esa hora ya ha llegado». Las diferencias ideológicas del judaísmo reformista con respecto al ortodoxo tradicional son explicadas en el siguiente fragmento:

«Somos una comunidad reformista. Nos diferenciamos de los ortodoxos en cuanto a que las mujeres pueden ser rabinas y también pueden subir a leer la Torah, no hay apartados entre hombres y mujeres y no se hace distinción entre matrimonios mixtos, o sea, no diferenciamos cuando uno de los cónyuges no es judío y además se admiten matrimonios homosexuales. El judaísmo reformista alcanza al 70% de la comunidad judía. Pero los principios básicos del judaísmo están presentes en cada momento.»

Entrevista, comunidad judía B'nei Israel Galicia. A Coruña, 2011

En el año 2011 se formaliza como entidad religiosa la «Comunidad Judía B'Nei Israel de Galicia». Dispone de lugar de reunión en la ciudad de A Coruña donde llevan a cabo sus rituales religiosos y actividades culturales. En los últimos años, el número de miembros se ha incrementado a partir de la incorporación de población inmigrante de América Latina y descendientes de gallegos originarios de esa región. Dicha comunidad ya ha tramitado la pertenencia a la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE), al Consejo Europeo de Comunidades Judías (ECJC) y a la Unión Mundial del Judaísmo Progresista (WUPJ).

Durante la búsqueda de comunidades judías, diferentes directorios nos han conducido a «Minyán Coruña–Comunidad Judía Ortodoxa de a Coruña». Pero al no disponer de un local de reunión y ante la imposibilidad de entrevistar a su representante no se ha podido certificar su presencia y actividad en Galicia.

Es pertinente mencionar la existencia de la «Asociación Amizade con Israel», pero no debe ser confundida con una comunidad o asociación vinculada al judaísmo. Se trata de una organización de tipo cultural formada por personas de diferentes opciones religiosas, que llevan a cabo un reconocimiento al pueblo de Israel, y reivindican la tradición judaica en Galicia.

Somos galegos. Nacemos nos días finais de 2006, Ano da Memoria. Pois ben, a nosa memoria, a nosa Memoria Histórica como galegas e galegos non se pode comprender sen entender e sen atender a pegada que a presenza secular do pobo xudeu deixou entre nós (...) Recuperar pois a memoria daqueles tempos é recuperármonos un pouco mais a nos mesmos, como galegos construídos ao longo da nosa historia<sup>2</sup>. (Gómez–Valades, 2010: 1)

---

2. «Somos gallegos. Nacemos en los días finales de 2006, Año de la Memoria. Pues bien, nuestra memoria, nuestra Memoria Histórica como gallegas y gallegos no se puede comprender sin entender y sin atender la huella que la presencia secular del pueblo judío dejó entre nosotros. (...) Recuperar pues la memoria de aquellos tiempos es recuperarnos un poco más a nosotros mismos, como gallegos construidos a lo largo de nuestra historia» (Traducción propia).

## VII. LA IMPLANTACIÓN DEL BUDISMO

*María Jesús Alonso Seoane*

### Orígenes del budismo

El budismo es una de las cinco grandes religiones más antiguas que hay en la actualidad. En sus 2.500 años de existencia ha ido extendiéndose por países y continentes, adaptándose a cada entorno con el que ha entrado en contacto.

La literatura académica suele diferenciar entre budismo del norte y del sur; ya que tras la muerte del Buda prácticamente desapareció de India, país donde el brahmanismo volvió a retomar fuerza. No obstante, pese a que hoy es una religión minoritaria en India (poco más de un 1% de los practicantes indios son budistas, suponiendo algo más de ocho millones), su extensión por Asia fue continua y constante. La mayor expansión se produjo bajo el mandato del emperador Asoka (273–231 a.c) quien lo adoptó y expandió por la casi totalidad de su imperio.

La variedad e historia del budismo asiático es tan extensa que se escapa por completo a los objetivos de este capítulo: clarificar los principales términos para que los lectores puedan seguir fácilmente el tema, independientemente de su nivel de conocimiento. «El budismo, por tanto, es una religión compleja, variada, marcada por la historia, parece tener su punto de enfoque en el individuo y su tarea personal de superación de las constricciones de la condición humana» (Díez de Velasco, 2006: 155).

Aunque el budismo llegó a ser religión mayoritaria, tanto en India como a nivel mundial, sufrió una escisión temprana unos doscientos años después de la muerte del maestro Siddharta (el Buda), dando lugar a dos vías o vehículos principales con una enorme riqueza literaria en cada una de ellas.

El Primer Concilio Budista tuvo lugar poco después del fallecimiento del Buda. Se dice que Ananda —principal discípulo del Buda— recitó los sutras y Upali recitó los vinaya. Los demás confirmaron la veracidad de su recitación, estableciendo entonces una versión definitiva. De este modo se pretendía que

las enseñanzas del maestro Siddharta Gautama no perdieran fidelidad debido a la tradición oral. Los monjes asistentes a este concilio se cifrarían entre 500 y 1.000, según distintas fuentes.

El Segundo Concilio Budista fue realizado unos setenta o cien años después del primero. En él, 700 monjes se reunieron en Vaishali, India. En aquel momento los monjes de la tribu Vriji en Vaishali tenían una interpretación más liberal de los preceptos, algo que no era compartido por muchos de los monjes más ancianos y los más conservadores. El concilio condenó dicha interpretación, pero la controversia sobre este problema llevó a la primera secesión en la Orden Budista. A partir de esta diferencia empezaron a fraguarse las bases de una escisión con el budismo tradicional en una nueva vía que, con el paso del tiempo, pasó a autodenominarse «vehículo superior» o mahayana.

## Las vías del budismo

Existen varias formas de clasificar la enorme variedad de budismos. Mantendremos la clasificación clásica en dos vías principales, en esta introducción, a fin de orientar al lector, puesto que es habitual encontrar estas denominaciones en la literatura búdica. Yana es el término sánscrito para designar vía o vehículo. El theravada es la tradición asociada a la vía hinayana («pequeño vehículo»). Al ser la única escuela antigua que sobrevive del período contemporáneo al Buda, en ocasiones ambas denominaciones (vía y escuela) se toman por equivalentes. Esta vía es denominada así por parte de los autodenominados mahayana («gran vehículo»). Ambos vehículos se subdividen, a su vez, en distintas tradiciones. Dentro del theravada existen diversas modalidades (tradición del bosque, talilandesa, tradiciones birmanas, indias, etc.) Dentro del mahayana podemos encontrar tradiciones como el zen, Tierra Pura, budismo tibetano, subdividido a su vez en diversas ramas que coinciden con diferentes metodologías y escuelas filosóficas.

Una forma de clasificación habitual suele darse en base a la extensión geográfica. Tras su práctica desaparición en India, el budismo se expandió hacia el sur, donde se ubica el theravada (países del Sudeste asiático: Tailandia, Birmania, Laos, Camboya y Sri Lanka) y hacia el norte, donde se extendió el mahayana (China, Nepal, Mongolia, Buthán, Tíbet). Algunos autores subdividen la vía mahayana en budismo del este, que abarcaría países de esta zona como Corea, Japón o Vietnam.

## El budismo theravada

Cronológicamente, el theravada es la forma más antigua y tradicional. Su práctica consiste en el estudio de sutras antiguos y la aplicación ética a la vida, especialmente los cinco preceptos para laicos: no matar, no hacer un mal uso de

la palabra, no hacer uso indebido del sexo, no intoxicar la mente, no tomar lo que no ha sido dado. En general, evitar hacer daño a los demás por cualquier medio. Estos preceptos son básicos y comunes a todas las tradiciones de ambas vías.

Algunos de los textos esenciales para esta vía, y que son compartidos por el resto de budismos, serían las enseñanzas más antiguas, tales como «Las cuatro nobles verdades» (Buda, s/d) explicadas en el Sermón de Benarés, que fue el primer discurso que el Buda dio a sus discípulos. En él se explican cuatro verdades que centran la esencia del budismo:

- La noble verdad del sufrimiento (dukkha). Todos los seres están expuestos a una serie de sufrimientos principales: nacer, enfermar, envejecer y morir. Al margen de otros sufrimientos a mayores, como el sufrimiento del cambio, etc. Nadie puede escapar a ellos en la existencia cíclica.
- La segunda noble verdad es: el origen del sufrimiento. Todo el sufrimiento deriva del deseo incontrolado y del apego. Los cuales llevan a renacer en la existencia cíclica.
- La tercera noble verdad es: la cesación del sufrimiento. A la que se llegaría alcanzando nirvana<sup>1</sup> o comprensión de la realidad más allá de su apariencia ordinaria.
- La cuarta noble verdad es: el sendero que conduce a nirvana. Ese sendero consistiría en una serie de acciones correctas a practicar como modo de vida y es conocido como el ócuple noble sendero: compuesto por: la Recta comprensión, Recto pensamiento, Rectas palabras, Recta acción, Recto modo de vida, Recto esfuerzo, Recta atención y Recta concentración.

A través de estas enseñanzas se intenta fomentar la conducta ética, la disciplina mental y la sabiduría.

Gran parte de las enseñanzas del Buda giran en torno a discursos (sutras) en los que se especifica el modo adecuado de adiestrarse en las virtudes (paramitas). En esta vía, la mayoría de discursos son palabras directas del Buda y transmitidas por tradición oral hasta su muerte; después de la cual la comunidad de monjes (Bikkhus) se reunió en diversos concilios a fin de evitar que la enseñanza se perdiese en la tradición oral, siendo escritas en hojas de palma y en el lenguaje pali, puesto que era el utilizado por el maestro a la hora de enseñar. Desde entonces hasta hoy, los seguidores del theravada han seguido estudiando los mismos textos, practicando las mismas virtudes y utilizando los mismos medios tradicionales para buscar la verdad a través del autoconocimiento.

---

1. Cese, o extinción de la llama. Entiéndase cese del sufrimiento en este mundo, no en mundos futuros o tras la muerte. Es un estado mental.

Los tradicionales retiros de meditación de diez días en silencio son prácticas conservadas dentro de esta tradición. El método de meditación del theravada suele ser más adaptado que otros para las personas occidentales debido a su sencillez: la meditación vipassana. Generalmente, se comienza enseñando shamata (calma mental) para llegar a vipassana (visión profunda). Se dice que el Buda alcanzó el estado de nirvana (cese) practicando una meditación muy simple, la anapanasati, que centra la atención en la respiración.

En cuanto a textos, el theravada sigue el Canon Pali, que compila los textos budistas clásicos recogidos en el tripitaka (tres cestas): el sutra pitaka (o cesto de los discursos de Buda), el vinaya pitaka, (recoge el código de conducta ético con el que deben comprometerse los monjes) y el abidharma, tratado sobre el funcionamiento de la mente y las emociones. El Abidharma es un texto clásico algo posterior a la época del Buda (fue añadido en el tercer concilio budista, unos 200 años después de su muerte) y surge por un afán de sistematización utilizando una estructura de matrices (matikas). Siglos después, el mahayana desarrollaría también su propio Abhidharma.

Se especula con las causas del primer cisma, que posiblemente remonten sus raíces al siglo II a. C. aunque se dice que, como muy tarde, los cismas por interpretaciones doctrinales específicas pudieron producirse en el año 100 d.C. (Harvey, 1998). Parece que lo más probable es que se debieran a un intento de ampliar ligeramente el número de reglas monásticas<sup>2</sup>, puesto que comenzaban a hacerse interpretaciones de estas. No obstante, «aunque los miembros de distintas comunidades monásticas compartían a menudo los mismos monasterios y podían estudiar las diferentes doctrinas de cada cual, es probable que la población laica no diera mucha importancia a las diferencias entre las escuelas» (Harvey, 1998: 100).

## El budismo mahayana

El budismo mahayana apareció entre el 150 a. C y el 100 d. C a partir de diversos movimientos heterogéneos desarrollados en India y Sri Lanka. Entre sus particularidades con respecto a la vía theravada, estaría:

---

2. En budismo existen tradiciones monásticas y otras que no lo son. Pero la mayor parte de ocasiones una escuela contiene ambas opciones: ordenaciones monásticas para quienes quieren seguir completamente el camino mostrado por el Buda así como enseñanzas que se mantienen al margen de la ordenación. Un monje ha tomado todos los votos del canon correspondiente al budismo que practique, mientras que un maestro no los ha tomado todos.

- Una nueva concepción del significado de la palabra Buda. Mientras en el budismo theravada el Buda es el personaje histórico, en el nuevo mahayana, la historicidad del Buda pierde peso y se convierte en una idea de liberación.
- Mayor importancia a la vida laica y también al papel de las mujeres. Desde el primer momento el mahayana es difundido principalmente por laicos y no solo por monjes. Desde que se inicia la difusión mahayana encontramos movimientos que son completamente laicos.
- Ritualismo y sincretismo. Aceptación del sincretismo religioso. Influencias de religiones indígenas y de las otras grandes filosofías y religiones de Asia (hinduismo, confucianismo, taoísmo, sintoísmo).
- Capacidad de difusión. El mahayana abandonará el lenguaje pali (una lengua de uso exclusivo para textos budistas) y usará primeramente el sánscrito y luego el chino, tibetano, japonés y otros idiomas utilizados por el comercio y la diplomacia.
- Una completa adopción del camino del bodhisatva<sup>3</sup>, que aparece en el gran primer cuerpo de textos sagrados del mahayana: los Sutras de la Prajnaparamita, cuya traducción es Sutra de la perfección de la Sabiduría.
- Una nueva cosmología surgió en Tíbet a partir de la reasimilación de la cosmología hinduista. En el siglo VII d.C. hubo un debate en el seno del budismo tibetano sobre si aceptar la influencia del budismo indio o chino. En aquella época, el de procedencia india estaba más avanzado en el debate; optando los tibetanos por seguir más esa modalidad.
- Se cambió la sencillez del método de meditación basado en shamata (calma mental) y vipassana (literalmente, «ver más allá») por prácticas meditativas de visualización dirigidas al Buda como ser glorificado y trascendental.
- Un nuevo enfoque del Abidharma —la parte más sofisticada de la enseñanza budista e importante fuente de autoridad— derivado de nuevos comentarios y desarrollos que llevaron a una nueva perspectiva filosófica. Se desarrolló una nueva orientación hacia las enseñanzas budistas tradicionales del theravada y se produjo un renacimiento de nuevas interpretaciones, cuya sistematización progresiva estableció al mahayana como un movimiento con identidad propia (Harvey, 1998: 116).

---

3. En el budismo mahayana el bodhisatva es alguien que, tras haber alcanzado nirvana y pudiendo evitar nuevos nacimientos en la existencia cíclica del samsara, renuncia a ello a fin de ayudar a todos los seres a liberarse del sufrimiento. Podríamos equipararlo al concepto de Santidad. En esta vía del budismo supone el máximo exponente de altruismo puesto que nadie puede escapar a los sufrimientos de nacimiento, enfermedad, vejez y muerte en la existencia samsarica.

Los tradicionalistas negaban que la nueva literatura fuese la «palabra del Buda», como lo eran los sutras tempranos. Este material original también incluía las enseñanzas y declaraciones inspiradas de los discípulos más importantes del Buda, pero se aceptaban como «palabra de Buda», bien porque este hubiese manifestado su acuerdo con dichas enseñanzas o porque en general, las hubiese elogiado.

Incluso después de que estos fallecieran, se añadió a los sutras material que provenía de la tradición oral, siempre y cuando estuviesen en armonía con el corpus existente en cuanto a estilo y contenido. A pesar de que los nuevos sutras eran muy diferentes en cuanto a su estilo y su tono general, fueron defendidos como la palabra del Buda mediante varios métodos. En primer lugar, se consideraban como declaraciones inspiradas que procedían del propio Buda, a través de visiones meditativas y sueños vívidos. En segundo lugar, se consideraban productos del mismo tipo de sabiduría perfecta en la que se basaban las propias enseñanzas del Buda sobre el Dharma. En tercer lugar, en el mahayana posterior, se consideraba que el Buda había escondido esas enseñanzas hasta que aparecieran personas capaces de recuperarlas mediante poderes meditativos. (Harvey, 1998)

En principio el mahayana era una corriente minoritaria y abarcaba a todos los grupos que admitían nueva literatura. Los nuevos sutras del mahayana eran considerados por los «reformadores» como un nivel más profundo de enseñanzas que el de los primeros. Por ese motivo, los seguidores de cada vía estudian la literatura aparecida en los sutras antiguos (recogidos de la tradición oral) o bien en sutras, tantras<sup>4</sup> y comentarios de maestros posteriores, como es el caso de las tradiciones mahayánicas. En esta nueva literatura «los discípulos bodhisatvas aparecían más sabios que los discípulos arahat<sup>5</sup>» (Harvey, 1998: 117).

La literatura theravada fue la primera conocida en Occidente. Empezó a ser traducida en el siglo XIX, estando actualmente completada en inglés y en curso

---

4. Literatura que recoge enseñanzas propias de la vía mahayana en algunas ramas esotéricas y que muchos autores relacionan con el origen hindú del budismo. Algunas escuelas mantienen que el Buda dejó enseñanzas escondidas para tiempos posteriores, cuando la capacidad de comprensión del ser humano fuese mayor. En Occidente suele relacionarse con lo que se ha dado en llamar neo-tantra, que se basa en la unión sexual como medio de superar la dualidad. No obstante, se trataría de una unión simbólica, sin prejuicio de que las sociedades asiáticas no han contado con la represión del instinto sexual que marcó a la mayoría de sociedades puritanas europeas.

5. Es el ideal y la meta en la vía theravada, de modo similar al bodhisatva para el mahayana. A diferencia del mahayana, esta vía niega la posibilidad de que un arahat pueda ayudar a otros tras haber alcanzado nirvana. Literalmente significa «el que es digno» o «el que es puro»; indica

de serlo en otros idiomas. En el mundo académico occidental el estudio del budismo theravada y del lenguaje pali es predominante en las universidades en comparación con el resto de formas de budismo. La recopilación de los textos clásicos del theravada traducidos al inglés abarca, hasta el momento, unos 40 libros.

Esta trayectoria ha llevado a que, a día de hoy, algunos practicantes de ramas mahayana mantengan la superioridad de los métodos de sus escuelas sobre las del antiguo theravada. Por una parte, algunos estudiantes de la tradición antigua (theravada) llegan a autoperibirse como no budistas. Durante las entrevistas llevadas a cabo para el presente estudio, la mayoría de los grupos de meditadores de vipassana mantuvieron que no debían ser entrevistados al no considerarse a sí mismos budistas. Pero hemos optado por seguir las clasificaciones consensuadas en la literatura mundial sobre el tema. Dejar fuera de la clasificación a quienes intentan llevar una vida sencilla, meditan, siguen las enseñanzas del Buda y aplican la ética a cada aspecto de su vida siguiendo el estudio y la práctica de los preceptos budistas, sería una primicia que el academicismo no nos perdonaría. No recoger a los grupos de tradición theravada sería tanto como dejar a católicos o a protestantes fuera de la clasificación de cristianos y desde el punto de vista académico resulta improcedente. Precisamente, a causa de su enorme variedad, muchos autores contemporáneos occidentales han llegado a hablar, incluso, de la existencia de budismos, en plural (Díez de Velasco, 2006). Por otra parte, hemos de hablar de budismo e incluir en la clasificación a todos los grupos en función de los elementos esenciales de esta religión: la ascunción de las tres joyas (Buda, dharma y shanga) y las cuatro nobles verdades (el sufrimiento, sus causas, la posibilidad de su superación y el camino hacia su libración alcanzando nirvana mediante el noble sendero óctuple). Todo ello forma parte esencial de las prácticas tradicionales del theravada, pero también constituyen el eje central sobre el cual gira toda tradición budista. Además, todas las modalidades budistas comparten entre ellas los conceptos de renacimiento y karma (acción), los cuales derivan del hinduismo existente en la época del Buda y que, a partir de él, tendrán una interpretación diferente que cuestiona el determinismo. La ley del karma (o Ley de causalidad) es común en hinduismo y budismo, pero el Buda aportó a esta noción la posibilidad de cambiar el karma futuro

---

la persona libre de corrupción (klesa), la que ha roto toda clase de cadenas (samyojana) que la ataban con el interminable ciclo de las muertes y renacimientos. Consecuentemente, el arahat es una persona libre de los residuos mentales (asavas), no destinada nunca más a renacer. Buda otorgaba este título a sus más nobles discípulos. (Bosque theravada. noviembre de 2011).

con las acciones presentes limitando, de ese modo, la predestinación. De ahí deriva la responsabilidad y el pacifismo practicados en el budismo.

Actualmente, las distintas tradiciones mahayánicas suelen considerar a las enseñanzas theravada como básicas o elementales.

## Principales diferencias entre vías o vehículos

Las diferentes formas de entender el budismo admiten divergencias en cuanto a que el alcance de la iluminación pueda ser favorecido por otro.

La vía theravada mantiene que, tal como dijo el Buda, la iluminación debía alcanzarse con el propio esfuerzo y que solo mediante ética y meditación se alcanzará nirvana. Él insistía en que debía analizarse y examinarse cuidadosamente la propia experiencia e instó a que no se adoptasen las enseñanzas sobre bases de revelación, tradición o informes, ni en tanto que productos de mero razonamiento, porque derivasen de una autoridad o por el prestigio de quien las impartiese. Solo la propia experiencia y verificación debían validar una enseñanza.

Esta vía propugna que, cuando alguien haya alcanzado el estado de nirvana es llamado un arhat (quienes han destruido la vanidad del «yo soy» y la raíz del egoísmo); reservando el calificativo de Budha (despierto) para Sidharta Gotama (fundador de la enseñanza). Por otro lado, en el theravada no existe un panteón de santidades (bodhisatvas) como en el mahayana, que en ocasiones son tomados prácticamente por budas.

La principal transmisión de enseñanzas en el theravada es mediante textos, de ahí que las figuras de maestros no tengan la importancia que les concedería posteriormente la vía mahayana. En el mahayana, en cambio, se da un papel esencial al maestro espiritual, al ser visto como alguien imprescindible para el entrenamiento que requiere el recorrido hacia al despertar de la budeidad.

El mahayana tiene una perspectiva universalista de liberación. En la metáfora mahayana del dharma<sup>6</sup> como una barca para cruzar la orilla desde samsara<sup>7</sup> a nirvana, se entiende que la barca es «monoplaza» si no existe la intención de liberar a todos los seres vivos. Intención que centra sus textos y prácticas. El mahayana mantiene que en la barca que cruza nuestra existencia desde la inconsciencia al estado despierto de nirvana cabe más de uno, lo que implica que alguien que ha alcanzado ese estado podría ayudar a otros a conseguirlo, tal como hizo el Buda. De ahí se deriva la importancia que concede esta vía al tema de la compasión y a una mayor preponderancia del papel del maestro.

---

6. En este contexto, entiéndase conjunto de enseñanzas del Buda.

7. Mundo fenoménico e interdependiente en una existencia cíclica determinada por el sufrimiento, debido a desconocer el verdadero significado de quiénes somos.

Surge el pensamiento de iluminación —bodhicitta— que es la sincera aspiración por esforzarse en alcanzar la completa budeidad, mediante el camino del bodhisatva. A medida que el nuevo movimiento respondía a las críticas de quienes no aceptaban los nuevos sutras, insistía cada vez más en la superioridad del camino del bodhisatva (bodhisatva–yana) y se refería a este como gran vehículo, despreciando a los demás que eran vistos como vehículo inferior o hinayana. Se consideraba que la grandeza del nuevo vehículo se basaba en tres aspectos: su motivación compasiva (dirigida hacia la salvación de innumerables seres), la profundidad de la sabiduría que cultivaba, y la superioridad de su objetivo, la budeidad omnisciente. (Harvey, 1998: 116–119)

El budismo mahayana habla de budas (en plural) para indicar que alguien «ha despertado» su mente a la realidad, liberándose con ello del sufrimiento. Eso le daría una capacidad para poder ayudar a todos los seres. Aunque no existe una traducción exacta de la concepción de budas en otras religiones (cristianas, musulmana) podría decirse que el término guarda abundantes similitudes con lo que en estas religiones se califica como Santos. Es decir, personas con un elevado grado de santidad que emplearían en ayudar a otros, al que han llegado siguiendo las enseñanzas del fundador de la religión. La ampliación del significado de budas (en plural) para indicar la posibilidad real de la consecución de este estado por parte de todo practicante entregado queda patente en uno de los principales sutras mahayana:

Por tanto Sariputra, porque los bodhisattvas no tienen logro, permanecen y moran en la perfección de la sabiduría; debido a que sus mentes no tienen obstáculos no tienen miedo. Pasan completamente más allá del error y van hacia la realización del Nirvana. Todos los budas que aparecen en los tres tiempos han despertado por completo dentro de la insuperable, completa y perfecta iluminación en dependencia de la perfección de la sabiduría. (Sutra del Corazón de la prajnaparamita)

A partir del tercer concilio budista se acordó abandonar la denominación de hinayana debido a su sentido peyorativo, que además de pequeño, tiene connotación de inferior. Por otra parte, se considera que cada una de las vías incluye a las anteriores, siendo la theravada la que tiene todas las enseñanzas básicas para todas las formas de budismo posteriores. Hoy día suele emplearse con mayor respeto sustituyendo el término hinayana por el de vehículo elemental, más preciso y despegado de prejuicios.

Otra diferencia importante entre ambos vehículos, es que el theravada solo admite como enseñanzas de Buda las escrituras contenidas en el Canon Pali. Este Canon podría haber finalizado su recopilación hacia el año 100 antes de

nuestra era, unos 200 o 300 años tras la muerte del Buda. Se supone que, por su origen social, Buda conocía el sánscrito, lenguaje culto de su tiempo, pero que habría enseñado en pali para llegar a personas de toda condición social. El theravada no acepta las escrituras en sánscrito ni en ningún otro lenguaje posterior por considerarlas no originarias.

Como se ha apuntado, otra diferencia radicaría en que el monacato sea la única posibilidad de impartir enseñanzas. En la vía mahayana existen maestros que no son monjes y está más encaminada hacia los laicos. Alguien puede ser maestro sin necesidad de un compromiso completo de ordenación monacal. En cambio, en la vía tradicional solo existiría la vía del monacato y el camino del practicante laico. Eso supone una diferencia notable del papel del maestro en ambas concepciones, llegando a afirmarse en algunas escuelas incluidas en el mahayana que «sin maestro no hay iluminación», idea no compartida por la vía theravada.

Finalmente, podríamos utilizar también una clasificación de base metodológica. Este tipo de clasificación añadiría a las explicadas anteriormente, una tercera vía como subdivisión del mahayana: el vajrayana. Hemos indicado que el budismo había ido adaptándose a cada zona, siendo mezclado en ocasiones con las religiones anteriores en cada país. Así en Tíbet se llegó a mezclar con el antiguo bön, dando lugar al dogzchen. En Japón también se adaptó a algunas tradiciones anteriores dando lugar a varias tradiciones, entre ellas el zen y el shim. En China se mezcló con el taoísmo y llegó a formar un Canon propio que, al principio, eran traducciones al chino y que fue ampliándose como el resto de literatura mahayana.

El vajrayana no es una vía propiamente dicha, ya que forma parte del mahayana. Es un tipo de budismo esotérico que existe especialmente en Tíbet, aunque también en China y Japón. Vajra significa «rayo». El término hace referencia al vehículo diamantino, puesto que el diamante era el mineral conocido más resistente. Por ello simboliza la capacidad de cortar la raíz de la ignorancia. Otros términos empleados para el vajrayana son mantrayana, por la utilización de mantras<sup>8</sup>, o tantrayana, por el estudio de tantras. Las escuelas más conocidas que siguen esta vía son las tibetanas, así como la rama japonesa Shingon, de la que no tenemos conocimiento de su existencia en nuestra Comunidad Autónoma ni en nuestro país.

En los senderos theravada y mahayana se identifican dos causas principales que nos atan al samsara (ciclo de renacimientos en la existencia cíclica): los propios engaños y el karma que de ellos se deriva. Pero el vajrayana reconoce, además, una tercera causa: la falta de libertad que caracteriza nuestra muerte,

---

8. Repetición de sílabas sagradas que tiene su origen en el hinduismo.

estado intermedio (bardo) y renacimiento. El método que se utiliza en el tantrayana para eliminar el karma y los engaños es el yoga de la deidad (Rinpoché, G. 2006). Hay una clara influencia del hinduismo en esta modalidad budista, que tiene una perspectiva propia de las deidades, no siendo correcto calificarla de politeísta, pues no trata de distintos dioses sino de distintas cualidades de lo divino. Según el tantra, en las distintas fases del proceso de muerte se da una oportunidad importante, prácticamente única, para convertirnos en seres Iluminados. Esta vía mantiene que la muerte es comparable a un estado de sueño profundo y cuando tiene lugar se produce un nivel de consciencia por medio del cual, el practicante puede acceder al Dharmakaya o mente omnisciente de un ser Iluminado (Rimpoché, S. 1994). El bardo (estado por el que pasamos tras cada muerte y antes de cada renacimiento) es similar a la actividad onírica y contiene la base de los tres cuerpos de un Buda: dharmakaya, sambogakaya y nirmanakaya (Dalai Lama, 1998). De ello deriva la importancia de la muerte en el budismo vajrayana, mientras en otras modalidades se consideraría especulativo el tema de qué pasa tras la muerte. Y si bien es cierto que las teorías no se niegan entre sí, en opinión de los tradicionalistas, de haberse tratado de un tema relevante, el Buda habría enseñado sobre ello y estaría recogido en sus discursos (sutras). En cambio, el maestro Gotama puso toda su atención en enseñar sobre el modo de escapar del sufrimiento, evitando temas especulativos.

Según las enseñanzas de tantra, cuando el practicante utiliza la técnica de llevar la muerte al sendero para conseguir el Dharmakaya, su consciencia experimenta un gran gozo, se vuelve más sutil y entra gradualmente en contacto con la vacuidad (Rinpoché, G. 2006). En general, dentro del mahayana se entiende que, para que se produzca una comprensión de la vacuidad, hay que entrenarse en sus propias características, que serían sabiduría y compasión. La unión de sabiduría y compasión son representadas en el tantra como la unión de una energía masculina y una femenina, siendo frecuentes las obras artísticas, cuadros y otras representaciones de parejas haciendo el amor. Estas representaciones, que han llamado tanto la atención de Occidente, derivan de la herencia hinduista en el budismo tibetano y representarían cualidades de la mente iluminada: sabiduría «desnuda» (es decir, omnisciente y no compuesta) y compasión ilimitada, o intento de beneficiar a todos los seres, del que derivarían las prácticas para fomentar y desarrollar la bodhichitta (gran compasión).

Existen cuatro escuelas filosóficas para explicar los conceptos de realidad y vacuidad de los fenómenos, en las que no entraremos por escapar al objeto de este estudio. La esencia del mahayana radica en la comprensión de la vacuidad para alcanzar nirvana. En la escuela filosófica Madhyamika, mayoritaria en la tradición tibetana, la vacuidad se entiende como que nada existe por su propio lado. Es decir, que todo fenómeno carece de realidad inherente al estar condicionado por causas, condiciones e interdependencia.

## Tradiciones budistas que pueden encontrarse en Galicia

### Budismo tibetano

Fue desarrollado a partir del siglo VII d. C. La figura del bodhisatva es esencial en todo el mahayana y en especial en el budismo tibetano. El método tibetano recoge tanto enseñanzas de sutra como de tantra y tiene Canon propio. Es el budismo que mayores similitudes guarda con el hinduismo, tanto en estética como en nomenclatura o método. Se trata de un budismo que muestra gran devoción por las figuras de budas y bodhisatvas. Está muy centrado en la devoción y la compasión. Aunque minoritario en número de practicantes a nivel mundial, es el más conocido en Occidente gracias a la figura del Dalai Lama<sup>9</sup>, premio Nobel de la Paz en 1989 y autor de diversos libros sobre budismo<sup>10</sup>.

La difusión del budismo tibetano se debe a numerosos factores, entre ellos el exilio de monjes budistas, el elevado número de noticias sobre el conflicto chino–tibetano, como la huída del Karmapa<sup>11</sup> en los años noventa, así como a los numerosos premios internacionales y reconocimientos al Dalai Lama por su contribución al pacifismo y el respeto a los Derechos Humanos.

El budismo tibetano está formado por cuatro ramas o escuelas:

- La gelupa. Fundada 1409, surgió de las otras ramas. Tiene seis monasterios principales: Zhaibung, Sera, Tashilhunpo, Tar, Labrang y Gaidan. Goza de fama por su sistema de reconocimiento de los Dalai lama y Panchen lama, algo que el cine ha recogido en numerosas ocasiones debido a su originalidad. El sistema político tradicional tibetano es una aristocracia–meritocrática, única en el mundo, que se basa en el reconocimiento de los bodhisatvas para ocupar puestos de responsabilidad política e institucional. Es decir, un gobierno de sabios. Por otra parte, se trata de una Orden en la que se acepta la totalidad de preceptos del monacato y aunque existen, también, lamas sin una ordenación completa (lamas laicos) ello no les concedería una equivalencia con los monjes (quienes han de aceptar la totalidad de normas monásticas contenidas en el Canon).
- La kagyü. Fundada en el siglo XI, esta escuela presta alta importancia a la práctica tántrica, la cual se transmite de manera oral. Kagyu significa

---

9. Máximo líder político para la totalidad del pueblo tibetano y religioso para la rama budista gelupa. Dalai significa océano de sabiduría.

10. Se ha popularizado también a raíz de películas sobre Tíbet, su religión, sistema político o historia: *El pequeño Buda*, *Kundum* o *Siete años en el Tíbet* son algunos ejemplos (Alonso Seoane, 2008).

11. Es la máxima representación religiosa dentro de la rama tibetana kagyü.

transmisión verbal. Es uno de los cuatro principales linajes tibetanos, pero existen dentro de él otras subdivisiones como la escuela Phaktru, Tsalpa, Barom, Shangpa y Karma kagyü. A su vez la línea Phaktru comprende las líneas Drikung, Drukpa, Taktung, Yasan, Trophu, Shuksep, Yelpa y Mertsang.

- La nygma. Fundada a finales del siglo VIII con la llegada de Padmasambava, es la más antigua entre las escuelas tibetanas. Prevalece en las áreas habitadas por tibetanos en China, así como en India, Bután, Nepal, Bélgica, Grecia, Francia y Estados Unidos. Es una escuela esotérica que mezcla algunos rasgos de tradiciones prebúdicas heredadas de la religión bön.
- La sakyä. Esta rama es la única de las escuelas tibetanas que no existe en Galicia y es muy minoritaria en el resto de España, aunque cuenta con un importante centro de retiros en Denia: El Centro de Retiros Fundación Sakyä, creado por S. Santidad Sakyä Trizing (máximo representante de este linaje). La escuela se fundó en 1073 con el nombre de Sagya (arcilla blanca en tibetano) porque el monasterio original tenía los muros pintados en ese color. Los muros de los otros monasterios de esta rama están pintados con rayas rojas, blancas y negras, que representan la Sabiduría, la Misericordia y los Espíritus Guardianes. Este el único linaje que el que la transmisión de poder se hace de padres a hijos<sup>12</sup>, algo que no ocurre en ningún otro linaje budista, debido a que el Buda pertenecía a la tribu de los sakyas; de ahí que sea conocido también como el Buda sakyamuni.

El budismo tibetano se caracteriza por sus prácticas devocionales y rituales, la elaboración de mandalas<sup>13</sup>, oraciones, mantras, etc. así como por el fomento de la bodhicita y la mente altruista.

---

12. Mantiene la pureza del linaje. Es una ceremonia en la máxima autoridad de un linaje nombra a su heredero como cabeza visible y responsable del mismo. Todas las escuelas del mahayana tienen como punto en común la importancia de mantener un linaje auténtico e in-interrumpido. El cabeza de cada linaje es la máxima autoridad dentro de cada Escuela. El karmapa lo es dentro de la rama kagyü, el dalai lama en la gelupa y Sakyä Trizin en la sakyä.

13. «Disco de metal que representa la base del mundo y sobre la que se colocan pequeños montones de arroz al practicar la ofrenda del universo. Un mandala es un universo, es decir una estructura en la que se agrupan un conjunto de elementos alrededor de un centro, en una unidad orgánica. En las prácticas del Vajrayana un mandala consiste básicamente en un palacio y una deidad central, que personifican, respectivamente, la pureza del mundo externo y la pureza del perceptor, es decir del meditador que se identifica con la deidad» (Budismo tibetano. Diciembre de 2011). Realizados a veces con arena de colores vistosos, en cuanto se terminan se destruyen como un símbolo de la impermanencia.

El sistema tibetano de meditación incluye complicadas visualizaciones y el conocimiento de los canales energéticos del cuerpo (chakras)<sup>14</sup>, muy posiblemente heredado del antiguo budismo indio. Además de los métodos comunes existen otros propios para las Escuelas nygma y kagyü. Se trata de métodos directos, llamados dozgchen y mahamudra, respectivamente. Estas meditaciones no son realizadas sobre la base de visualizaciones y serían más parecidas a las meditaciones theravada o zen. Ambas escuelas tibetanas comparten con el zen la posibilidad de una comprensión súbita, mientras en el resto se trabaja más el «allanamiento» del camino mediante la acumulación de perfecciones y la generación de karma positivo para eliminar, progresivamente, velos de ignorancia constituyendo, por tanto, caminos graduales.

Es practicado en Tíbet, Mongolia, Nepal, Buthan, Taiwán, China (bajo control estatal), en países europeos, americanos y en Australia.

### El zen

Originario de Japón, donde llega como una adaptación del chan chino<sup>15</sup>, ha sido dado a conocer en España a raíz de la serie televisiva y la posterior película *Kung Fu*, en la que se hacía constante referencia al monasterio de Shaolín (fundado por Bodhidarma en China en el año 520). Tras su expansión por China, llegó a Japón al principio del siglo XIII con el nombre de zen. En los años setenta nadie, en España, identificaba la serie con budismo sino con su parte más llamativa: las artes marciales.

En Japón las principales escuelas de zen son la Rinzai y la Soto, cuyo fundador fue el maestro Dôhen. El zen gallego pertenece a esta última escuela.

---

14. Palabra sánscrita que significa literalmente, rueda. De acuerdo con determinadas escuelas de filosofía yogui, se trata de centros energéticos que existen en partes muy sutiles del ser humano (cuerpo etéreo) y que estarían en relación con ciertas corrientes de energía cósmica (prana) Hinduismo. eu. Diciembre de 2011).

15. La entrada del Budismo en China se remonta al siglo I. Más tarde, llegarían monjes desde la India para enseñar budismo en China. El budismo tropezó con algunas dificultades en este país debido las características del mismo, pues chocaban con el pensamiento social imperante, ya que no se adaptaron fácilmente a las doctrinas de Confucio. El desarraigo familiar y político del budismo no era compatible con el pensamiento confuciano: culto a los antepasados y ajuste a estrictas normas sociales, entre las que se contaba la autosuficiencia (las ordenes budistas eran mendicantes) y la responsabilidad político-social. Entre quienes sí logró simpatizantes fue entre los taoístas, mucho más liberales. El taoísmo persigue la unión del tao trascendiendo la dualidad. Este componente gnóstico facilitó la buena relación entre ambas doctrinas. Desde antiguo, en China perviven varias tradiciones, siendo las principales, el taoísmo, el confucionismo y el budismo. Bodhidarma fundó el primer monasterio de budismo chino, o chan, que luego se extendería por otros países asiáticos a través de Japón, donde pasó a denominarse zen. Existen otras líneas de zen no japonesas en Vietnam, Corea, etc.

La tradición Rinzai está basada en el intento de desarticular el pensamiento ordinario a fin de superarlo, empleando en ello métodos como la formulación de koans (preguntas enigmáticas cuya resolución va más allá del intelecto). La escuela Soto, por su parte, se centraría más en seguir el ejemplo de la vida del Buda, realizando una práctica constante de meditación formal o zazen, meditación sentada sobre el cojín, así como el cultivo de la atención plena en cualquier acto de la vida ordinaria.

Recientemente, el zen se ha puesto de moda en Occidente por su estética sencilla y su filosofía de eliminar todo lo superfluo. De este modo se ha asimilado el concepto de zen con el de minimalismo. El interés por el zen, generado en algunas disciplinas artísticas, llevó a la popularización de una corriente estética que abarca de la arquitectura al diseño e incluso ha sido de inspiración para spots publicitarios de los productos más variados.

Efectivamente, la filosofía zen se basa en la búsqueda de la esencia. A diferencia del budismo tibetano, no es tan ritualista. En el zen se entiende que la devoción puede ser mal interpretada, desviando la práctica hacia elementos reverenciales impropios de la meta de nirvana e incluso perjudiciales para su consecución. Será a través del zazen como se avance hacia niveles más profundos de conciencia.

Al igual que en las otras tradiciones budistas, el zen aspira a trascender la propia mente hasta comprender la vacuidad de los fenómenos. Esta experiencia desvelaría una sabiduría libre de elaboración que está en la mente de todo ser humano: la mente búdica, mente no identificable con el cerebro, sino más bien con el corazón. Meditar significa, literalmente «familiarizarse», con la propia mente y su funcionamiento. Pero no es posible alcanzar un conocimiento de la mente mediante el pensamiento surgido de sí misma, sino agudizando tipos de percepción más sutiles e intuitivos que, generalmente, no estamos habituados a emplear y que se desarrollan con el hábito meditativo.

El zen no es entendido como algo que haya que hacer, añadir o poner, sino más bien como algo a quitar. Supone la eliminación de los errores que uno ha ido añadiendo a lo largo de la vida para que se revele la esencia. El budismo zen basa su práctica en zazen, pero también en aplicar la meditación a la vida diaria mediante la atención al momento presente. Un conocido ejemplo de ello, evitando planificaciones y anclajes, sería la frase de un maestro zen: «cuando como, como; cuando duermo, duermo», en respuesta a un alumno que le había preguntado cómo se practicaba el zen. Cuando el discípulo objetó que todo el mundo comía y dormía, el maestro respondió: «Sí, pero no todos comen cuando comen, ni duermen cuando duermen». Este ejemplo muestra que no hay más vía espiritual que evitar que la mente elabore sofisticadas formas de distorsión de la realidad. Es decir, el camino espiritual consistiría en llevar una vida sencilla en la que se deja a la mente y a las cosas ser tal cual son para poder aprender de ellas. Esta tradición predica

que zen es simplemente vivir, indicando que no puede practicarse una vía espiritual que quede al margen del mundo.

Por otro lado, esta tradición cuenta con métodos propios, como la resolución de Koans<sup>16</sup> a fin de traspasar la mente conceptual. La metodología zen procura trascender los conceptos y no aferrarse a nada, ni siquiera a las propias enseñanzas o maestros. Esta concepción queda plasmada en la famosa frase popular del zen «Si ves al Buda, dale una patada en el culo», cuyo significado implica no aferrarse incluso a la experiencia propia. La frase no siempre es del agrado de otras tradiciones que la han tomado literalmente.

### **El theravada**

Tal como se ha venido indicando, es la tradición más antigua y más fiel al budismo que se practicaba hace 2.500 años. Además del estudio de textos clásicos y la aplicación de la ética a la vida diaria, esta modalidad coincide con otras tradiciones en la meditación como principal práctica diaria. El resto de tradiciones comparten este método, pero a diferencia de las sofisticadas meditaciones con visualización del budismo tibetano, el theravada, practica las meditaciones más sencillas: anapassamati, shamata y vipassana. Además, cuenta en su literatura con descripciones minuciosas del proceso meditativo, así como de distintos estadios y resultados de la meditación (jhanas).

Uno de los principales medios de práctica en el theravada son los tradicionales retiros de silencio. Es habitual que los seguidores de esta tradición se retiren por breves períodos de tiempo durante los cuales llevarían una vida similar a la monacal. Se trata de retiros de meditación intensos de diez días, en entornos naturales y lo más silenciosos posibles. De hecho, la principal misión de este tipo de retiros, más que la de enseñar dharma, sería la de enseñar la técnica meditativa en sí, para que el practicante pueda hacer luego uso de ella en el ámbito privado. Si bien es cierto que algunos grupos de meditadores suelen reunirse de modo habitual (generalmente una vez al mes) para practicar juntos. Obviamente, el modo de vida durante un retiro sigue las recomendaciones del Buda, cumpliendo los preceptos. Por otra parte, más que el aprendizaje de algo nuevo, el entorno de un retiro pretende poner al practicante en una situación

---

16. «Acertijo» dado por el maestro al discípulo para provocar un impacto intelectual y despertarle a una dimensión más allá del intelecto. Los koans han sido recogidos, sistematizados y utilizados durante siglos para instruir y probar a los estudiantes en el entrenamiento zen, existiendo unos 1.700 koans registrados. El mejor koan es aquel que provoca una indagación que surge de modo natural de nuestra propia experiencia y que no puede abandonarse hasta haberla resuelto. En la escuela Soto Zen no son utilizados sistemáticamente. La actitud Soto Zen respecto al koan fue aclarada por Dôhen con el término Genjo Koan: todos los fenómenos del universo son un koan (Indiga, diciembre de 2012).

favorable para que se encuentre a sí mismo a través de la familiarización y observación del funcionamiento de su mente.

## **Breve historia y demografía del budismo gallego**

De modo similar al resto del país, las tres tradiciones descritas llegaron a Galicia a partir de los años ochenta. La primera formación fue un grupo de zendo Betania. Posteriormente, apareció un grupo de Dag San Kagyu en Vigo y uno de budismo tibetano gelupa en Coruña. Al igual que en otros lugares de España, la tradición tibetana fue la primera en popularizarse. A mediados de los años setenta los primeros grupos de tibetano se instalaban en localidades españolas como Ibiza, Barcelona o Granada. En el caso gallego, los tibetanos comenzaron a llegar, de modo generalizado, a mediados de los noventa. Es decir, llevan unos 20 años instalados en esta Comunidad Autónoma. El primer grupo de esta tradición fue Dag San Kagyu–Vigo, que inició su andadura a final de los años ochenta con un grupo localizado en Bueu (Pontevedra). Este colectivo carecía de centro y se reunía en casas particulares hasta que se trasladó a Vigo, donde cuenta con local desde 1995. El grupo fue creado, más o menos, al mismo tiempo que el Centro gelupa Ganden Chöeling de Coruña. A mediados de los noventa sería cuando se crearían la mayoría de Centros. Pero casi la mitad de los grupos budistas gallegos aparecieron en la primera década de 2000, tras el reconocimiento de notorio arraigo por parte del Ministerio de Justicia de España. Los datos concretos vienen especificados en el espacio destinado a cada una de las comunidades.

Los grupos de meditadores de theravada llegaron a Galicia en 2002 y son, mayoritariamente, de la comunidad Dharma Neru, más conocidos como los grupos de vipassana de Goenka, el fundador de esta rama de practicantes. Más que de grupos se trataría de meditadores que siguen el método enseñado por este maestro y que se reúnen, ocasionalmente, para meditar juntos. Aunque hasta hace poco se realizaban retiros en Galicia, por cuestiones que serán ampliadas en su momento, los últimos años solo se ha podido mantener la práctica conjunta entre los estudiantes antiguos.

En cuanto al zen, los grupos de la rama Soto tienen un recorrido temporal menor, siendo el primero de ellos el de Tui, en funcionamiento desde 2008, aunque algunos de los pioneros de esta rama ya eran meditadores con otros grupos en Ourense, antes de la llegada de la escuela Soto a la Comunidad Autónoma, en 1996. No obstante, la primera tradición zen en llegar al noroeste peninsular lo hizo de la mano de una rama católica, que se preocupó por recuperar el misticismo cristiano que había sido expulsado de la Iglesia en el siglo III del primer milenio. Zendo Betania ha sido el primer grupo de practicantes de zen gallegos (1981). En su caso llevan 31 años en Galicia siendo, por tanto,

el primer grupo de meditadores en esta Comunidad Autónoma, seguido de los tibetanos Dag Sang Kagyu y Ganden Chöeling. En Zendo betania se auto-perciben como católicos, pero emplean ampliamente las herramientas del zen, tanto las meditaciones semanales como las sesiones de sesshin<sup>17</sup>.

La composición de los grupos existentes en la Comunidad Autónoma, así como su número y localización, quedan reflejados en el siguiente cuadro:

**Tabla 5: Grupos de budismo tibetano presentes en Galicia**

Localidad	Grupos	Tradición y rama
<b>A Coruña</b>	2	budismo tibetano gelupa
	1	budismo tibetano kagyu
	1	meditación vipassana (solo abierto a estudiantes antiguos)
<b>Subtotal A Coruña</b>	4	
<b>Ourense</b>	1	budismo zen (rama soto zen)
	1	meditación vipassana (abierto a asistentes nuevos)
	1	Monasterio tibetano de tradición gelupa
<b>Subtotal Ourense</b>	3	
<b>Santiago</b>	1	budismo tibetano kagyu
	1	budismo zen (soto zen)
	1	meditación vipassana (solo abierto a estudiantes antiguos)
	1	budismo tibetano nygma (Rigpa)
<b>Subtotal Santiago</b>	4	
<b>Vigo</b>	2	budismo tibetano gelupa
	1	budismo tibetano kagyu
	1	budismo tibetano nygma
	1	Asociación cultural Tíbet–Galicia
	2	meditación vipassana (solo abierto a estudiantes antiguos)
	1	linaje sambo zen (católicos)
<b>Subtotal Vigo</b>	8	
<b>Subtotal Tui</b>	1	budismo zen (soto zen)
<b>Subtotal Lugo</b>	1	linaje sambo zen (católicos)
<b>Total Galicia</b>	21	

Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas realizadas.

17. Retiro en una sesión de práctica de larga duración: entre 2 y 9 días. Olvidando todas las preocupaciones habituales para sumergirse en la práctica. Haciendo hincapié en zazen y en todas las acciones de la vida cotidiana: zazen, ceremonia, samu, estudio ([www.zen-azi.org](http://www.zen-azi.org)).

Atendiendo al número y variedad de Escuelas, en Galicia se han contabilizado un total de 21 grupos budistas. En cuanto al número de seguidores, la literatura académica suele distinguir entre practicantes y simpatizantes para indicar la existencia de distintos grados de implicación. Esta distinción implica algunos inconvenientes, puesto que no especifica los indicadores estimados en cada caso que, como veremos, pueden arrojar unas diferencias notables. Además, no todas las religiones recogen la variedad de grados de implicación. Por ejemplo, en la religión católica no se realiza una diferenciación por grados de implicación con la práctica, lo cual supone una distorsión a la hora de realizar las estimaciones estadísticas generales de composición religiosa. A fin de mostrar la dificultad de explicar el hecho religioso cuantitativamente, hemos recogido la siguiente lista de indicadores que, como veremos, da una variabilidad enorme según qué parámetros se empleen.

- Pago de cuotas. El dato incluye a quienes aportan dinero mensualmente para, por ejemplo, pagar el alquiler de un local para las reuniones y prácticas semanales. En algunos casos el dinero no es suficiente y ni siquiera tienen un local de reunión, lo cual solventan reuniéndose, generalmente, en domicilios privados.
- Asistentes a cursos. Este dato incluye a quienes han asistido a un curso organizado por alguno de los centros durante 2011. Como muchos grupos no tienen locales para sus reuniones, los cursos suelen realizarse de modo intensivo en fin de semana, que es cuando pueden conseguir más fácilmente un local prestado. Puesto que hasta ahora no existían maestros residentes en Galicia, la concentración de cursos en fin de semana suponía la ventaja de aprovechar el tiempo al máximo impartiendo clases, en ocasiones, durante ocho horas al día. El indicador es más fiable que el anterior, al incluir tanto a quienes sustentan un local como a quienes practican individualmente en casa.
- Asistentes a conferencias. Las conferencias públicas son gratuitas cuando la ocasión lo permite y los seguidores de un maestro pueden costear su viaje con cargo a la comunidad de practicantes. Pero es imposible si no se dispone de un local cedido por alguna institución pública. En este caso, el grupo se ve obligado a poner un precio a las entradas para costear los viajes y las salas, en cuyo caso se conoce con gran exactitud el número de asistentes, puesto que de él depende que la conferencia pueda o no celebrarse.
- Tomas de Refugio. Reflejan el número de personas que han manifestado su intención de adoptar el budismo como religión y sería, en ese aspecto, un concepto equivalente a un bautismo en otras religiones. La Toma de Refugio no puede hacerse con simples instructores de meditación ni con coordinadores de centros. Solo un monje o un maestro cualificado puede dar Refugio. Por tanto, no puede tomarse en cualquier momento. Suelen

hacerse una vez al año, cuando un maestro visita la Comunidad Autónoma, o bien, acudiendo a otras partes de España e incluso a otros países. No existe censo oficial de refugios puesto que calcular el número de practicantes jamás se ha hecho en los países originarios. Se considera que la práctica religiosa es algo personal y que no debe ser utilizada con fines de poder por ningún sistema social. Esto lleva a que en el budismo, el proselitismo esté muy mal visto. De hecho, en las entrevistas efectuadas, algunos coordinadores han mencionado no realizar labores de visibilización debido a que ellos no hacen proselitismo.

Los datos han sido calculados con las referencias proporcionadas por los coordinadores de centros, desde la fecha en la que se iniciaron tomas de refugio en un determinado grupo. Por ejemplo, los centros más antiguos han manifestado hacer unas 20 al año, si llevan 10 años funcionando el cálculo sería de 200 para ese centro. La cifra es muy diferente a la de asistentes al culto, siempre inferior en el caso de centros que funcionan exclusivamente con coordinadores, en los cuales se suele tomar Refugio en otras ciudades o países. De haber podido contabilizar Tomas de Refugio quedaría reflejada la trayectoria de una determinada tradición. Los grupos nuevos no han realizado refugios en la mayoría de casos. Este indicador refleja un alto grado de compromiso con la comunidad y, en cualquier caso, es más fiable que una simple radiografía o la instantánea del momento, pero no todo lo representativo posible. Aún así, resulta menos distorsionado que comparar tamaños de grupos de participantes muy activos en unas religiones y que solo son contabilizados a partir de la mayoría de edad, con otros en los cuales es la familia quien ha decidido desde el momento del nacimiento y que contabilizarán de por vida en una tradición religiosa que ni siquiera han elegido. En el primer caso (budismo) se radiografía un instante y en el segundo (catolicismo) se cuenta la acumulación de datos de toda una vida, desde el nacimiento.

**Tabla 6: Estimación de seguidores en 2011**

Pago de cuotas	Asistentes a cursos	Asistentes a conferencias públicas <sup>18</sup>	Tomas de Refugio
300	412	1.635	735

Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas realizadas.

18. Refleja el número de asistentes a la última conferencia pública, cuando el maestro visitó la ciudad.

Si tenemos en cuenta que en los datos extraídos de entrevistas y recogidos en la tabla anterior, más del 90% de practicantes son de origen español y el otro 10% son occidentales, parece claro que no estamos considerando a las comunidades inmigrantes asiáticas en los datos proporcionados hasta el momento. Los asiáticos son una comunidad minoritaria en Galicia pero, de haber sido tomada en cuenta, la cifra estimada hubiese vuelto a variar. La tabla siguiente recoge el número de inmigrantes de origen asiático llegados a Galicia en los últimos 10 años, período que coincide también con la apertura de numerosos Centros en la Comunidad Autónoma.

**Tabla 7: Evolución de la población procedente de Asia y residente en Galicia**

2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	TOTAL
69	112	186	243	305	624	805	479	481	358	3662

Fuente: Elaboración propia a partir de la Estadística de variaciones residenciales del INE.

Dado que no todos los asiáticos son budistas y que no hemos discriminado entre países no budistas, como Filipinas (de mayoría católica) o Indonesia (de mayoría islámica), aunque el número de originarios de estos países sería poco apreciable en Galicia; parece razonable no considerar a todo inmigrante asiático como budista potencial. Suponiendo que, entre originarios de países asiáticos no budistas y personas de países budistas que no quisiesen ser contabilizadas o bien practicasen otra religión, y que el colectivo objeto de este estudio fuese solo la mitad de los inmigrantes, la cifra estimada quedaría en 3.446 budistas, correspondiendo a la suma de 1.831 asiáticos (potenciales budistas) y 1.635 (budistas gallegos).

Así pues, según qué indicadores tomemos en cuenta, el número aproximado puede oscilar en una horquilla que se mueve entre un mínimo de 300 y un máximo que podría superar los 3.466. La cifra de 3.000 parece más ajustada a la realidad que la de los 300 que pagan cuotas cada mes en un centro, que solo representaría un 11,5% de lo que pueden mostrar indicadores más amplios y realistas. Además, hay que considerar el hecho de que, tanto en budismo como en otras tradiciones espirituales asiáticas, es común la práctica individual o en familia. A ello cabe añadir que en algunos casos, como el chino, está mal visto tratar temas religiosos o exponerlos públicamente. En un país en el que la práctica religiosa ha estado prohibida durante años, el tema es poco menos que tabú. Por su parte, en el taoísmo, hablar de religión supone alejarse del tao.

Tanto para el budismo como para otras religiones asiáticas (taoísmo, hinduismo, etc.), es más importante el compromiso personal de la religión que la parte social. No hemos de olvidar que las religiones asiáticas son, en su ma-

yoría, religiones místicas. Por tanto, en ellas lo más importante es la búsqueda individual, así como la aspiración a la trascendencia de los propios límites: la unión con el Tao (taoísmo), la unión con el Uno, o la Unión con Bhrama (hinduismo), o la realización de la mente búdica (budismo). A nivel social, el único interés de una religión de tales características sería el altruismo y ética, como una forma más de superación personal y de avance en la práctica espiritual. Por tanto, las religiones místicas no siempre son visibilizadas de igual modo que las occidentales, siendo muy común que un elevado número de personas tenga una práctica más individualizada o bien restringida al ámbito familiar: meditar en casa, estudio de textos, etc. intercalada con períodos de práctica intensa como los Retiros de meditación, o la asistencia a cursos y seminarios intensivos con maestros cualificados, en cuyo caso sí son actividades grupales.

### Grupos gallegos de budismo tibetano

Al igual que en el resto del país, uno de los primeros budismos en llegar a Galicia, y el más fácilmente identificable para la población, es el tibetano. De modo similar al resto de España, los grupos se instalaron en las grandes ciudades, A Coruña y Vigo. A finales de los años ochenta se formó el primer grupo de kagyú en Bueu (Pontevedra), que pasó a tener un centro en Vigo en el año 1995. Ese año se instaron también los primeros centros tibetanos gelupa en A Coruña y Vigo, después de que un lama hubiese visitado la Comunidad Autónoma invitado por un grupo de personas que comenzó a organizar cursos y conferencias e invitar a otros lamas. Las tradiciones tibetanas gelupa y kagyú fueron las primeras en organizar eventos. En ambas ciudades comenzaron a instalarse en casas particulares, impartiendo las enseñanzas en los escasos lugares públicos disponibles: salas cedidas por Caixa Galicia u bien asociaciones de artesanos, locales de amigos, algún local municipal o centros de enseñanza.

Algunos de los grupos gallegos se dieron de alta como asociaciones culturales en la Xunta de Galicia. Tal sería el caso del grupo Mandala, y algunos de los grupos más recientes están pendientes de darse de alta en esta modalidad (Garuda Ling– Santiago). Otros, en cambio, no constan como grupo registrado en modo alguno, puesto que pertenecen a un colectivo mayor que sí lo está. Y también hay grupos inscritos, de modo individual, en el Registro de Entidades Religiosas, aunque pertenezcan a un grupo mayor.

Dag Sang Kagyu pertenece a la red de Centros dependientes de Dag Sang Kagyu del Monasterio de Panillo (Huesca), cuyo maestro principal fue Kalu Rinpoché, tulku<sup>19</sup> y carismático maestro reconocido como una autoridad en

---

19. Reconocidos maestros que, debido a su valía personal, son buscados en los renacimientos posteriores a fin de que su sabiduría perdure en vidas sucesivas.

budismo por parte de numerosas escuelas tibetanas, incluso al margen de la rama Kagyu. Mientras en el caso de Ganden Chöeling de Coruña y Vigo los grupos se enmarcan en la Federación Budista Mahayana Tubthen Tinley que engloba, también, varios centros en España. En Galicia existen tres centros que pertenecen a esta Federación: Ganden Chöeling Coruña y Vigo y un grupo, más joven: Teckchen Chöeling; todos ellos dados de alta en el Registro de Entidades Religiosas, el más reciente en 2009.

Del mismo modo que en el caso de Dag Sang Kagyu, los grupos gelupa giran en torno a un maestro espiritual que dirige, personalmente, la totalidad de centros; unos 15 en el conjunto del país para el caso Ganden Chöeling. La Federación Budista Mahayana Tubtthen Tinley fue fundada por Gueshe<sup>20</sup> Tandin Gyatso, monje budista procedente de la región de Kham (Tíbet). Muchos de los maestros fundadores de centros tibetanos en Occidente provienen de esta región, castigada por la represión religiosa de China sobre el Tíbet a finales de los años cincuenta y en los sesenta. Este monje, procedente de Ganden Shartse, uno de los monasterios más prestigiosos del Tíbet central, se exilió en India donde se doctoró gueshe con los máximos honores. Desde el año 1986 vivió en el Centro que fundó en Menorca hasta que fue elegido para ocupar el cargo de Abad del Monasterio de Ganden, en el sur de la India. Los Centros de estudio de budismo tibetano de Coruña y Vigo pertenecen a esta etapa de su vida en España. Recientemente S. S. el XIV Dalai Lama acaba de reconocer la reencarnación de este maestro. Tras su partida a la India, y sobre todo desde su muerte en 2002, es su sobrino, el también gueshe y monje budista Tenzin Tandim, quien dirige los centros en España.

La comunidad gelupa tiene un interés especial para Galicia, puesto que se trata de la primera comunidad budista que está construyendo un Monasterio en suelo gallego. El Monasterio Chu Sup Tsang en Ventoselo, parroquia de San Amaro, provincia de Ourense, lleva unos cuantos años en construcción y está inacabado, pero desde hace un par de veranos viene impartiendo enseñanzas y retiros anuales de una semana. Este monasterio se está creando con la voluntad de constituir un centro de referencia para el budismo gelupa en España. Su construcción es sintomática de la insuficiencia de ayudas institucionales a las minorías religiosas. Levantado, literalmente, por los estudiantes de las diversas comunidades Ganden Chöeling en España, quienes aportan desde el dinero a la mano de obra, el monasterio cuenta ya con libros para la biblioteca. Los

---

20. Doctor en filosofía budista en la rama gelupa. Título académico equivalente a un doctorado que dura una media de 10 a 12 años de estudio. Recordemos que en budismo, el título académico no es garantía para poder enseñar, pues el conocimiento filosófico debe ir acompañado de experiencia personal que haya sido certificada por un maestro cualificado. Pero en las universidades monásticas el doctorado es requisito para otorgar este título.

ejemplares, traídos de China, se acumulan en cajas esperando su ubicación definitiva cuando las obras terminen en Ventoselo. La mayoría de textos están en tibetano, chino o sánscrito, puesto que en su aspiración de futuro pretende constituirse en un monasterio tradicional, igual que los existentes en Tíbet o India e impartir clases de lengua tibetana y de sánscrito.

Hasta el momento, los estudiantes han tenido que conformarse con acampar en el terreno del monasterio o utilizar las escasas habitaciones compartidas. Este centro ya dispone de zonas comunes habilitadas para acoger a unas 100 personas: cocina, baños, duchas, comedor, gompa (lugar de culto en el budismo tibetano) para las enseñanzas... en un ambiente de tranquilidad y silencio rodeado de bosque autóctono gallego.

La construcción de Chu Sup Tsang supone una buena muestra del ingenio humano ante la falta de medios. Los estudiantes muestran orgullosos sus trabajos de carpintería en las mesas de la gompa, o su habilidad en el reciclaje de materiales de construcción, así como el aspecto ecológico de toda la instalación, que cuenta con energía solar.

En el breve tiempo de funcionamiento de este centro (único asentamiento rural budista en la Comunidad Autónoma gallega), cada año se han invitado a otras comunidades religiosas a formar parte de los seminarios veraniegos. En 2010 contaron con la presencia de monjes católicos, vecinos de la provincia. Durante el retiro de verano de 2011 se contó con la visita de un maestro zen de Shangai, quien impartió clases de meditación a los asistentes. Parece que en su escasa andadura, el diálogo interreligioso está constituyéndose en referente básico de los cursos de verano en Chu Sup Tsang.

Existen otras comunidades de budismo tibetano gelupa en Galicia. El ya citado Teckchen Chöeling–Coruña CBT, que pertenece a la misma rama y es llevado por el mismo maestro, aunque su creación en la ciudad coruñesa es posterior. Han tenido local en alquiler en el pasado, pero no han podido mantenerlo, por lo cual, las reuniones semanales suelen efectuarse en casas o locales prestados por miembros del grupo. En su corta trayectoria, este grupo ha participado en foros de diálogo interreligioso y en unas jornadas en colegios de la ciudad, cuando se les ha requerido.

En Vigo se encuentra el grupo Shambala, conocido también como el grupo de Martín, existente en la ciudad olívica desde 2005. Martín ha sido el primer lama budista tibetano de origen gallego en crear un grupo en la Comunidad Autónoma. Ordenado en Ganden (India) por S. S el Dalai Lama, trabaja como fotógrafo de prensa y dedica gran parte de su tiempo a la enseñanza del budismo. Como él mismo explica, cuando no puede admitir a más gente o cumplir sus expectativas, remite a los interesados en formar parte de Shambala a otro de los centros budistas vigueses. Además de la labor de práctica, meditación y enseñanza de dharma, Shambala colabora en algunas labores de bienestar social con el Ayuntamiento, como recogida para el banco de alimentos de Vigo, o

algunas colaboraciones con Cáritas. El grupo de Martín no se ha dado de alta en el Registro de Entidades Religiosas y mantiene una independencia total con respecto a la Administración, de la cual nunca ha recibido ayudas. Como en la mayoría de casos, la financiación de los gastos elementales generados por el grupo (alquiler del local, etc.) se sustenta con donaciones de los participantes y, en este caso, también con sus aportaciones personales. Acuden a este centro, aproximadamente 20 personas, cuyas edades medias rondan los 35 años; igual número de mujeres y hombres, españoles en un 100%. Estas características suponen la tónica más usual en los grupos budistas gallegos: pequeños grupos de nacionales, con un reparto de género equitativo y de una edad adulta que ronda entre los 30 y 40 años.

Otra comunidad asociada al budismo tibetano gelupa es el grupo Tíbet-Galicia que, aún tratándose de un grupo cultural, tiene estrecha relación con el budismo tibetano. Próximo a las Casas del Tíbet, es una asociación para el mantenimiento de la tradición tibetana. No todos sus componentes son budistas, pero algunos han realizado su Toma de Refugio en esta comunidad, que suele ser visitada por el lama Thubten Wangchen, de Casa Tíbet-Barcelona. El grupo engloba a unas 20 personas, mayoritariamente españolas, que realizan labores de difusión de la cultura tibetana y ofertas culturales y asistenciales tales como cursos de meditación, yoga, tai chi, apadrinamientos de niños y ancianos, apoyo y visibilización de la causa tibetana. No tienen locales fijos y financian las actividades con las aportaciones de los asistentes. También en su caso han participado en foros sobre diálogo interreligioso con sacerdotes católicos y anglicanos.

Cambiando de rama, además de los gelupa, mayoritaria entre las escuelas tibetanas, en Galicia puede encontrarse budismo de las ramas kagyú y nygma.

Es conveniente explicar que, del mismo modo que en la escuela gelupa los Dalai Lamas son la máxima autoridad religiosa, para la escuela kagyú la máxima autoridad sería el karmapa. En ambos casos se trata de reencarnaciones de deidades (no dioses) que encarnan la compasión. Es decir, emanaciones de Cherenzing en tibetano, o Kuan Yíng en japonés, que representan al mismo personaje: Avalokitesvara, El Buda de la compasión.

Avalokitesvara fue un discípulo de Buda que, tras su iluminación, decidió renacer voluntariamente en la existencia cíclica a fin de ayudar a salir del sufrimiento a todos los seres. Los tulkus reencarnados son figuras semejantes a lo que serían los santos dentro del cristianismo. La tibetana, es la única tradición budista en la que existe la búsqueda de tulkus, algo que sustentaba un sistema político que era único en el mundo hasta hace tan solo un año, cuando el XIV Dalai Lama implantó un sistema democrático que, de hecho, ya venía funcionando en la política tibetana en el exilio. La rama kagyú es la más antigua en la tradición del linaje tulku. Existe hoy una controversia sobre el XVII karmapa, ya que en la actualidad hay dos karmapas reconocidos. Ogyen Trinley

Dorje fue reconocido por Situ Rinpoche y Gyaltsab Rinpoche. Ambos fueron a Dharamsala a confirmar el reconocimiento del XVII karmapa por parte del Dalai Lama. Este lo confirmó, pero posteriormente reconoció a un segundo karmapa: Thaye Dorje. En Galicia podemos encontrar seguidores de ambos karmapas. En la comunidad Camino del Diamante (A Coruña) se reconoce al primero, mientras los grupos de Dang Sang Kagyu (Vigo) y Garuda Ling (Santiago) forman parte de una tradición que ha reconocido a Thaye Dorje. El Dalai Lama justificó esta decisión en base a la posibilidad de que un tulku pueda reencarnar en dos personas distintas. Según él mismo ha explicado, ambos forman parte de la misma mente búdica del XVI karmapa.

Al margen de reconocimientos, los grupos gallegos de Dang Sang Kagyu–Vigo y de Garuda Ling–Santiago pertenecen a la misma rama, la que reconoce a Thaye Dorje. Pero mientras el grupo vigués mantiene una relación con la sede central para Europa, ubicada en el Monasterio de Panillo (Huesca), el grupo compostelano no guarda relación alguna con este monasterio, ni tampoco con el monasterio central para la tradición sanpa kagyu, ubicado en la India. Esto, nos han comentado, es una decisión del responsable de la dirección espiritual del grupo.

Como se ha indicado, Dag Sang Kagyu es el grupo más antiguo en la Comunidad Autónoma. Pero al igual que la mayoría de centros budistas de Galicia no cuentan con monjes ni lamas residentes y funcionan gracias al compromiso de los miembros más implicados, quienes organizan las visitas de maestros, buscan locales para las conferencias, dirigen las meditaciones, recitación de mantras y sadanas semanales, etc. Como también suele ser habitual, al menos un par de ocasiones al año, reciben la visita de lamas de otras ciudades, generalmente de su sede central en Huesca.

Por su parte, el grupo compostelano Garuda Ling está dirigido por el lama Antonio, quien fue discípulo de lama Denis. Este le dio permiso para enseñar tras haber realizado el tradicional retiro de tres años, tres meses y tres días. Este lama vive en Francia y visita la comunidad en verano, que es cuando imparte enseñanzas. Generalmente, los componentes del grupo Garuda Ling visitan otras localidades como Huesca o Barcelona en busca de enseñanzas cuando su lama está ausente. También son visitados, en ocasiones, por maestros que cuentan con el beneplácito del lama Antonio. Una característica muy valorada por los componentes de este grupo es la posibilidad de recibir enseñanzas de dharma en gallego.

Uno de los grupos más jóvenes y pequeños en Galicia es la comunidad coruñesa Camino del Diamante, creada en el año 2007, que cuenta con un lama europeo. El lama Olen, de origen danés, visitó España para impartir la enseñanza de Buda en 2011. Normalmente no visita grupos tan pequeños como el de nuestra Comunidad Autónoma y lo usual es que sean sus estudiantes quienes se acercan a oírle cuando está en otra ciudad o país. Pero durante el

verano de 2011 visitó Coruña. En Camino del Diamante existe una figura llamada maestros viajeros. Este es el nombre que utilizan para indicar que un maestro no es residente en la ciudad o Comunidad, sino que se desplaza para impartir enseñanzas. Los desplazamientos son frecuentes entre los oradores de las minorías religiosas que no pueden permitirse, debido a su pequeño tamaño o a falta de medios, el tener maestros de modo permanente.

Cabe destacar de modo especial el tema de los maestros en la vía mahayana y muy en particular en el budismo tibetano. En los últimos grupos descritos, ambos cuentan con lamas europeos, algo que facilita la accesibilidad de la enseñanza, aunque incluso estos casos mantienen las mismas reivindicaciones que la mayoría de grupos mahayana: la necesidad de más maestros. Los lamas europeos, del mismo modo que los budistas de origen asiático, se ven obligados a impartir enseñanzas en varias ciudades, e incluso países, en los que tienen alumnos. En muchos casos cuentan, además, con trabajos remunerados como la mayoría de ciudadanos, pues usualmente solo el monacato budista vive de donaciones. Los lamas pueden ser monjes o no según el número de votos que hayan tomado pues, lejos de tomarse de una vez, adquieren estos compromisos a lo largo de la vida. En el caso tibetano la entrada en los monasterios suele hacerse a corta edad, por lo que es posible encontrar lamas que hayan tomado la totalidad de votos a una edad adulta, siendo aún bastante jóvenes. Un monje siempre es sustentado por su comunidad y debe vivir según la providencia, mendigando incluso su comida y entregando su vida al servicio de la humanidad. Un monje completamente ordenado (272 votos en el canon tibetano) solo puede tener contadas posesiones que están descritas en el vinaya.

Debido a las dificultades puestas por el Estado español a la entrada de maestros, los estudiantes de budismo reivindican su necesidad dado que ahora, en el mejor de los casos, estos visitan su país en un par de ocasiones al año, muy a menudo en ciudades distantes. En el caso del Camino del Diamante, el centro más próximo al coruñés estaría en Madrid, algo que no facilita la cooperación a la hora de aunar esfuerzos en la procura de la enseñanza viva.

El asunto es particularmente complicado en el caso de los maestros tibetanos. En las escuelas gelupa existen tan solo dos lamas para los 15 Centros repartidos por la geografía española. Este es el motivo de que la permanencia de Gueshe Tenzin Tandin en el Monasterio de Ventoselo sea tan celebrado por los grupos de budismo tibetano y especialmente de la rama gelupa en el resto de España. Si pertenecer a algunas minorías religiosas es un lujo que no siempre está al alcance de muchos, pese a la gratuidad de las enseñanzas en todas las tradiciones, la pertenencia a una tradición tibetana encuentra barreras diplomáticas que están siendo presentadas como insalvables. Tanto retiros como cursos tienen costes inevitables, por mucho que los organizadores se esfuercen en hacer las enseñanzas lo más asequibles posible. Los pagos de los billetes de avión de los maestros, los precios del alojamiento en un retiro, etc. hacen que la estancia de

los alumnos durante un curso o taller de fin de semana ronde los 200 euros. No obstante, pese a resultar más caro practicar budismo que otras religiones, según los indicios citados, la principal reivindicación budista es la falta de maestros. Este es uno de los principales factores que encarecen la práctica budista junto al alquiler de los centros urbanos y, sobre todo, los centros de retiro, casas rurales, etc. para las prácticas intensivas (esenciales en el caso budista). No obstante, la reivindicación de la necesidad de más maestros no se debe a motivos económicos, sino propiamente religiosos. En todo el mahayana estudiar y practicar sin maestro sería (en lenguaje deportivo) como entrenar sin entrenador.

Los grupos gelupa gallegos, aunando esfuerzos con los del resto del país, han intentado en reiteradas ocasiones traer a un tercer lama para ayudar a llevar los 15 centros Ganden Chöeling repartidos por la geografía española. Pero a pesar del compromiso de los estudiantes de hacerse cargo de la manutención del lama y de haber firmado, expresamente, una garantía de que no ocuparía puestos de trabajo, les han denegado el visado en tres ocasiones. La situación es discriminatoria desde dos puntos de vista. Por una parte, porque supone un claro contraste con respecto a cualquier otra religión que no tiene trabas a la hora de traerse imanes, pastores anglicanos, evangélicos o católicos desde cualquier continente y concederles visados de residencia si sus comunidades se ocupan de ellos. En cambio, el único medio por el que un lama tibetano puede obtener un permiso para poder venir a España a impartir religión y filosofía budistas, bajo el patrocinio de su comunidad, es perdiendo su condición de refugiado, algo que pareciese no tener una solución política. India no puede concederles un visado por no tener los lamas esa nacionalidad y la diplomacia española no parece mostrar suficiente sensibilidad ante este tema. Este grave problema supone unas pérdidas inasumibles para los lamas que, en ocasiones, viajan durante días o semanas, realizan tareas burocráticas y se gastan todo lo que tienen en desplazamientos que, finalmente, no acaban de resolverse sin que nadie de una razón válida. El tema es doblemente grave si consideramos la importancia que el maestro tiene en la vía mahayana.

El theravada funciona, generalmente, con profesores que son instructores de meditación y cree que un practicante puede alcanzar la meta de nirvana sin la ayuda imprescindible de un maestro. Por contra, todas las ramas mahayana, sea tibetano, japonés, vietnamita o chino, ven esa meta prácticamente imposible sin la ayuda de un maestro cualificado. Por ese motivo, han sido muchos los practicantes que han reiterado su petición:

«Mira, nosotros no tenemos centros, ni dinero, ni infraestructuras, pero eso nos da igual. Si necesito un centro para un curso tengo aquí una amiga que nos deja su escuela. O alguien tiene un bajo..., siempre acaba por aparecer algo. Llevamos ya años funcionando así y las cosas van apareciendo cuando son necesarias. Pero lo que de verdad necesitamos, son maestros. Se puede

no tener centro, pero no carecer de maestro. Ya daremos los cursos donde sea. Pero llevamos cuatro años intentando traer a un lama y siempre le deniegan el visado.»

Entrevista, Ganden Chöelin. A Coruña, 2011

Debido a la importancia que se le otorga el mahayana al maestro, se mantiene el criterio de «certificación» de la pureza del linaje en actos públicos que dejan patente la transmisión entre un maestro y el discípulo elegido para continuar el linaje. Este acto es llamado en algunas ramas «transmisión de poder» y elimina cualquier duda sobre la sabiduría de un maestro y su capacidad para enseñar siguiendo los métodos de su tradición. No tiene nada que ver con el permiso para abrir un Centro o una comunidad de practicantes, o formar un grupo urbano, en cuyos casos pueden funcionar con coordinadores laicos, o instructores que no tienen por qué ser lamas o senseis<sup>21</sup>.

Visto de este modo, parece comprensible el clamor a favor de ampliar la entrada de maestros. Incluso los grupos de formación más reciente, como Camino del Diamante o Garuda Ling, que cuentan ya con lamas europeos, a los que podríamos llamar «de segunda generación», insisten en que lo que más agradecerían sería poder tener un acceso más frecuente a la enseñanza directa de un maestro de reconocido linaje. De hecho, aunque todos los grupos sienten una especial predilección por los maestros de su propio linaje, en general dan la bienvenida a buenos maestros de otras tradiciones o escuelas.

La rama nygma es minoritaria en el budismo tibetano y es algo extraordinario encontrar maestros cualificados de esta tradición fuera de países asiáticos, generalmente residentes o refugiados en Buthán, Nepal o India. En España encontrar a un maestro nygma es una misión complicada. Sogyal Rinpoché es uno de los maestros pertenecientes a esta escuela. Exiliado del Tíbet en su infancia junto con su familia y maestros, estudió religiones en Cambridge. Su antecesor fue maestro de dzogchen del XIII Dalai Lama. Sogyal Rinpoché es el fundador de los centros Rigpa, que tienen su sede central en el Monasterio Tibetano de Lerab Ling, en el sur de Francia, cerca de Montpellier. Existen ocho grupos de estudiantes de este linaje extendidos por la geografía española. Uno de ellos ubicado en Vigo desde 2008 y otro grupo inició sus pasos en Santiago de Compostela en enero de 2012 y cuenta ya con una veintena de asistentes habituales a la meditación semanal. En la actualidad, Rigpa Vigo está estudiando la posibilidad de darse de alta en el Registro de Entidades Religiosas.

Rigpa es similar en funcionamiento y características a la mayoría de grupos gallegos de tradición tibetana, con un número de participantes pequeño y una

---

21. Sensei es la palabra que se utiliza para designar a un maestro en japonés; equivale a lama en tibetano, o a gúru en hindi.

simetría de género que, en todo caso, se inclina al predominio femenino. Si existe alguna característica destacable de Rigpa sobre otros grupos, es la modernidad y adaptabilidad de sus métodos de enseñanza. De modo similar a cualquier grupo tibetano, solo el maestro imparte enseñanzas, pero en Rigpa existe la figura de los facilitadores o instructores, la cual es ligeramente distinta de un coordinador de grupo. Esta figura existe también en los grupos de Soto zen y en los cursos de vipassanna del maestro Goenka. Se trata de personas que se convierten en instructores para poder enseñar al resto del grupo las técnicas básicas de meditación.

Sin maestro residente, al igual que el resto de escuelas, los miembros de Rigpa acuden a los cursos y enseñanzas de su maestro en cualquier lugar del país donde se impartan. Tienen reuniones semanales de meditación en las que se visualizan vídeos con enseñanzas del maestro y los estudiantes siguen los cursos en directo, mediante video-conferencia, en cualquier continente donde se impartan. Lo más innovador de este grupo es la posibilidad de recibir enseñanzas a distancia que, además de las video-conferencias del maestro, pueden incluir cursos básicos de meditación y otras enseñanzas dirigidas por el equipo de instructores de Rigpa. En ellas, los facilitadores responden a las cuestiones básicas formuladas on-line por los alumnos, se abren debates y foros y los estudiantes siguen las grabaciones de meditaciones guiadas, o las distintas prácticas que semanalmente se van añadiendo, tal como se haría en cualquier curso a través de Internet. Rigpa también ha ofrecido una opción de retiros en casa a personas que no puedan desplazarse a Lerab Ling para poder seguir retiros de larga duración del modo tradicional.

El hábito en el empleo de apoyo tecnológico entre la comunidad Rigpa ha llevado al actual coordinador de Vigo a formularnos interesantes propuestas en cuanto a la atención en hospitales, tales como la conexión por video-conferencia entre el maestro y sus seguidores cuando estos estén muriéndose en un hospital.

Conviene especificar que si los ritos funerarios son más culturales que religiosos, en el caso budista y, en especial el tibetano, el rito es totalmente insignificante. No obstante, para religiones que creen en la reencarnación, como el budismo o el hinduismo, el modo en que se muere es esencial. De ello deriva el interés por el cuidado a moribundos en hospitales.

Puesto que la muerte es concebida como el principio de una nueva vida, una muerte lo más consciente y pacífica posible es un requisito que los budistas de todas las tradiciones coinciden en subrayar. Tanto es así que a finales de 2011, entre las actividades coordinadas por Rigpa Vigo, se incluyó la conferencia de una abogada que versó sobre testamentos vitales y el derecho a morir según cada creencia religiosa. El tema de la muerte en hospitales tendrá, previsiblemente, un amplio recorrido, debido al desconocimiento del personal hospitalario sobre estos aspectos. La aspiración de alguien que sigue el budismo tibetano sería tener un lama a su lado en ese momento. Pero la citada dificultad de falta de

lamas propicia que muchos budistas sueñen, al menos, con su derecho a morir del modo más pacífico posible a fin de garantizarse un buen renacimiento.

Una buena muerte abarcaría aspectos de cuidados que incluyen una atención con cariño o el mantener el silencio ambiental, además de un protocolo sobre cómo tratar el cuerpo de un fallecido budista. Por ejemplo, evitando su manipulación durante los tres días siguientes a la certificación de la defunción, puesto que el budismo tibetano no entiende el proceso de muerte como algo completo hasta que, junto al cese de la respiración y el latido cardíaco, la conciencia ha abandonado totalmente el cuerpo. Un lama cualificado tendría la capacidad de realizar la práctica de *powa* (transferencia de conciencia).

Si hay un aspecto a destacar entre las demandas de los grupos budistas que genere todavía más unidad que la necesidad de maestros cualificados, sería la necesidad de morir en las mejores condiciones posibles. Esto es así en todas las tradiciones, pues una muerte violenta, con temor, dolor o incluso con inconsciencia, podría determinar la anulación del mérito que el practicante haya acumulado a lo largo de la vida. Los últimos instantes de una persona en este mundo serán determinantes en una próxima vida.

## Grupos de zen en Galicia

En Galicia existen tres grupos de zen de la Escuela Soto, cuyo principal templo español es Luz Serena (Valencia), dirigido por el maestro español Dokushō Villalba. La Escuela Soto fue introducida en Japón por el maestro Eihei Dōgen en el siglo XIII, quien importó la tradición del Chan chino. El maestro japonés Taisen Deshimaru Roshi fue el introductor de Soto Zen en Europa en 1967. Dokushō Villalba recibió de él la transmisión en el año 1987. Solo existen, en este momento, dos maestros españoles reconocidos para impartir enseñanzas de este linaje en todo el territorio español: Dokushō Villalba, en la península, y un discípulo a quien él mismo otorgó la transmisión, que reside en Canarias.

Los grupos gallegos funcionan con coordinadores e instructores. Los coordinadores se ocupan de los temas de infraestructuras y de enseñar cuestiones básicas de protocolo a quienes se interesan y preguntan en alguno de los dojos gallegos de zen. En una sesión inicial, antes de incorporarse al grupo, a los nuevos integrantes se les explica, por ejemplo, cómo entrar en el dojo o cómo sentarse en zazen y otras cuestiones prácticas tendentes a no distraer la concentración de los meditadores y facilitar la práctica del grupo.

«También se les enseña cuál es la actitud corporal, mental y de espíritu que deben mantener durante toda la práctica. Una vez realizada esa charla introductoria, los nuevos meditadores ya pueden empezar.»

Entrevista, Coordinadora Dojo Zen Ourense. Ourense, 2011

La meditación está abierta a cualquiera que quiera sumarse a practicar en los centros, y se costea con aportaciones voluntarias de los asistentes, aunque suele haber una referencia para quienes pueden pagarla.

Los grupos de Soto se localizan en Ourense, Tui y Santiago y son coordinados, cada uno, por facilitadores que, de modo voluntario, entregan su tiempo. Generalmente, los grupos zen suelen estar abiertos y disponibles diariamente debido a que, para esta modalidad budista, la meditación es la práctica más importante. El grupo de Santiago, que comparte alquiler de local con grupos de yoga y otras disciplinas físicas, ofrece dos sesiones diarias de zazen: a primera hora de la mañana y a última de la tarde.

Los coordinadores de los grupos suelen acudir a Luz Serena u a otras ciudades en las que el maestro imparta enseñanzas o retiros.

«De hecho, en Luz Serena se lleva el mismo tipo de vida que en un monasterio en Japón.»

Entrevista, Coordinadora Dojo Zen Ourense. Ourense, 2011

Allí es donde van a formarse los instructores. La formación incluye tanto aspectos teóricos como prácticos y, además, un determinado modo de llevar las enseñanzas a la vida cotidiana. Tal como nos cuenta una de las pioneras del zen gallego:

«Todo requiere una forma especial de relacionarse: cocinar, hacer el té...»

Entrevista, Coordinadora Dojo Zen Ourense. Ourense, 2011

Cabe considerar que, en contra de lo que suele percibirse desde el estereotipo occidental, Japón es un país que lleva la filosofía y la religión budista a cualquier aspecto de la vida. Un buen ejemplo serían las actitudes y comentarios de los japoneses tras la reciente tragedia de Fukushima. «Nada es permanente» decía un anciano entrevistado por TVE en referencia a las enseñanzas de la prajnaparamita<sup>22</sup> cuando le preguntaban sobre las tragedias del terremoto y el escape nuclear. En el afán por practicar la atención plena a la que se refería nuestra entrevistada del Centro Zen de Ourense, los japoneses se han hecho mundialmente conocidos por su capacidad de hacer de todo un arte.

Una vez terminada la formación en Luz Serena, los instructores piden permiso al maestro Dôkushô para abrir un grupo urbano. En ocasiones, los practicantes gallegos se han reunido para los retiros en el convento católico de A Ramallosa, cuyas instalaciones son alquiladas a grupos que realizan retiros

---

22. Literalmente «perfección de la sabiduría». Es un conjunto de enseñanzas pertenecientes y esenciales en cualquier escuela de la vía mahayana. Tratan sobre la esencia de la realidad.

espirituales. Generalmente, los grupos de Tui y Ourense practican juntos allí una vez al mes.

Una particularidad del zen gallego es que rompe la composición de género existente para la mayoría de grupos budistas. Podría decirse que el zen es cosa de hombres. Si en los grupos de tibetano las mujeres componen más del 50% de los practicantes, en el zen, la mayoría son hombres, llegando en ocasiones hasta un 80%. Pero si atendemos al aspecto organizativo y coordinador la diferencia no es tal. De la totalidad de los grupos de tibetano, una tercera parte son coordinados por mujeres. La misma proporción aparece en el zen, liderado por hombres en el caso de Santiago y Tui y por una mujer en Ourense.

Pese a ser más reciente, la Escuela Soto también ha participado en algunas ocasiones del diálogo interreligioso.

Los grupos gallegos no están registrados individualmente en el Registro de Entidades Religiosas, sino que están anotados en el registro de la Comunidad Soto Zen España. El grupo de Ourense ha estado registrado en el pasado como asociación y ha dejado de estarlo por dejadez burocrática. Como nos indicó la coordinadora, no cuentan con mucha gente que tenga un grado de compromiso como para estar realizando tareas burocráticas. Todo el mundo tiene sus trabajos y sus vidas y, en los grupos pequeños, es un problema la falta de tiempo para tener la disponibilidad necesaria:

«Gente hay, lo que no hay nadie dispuesto a entregar ahora ese tiempo. Por eso lo hemos dejado apartado.»

Entrevista, Dojo Zen de Ourense. Ourense. 2011

Los grupos más antiguos son Tui (desde 2008) y Ourense (2009) y el más reciente es el grupo de Santiago, con menos de dos años de antigüedad. Pero los inicios del Soto zen se remontan en Galicia a 12 años atrás, cuando un pequeño grupo de orensanos se reunían para meditar en casas, sin locales, sin medios ni maestros. A partir de ahí comenzaron a asistir frecuentemente al Monasterio de Valencia y a recibir enseñanzas y realizar retiros hasta abrir los actuales grupos. Los centros abren casi todos los días del mes y, como es habitual, llevan su concepción filosófica a cada aspecto de la existencia, incluyendo la estética. Por ello cuentan con locales diáfanos en los que predomina el vacío.

Tal como ocurre en el resto de grupos budistas, el zen está bastante invisibilizado pese a que, en su caso, todos los centros cuentan con locales en alquiler. La apertura diaria de los dojos zen obliga a disponer de un local, lo que motiva el pago de cuotas y donaciones para costearlo. Además, algunos grupos son contrarios a las ayudas estatales a cualquier religión ya sea minoritaria o mayoritaria:

«A mi no me parece bien que la gente financie las religiones con cargo al Estado. Ni esta ni ninguna, cada quien debería pagar la suya.»

Entrevista, Grupo Zen de Tui. Tui, 2011

En algunos casos la oferta de locales para alquilar se encuentra en bajos de edificios, o bien en pisos de oficinas en lugares que pueden ofrecer el mejor ambiente a la práctica.

«No es fácil encontrar locales en la ciudad que sean silenciosos y de precio asequible.»

Entrevista, Grupo Zen de Santiago. Santiago de Compostela, 2011

Obviamente, las dificultades de financiación van parejas al tamaño de los grupos. La mayoría de grupos budistas gallegos no suelen superar los 20 a 25 componentes en la práctica semanal. Aún así, el problema de los locales no se percibe como tal más que a la hora de organizar prácticas intensivas como cursos o retiros.

Pese a su corta existencia, algunos grupos tienen interesantes proyectos de intervención social en un futuro próximo. Por ejemplo, algunos componentes del grupo ourensano están planteándose el voluntariado en cárceles, incluyendo cursos de meditación a reclusos.

Otra modalidad de grupos zen en Galicia es Zendo Betania, que se percibe como una línea zen de laicos, en la que se practica zen desde la tradición chino-japonesa en un marco occidental y cristiano. De modo similar a los grupos de theravada, en Zendo Betania no se autoperceben como budistas. Pero, mientras en el caso del theravada la motivación radica en que mantienen que el budismo es una invención occidental e inexistente en su origen indio, el caso de Zendo Betania se justifica en que la mayoría de sus componentes son católicos que emplean las enseñanzas y la meditación zen como una herramienta, más que como una confesión.

No obstante, desde un punto de vista sociológico, cabe una mención de este grupo por el curioso mestizaje religioso que supone. Algo que consideramos no es más que el principio de un fenómeno que podría llegar a ser frecuente en el futuro.

De los treinta centros que Zendo Betania tiene en España, dos se ubican en Galicia, uno en el norte, en Lugo y otro en el sur, en Vigo, cuya existencia se remonta a 1981. Por tanto, podemos decir que la primera toma de contacto que realizó Galicia con alguna modalidad budista, se hizo hace treinta años de la mano de los grupos católicos practicantes de zen.

En los Estatutos de la Fundación Zendo Betania se expone su finalidad: «A través del zazen, ayudar al hombre moderno al reencuentro con sus propias raíces profundas, en un clima de ecumenismo y de respeto hacia todas las personas y creencias, y en una armonía con la fe cristiana, que se proyectará en una actividad cultural y solidaria con personas y poblaciones desfavorecidas, de ámbito nacional o supranacional, como becas de estudio, reconstrucción de viviendas en zonas afectadas por catástrofes naturales o cualesquiera otra actividad de de naturaleza análoga».

Por la lectura de la web de la Fundación<sup>23</sup> resulta complicado desvincular totalmente al grupo del budismo. En primer lugar, porque en ella se definen como seguidores del zen sambô. En segundo lugar, porque en la historia de la tradición consta expresamente: «en Zendo Betania se practica el zen de la línea harada —yasutani— yamada. Además, se declaran seguidores de Harada Daiun Sogaku, de la rama Zen Soto, y de Yasutani Haku'un Ryoko (1885–1973), uno de sus sucesores, creador en 1954 de la fundación religiosa budista zen llamada sanbô kyôdan». Por tanto, no solo se utiliza la meditación zen como método, sino también como un arte (DO), respetando su propio trasfondo. De entrada, la elección en el nombre del grupo —Zendo Betania— es sintomática. Así como es también que en la página aparezcan referencias a refranes, caligrafías y bibliografía de maestros japoneses de zen, así como a Ana María Schlüter, hispano-alemana y miembro de las Mujeres de Betania, Instituto religioso cristiano, y a Hugo Makibi Enomiya Lasalle (1898–1990), jesuita de origen alemán, nacionalizado en Japón.

Este diálogo interreligioso entre cristianismo y zen supone un fenómeno interesante, en línea con el encuentro interreligioso entre oriente y occidente, que se remonta a la época de San Francisco Javier. El Concilio Vaticano II (1962–1965) aconsejó: «Consideren con atención el modo de asumir en la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuya semilla había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio» (Ad Gentes, art. 18). En realidad, «desde el siglo XVI hasta hoy, el Vaticano no ha dejado de estudiar el zen japonés siendo, precisamente, los jesuitas quienes han escrito algunas de las mejores obras sobre budismo, publicadas en España en los años sesenta y setenta» (Alonso Seoane, 2008). Entre las actividades de la Central de Zendo Betania en Brihuega (Guadalajara), aparecen sesiones de zazen, introducción al zen y sesshin. Desde julio de 2000 en Galicia se ofrecen seminarios sobre zen y sesshin dos veces al año.

Sumando los practicantes de los dos grupos gallegos pueden contabilizarse sobre unas treinta a cuarenta personas. La maestra Ana María Schlüter se ocupa del sesshin de Vigo un par de veces al año y en la parte norte es el maestro Kepa Arrestiaga, nombrado por la maestra Schlüter, quien suele hacer el sesshin anualmente. Estos grupos suelen reunirse semanalmente para meditar juntos un par de días a la semana y durante dos horas y media una vez al mes. En la estética puede apreciarse una mayor proximidad a la mística del zen.

Es destacable el hecho de que Zendo Betania haya sido implantado en España por una maestra femenina. Aunque, históricamente, las mujeres han podido alcanzar el honor que supone el ser maestro en budismo; lo cierto es que su papel ha sido escaso e invisibilizado en las tradiciones mahayánicas e inexistente en la tradición theravada.

---

23. [http://www.zendobetania.com/quien\\_zen](http://www.zendobetania.com/quien_zen).

Por otra parte, solo el protestantismo ha superado esa barrera dentro de las tradiciones cristianas. En muchos países asiáticos de mayoría theravada, el papel femenino está siendo revisado y la ordenación completa de bikhunis (monjas) continúa sin existir en la mayoría de ellos. Solo un reducido número de países, como Vietnam o Taiwán, ofrecen una ordenación completa a las monjas. En España pueden encontrarse mujeres entre las coordinadoras e incluso instructoras budistas, pero el caso de maestras femeninas españolas nos resulta desconocido, pudiendo ser, en todo caso, algo residual.

Entre los recientes mestizajes de tradiciones religiosas, a los que pueden preverse un largo recorrido, el budismo suele ser un ingrediente muy valorado debido a su buena imagen social (Alonso Seoane, 2008). Pero en el caso de Zendo Betania, creemos que el fenómeno puede ser diferente y que obedece, más bien, a una búsqueda esencial que intenta recuperar el aspecto místico que ha quedado relegado en el cristianismo a partir del siglo III.

## Los grupos gallegos de theravada

Debemos apuntar la posibilidad de que la tradición theravada no esté siendo recogida de modo suficiente dada su carencia de Centros u otras referencias visibles.

Si bien es cierto que el budismo es una religión poco visible; podemos afirmar sin el menor género de duda que el theravada es la menos visible de todas. Entre las causas podemos encontrar:

- a) Una negativa percepción del proselitismo. Tal como apuntaron algunos entrevistados, no se publicitan porque el proselitismo no es una misión bien vista en budismo. Al contrario, se entiende que cada quien está bien ubicado en la religión en la que se halle y que si ha de evolucionar hacia otra, lo hará según su karma.
- b) Algunos grupos consideran que el budismo no es, propiamente, una religión, sino una filosofía de vida.
- c) La falta de templos, monasterios y locales de reunión, propios o alquilados, debido al poco apoyo económico existente, dado el tamaño de los grupos.
- d) El poner en cuestión si, realmente, existe algo llamado budismo.

Podemos decir que los grupos de vipassana gallegos se adhieren a la mayoría de las anteriores afirmaciones, en especial la última. Dado que el budismo theravada no admite los cánones que no están escritos en pali, no se identifican con la abundancia y variedad de otros grupos como tibetano o zen.

Existen dos tipos de grupos theravada en Galicia: uno abierto a todo tipo de participantes y otro exclusivo para estudiantes antiguos.

La Asociación Cultural Mandala, de Ourense, dada de alta como Asociación cultural desde 2009, tiene un grupo estable de meditación vipassana. Este grupo fue concebido con voluntad de apoyar el desarrollo personal integral. No se trata exactamente de un grupo budista, pues realizan también otro tipo de prácticas culturales que tienden al desarrollo espiritual y personal, tales como desarrollo emocional, el Reiki y variedad de talleres de crecimiento interior.

En sintonía con la mayoría de centros, se reúnen semanalmente en grupos pequeños compuestos por nacionales en una perfecta paridad de género. La Asociación forma parte de la red de centros de desarrollo integral de España. El grupo dispone de local en alquiler y está abierto a cualquier practicante que quiera meditar allí, o bien seguir alguno de los cursos que se organicen.

En cuanto a la práctica, se centra en una meditación de atención plena originaria de Tailandia. Los coordinadores de Mandala nos cuentan que, aunque comenzaron siendo un grupo muy pequeño, han experimentado un boom desde el pasado otoño y que la gente no suele abandonar las prácticas de meditación, aunque muchos suelen seguirlas diariamente en su casa y acudir al centro de un modo más ocasional. Al margen de reuniones meditativas, el grupo Mandala está interesado en la aplicación de la atención plena a la vida diaria para ir tomando contacto con espacios más profundos del ser, intentando poner cada vez más atención tanto en aspectos de autoconocimiento como de ética aplicada, consumo consciente, etc. Las personas que acuden a Mandala no tienen por qué ser budistas y pueden tener cualquier tipo de práctica religiosa o, incluso, ninguna. Se trataría más bien de la interiorización y aumento de la conciencia a través de la meditación vipassana.

El coordinador del grupo nos ha comentado las enormes dificultades que suelen encontrar los grupos de meditación vipassana para poder realizar retiros de una semana o tiempo superior. La carencia de centros públicos dificulta a muchas personas el poder pagar un alojamiento durante ese período.

Hay que señalar que cualquier retiro de vipassana mantiene la oferta gratuita de las enseñanzas desde el inicio de esta antigua rama, que funciona siempre con donaciones. No obstante, la falta de centros propios o de locales apropiados hace necesario recurrir a casas rurales u otro tipo de centros que, por mucho que la organización se base en un sistema de voluntariado y en la colaboración de los participantes, a veces resulta caro a muchos asistentes. Quienes acuden a un retiro de vipassana no pagan por las enseñanzas más que donaciones voluntarias, pero los dueños de los locales alquilados sí cobran por ellos. Algunos grupos de meditación —vipassana— tienen sistemas de becas y, en todas las tradiciones se insiste en que ningún interesado se quede fuera de un curso por motivos económicos. Aunque en ocasiones ha podido contarse con el apoyo de algunos grupos católicos para la infraestructura, estos suelen cobrar también por el uso de sus instalaciones, aún cuando la finalidad de la reunión sea espiritual.

«Solo el precio del local alquilado y lo que el grupo consume durante la semana, a veces no resulta asumible a todo el mundo.»

Entrevista, miembro de Asociación Mandala. Valdoviño, 2011

Por ello, desde el grupo han lanzado la interesante propuesta de que los Ayuntamientos ofrezcan locales multiconfesionales en los que quepan la totalidad de minorías y que puedan ser utilizados tanto por budistas, musulmanes, baha'ís, hindúes, o cualquier minoría para las prácticas espirituales cotidianas o para retiros. Otra opción apuntada es:

«que la Iglesia católica, que tiene a su disposición toda la infraestructura desde hace cientos de años, la comparta de modo gratuito con las minorías para otras prácticas espirituales, al menos, en algunos períodos del año. De ese modo, la centenaria financiación a la Iglesia católica con dinero de todos los contribuyentes españoles, tendría ocasión de llegar también a todos los practicantes espirituales, incluso a aquellos que hayan cambiado de religión.»

Entrevista, miembro de Asociación Mandala. Valdoviño, 2011

Además del grupo abierto Mandala, existen otros cuatro grupos de meditación vipassana en Galicia: dos en Vigo, uno en Coruña y uno en Santiago, que podrían abarcar, en conjunto, a unos 40 estudiantes antiguos, quizá más. Se trata de grupos de la tradición del maestro Goenka, que practican la meditación de atención plena descrita anteriormente pero, en este caso, de tradición birmana.

Los grupos de tradición vipassana de Goenka comenzaron en Galicia sobre el año 2002 y tienen su sede central en Dharma Neru (Barcelona)<sup>24</sup>. Son la parte más invisibilizada, debido a la ausencia de centros en todo el país pues, hasta el momento, solo cuentan con un local propio en la provincia de Barcelona. En la actualidad están construyendo un centro en la provincia de Ávila, que sería el segundo de esta tradición en España.

Dharma Neru suele realizar más de 40 retiros de meditación de diez días, cada año por todo el país (exceptuando cursos de fin de semana, reuniones para meditar, etc.) y son admitidas personas de cualquier religión. De hecho, dicen contar también con alumnos católicos y musulmanes que quieren aprender esta técnica. Por tanto, son cientos de personas las que aprenden cada año esta disciplina meditativa gracias a la generosidad de los voluntarios e instructores de Dharma Neru.

Los grupos de vipassana de Goenka conciben el budismo como algo inexistente en la época del Buda, por tanto, no se consideran practicantes de budismo propiamente, sino que se limitan a una práctica meditativa exenta

---

24. <http://www.dharmaneru.org>

de todo aspecto ritualista, imágenes o cualquier connotación religiosa (budista incluida). Simplemente, se practica y enseña lo que el Buda enseñó.

En Galicia, en este momento, los grupos de vipassana de Goenka están cerrados a estudiantes nuevos. Quienes ya han realizado un retiro suelen reunirse una o dos veces al mes para meditar juntos y no admiten a gente que no conozca la práctica, tras haber realizado, previamente, un retiro de diez días. Las limitaciones de medios han hecho que se hayan cerrado los cursos a nuevos participantes en el año 2011. Tal como nos han indicado, es posible que la situación se normalice en un par de años, pero a día de hoy, hay mucha más demanda que profesores. No disponen de más tiempo, locales o medios humanos para poder atender la demanda que tienen. Debido a ello, estos grupos suelen hacer las planificaciones de sus cursos a medio plazo (año y medio). Generalmente, los cursos suelen consistir en retiros de iniciación de diez días, para los cuales necesitan encontrar un local adecuado, en la naturaleza, con capacidad suficiente para, al menos, treinta personas y al menor coste posible. Además, necesitan la disponibilidad de alguno de los profesores, quienes son nombrados por el maestro e imparten los cursos de manera gratuita. Aunque hay muchos profesores por todo el mundo, también son muchos los países en los que se practica vipassana. Por ahora no podrán ofrecer más cursos en Galicia, debido a que salían caros. Valladolid es, de momento, el lugar más próximo para que los estudiantes nuevos puedan aprender este método.

La meditación vipassana es una meditación de atención plena que consiste en crear las condiciones más favorables a la introspección: silencio en plena naturaleza, donde se parte de la meditación *sámata* (calma mental) para llegar a vipassana (visión profunda). Se emplean herramientas como la mediación en la respiración (*anapasanati*) en las sensaciones del cuerpo, etc. para centrar la mente y familiarizarse con su funcionamiento. El entrenamiento en la atención plena es llevado luego fuera de la sala de meditación y procura mantenerse a lo largo del día en todo lo que se hace, evitando las distracciones de la mente.

Los grupos de Goenka, tanto a nivel nacional como internacional, mantienen algunas peculiaridades organizativas, todas ellas tendentes a mantener la pureza del espíritu theravada. Por ejemplo, los cursos y retiros son financiados mediante un sistema de becas. Los estudiantes reciben las enseñanzas gracias a donaciones de los del curso anterior, quienes al final del mismo dejan un donativo para becar a los próximos estudiantes. De este modo se esquivan las dificultades económicas haciendo que cualquier interesado pueda permitirse aprender, tenga o no dinero. Por otra parte, se conserva la tradición de entregar las enseñanzas sin precio, tal como lo hizo el Buda durante toda su vida. Y además, se hace de ello una ocasión para practicar *dana*<sup>25</sup> en acción y

---

25. En pali significa generosidad. En budismo es una de las perfecciones (*paramitas*) dignas de ser cultivadas.

para desvincular el contenido de la enseñanza a un precio. Un método que, a pesar de no ser nuevo, sigue siendo revolucionario. Así como lo es este sistema que supone una prueba de que otro mundo es posible y que lleva 2.500 años superando el paso del tiempo.

## Conclusión

Puede concluirse que el budismo tuvo en Galicia una de las entradas más tardías en comparación con las Comunidades Autónomas mediterráneas. No obstante, su crecimiento ha sido constante y exponencial, la mitad de los Centros aparecieron en la década de 2000.

Los grupos, sostenidos por comunidades muy pequeñas, suelen rondar la cifra de 12 a 25 personas, situándose el valor modal en 20 participantes. Esto no excluye la existencia de un número mayor de practicantes, cuya dificultad para ser contabilizados aumenta al no asistir de modo frecuente a reuniones semanales o pagar cuotas de modo estable.

Tradicionalmente, el budismo ha sido una práctica solitaria, al contrario que otras comunidades religiosas, como el islam, donde el aspecto social es importante. Y son muchos los budistas, tanto en Galicia como fuera, que siguen a sus maestros en cualquier lugar, pero que limitan su práctica al ámbito privado.

No se han encontrado menores entre los practicantes budistas. Todos los grupos de edad se mueven en una horquilla que abarca de los 20 años hasta los 70, estando el valor modal en el tramo de 30 a 40 años. Es destacable que los budistas gallegos no imponen su religión a sus hijos y tampoco son partidarios de la educación de una determinada religión a los niños mientras estos no tengan una madurez para comprender y elegir. Se sigue así la tradición de algunos países, como Japón, donde niños y adolescentes no estudian ni practican religión hasta los 16 años, edad suficiente para poder comprender filosofía. A esa edad, suelen dedicar un período exclusivo al cultivo intensivo de su vida espiritual que puede incluir, en ocasiones, retiros en un monasterio budista durante meses. Del mismo modo que en algunos países europeos es usual dedicar un año sabático al aprendizaje de idiomas extranjeros viviendo en otros países, muchos japoneses pueden terminar el período escolar con una temporada de retiro en un monasterio, aprendiendo filosofía, meditación y un aprendizaje que lleve a la gestión de la insatisfacción (*duhkha*) y la búsqueda de la sabiduría.

Los budistas gallegos consideran, de modo unánime, que la religión no debe ser obligatoria; no obstante, creen que es un aspecto muy importante en la vida. Su propuesta en cuanto a educación es no forzar a los niños a ocupar parte del tiempo académico en cuestiones incomprensibles para ellos que, además, pueden producir rechazo cuando son impuestas. No obstante, ven importante que la enseñanza incluya cuestiones como la educación en valores, educación para la

paz, gestión de emociones, autoconocimiento y desarrollo integral. También verían adecuado integrar algunas prácticas tendentes a fomentar todas estas cualidades, tales como la meditación de atención plena o la consciencia de las emociones y del cuerpo. Ahí sí apuntan grandes ventajas, tanto para la vida de los estudiantes como para su rendimiento académico.

Por otra parte, algunos entrevistados han remarcado el error incomprensible que supone que la filosofía budista no forme parte del currículum académico de los universitarios que cursan estudios de filosofía.

Al margen de datos sociodemográficos, el perfil del practicante budista es el de alguien que está en un proceso de indagación de algo que no encuentra con facilidad. Se trataría de conversos en la búsqueda de algo más que una sociedad para el consumo de masas, en dónde los valores sociales y el descubrimiento de un camino para gestionar la propia vida son temas importantes.

Lejos de ser un fenómeno importando de la inmigración, el budismo supone una interesante conversión en la que se pretende desterrar la angustia producida por la falta de valores sociales del mundo del que se es originario. Así pues, el 100% de los budistas contabilizados en esta investigación son occidentales y, mayoritariamente, nacionales españoles. Muchos buscan en varias tradiciones antes de decantarse por una. En ocasiones, en ese proceso se prueba con comunidades hinduistas, sufíes, chamánicas, etc. solas o mezcladas con otras alternativas que dejan al margen el aspecto religioso: terapias alternativas como el Reiki, o prácticas que integran cuerpo y mente, como el yoga, el tai chi, y también con terapias más espirituales inspiradas en países africanos, como las constelaciones familiares. Algunos terminan esa búsqueda en el budismo y otros la continúan por otros derroteros, siendo usual, por tanto, un cierto número de «población flotante» que prueba en varias tradiciones antes de comprometerse con una. La mayoría de quienes llegan suelen permanecer, en ocasiones con una asistencia irregular.

En cuanto al funcionamiento de una comunidad budista, y posiblemente de cualquier religión minoritaria en este país, pueden apreciarse dificultades agravantes. Los grupos budistas suelen tener unas prácticas semanales de meditación, recitación de mantras, sadanas o textos sagrados. Estas prácticas suelen ser dirigidas por los estudiantes más antiguos y experimentados, a quien el maestro designa, o bien por guías, instructores o profesores de meditación. Sus labores serían comparables a las de llevar un culto semanal católico o protestante. No obstante, cuando el estudiante aspira a una comprensión mayor de fenómenos complejos cuya única posibilidad de conocimiento es experiencial, tales como la vacuidad de los fenómenos, la figura de un maestro cualificado es imprescindible para los grupos mahayana (mayoritarios en Galicia y en España). Es entonces cuando los alumnos realizan largos viajes en la búsqueda de un maestro del que aprender, tal como es usual en este tipo de tradiciones: buscando un vínculo con la enseñanza viva. De ahí la importancia del linaje en

budismo. Ello supone una garantía de la validez de un maestro cualificado cuya competencia haya sido reconocida por el maestro superior del mismo linaje. Previsiblemente, el tema de la pureza del linaje y la acreditación del maestro será cada vez más importante a medida que las «minorías exóticas», como llamaba el coronel de Alan Watts<sup>26</sup> a las religiones orientales (anécdota relatada en su libro *la sabiduría de la inseguridad*), continúe creciendo. La ignorancia de los temas religiosos en general, y de sus aspectos místicos en particular, es tal en Occidente que, en países con una amplia tradición inmigratoria, como Estados Unidos, se han dado famosos casos de falsos maestros que terminaron ante la justicia. Por otro lado, la carencia de maestros cualificados en España, siempre son insuficientes para el interés que despiertan, dificulta la práctica espiritual de los budistas y otros grupos minoritarios con aspiraciones místicas. Hay que considerar que, tal como se viene indicando a lo largo del capítulo, la mayoría de lamas, senseis y a veces incluso instructores, suelen hacerse cargo de la dirección espiritual, o bien de enseñanzas básicas prácticas, de entre ocho y doce grupos de practicantes dispersos por toda España. En el caso de las escuelas tibetanas habría que añadir también de otros países.

Si a la escasez de maestros unimos la falta de medios, de locales para las reuniones periódicas, y sobre todo para prácticas abiertas más numerosas, como cursos, retiros o conferencias el agravio comparativo resulta importante.

El desequilibrio económico entre religiones obliga a poner un precio para costear los gastos de traer al maestro de otra ciudad o país, pese a lo cual los asistentes a las mismas quintuplican el número de estudiantes habitual. Parece claro un interés en aumento, pese al freno a su expansión que supone la carencia de todo medio. Algunos de quienes llevan más tiempo en la práctica budista reivindican poder costear parte de estos gastos por vía impositiva, como hace el resto de contribuyentes, a la hora de financiar las infraestructuras o el personal religioso católico del país.

«Aunque seamos una minoría, nos gustaría que esa mínima parte de nuestros impuestos pudiese contribuir a esto.»

Entrevista, coordinador de Ganden Chöeling–Vigo.  
Monasterio de Ventoselo. Ourense

Sabemos que algunos monasterios católicos han colaborado alquilando sus instalaciones a grupos budistas para retiros semanales o mensuales, pero en ese caso, el monasterio es quien tiene la potestad de decidir si alquilarlo o no. Además, no se cede de forma gratuita pese a que todos los gastos del retiro corren por cuenta de los grupos alquilados: la comida, la mano de obra con

---

26. Teólogo británico estudioso de las religiones orientales, en especial del budismo.

voluntariado, etc. Y si bien es cierto que no existe una reivindicación mayoritaria sobre un aumento de medios económicos (algún coordinador se ha mostrado incluso contrario), también lo es que muchos grupos verían como una bendición cualquier ayuda institucional cuando intentan organizar algo. Especialmente si son actividades abiertas de las que puede beneficiarse cualquier persona con independencia de su práctica o creencias.

En otro orden de cosas, una de las mejores contribuciones que el budismo estaría en condiciones y en disposición de ofrecer a la sociedad, radica en la ayuda a moribundos. Creyentes en la reencarnación del espíritu<sup>27</sup>, los budistas dan una importancia vital al momento de la muerte en todas las tradiciones y, aunque se niega la existencia de un atmán (alma), todas las ramas creen en la existencia de una rueda de la vida llamada samsara. Esta creencia, junto a la ley del karma, fundamenta el pacifismo predicado y practicado por el budismo, de ahí la importancia de la práctica y de la ética.

El momento de la muerte es importante, al ser tomada como un nuevo inicio. En países como Francia o Bélgica, Cathy Blanc ha creado la Asociación Tönglen para acompañamiento al final de la vida. Suele impartir cursos en España anualmente. Hemos podido verificar entre algunos de nuestros entrevistados la inclinación a favor de una buena muerte en hospitales. En ese sentido, sería bien vista tanto la formación del personal hospitalario, como el facilitar la presencia de un lama en el momento de morir. Lo cual, nos lleva, nuevamente, al tema de la escasez de maestros cualificados para ciertas prácticas como el powa (transferencia de la conciencia a la tierra pura de un buda o hacia un buen renacimiento) en budismo tibetano.

El budismo tibetano mantiene la creencia de que un lama cualificado puede ayudar a dirigir el bardo (el período entre dos vidas) de alguien fallecido recientemente. Ni el zen ni el theravada afirman o niegan esto. Pese a la enorme divergencia de metodología, rituales y estéticas budistas, la creencia en nuevas vidas y la determinación de sus últimos instantes, condicionando una existencia futura, son temas coincidentes en todas las tradiciones búdicas.

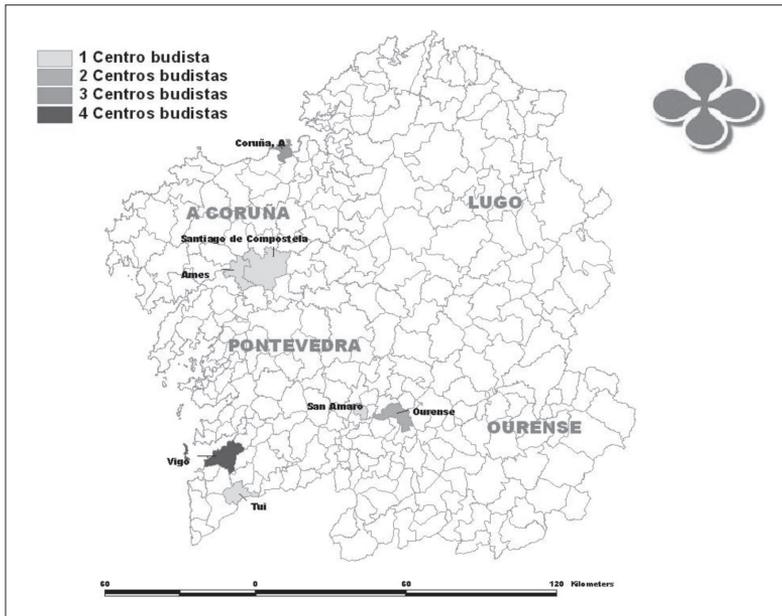
Otra de las aportaciones interesantes apuntada por los coordinadores de grupos, en referencia al tipo de actividades en las que les gustaría colaborar, sería la de voluntariado como instructores de meditación en centros penitenciarios; que más que actividad colectiva forma parte de un proyecto personal de voluntariado de algunos entrevistados y de una realidad para los grupos de vipassana en otras ciudades españolas.

---

27. El tema es de qué es lo que reencarna es de una complejidad elevada para ser explicado aquí. Pero, en general, casi toda tradición admite que hay una esencia sutil que sería determinante de una vida futura.

Por último, se ha mantenido también, de un modo generalizado, la necesidad de una educación en valores que ponga más el acento en los temas éticos, el autoconocimiento y la gestión de emociones, que en predicar un tipo concreto de religión. Nuestros entrevistados verían bien que se enseñasen en el colegio aquellos aspectos predicados en todas las vías religiosas: el amor universal, la solidaridad y el respeto, así como un mayor auto control, dejando los interesantes aspectos filosóficos de la religión budista para los adultos interesados en esos temas.

**Mapa 6: Distribución de los centros budistas a nivel municipal**



Fuente: Elaboración propia ESOMI.

## VIII. IMPLANTACIÓN DE OTRAS MINORÍAS RELIGIOSAS

*María Jesús Alonso Seoane*

Además de las comunidades religiosas descritas hasta el momento, existen en Galicia otros grupos todavía más minoritarios, que han llegado a nuestra Comunidad Autónoma acompañando el asentamiento de población extranjera. Entre todas ellas cabe destacar la presencia de religiones animistas o chamánicas originarias tanto de África como de América. Podríamos nombrar, por ejemplo, el vudú, la santería cubana, el candomblé procedente de Brasil o Colombia, o la religión maya. Muchas veces estas manifestaciones religiosas se dan de forma sincrética, por lo que, a pesar de tener referencias relativas a la existencia de estos grupos durante el trabajo de campo, su localización han sido complicada.

Lo mismo sucede con otras prácticas religiosas asiáticas. Es muy probable que existan personas practicantes del taoísmo entre los inmigrantes procedentes de China, cuya incidencia en el país de origen suele cifrarse entre el 20 y el 30 por ciento de la población. Sin embargo, es muy difícil acceder a esta información. En primer lugar, la propia naturaleza de la práctica de esta religión, que es muy personal, conlleva que sus lugares de culto en ocasiones no sean visibles por carecer de símbolos externos. En segundo lugar, la censura religiosa que se ha ejercido sobre el pueblo chino hace del tema religioso un tabú. A estos elementos hay que unir la propia dificultad de localización de las comunidades ya que, por ejemplo, el taoísmo se da frecuentemente de forma sincrética, mezclada sobre todo con el budismo en el país de origen. En este capítulo daremos cuenta únicamente de dos de los grupos que han sido contactados: baha'ís e hindúes.

### **La fe baha'í**

La fe baha'í surge hace 160 años en Irán, fue fundada por Bahau'llá y llegó a España hace unos 30 años. Según una de las informantes entrevistadas, es en esos momentos cuando también llega a Galicia. Los baha'ís cuentan con un

calendario propio y funcionan de forma asamblearia. Son necesarias nueve personas para crear una asamblea local, que funciona mediante el consenso y el voto libre y secreto. De las asambleas locales, comarcales, provinciales y autonómicas son elegidos los representantes territoriales que trasladarán los acuerdos tomados a las respectivas asambleas nacionales y centrales. Existen listas oficiales de afiliados, en la sede central de cada país, y es necesario probar la afiliación a la religión para poder llevar a cabo la peregrinación a Irán y poder entrar en el Centro Mundial Baha'í situado en Haifa, Israel.

Esta religión cree y difunde la igualdad de género y la paz mundial basada en una legislación común, la eliminación de toda forma de prejuicio, la educación universal, la relación armoniosa del ser humano y la unidad de las religiones, puesto que las conciben como partes de la misma verdad. Por un lado su condición de exiliados religiosos; por otro las enseñanzas de Bahau'llá, cuyos principios sociales fueron citados anteriormente, explican su interés por la diversidad en todos los ámbitos, desde el apoyo a la diversidad cultural y religiosa hasta los matrimonios interraciales.

En Galicia, una de sus demandas es precisamente la creación de un centro interreligioso donde todas las religiones puedan reunirse para llevar a cabo un diálogo interreligioso. Existen cuatro grupos localizados de Baha'ís, concretamente en las ciudades de Lugo, Coruña, Vigo y Santiago. Los grupos, siendo todos muy pequeños, varían sustancialmente de entre las diez personas que hay en Coruña o Lugo a las cuatro que hay en Santiago. Económicamente se financian con donaciones personales y anónimas, aunque los grupos son tan pequeños en Galicia que no tienen locales alquilados y las reuniones se llevan a cabo en las casas de los propios creyentes, y si piden prestado o alquilan un local es solo en ocasiones de reuniones regionales.

## **El hinduismo**

Existe dificultad para concretar qué se entiende por hinduismo:

Una religión que resulta una amalgama de muchas y que cuando parece que hay un consenso en que presenta ciertos caracteres comunes que pueden servir para delimitar sus contornos, algún ejemplo de fieles que no se avienen a la definición a pesar de ser tenidos como hinduistas, complica las aproximaciones. Tal inseguridad se puede intentar explicar por una serie de factores: es una síntesis construida a lo largo de milenios, no tiene fundadores establecidos que marquen una pauta identificatoria clara o una ortodoxia, no hay un grupo que detente un control sobre el resto y, además, como por otra parte ocurre con la mayoría de las religiones en India, presenta una fuerte tendencia a valorar la diferencia, la diversidad de caminos y puntos de vista. (Díez de Velasco, 2006:145)

No obstante, siguiendo la pauta considerada en la mayoría de religiones, podemos caracterizarlo por los textos sagrados que siguen: los vedas, recogidos en multitud de textos antiguos, y los upanishad, meditaciones místico–filosóficas recogidas desde el 600 a. C.

Dentro del hinduismo hay ideologías religiosas politeístas, monoteístas, panteístas, ateas, etc.

La cosmogonía hinduista es amplia, rica y variada. Pero pese a parecer una ideología politeísta es netamente una religión monoteísta, donde cada semi-dios del panteón hinduista es la personificación de una de las potencias de un único Dios. Por encima de todas las deidades estaría Brama, el absoluto. Como religión mística que es, su meta final es la unión del practicante con Brama. La vuelta al origen, al Uno. A este fin el hinduismo ha desarrollado gran variedad de yogas. La palabra yoga, que literalmente significa unión, hace referencia al conjunto de disciplinas físico–mentales originales de India destinadas a conseguir la perfección espiritual o la unión con lo absoluto. En España existen, al menos, unos siete tipos de yogas, siendo el más conocido el hatta yoga. En Galicia, como en el resto del país, existen multitud de centros de yoga, pero la enorme dificultad a la hora de diferenciar a un practicante que busque en el yoga una trascendencia religiosa de otro que busque una buena forma física o un alivio al estrés ha hecho que dejásemos este colectivo fuera del foco de atención, limitándonos a entrevistar al único grupo en el que la finalidad trascendente resultaba clara.

El hinduismo ha sido absorbido por completo por el mercado en su adaptación a Occidente, eliminándole todo aspecto y finalidad trascendentes. Así pues, pueden encontrarse multitud de clases de yoga en los que esos aspectos sean ajenos incluso a sus practicantes.

En Galicia se ha detectado la presencia de varios centros hinduistas de la comunidad «Sahaja Yoga». Asociados a esta comunidad religiosa, se ha constatado la existencia de cinco grupos practicantes de kundalini yoga. Los practicantes de kundalini yoga realizan, principalmente, un tipo de meditación encaminada al conocimiento de los canales sutiles de energía y al despertar de la energía kundalini, subiéndola desde la base de la columna hasta la coronilla y limpiando los diferentes chakras<sup>1</sup> a su paso. Asimismo, realizan el visionado de vídeos que contienen las enseñanzas.

Esta comunidad hinduista tiene un grupo muy pequeño de seguidores, alrededor de unas 50 personas en Galicia, considerando las que tienen una práctica semanal continuada. El número ascendería en caso de incluir a interesados y

---

1. Siete puntos de energía situados a lo largo de la columna vertebral, que en forma de disco, girarían como ruedas motoras de la energía corporal.

practicantes con menor grado de implicación. Disponemos al menos de una semblanza tentativa por edades y género que apunta a que existe una ligera mayoría de mujeres practicantes con respecto a hombres y que dominan las edades intermedias, es decir, entre los 35 y 40 años.

Las enseñanzas de «Sahaja Yoga» son gratuitas y abiertas a cualquier tipo de practicantes y, en los casos en los que hay locales a disposición del grupo, estos se sostienen gracias a donaciones voluntarias de los asistentes.

## IX. RELACIÓN CON EL ENTORNO Y DEMANDAS DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS

*Montserrat Golías Pérez y Antonio Izquierdo Escribano*

### Relaciones institucionales y administrativas

La mayor parte de los discursos expresados por los miembros y responsables de las minorías religiosas manifiestan su oposición al establecimiento de un vínculo entre Estado y religión. Esta oposición, que reside en sus propias doctrinas confesionales, no ha impedido que estas comunidades compartan y desarrollen ciertas relaciones institucionales con la finalidad de: visibilizar el pluralismo religioso, adoptar un estatus legal que les permita estar dentro del sistema y encontrar respuesta a sus demandas.

La posibilidad de recuperar u obtener un espacio de reconocimiento institucional supone en definitiva su integración y normalización en el Estado de Derecho y en la sociedad española. Un reconocimiento del pluralismo religioso en un régimen democrático y en una sociedad culturalmente diversa. Algo que las religiones minoritarias han perseguido durante muchos años y, en aras de lo cual, sacrifican en ocasiones su independencia real y sus convicciones ideales, aceptando su adhesión a organismos que los representen institucionalmente y formen parte del entramado burocrático. El siguiente testimonio así lo confirma al subrayar el exceso reglamentista y el control de las administraciones públicas que vence al ideario por la obligación de aplicar la normativa social por razones de higiene y convivencia.

«Se ha vuelto tan compleja y burocrática nuestra sociedad en cuanto a control, que al final una iglesia que quiere conservar ese carácter y decir: ‘no, no, aquí tenemos un ideal, un ideario, nos reunimos, no hace falta nada estructural, nada institucional’ y te dice la sociedad: ‘nanai, ustedes se reúnen, son más de tantos, pues va a empezar a aplicar, ley de sanidad, ley urbanística, necesitamos tantos baños...’. Y te tienes que formalizar como iglesia.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Esta colaboración entre las confesiones y las entidades administrativas tiene un hito significativo en 1992 con la aprobación de los Acuerdos de Cooperación con las comunidades de evangélicos, judíos y musulmanes. Acuerdos que desarrollan el marco legislativo en materia de libertad religiosa del año 1980 ampliando algunos aspectos como los que se recogen a continuación:

- 1) Estatuto de los ministros de culto evangélico judío así como dirigentes islámicos e imanes, con determinación de los específicos derechos que se derivan del ejercicio de su ministerio, situación personal en ámbitos de tanta importancia como la Seguridad Social y forma de cumplimiento de sus deberes militares.
- 2) Protección jurídica de los lugares de culto y las mezquitas.
- 3) Atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito evangélico, judío e islámico.
- 4) Asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos.
- 5) Enseñanza religiosa evangélica, judía e islámica en los centros docentes.
- 6) Beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las comunidades pertenecientes a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, Federación de Comunidades Israelitas de España y a la Comisión Islámica de España.
- 7) Conmemoración de festividades judías e islámicas.
- 8) Colaboración del Estado en orden a la conservación y fomento del Patrimonio Histórico y Artístico de origen judío e islámico.

Obsérvese el realismo y el impacto de estos derechos y deberes reconocidos. La inclusión en el Régimen de la Seguridad Social de los ministros o el reconocimiento del matrimonio, por no hablar de la enseñanza religiosa en las escuelas, de la conservación del patrimonio histórico y de la celebración de las festividades. Estos derechos dan visibilidad y protección jurídica.

Años más tarde otras confesiones, como mormones o Testigos Cristianos de Jehová, inician el mismo proceso que las confesiones anteriores, de solicitud de reconocimiento del notorio arraigo y de participación en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

En las confesiones evangélica y musulmana las relaciones con las entidades públicas están mediadas por organismos propios, como son la FEREDE en el ámbito estatal y el Consello Evanxélico de Galicia en el ámbito autonómico, en el caso de los evangélicos, o la CIE y UCID Galicia en el caso de los musulmanes, que actúan como interlocutores ante el Estado o la Xunta de Galicia.

No obstante, algunas confesiones no muestran extensas colaboraciones con las instituciones públicas. En este grupo se encontrarían aquellas con una organización natural de sus comunidades completamente autónoma, lo que puede suponer una dificultad a la hora de definir un interlocutor único para las

relaciones con el Estado. Uno de nuestros entrevistados nos relata cómo se ha dado solución a esta cuestión con el fin de mantener cualquier tipo de relación o establecer negociaciones con las autoridades públicas:

«Entonces ahora el ministro del Interior dice: ‘A ver, nosotros tendremos que negociar con la Iglesia ortodoxa, no con el Patriarcado de Serbia, el Patriarcado rumano, el Patriarcado ruso (...), no podemos negociar con unos y con otros’. Entonces se formó una Conferencia Episcopal Española Ortodoxa, pero como en la ortodoxia no hay posibilidad ninguna de federarse, porque las iglesias son autónomas, entonces lo que hay es una Conferencia Episcopal que en cada momento delega en alguien que vaya a hablar con el Ministerio. Es decir, nos reunimos aquí ahora y decimos: ‘mira, vas a hablar con el Ministerio’. Habitualmente es una única persona pero que recibe la representación delegada.»

Entrevista, Parroquia Ortodoxa San Juan Crisóstomo. A Coruña, 2011

En definitiva, las iglesias o comunidades locales de confesiones minoritarias históricas, quedan amparadas legalmente desde esa fecha tan emblemática de 1980, a partir de la cual cada una continúa su proceso de ampliación de derechos y firma de acuerdos organizándose en federaciones o entidades, y formalizando su estructura interna:

«La relación oficial la tenemos vía FEREDE por ejemplo que es a nivel nacional, vía Consello Evanxélico a nivel de Galicia e incluso del Ayuntamiento y entonces por esas dos vías más bien es como solemos contactar. Ahora independientemente de eso, si puntualmente para algún evento, para alguna cosa sí hemos tratado directamente con la administración y siempre nos han recibido y bueno a veces nos han dado lo que hemos pedido y otras veces no y otras veces no nos hacen mucho caso.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. A Coruña, 2011

Aun así todavía se pueden encontrar algunos grupos religiosos que no han firmado acuerdos específicos con el Estado y que no han demostrado un arraigo notorio, bien porque se niegan a mantener una vinculación institucional con las administraciones o porque no cumplen los requisitos exigidos para formar parte de las tres federaciones o comisiones firmantes de los Acuerdos de Cooperación.

«Para abrir tienes que tener una licencia, yo estoy abierto como un centro de ayuda espiritual, porque para que tú estés legal dentro del Ayuntamiento ellos me piden que yo esté afiliado a FEREDE, tú sabes lo que es ‘la Federación de Iglesias Evangélicas de España’, pero para que tú estés afiliado a la FEREDE tienes que tener miembros asignados, lo menos 35 personas

como miembros asignados. Yo tengo veinte, entonces no podría predicar el evangelio. Yo tengo que cumplir los requisitos de la Asamblea de los pastores y tengo que cumplir los estatutos internos de la FEREDÉ para que yo pueda predicar el evangelio.»

Entrevista, Refugio de Paz Independiente. A Coruña, 2011

A pesar de esta regulación de la cuestión religiosa, y de que muchas de las demandas de las congregaciones han sido recogidas por la normativa existente, existen ámbitos que se escapan de su aplicación. Es, por tanto, en el nivel de relación cotidiana, en el cumplimiento de la norma en los ámbitos básicos de la vida local, en el que surgen las principales fricciones, a partir de las cuales se reivindica la aplicación del reglamento establecido para demandas ya solventadas de manera formal. De hecho, y en términos generales, la principal reclamación de todas las confesiones religiosas minoritarias sería el cumplimiento de lo ya acordado a nivel legislativo:

«Que cumplan lo acordado en el 92.»

Entrevista, Comunidad Islámica de A Coruña. A Coruña, 2011

«Todavía estamos en el desarrollo del 92, 20 años después, así que imagínate, así andamos.»

Entrevista, Iglesia Buenas Noticias. Lugo, 2011

## **Relaciones con las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado**

A través de los discursos de las personas entrevistadas en esta investigación, nos hemos topado con diferentes puntos de vista en lo que se refiere a la actuación en materia de seguridad, sobre todo entre aquellas comunidades que despiertan mayor «susplicacia» en la el ámbito público. En algunos casos han contado con la protección ante posibles opositores de la sociedad civil a la hora de desarrollar actos en la esfera pública, como es el caso de evangélicos o judíos. Pero en otros se han sentido vigilados y controlados por las mismas autoridades que han ejercido este papel, tal y como señalan los propios interpellados en sus testimonios, como consecuencia de los prejuicios étnicos, sería el caso de los musulmanes y evangélicos de la Iglesia de Filadelfia

Como ejemplo, exponemos estos dos polos de actuación, el primero de protección expresado por la comunidad judía gallega y el segundo de vigilancia recogido en los testimonios de los representantes de las comunidades islámicas en Galicia.

Se han encontrado colaboraciones de la Guardia Civil en alguno de los eventos programados por las comunidades religiosas. La Comunidad Judía Bnei Israel ha contado con presencia policial en algunas de sus reuniones, ante la actividad de grupos de ideología fascista así como brotes de judeofobia en

ciertas celebraciones. Con la intención de evitar conflictos, la policía dispone del calendario de las celebraciones judías y cuando se acercan estas fechas son ellos mismos los que se ponen en contacto con la comunidad para ofrecer su protección. Así lo expresa su presidente:

«No queremos decir la cifra de personas que pertenecen a la Comunidad Judía por cuestiones de seguridad. Tuvimos problemas de judeofobia hace algunos años. De hecho, cuando tenemos festividades importantes en las que hay mucha afluencia de gente pedimos ayuda a la Guardia Civil. (...) Es más, la policía tiene el calendario de nuestras celebraciones e incluso nos llaman unos días antes por si necesitamos escolta y suelen venir un par de agentes de paisano.»

Entrevista, Comunidad Judía Bnei Israel. A Coruña, 2011

Por otro lado la religión que afirma sentir más dificultades de aceptación por parte de la sociedad civil es la musulmana, debido en gran parte, a la asociación de este colectivo con el terrorismo, especialmente desde el 11S.

El debate académico, público y político sobre la islamofobia ha sido extenso. Un resumen de las controversias puede encontrarse en Bravo López (2012: 42–46) y un acercamiento diferente en el monográfico «Islam. From Phobia to Understanding», editado por la Casa Árabe y coordinado por Mohammad H. Tamdgidi, Ramón Grosfoguel y Gema Martín–Muñoz (2010). Esta última obra tiene precisamente como objetivo «contribuir a un debate en profundidad sobre el concepto de islamofobia» (2010: 2) que se utiliza tanto como un concepto observable en la realidad social como un constructo académico que hace referencia a esta.

«Nosotros estamos molestos, porque el Ministerio de Interior, nos tiene clasificados a los musulmanes en el tema del terrorismo, bajo concepto de alto riesgo. Es un tema que nos molesta mucho. Esto es oficial, te lo digo, y fue justo en palabras del ministro de Interior Rubalcaba. Entonces, ellos dicen: ‘No, sabemos que no todos son... pero puede haber alguien que puede entrar a través de las mezquitas en el sentido de que... extremistas, o de Al Qaeda, o de otros partidos y tal’. Y esto nos molesta mucho, nos molesta mucho porque esto hace dos cosas. Una da pie a los servicios secretos que nos estén mirando con lupa, a todos, y lo sabemos, y otra que nos coarta la libertad nuestra.»

Entrevista, Comunidad Islámica de Coruña. A Coruña, 2011

En los siguientes apartados repasaremos las demandas más comunes y tradicionales de las comunidades religiosas, comprobando cómo se han solventado o si continúan sin resolverse.

## **Demandas relacionadas con la apertura de los espacios de culto**

La Ley Orgánica de Libertad Religiosa, a través de su artículo 2, protege el derecho a disponer de lugares de culto. Los posteriores acuerdos firmados con las tres confesiones históricas, reconocen la inviolabilidad de estos puntos de reunión y determinan que, en el caso de expropiación forzosa, debería ser oída previamente la entidad representativa correspondiente, salvo en situaciones extremas que impliquen a la seguridad y defensa nacional o que entrañen graves alteraciones del orden o la seguridad públicos (art. 2 de las Leyes 24, 25 y 26/1992, del 10 de noviembre). Sin embargo, el establecimiento de estos espacios genera tensión con otros elementos del entorno en el que se ubican, debido a: la normativa urbanística, las relaciones con la vecindad e incluso ciertos prejuicios por parte de vecinos, técnicos o políticos municipales. De los discursos de los representantes de las confesiones minoritarias entrevistadas, una de las demandas más reiteradas es la relativa a la apertura de sus lugares de culto. Independientemente de la confesión que profesen, coinciden en que la primera traba es la obtención de las licencias municipales. El desconocimiento por parte de los técnicos municipales les lleva a que sean registradas como puntos de reunión de al menos veinte personas, aplicándoles ciertos criterios correspondientes a la apertura de locales de ocio.

«Porque a nosotros nos están aplicando una ley bestial, que es la ley de los pubs y de los bares. Y claro la iglesia y un culto no tienen nada que ver. Aunque es un lugar público en el que confluye gente, pero el ambiente, aquí no hay alcohol, no se puede comparar, no te pueden pedir los requisitos de una discoteca, o algo así.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Coruña, 2011

El cumplimiento de estos requisitos supone disponer de recursos económicos suficientes para asumir los costes de adaptación de los locales a las directrices municipales tales como: acceso y baño de minusválidos, insonorización, salidas de emergencias, etc. La solidaridad y, sobre todo, el trabajo en común son fundamentales a la hora de adecuar estos lugares de práctica religiosa a la normativa vigente, convirtiéndose en aspectos prioritarios de inversión de recursos entre sus fieles.

«Hay mezquitas, por ejemplo en el caso de Marín que son la mayoría de ellos marineros, y a veces no llegan a fin de mes para pagar el alquiler de 300 ó 400 euros, ¿entiendes? Y tú no vas a decirle... estos por ejemplo están ricos... (risas) le puedes decir: 'Paga 200 euros...' (risas). Le dices a otros que tienen que pagar 100 euros, o 200 euros para hacer una caja

común... Entonces, somos conscientes de que hay gente que no puede hacerlo.»

Entrevista, Comunidad Islámica de Galicia.  
Santiago de Compostela (A Coruña), 2011

«Tuve que tramitar el permiso de nueva actividad. Entonces me piden un proyecto, me gasto cuatrocientas mil pesetas de las antiguas en un proyecto, dirección de obra... Hago todo lo que me mandan y vienen y me dicen: 'No, faltan 10 centímetros aquí'. Y le dije: 'Bueno, 10 centímetros, pero no me harán levantar esto todo'. (...) Tiene dos metros y pide 2,10 según la normativa. Bueno, tuvimos una pequeña discusión y al final lo levantaron, tuvimos que hacer esas obras todas y nos costaron 45.000 euros.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Pontevedra, 2011

«La arquitecta tuvo que ver, tuvo que poner el baño para minusválidos, hacer una rampa, está todo perfecto. Está pintado, tiene aire acondicionado, tiene calefacción, tiene una salida de emergencia a la calle de atrás... Y el dueño un amor. Hubo que insonorizarlo y lo insonorizo él. Porque la ley dice que hay que insonorizarlo. Hay que ponerle una rampa, y todo él. Nosotros lo vemos como el favor de Dios para nosotros porque el chico no nos conocía de nada.»

Entrevista, Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

Los miembros de las comunidades minoritarias perciben un agravio comparativo con respecto a los lugares de culto católicos, eximidos de esta normativa, por su antigüedad.

«Porque la iglesia de la Peregrina (Iglesia católica en Pontevedra) no tiene salida de emergencia, ni extintores ni nada. Y aquí, en vez de aplicar la normativa de una iglesia aplican la de un bar. Hay una iglesia en Madrid que conozco yo que les pedían poner 40 urinarios, como es una iglesia grande...»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Pontevedra, 2011

No obstante, la experiencia en este ámbito es diferente en función de los recursos de las comunidades religiosas. Las entidades de más antigüedad, como los Hermanos, que disponen de lugares de culto en propiedad, o aquellas con una estructura que les soporta como son los Adventistas del Séptimo Día o Testigos de Jehová, pueden llevar a cabo las obras exigidas y mantener sus locales abiertos.

«Claro, nosotros nos mantenemos por ofrendas. Entonces, sostener un alquiler aquí y otro en Cambados es un... Nosotros aquí Marín es la que pagaba el alquiler cuando estábamos en la baldosa, porque somos hijos.

Entonces como tus padres te ayudan pues también. Ya en el momento que nosotros nos registramos como iglesia independiente y todo eso ya nosotros asumimos gran parte.»

Entrevista, Centro Bíblico Evangélico. Vilagarcía de Arousa, 2011

«Igual que tenemos comités para organizar asambleas hay comités para la construcción de Salones del Reino. De hecho, los Salones del Reino los hacemos nosotros mismos, abaratamos costes y es trabajo voluntario de todos nosotros. Puntualmente podemos necesitar de empresas externas porque es un trabajo muy especializado, pero en general, dentro de unos meses haremos uno desde cero en Corcubión, en Cee. Concretamente para los testigos de la zona de Cee, Finisterre, Corcubión y Vimianzo... Te va a sorprender el sistema de trabajo porque, claro, para hacerlo nosotros lo hacemos así porque el tiempo es valiosísimo; imagínate que depende solo de la congregación local. Estaría meses, incluso años, construyendo su Salón, pero eso exige que a lo mejor en doscientos o trescientos metros cuadrados veas a cien personas como hormigas trabajando simultáneamente, es interesante.»

Entrevista, Comité Organizador de la Asamblea Regional de Testigos Cristianos de Jehová. A Coruña, 2011

Son las agrupaciones más recientes, con menos membresía o con fieles con escasos medios económicos, aquellas que se encuentran con más obstáculos para establecerse de manera formal. Se limitan a constituir grupos que se reúnen en casas, contar con la solidaridad de otras comunidades de su misma confesión, o con la inversión del propio líder, hasta que el número de creyentes que ofrendan en la comunidad permita asumir el establecimiento de un «lugar de culto». Ejemplo de ello son los puntos de misión evangélicos que se reúnen en domicilios privados, hasta que el número de fieles permita la financiación de un espacio de reunión específico, y la posterior inscripción en el Registro de Entidades Religiosas para dotarse de personalidad jurídica.

«Estamos celebrando en casas. Tenemos una señora que vive por la Calle Nicaragua que nos abre la puerta y allí celebramos los oficios. También en Monte Alto tenemos otro, pero son más bien células de oración.»

Entrevista, Comunión Anglicana. A Coruña, 2011

«La iglesia la inauguramos el 14 de agosto. Estos tres años nos reunimos en las casas. Pero seguimos en las casas, porque el Libro de los Hechos dice: 'se reunían en las casas y en el templo'. Claro, nosotros empezamos en casas porque no podéis decir: 'Bueno, voy a alquilar algo', pero no puedes, tenéis que tener una infraestructura, tienes que haber ahorrado, porque eso conlleva gastos.»

Entrevista, Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

Otro caso es el de la comunidad judía, en fase de inscripción en el momento de realización del trabajo de campo. Se reunía en casas a la espera de su establecimiento en un lugar de culto. Aunque en la actualidad cuentan con un local propio, este no está habilitado como sinagoga, de ahí que una de sus principales demandas sea la apertura de un emplazamiento específico.

«Ahora estamos por conseguir una sinagoga. Es que las sinagogas más cercanas ahora son Oporto y Madrid. Estamos en ello. De hecho se está haciendo la Sefer Torah [el libro sagrado] que es complicada de conseguir porque el cuero tiene que ser kosher y tiene que tener unas características que no es fácil en España. Tiene que hacerla un escribano certificado.»

Entrevista, Comunidad Judía Bnei Israel. A Coruña, 2011

Al margen de las trabas ya citadas para la apertura de espacios de reunión, las comunidades religiosas minoritarias afirman encontrarse con otra «piedra en el camino», el rechazo del vecindario donde desean instalarse. Esta reacción nos es transmitida principalmente por aquellas comunidades en las que la mayoría de sus miembros procede de países latinoamericanos, o en el caso de la Iglesia de Filadelfia. En ambos casos la expresividad en los cultos está acompañada de cánticos con un gran número de instrumentos musicales. La diferencia cultural y física, unida a los decibelios, ocasiona un gran recelo en el entorno.

«Mira, a nosotros nos interesaría un local en un sitio donde no hubiera tanta vivienda pública. Porque nosotros somos personas que hacemos culto, luego de noche podemos hacer alguna vigilia, para estar, para orar. Pero aquí vienes por la noche empiezas a cantar y te meten preso.»

Entrevista, Iglesia de Filadelfia. Ferrol (A Coruña), 2011

«Porque aquí había un grupo pentecostal, que sigue estando, este de Filadelfia, que tuvieron muchos problemas con el Ayuntamiento por el tema del ruido. Tenían un local, un callejón hasta altas horas de la noche con jaleo, muchas denuncias. Al final el Ayuntamiento precintó el local. Salió en prensa que era un atentado de discriminación religiosa. Claro, yo conozco a esta gente y no me extraña. Entonces como era algo lógico, cuando llegamos nosotros a la semana todo el follón, llegamos nosotros: ‘Mira que queremos abrir’, ‘¡Evangélicos otra vez!’»

Entrevista, Centro Bíblico Evangélico (Asamblea de Hermanos)  
Vilagarcía de Arousa (Pontevedra), 2011

En el caso de la religión musulmana, sus cultos, aunque silenciosos y cumpliendo con las normativas, no escapan de los prejuicios de los vecinos que manifiestan el recelo a sus reuniones ante el temor a lo desconocido.

«Totalmente al contrario, desde que nos hemos instalado ahí, hay un vecino que no para de denunciarnos, no para, no para. Hasta que vino ahí la Policía local, hicieron su trabajo que era para él era el ruido, tal. Pero no para... Siempre denunciando, denunciando, aunque sabe que hay... el informe del Ayuntamiento, aunque sale a favor nuestro, siempre sigue así, denunciando.»

Entrevista, Mezquita Abou Baker. Arteixo (A Coruña), 2011

Pero afortunadamente no siempre se repite esta oposición por parte del entorno social.

En definitiva, puede afirmarse que las relaciones más positivas, tanto con el vecindario como con las entidades municipales, aparecen cuando el pastor, el presidente de la comunidad o los congregantes son personas con reconocimiento en la sociedad o autóctonos. En estas situaciones la instalación de los lugares de culto y la percepción por parte de los vecinos es favorable. En el ámbito de las relaciones interpersonales con el entorno y en la interacción con la Administración, el conocimiento y la proximidad cultural parecen favorecer en alguna medida la implantación de los espacios de congregación así como su necesario reconocimiento público. Se ha encontrado una buena aceptación de las mezquitas entre el vecindario cuando están presididas por personas de prestigio y elevado estatus social en el ámbito de instalación, es decir, en el barrio o la localidad. Así lo expresa el representante de la mezquita ubicada en A Coruña, un reconocido médico de origen sirio. La desconfianza inicial, o el «miedo al otro como enemigo» (Naïr, 1994: 231–236) parece así suavizada o deconstruída por la influencia y la buena imagen de sus miembros.

«La mezquita cayó bien... No, es que el problema, cuando empezó aquí la mezquita, yo pasé por allí un día y me encuentro a los vecinos reunidos en la escalera, todos asustados, es verdad. Chillando entre ellos y tal, entonces yo paré tranquilamente y les dije ‘mira, yo soy el presidente de la comunidad, yo soy el responsable y tal, y soy médico y tal’. Entonces de repente ‘Hola doctor’ salieron tres pacientes más...»

Entrevista, Comunidad Islámica de A Coruña. A Coruña, 2011

Ejemplo de ello son también los casos de la comunidad evangélica en Marín, así como de los Testigos de Jehová y las iglesias Buenas Noticias o Cosecha Mundial.

La comunidad evangélica en Marín congrega a un alto porcentaje de congregantes españoles y cuenta entre sus creyentes con profesionales e incluso representantes políticos bien reconocidos. Por lo que la influencia social y económica neutralizan (agilizan o suavizan) los obstáculos para la implantación de los lugares de culto.

«Nosotros ponemos de tres a cuatro concejales. Entonces un grupo o un colectivo del pueblo que te pone de tres a cuatro concejales no lo pueden ningunear.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Los Testigos de Jehová, cuyos principales líderes son españoles, manifiestan sentirse bien valorados por la sociedad en la que se encuentran. Afirman que, además de recibir los permisos correspondientes, en algunas ocasiones han sido felicitados por la Administración local pues sus Asambleas de Distrito suponen una inyección económica para el municipio en el que se celebran. También se les reconoce la aportación de sus Salones del reino al orden y la tranquilidad social del entorno en el que están ubicados.

«Cuando hicimos el Salón aquí no hubo ningún problema, cumplimos toda la normativa que había que cumplir: arquitecto, servicios municipales... El Salón de aquí es alquilado pero los de Vigo son todos en propiedad. Muchos están encantados de tenernos a nosotros porque saben que pagamos todos los meses, que no tienen problemas de devoluciones, que no hay problemas de desórdenes, que los locales no se destrozan, que se cuidan. Aquí llevamos en el que estamos ahora 18 años y no se ha faltado ningún mes a pagar puntualmente el alquiler.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. Pontevedra, 2011

Algo parecido se ha encontrado en el caso de la Iglesia Buenas Noticias. Con una composición similar a la de Marín, es decir, liderada por autóctonos bien considerados por sus ciudadanos y además con una potente obra social, muy valorada en el municipio donde se encuentra ubicada. La presencia pública se multiplica y la influencia social sale reforzada. La visibilidad religiosa se prestigia por su repercusión en los medios de comunicación y por el poder de movilización vecinal a los que cabe añadir la capacidad que tiene la comunidad religiosa para generar recursos económicos. Ello, junto a la composición profesional y el arraigo en el lugar de algunos de sus líderes o miembros más señalados, repercute positivamente en las relaciones institucionales y facilita la ubicación y la concesión de licencias para abrir los lugares de culto.

«Tenemos una relación con el Ayuntamiento muy buena. Y por la obra social, vía diputación, nos conocen mucho. Somos conocidos en Lugo, incluso la prensa nos saca en la portada del periódico. Nos saca muchas veces. (...) Una de las cosas que nosotros hemos aprendido es a hacer ciudad. Nosotros traemos congresos aquí. Yo en estos años he traído más de 10.000 personas a la ciudad, y claro las relaciones son muchos años, son 20 años. (...) Entonces estamos presentes en la asociación de vecinos, en la vida social de

la ciudad en mayor o menor medida, porque la gente es de Lugo. Es decir, los que somos de Lugo y somos parte de esta sociedad, somos parte de aquí. Entonces nos conocemos todos, y como hay de todo, ya te digo, hay médicos, hay ingenieros, hay de todo, hay profesores, bueno hay de todo y hay albañiles, hay gente en paro, hay gente necesitada.»

Entrevista, Buenas Noticias. Lugo, 2011

En la Iglesia Cosecha Mundial, familia evangélica de reciente implantación en Galicia, la mayor parte de sus congregantes son de procedencia latinoamericana. Pero el hecho de estar pastoreada por un gallego favorece su integración.

«Mi esposo por ser gallego la gente se abre un montón con él. (...) Mi esposo fue a hablar con los vecinos y presentarse y les pareció bien y hemos sentido algún comentario: ‘Ah pero el pastor es gallego’, ‘Cómo, que bueno es gallego como nosotros’. Yo creo que Dios cuando quiere bendecir a la gente usa a cualquiera, pero sí creo que hay un detalle como que es gallego.»

Entrevista, Cosecha Mundial. Pontevedra, 2011

En aquellos casos en los que los problemas y litigios con la Administración y el vecindario son reiterados, se ha optado por desvincularse de un espacio físico. Es el caso de la Iglesia Vida Nueva, para la que esta decisión se reviste de elementos y principios doctrinales combinados con dificultades económicas y de relación con las autoridades locales.

«Pero mira, cuando iniciamos el trabajo aquí, fue parte de nuestra estrategia reunirnos en casas, ¿por qué? Los orígenes de la Iglesia son algo orgánico, en casas, en la calle. Entonces nos preguntaban otros líderes: ‘Entonces, ¿dónde tenéis vuestro local?’. En esos momentos teníamos la oficina aquí y nos reuníamos en cinco casas, hablábamos del barrio de tal, de tal y tal, que no eran propiedades de la Iglesia pero se congregaba la Iglesia en casas. Conseguimos un local bastante grande. Por razones económicas y también estratégicas cambiamos el local de cierta forma de regresar a lo que puede ser radical en nuestro contexto pero que no es tan radical, que es reunirnos en casas, cafeterías y en la calle. La Iglesia es de personas y no de edificios. Que no quita de tener organización pero propiedad propia ninguna, alquiler.»

Entrevista, Vida Nueva. Pacto Evangélico. A Coruña, 2011

Otro de los inconvenientes reside en la adquisición de locales en propiedad. Una opción complicada para estos grupos religiosos minoritarios, ya que las ofrendas de las comunidades no constituyen una fianza válida y segura para las entidades bancarias. Para las confesiones religiosas de carácter independiente y autónomo estas trabas impiden realmente su desarrollo produciéndose una

asimetría entre su crecimiento numérico y la disponibilidad de recursos económicos. Esta cuestión es observada como un nuevo agravio comparativo frente a las Iglesias católicas, que sí cuentan con un tratamiento especial en estos casos. La lectura ha de ser otra; y más aún en tiempo de crisis. La compra de locales o el consumo en el entorno en el que se ubican estos puntos de reunión religiosos, pueden aportar beneficios económicos al contexto en el que están instaladas.

«Ahora mismo tenemos los papeles metidos en el banco para comprar un local más abajo. Claro y cuando decimos: ‘Sí, somos evangélicos’ y todos como que: ‘Mmm, no, no, no’. Y las nóminas claro. Nos pidieron nóminas y la mayoría como aquí son gallegos, pero la mayoría son jubilados. Entonces las nóminas no sirven mucho y las que más hay, nos pidieron 10 ó 20 nóminas de gente que esté trabajando, claro, pero al ser extranjeros tampoco nos sirve. Entonces ya cuando decimos que es para una iglesia evangélica, mi esposo fue a hablar a la Caixanova y dijeron ‘No, iglesias evangélicas no. Si fuera una iglesia católica sí’, pero al ser una iglesia evangélica no.»

Entrevista, Movimiento Cristiano y Misionero. Ourense, 2011

Otro de los beneficios que supone la aparición de estas comunidades minoritarias, es el favorecimiento de las relaciones interreligiosas, del respeto multiconfesional. No obstante, corrientes fuertes de solidaridad confesional juegan un importante papel en la aparición de nuevos lugares de culto y en la cesión de espacios de reunión. Un claro ejemplo es la puesta en marcha de la Comunión Anglicana en A Coruña que contó en sus incios con el apoyo incondicional del Ejército de Salvación, que colaboró voluntariamente junto con sus miembros en las labores de obra necesarias mientras no disponían de local, y de la Iglesia Fuente Divina. Esta relación quedó patente en la reciente inauguración de esta iglesia en A Coruña, a la que asistieron representantes de diferentes denominaciones e incluso de otras confesiones (ortodoxos). También se han encontrado fuentes de apoyo entre confesiones doctrinalmente más alejadas. Es el caso de la cesión de espacios católicos para reuniones de grupos budistas tradicionales como Zen–Betania, en la Iglesia de Santo Domingo de A Coruña<sup>1</sup>.

## **Demandas relacionadas con nuevas infraestructuras**

La mayor parte de las comunidades religiosas precisan de grandes emplazamientos, en ocasiones abiertos, para poder realizar sus actividades religiosas, de

---

1. Por lo tanto, el directorio de comunidades religiosas subestima el número de lugares de culto, en cuanto, muchas de ellas no cuentan con locales físicos.

esparcimiento comunitario y familiar o de confraternización. Lugares extensos que les permitan relajarse y fortalecer los vínculos sociales así como afianzar las relaciones interreligiosas. Las comunidades evangélicas y adventistas, de mayor tradición y con importante apoyo económico de sus fieles, cuentan ya con algunos espacios y campamentos en propiedad que también deben ser considerados como lugares de culto. Es el caso de Codeseda, As Pradeiras, propiedad de Asambleas de Hermanos, o la parcela de Pazos y Filgueiras, en Culleredo, de los adventistas. Un ejemplo de convivencia interreligiosa en aquellos municipios con más tradición «pluralista», es la generosidad en el uso de estas instalaciones. Es el caso de As Pradeiras sito en Santa María do Campo (Marín) en el que no solo sus campamentos se ofertan a todos los niños y niñas del municipio, como ya se ha señalado en páginas anteriores, sino que se ceden a sus convecinos para la práctica de rituales no evangélicos.

«Pero bueno, aquí también el año pasado alguien nos pidió y no era evangélico pues para tener una boda y nosotros lo cedemos. Porque nos da la gana, no por un convenio, claro. De hecho nos dicen: ‘Mira, y podríamos tener allí la ceremonia religiosa’, ‘Mira no tenemos ningún problema’. Lo que yo no sé si el cura sabía que en una iglesia evangélica aunque fuese al aire libre, estaba haciendo una misa, pero es su problema no es el nuestro.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. As Pradeiras.  
Marín (Pontevedra), 2011

Para los grupos budistas y las religiones gnósticas, la práctica de retiros de meditación y la realización de cursos intensivos con maestros cualificados es fundamental de cara al desarrollo de su espiritualidad. Hasta la fecha los grupos gallegos han sorteado esta necesidad mediante el alquiler de casas de turismo rural, lo que supone un coste elevado para los que profesan esta religión. Tan solo la comunidad gelupa dispone de Monasterio propio en esta comunidad. Se trata del primero en suelo gallego denominado Chu Sup Tsang o más comúnmente conocido como el Templo Budista de Retiro en San Amaro (Ventoselo–Ourense). Lleva unos cuantos años en construcción y estaba inacabado en el transcurso de esta investigación, pero desde hace un par de veranos viene impartiendo enseñanzas y retiros semanales. Este espacio ha sido levantado por los estudiantes de las diversas comunidades Ganden Chöeling en España, quienes aportan tanto el dinero como la mano de obra.

La celebración de asambleas de carácter autonómico, nacional o incluso internacional, tanto de evangélicos como de los Testigos de Jehová, también requiere de amplios espacios en los que se pueda albergar a todos los asistentes. Por ello, algunos entrevistados proponen que los Ayuntamientos ofrezcan terrenos y locales interconfesionales en los que quepan la totalidad de minorías. Otra de las opciones apuntadas en este ámbito, aunque parece menos viable, es

que la Iglesia católica, que tiene a su disposición una enorme infraestructura, la comparte con otras prácticas religiosas en algunos períodos del año. De nuevo aparece el sentimiento de agravio comparativo respecto de la religión mayoritaria y la demanda de una igualdad de trato por parte de las Administraciones públicas.

«Lo que tenemos pensado es solicitar al Ayuntamiento para que nos concediera un Salón en terrenos municipales igual que le han concedido a la Iglesia católica. En muchos ayuntamientos se han cedido terrenos, pues. En Galicia no lo sé pero el otro día estuve hablando con un familiar que es burgalés y les han concedido en Burgos, les han concedido en Madrid, les han concedido en Zaragoza, en muchos lugares del sur, en muchas zonas, igual cesiones por 50 años, por 75 años, lo que sea. Por ejemplo, son terrenos dedicados a cenas u otras celebraciones que destinan los ayuntamientos para ciertas actividades y entonces el que la solicita... Esta solicitud se hace a nivel local en el Ayuntamiento y presentamos también un dossier de cómo son los salones como es nuestra obra, todo eso.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. Pontevedra, 2011

«Nosotros realmente lo que estamos necesitando es un terreno. ¿Por qué? Porque como somos la iglesia madre, entonces una vez al año tenemos las convenciones, que este año muy amablemente nos lo cedió el alcalde de Carballiño. Pero nosotros al ser la iglesia madre es necesario que tengamos un lugar aquí en Ourense, y hasta ahora no encontramos. Hemos buscado y siempre está con que esta parte es urbanizable, esta parte no. La vez pasada nos querían vender un terreno de 17.000 metros cuadrados, ¿pero qué pasa? 700 metros nada más son urbanizables, son edificables. (...) Para hacer un campamento, llevar nuestros jóvenes, que se diviertan. Nosotros también así como hacemos una convención para todos, hacemos en junio un congreso solo de jóvenes. Entonces, lo hacemos en Codeseda que también es de los Hermanos de Bonhome, entonces ahí tienen el campo, tienen diferentes actividades.»

Entrevista, Movimiento Cristiano y Misionero. Ourense, 2011

«Pero eso que hubiese acceso a instalaciones, o que hubiese un acceso, no como aquí, tener que ir pidiendo: ‘Nos dejáis entrar a los budistas, ¿que sois un centro católico?’. Que saliera una ley que dijera: ‘Bueno, todos los centros de católicos tuvieran un deber de ceder a los que no sean católicos para facilitar que cualquier grupo que sea religioso o espiritual.»

Entrevista, Asociación Budista, Mandala. Ourense, 2011

«Nosotros hablamos con el Ayuntamiento para que nos dejase algún local para ciertas reuniones y eventos. Y no tienen. Por ahora conseguimos que nos cediesen el Kiosko Alfonso para la conmemoración anual de las víctimas

del holocausto. Y nos lo dejaron encantados. Además fueron otras asociaciones, como la de gays y lesbianas, con quien tenemos buenas relaciones. Pero lo importante es conseguir un espacio grande porque por ejemplo en Año Nuevo nos tenemos que reunir en un hotel porque no tenemos un espacio grande.»

Entrevista, Comunidad Judía Bnei Israel. A Coruña, 2011

En definitiva, aunque los lugares de culto están protegidos jurídicamente, la demanda relativa a infraestructuras, tanto para apertura como para su mantenimiento, sigue estando presente en nuestros días y es común a todas las confesiones, pero en especial para aquellas con escasos recursos o menos toleradas por el entorno en el que se ubican. En otros casos, además, algunos informantes han denunciado la reticencia política para el desarrollo de sus actividades públicas, relegándolas a espacios alejados o de difícil acceso.

«Pedías permiso, pero bueno, tenías que pedir y te mandaban a la plaza más alejada. En Pontearreas hicimos otra campaña y ahí nos mandaron al campo de la feria de ganado.»

Entrevista, Iglesia Cristiana Evangélica Jesús Vive. Pontevedra, 2011

«Yo he estado el año pasado yendo al Ayuntamiento, queríamos hacer una actividad y: ‘sí, sí, sí tal’. Bueno no está. Estaba yendo cada tres días al Ayuntamiento. Entonces yo tenía que un poco pues tener que saltarles al paso, saber la trayectoria que hacen para coger mira. Saber si salen de una entrevista... Si va a estar en una entrevista de tal a tal hora, pues esperar a cuando acabe la entrevista, pues estar así. Entonces en la práctica lo poco que yo he visto es: ¿quieres un permiso? Te lo doy. Vete allí donde acaba el río y da la vuelta. Y entonces al final la agradeces pero no la usas. Es que para hacer algo y hablarle al muro pues no tiene mucho sentido eso.»

Entrevista, Buenas Noticias. Pontevedra, 2011

## **Demandas de habilitación de cementerios**

Antes de abordar este apartado, es preciso retrotraernos en la historia: por un lado recordar la supremacía católica de la época como relatan los misioneros ingleses en su llegada a nuestra comunidad:

El innato horror del gallego a ser enterrado «como un perro» es decir, sin sacerdotes con sus ropas talaras cantando latín, con cirios, campana, agua bendita, crucifijos y toda la parafernalia habitual de estos casos, por supuesto bien pagada, así como fuera del «campo santo», es un temor muy explotado por los curas, que dicen que se negarán a enterrar a aquellos que

asistan a cultos evangélicos, y al mismo tiempo influyen en las autoridades para rechazar la concesión de alguna propiedad vallada como cementerio de disidentes. (Turrall y White, 1920: 23)

Y más adelante durante el régimen franquista la confiscación y pérdida de su patrimonio material, sobre todo en el caso de los protestantes con más arraigo histórico en Galicia, los Hermanos (Sierra, 2001). En el caso de los cementerios evangélicos la cuestión va más allá de la disposición de un lugar de enterramiento, ya que se trata de una reclamación de patrimonio expoliado a esta confesión en épocas anteriores. Un ejemplo de ello son los polémicos litigios sobre el cementerio de A Granxa en Ares.

«Nosotros tenemos un cementerio, no sé si conoces la problemática del cementerio que tenemos aquí nosotros. Nosotros tenemos un cementerio evangélico, que en su momento el pastor que estuvo que vino de Inglaterra en el año 16, lo compró, y eso en los tiempos del franquismo la documentación fue incautada y mucho tiempo después el secretario de turno del concello<sup>2</sup>, lo inscribió a nombre del concello. Y bueno ahí hubo un litigio que si ves la hemeroteca, buscas cementerio evangélico de Ares y ahí encontrarás. Entonces ahora parece que salió una sentencia, y se llevaron testimonios de personas que habían estado en la compra de lo que era el terreno, nietos de personas que lo habían vendido y eso creo una sentencia que le dio la razón al concello.»

Entrevista, Iglesia Evangélica de Asambleas de Hermanos.  
Ares (A Coruña), 2011

Uno de nuestros entrevistados relata el modo personal en el que ha vencido la sumisión de las autoridades locales al poder de la Iglesia católica así como la oposición de ésta al enterramiento e intransigencia en terrenos que no sean de su confesión.

«Mi padre falleció en el año 72 y había cementerio civil pero no tenía entrada porque en la guerra lo habían tapiado, en Moraña. Mi padre estaba ya grave y yo hago la gestión. Hablo con el alcalde a ver por donde entro, no voy a entrar por el monte y después salto la tapia. Era la parte de los disidentes, cementerio civil, para los herejes, pero no había entrada. Entonces me dice el alcalde: 'Pero yo no puedo hacer nada. Es un cementerio parroquial y eso es de la Iglesia así que habla con el arzobispo'. Y hablo con el arzobispo y me dijo que no, que no podía hacer nada. Entonces cogí y me fui a Madrid.

---

2. Ayuntamiento.

Hablé con la Comisión de Defensa nuestra que entonces no era la FEREDE. Misión de Defensa creo que se llamaba. Había un tal Cardona y fuimos a hablar con el Director General de Asuntos Eclesiásticos. Cogió el teléfono llamó al cura y le dio una orden de enterramiento y apertura. Y entonces allí pudimos enterrar después a mi madre y a mi hermano.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Pontevedra, 2011

En 1978 entra en vigor la legislación que establece el marco general de derecho a una sepultura digna conforme a las convicciones personales, y ofrece la posibilidad de que se habiliten cementerios municipales para tal fin (Ley 49/1978, de 3 de noviembre, de enterramientos en cementerios municipales).

La presencia de cementerios municipales, y la normativa vigente con respecto al sepelio, ha reducido esta demanda que, hasta periodos muy recientes, era fundamental entre los creyentes de religiones minoritarias. Algunas comunidades evangélicas la superaron con la adquisición de cementerios propios, como es el caso de Seixo. O en otros casos como el de Ares, a pesar de haber perdido ante los tribunales la propiedad de su cementerio como se ha citado anteriormente, cuentan con la voluntad del gobierno local que les permite hacer uso de este lugar de enterramiento.

«Es que nosotros tenemos cementerios propios porque en la época de la dictadura o incluso ante la Iglesia católica no nos permitía usar sus cementerios porque éramos herejes y entonces aquello era Campo Santo. Y entonces a raíz de eso se construían cementerios evangélicos. Algunos ahora por una nostalgia histórica igual sí que les atrae la idea. Hombre, tener nuestro propio cementerio está bien pero tampoco tenemos ningún interés especial.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. A Coruña, 2011

«Entonces ahora mismo nosotros estamos haciendo como un usufructo de lo que es el cementerio, nosotros le llamamos evangélico aunque ellos (el ayuntamiento) les llaman municipal y en ese sentido ahora mismo no tenemos problemas con el alcalde ni con nadie. Nosotros hacemos como si fuera nuestro aunque legalmente no lo es. Legalmente lo es pero judicialmente no lo es. Entonces ese fue el problema que hubo fundamental con el concello<sup>3</sup>.»

Entrevista, Iglesia Evangélica de Asambleas de Hermanos.

Ares (A Coruña), 2011

Aun así el entierro no es una demanda común a todas las confesiones minoritarias. Algunas aceptan «descansar», como dirían los evangélicos, en

---

3. Ayuntamiento.

cementerios civiles. Pero, en el caso de Galicia, no siempre se dispone de cementerios municipales, sobre todo en aquellas entidades más pequeñas donde los espacios existentes para este fin son aún hoy propiedad de la Iglesia católica. Esto supone un problema si la parroquia se niega a dar sepelio a los «no creyentes». Y es tanta la inercia, el poder de la costumbre y la herencia católica que incluso las funerarias tienen dificultad para poder cumplir con las últimas voluntades de los difuntos y de sus familiares. A modo anecdótico podemos señalar la dificultad para hallar féretros sin cruces. La preeminencia católica está tan arraigada que no se repara en la existencia de otras religiones y menos aún en sus demandas.

«Bueno yo este año pasado, este año, este año, me llamaron de una funeraria pues para officiar un entierro porque el cura no quería. No era aquí, era en otra parte de Galicia, pero no te estoy hablando de historia.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

La Iglesia Ortodoxa de A Coruña ha podido solventar los problemas de enterramiento ante la ausencia de cementerio municipal, a través de sus buenas relaciones con la Iglesia católica.

«La comunicación con la Iglesia Rumana es abierta. Es decir, si yo les llamo y les digo ‘mira, necesito un sitio’. No sé legalmente cómo está, pero por parte de la Iglesia Rumana no tienen ningún problema.»

Entrevista, Iglesia Ortodoxa, Parroquia San Juan Crisóstomo.  
A Coruña, 2011

Para otras confesiones no cristianas esta no es una alternativa posible y la existencia de un cementerio municipal tampoco es solución, ya que la forma de enterramiento necesita cumplir con unos requisitos específicos, como la dirección en la que se ubican las tumbas, algo que puede necesitar simplemente de la adaptación de una parcela en un cementerio municipal.

«—Mezquita Arteixo: Y en Arteixo, bueno, contestaron cuando van a aprobar, por plano, para el futuro. En Arteixo no hay ningún cementerio que es municipal, todos pertenecen a la Iglesia, mientras que... son todas parroquiales o así. Por eso el tema... hemos solicitado ahí, pero la contestación que dijeron es así, mientras que aprueban los planos, y para querer dejarnos cementerios municipales, que están dejando una parcela para nosotros. Pero nunca se sabe. —Mezquita Coruña: Pero es que estamos en lo mismo, es un cementerio civil... es como aquí en Coruña, está el cementerio cristiano, está el inglés (...) pero el musulmán tiene que morir según el rito musulmán...»

Entrevista, Comunidad Islámica de A Coruña. A Coruña, 2011

La construcción de espacios de enterramiento propios es una clásica demanda del colectivo musulmán. La inexistencia de parcelas islámicas en los cementerios municipales han provocado entre la comunidad musulmana la repatriación de los suyos para poder ser enterrados en «territorio islámico». Gracias a la solidaridad de cada comunidad y al apoyo de económico de las entidades federativas, el traslado de los cadáveres se hace posible. A lo largo de este libro hemos enfatizado la relación entre inmigración y religión, sobre todo en caso de la comunidad musulmana, pero eso no significa que sea obligado un retorno póstumo. La antigüedad de estos inmigrantes hacen que nos encontremos con segundas y terceras generaciones nacidas en España, así como extranjeros naturalizados, es decir españoles, que tienen derecho a ser enterrados según el rito de su religión en su lugar de residencia.

«En Oviedo sí que hay, en Asturias, sí que hay, en otras zonas sí que hay. En esta zona no hay, no hay.»

Entrevista, Comunidad Islámica de Galicia.  
Santiago de Compostela (A Coruña), 2011

Aunque en el momento de realización de la investigación, año 2011, no se había llevado a cabo una contabilización sistemática de los lugares de enterramiento en España, actualmente, más allá de los cementerios históricos, la Fundación Pluralismo y Convivencia tiene contabilizados 5 cementerios musulmanes y 16 parcelas musulmanas en cementerios municipales en activo (Observatorio del Pluralismo Religioso en España, *s/f*).

La mayoría de la población musulmana residente en Galicia procede del extranjero, tanto de países árabes como africanos. La comunidad marroquí, una de las más representativas numéricamente, está asentada en esta comunidad desde la década de los ochenta. Sus miembros se han establecido con sus familias de origen gracias a la reagrupación familiar, o las han formado en destino, en definitiva han echado raíces en la sociedad de acogida. En estos casos la opción predominante es la de descansar aquí ya que la repatriación supondría recibir sepultura en un lugar donde nadie les pueda acompañar en su muerte y mucho menos honrar después.

«En Vigo un marroquí estaba casado con una gallega. Murió él. No se mezclaba con nosotros, casi no... no nos conocía... solo nos conocía de que de aquella yo vivía por allí. Cuando murió apareció su mujer: 'Por favor enterradlo por el rito musulmán, si hay un cementerio musulmán', 'No hay, si quieres juntamos dinero para mandarlo a Marruecos'. No quiso, dijo: 'Quiero a mi marido aquí a mi lado'. Al final lo tuvimos que enterrar. Bueno, su mujer, lo enterró en un cementerio cristiano.»

Entrevista, Comunidad Islámica de Vigo. Vigo (Pontevedra), 2011

«El otro día en Coruña, hemos sabido un caso de no sé quien fue, sería... no sé quién fue, un musulmán que estaba casado con una española musulmana. En este caso ¿dónde la vamos a enterrar a esta española? Es de aquí, es de Galicia, entonces dónde vamos a enterrarla. El marido la quería aquí no va a llevarla a Marruecos, ¿cómo hacemos?»

Entrevista, Comunidad Islámica en Galicia, Mezquita Mohamed de Paredes. Vilaboa (Pontevedra), 2011

«En Ourense, a parte de la UCIDE, que lógicamente estamos hablando de lo nuestro... pero aparte yo conocí en Ourense otra mezquita que era de gente musulmana. Todos eran gallegos, todos gallegos, pero que siguen un poco el rito, este... como se llama, no recuerdo, un rito digamos islámico, un poco clásico... la Ha-Ia, todos los seguían porque es un rito un poco poético y tal... Sufí exactamente, pues era una comunidad de más de doscientos musulmanes, todos gallegos.»

Entrevista, Comunidad Islámica de A Coruña. (A Coruña), 2011

Aunque el artículo 2 de los Acuerdos de 1992 con la CIE y la FCJE declara que «...se reconoce a las comunidades islámicas/judías el derecho a la concesión de parcelas reservadas para enterramientos islámicos/judíos en los cementerios municipales...», en la práctica aparece una fuerte asimetría en el trato a este respecto a las minorías religiosas.

«No hay voluntad, por ejemplo, pedimos cementerio, no un cementerio para nosotros, el mismo cementerio que hay pero una parcela para nosotros: nada. En el tema de, es decir, de ayudas, nada porque dice que es un Estado aconfesional entonces nada.»

Entrevista, Comunidad Islámica de Galicia.  
Santiago de Compostela, 2011

Aunque es más habitual entre los protestantes, la reclamación de un terreno que consideran legítimamente propio, dado el uso para el que fueron construidos. La comunidad islámica de A Coruña, nos transmite una reclamación iniciada desde 1976. Se trata de activar el cementerio musulmán existente en la ciudad, que actualmente tiene un uso meramente ornamental. Se ha encontrado constancia también de otro cementerio musulmán en la provincia de Lugo, de propiedad privada, y que también está en desuso. El abanico de despropósitos que nos relata uno de los entrevistados resulta revelador de cómo una demanda se puede convertir en un problema que enturbia la situación en lugar de procurarle una salida sensata y respetuosa con la historia y con la realidad presente y futura.

«No trasladaron nada, porque yo hace treinta y tantos años había hablado, que era compañero mío en el policlínico, Doctor G. V.<sup>4</sup>, que era teniente alcalde de aquí de la época de Alfonso Molina... suya y Alfonso Molina, vamos. Entonces lo hemos hablado de que nos interesa para rehabilitarlo, porque ahí fui un día que estaban los perros, estaban las zarzas, estaba todo muy mal de todo. Entonces dije: 'Voy a preguntar cómo está la cosa' y bueno. Entonces bueno, a los pocos días me llamó y me dijo: 'Este terreno pertenece al Ministerio de Defensa y son... y como hay soldados ahí muertos en combate y tal, esto pertenece al Ministerio de Defensa, entonces la cosa te la veo complicada'. Esto en la época de Franco, te hablo, entonces me dijo: 'Deja que la cosa vaya a ver como evoluciona'. Y un día estoy hablando con S.M. de la Diputación, Presidente de la Diputación y estábamos tomando un café así y tal y le dije: 'Mira, tenemos que hacer algo, si no nos dais esto u otro, o tenemos que hacer un cementerio'. Y me dice: 'Estás de coña', 'No estoy de coña, si hay musulmanes que están pagando sus impuestos, mueren y necesitan enterrarse, es una cosa social y en toda Galicia no hay'. Y resulta que más adelante nos enteramos, [...] V., el alcalde, no sé qué convenio hicieron con Defensa y con Cultura, lo reformaron y hicieron... Sin contar con nosotros ni nada. Otro tema. En Santiago por ejemplo había el Alcalde de Santiago, B., en un pleno había decidido dar un trozo de cementerio, de la ampliación nueva que están haciendo para la parte de los musulmanes, estaba ocupado y tal, y cuando todo ya estaba más o menos... porque nosotros pedimos uno en toda Galicia, no pedimos más, no hay ninguno, entonces, cuando estaba todo, nos enteramos de que hay una demanda judicial contra la concesión por parte de la empresa Castromil. Porque como es coincidente con sus estaciones y sus oficinas ahí pues ellos denunciaron porque ellos querían este terreno, para ellos, para los autobuses de ellos o no sé qué tal. Y entraron en juicio y pararon todo.»

Entrevista, Comunidad Islámica de A Coruña. A Coruña, 2011

Otras confesiones, como la judía, también reclaman su espacio para el enterramiento. Se trata de la reclamación de un patrimonio expoliado, el sefardí. Para la comunidad judía el cementerio es su principal demanda.

«Cuando se hace una comunidad judía lo primero es gestionar un cementerio. En este caso, por motivos de organización, tuvimos que posponerlo.

---

4. Los nombres propios han sido anonimizados.

Pero ya se está comenzando la tramitación con el Ayuntamiento. Se hace a través de un seguro privado. Por ahora será un cementerio para toda Galicia que estará en Santiago o en A Coruña. En Barcelona ya tienen su propio cementerio. De hecho, la comunidad catalana colabora con nosotros en esta gestión. [...] Para el judío es muy importante que haya un contacto con la tierra una vez que se muera. Se pone una sabanita blanca de lino y tal. Por razones de sanidad esto no se permite. Entonces tiene que haber unos asentamientos especiales donde cuando la gente se va a enterrar se hace un pequeño agujerito debajo en la caja.»

Entrevista, Comunidad Judía Bnei Israel. A Coruña, 2011

Otras comunidades reclaman el uso de los históricos cementerios que legítimamente les corresponden por credo y con los que Galicia cuenta en gran número, se trata de los cementerios ingleses. Por ejemplo, la Comunión Anglicana de A Coruña reclama el uso del cementerio inglés de San Amaro.

«De momento estamos gestionando por parte del Ayuntamiento el uso de la capilla del cementerio romano, del cementerio municipal San Amaro. Una capilla que lleva cinco años sin uso porque no hay sacerdote católico que vaya y entonces, bueno, está en proceso, de momento también el pastor de la iglesia del Ejército de Salvación nos ha puesto a disposición el templo y podemos aquí también tener encuentros.»

Entrevista, Comunión Anglicana de Coruña. A Coruña, 2011

### **Demandas relacionadas con la asistencia religiosa en centros penitenciarios y establecimientos sanitarios**

El derecho a la asistencia religiosa en hospitales y centros penitenciarios, aunque está amparado por los Acuerdos de cooperación, no siempre se ejerce en la práctica. En el caso de las prisiones ésta se encuentra regulada, y las personas que disponen de los certificados y autorizaciones gubernativas requeridas pueden dar atención espiritual a los presos que así lo demanden tal y como se reconoce en el artículo 9 del Real Decreto 710/2006, de 9 de junio: «las personas de confesión evangélica, judía o islámica internadas en centros penitenciarios que deseen recibir asistencia religiosa, y a los solos efectos de facilitar la organización de dicha asistencia, podrán manifestar, mediante solicitud dirigida a la dirección del centro, su deseo de recibirla». Sin embargo, aplicación no es sencilla, tal y como se explica en el siguiente fragmento de entrevista:

«Lo de las prisiones va con el Estado, porque aquí en Galicia no está transferida la prisión, solo en Cataluña. Nada más que en Cataluña el Ministerio del Interior tiene transferida, creo que depende de Justicia. Y el

resto del Estado tiene que solicitarlo a Madrid. Se puede hacer a través de la FEREDE o directamente con el Ministerio de Justicia. Solemos hacerlo porque la FEREDE tiene un consejero de prisiones y entonces hacemos así para unificar y saber lo que se está haciendo en cada lugar. Aquí estamos yendo desde el año 88 a la prisión de Monterroso. Veníamos desde Ferrol a Monterroso que era cruzar Galicia. Había un chico que nos demandó. Se entra por vía demanda de un interno que solicita la asistencia. Si nosotros conocemos a alguien que esté dentro te demanda por escrito y ya entramos. Tiene que haber una demanda. Después hay cárceles que son muchísimo más abiertas en el resto de España donde estás dentro donde te dé la gana, otras muy restrictivas como la de aquí. Nosotros llevamos 22 años yendo y parecemos cada día que no nos conocen. Hay que justificar que eres pastor y tiene que venir desde el Ministerio de Justicia un permiso notificándose. Tiene que haber una referencia y que venga respaldado por una entidad religiosa si vienes a hacer lo religioso. Ahora el Consello Evanxélico se está aunando para coordinar el trabajo en prisiones también, porque se estaba yendo a las prisiones pero no había una coordinación gallega.»

Entrevista, Buenas Noticias. Lugo, 2011

La presencia de ministros de religiones minoritarias en los hospitales también se encuentra regulada pero requiere de la aprobación previa de la Administración autonómica, es decir, la Xunta de Galicia. Las personas interpeladas en este estudio destacan de nuevo el trato desigual con respecto a la religión católica, ya que sus capellanes pueden entrar en las habitaciones de los enfermos con total libertad. De todas formas, la experiencia de algunas comunidades es positiva. La comunidad judía señala que en los hospitales están siendo muy respetuosos con sus pequeños rituales en las salas de cuidados paliativos. Otra demanda en este ámbito es que no todos los sanatorios públicos cuentan con espacios habilitados para la pluralidad de cultos. Solamente el Hospital de Lugo de reciente construcción, cuenta con una sala multiconfesional carente de simbología asociada a alguna religión en concreto.

«Ahora estamos en negociaciones con la Xunta para que nos permita el acceso a los hospitales, y lo mismo que lo hace el cura, hacerlo nosotros. Oficialmente no podemos, nos pueden echar fuera. A la cárcel sí, cada semana va un chico. Yo cuando vivía en Pontevedra estuve haciendo durante cuatro años la cárcel, y eso es duro también. Nuestro Consello Evanxélico de Galicia gestiona esto.»

Entrevista, Asambleas de Hermanos. Pontevedra, 2011

«Si alguien muere, el moré [profesor] es el encargado de que nadie toque el cadáver antes de sus bendiciones. Se envuelve el cuerpo en un manto de lino

y ahí comienza el ritual judío. Encontramos mucho respeto en los hospitales con esto. La familia ya se lo avisa al médico y por ahora no tuvimos ningún problema ni traba.»

Entrevista, Comunidade Judía Bnei Israel. A Coruña, 2011

«Estamos presentes en el hospital, tenemos cuatro capellanías en el hospital nuevo. Es reciente. De hecho nosotros somos los primeros capellanes y es el primer hospital donde hay capellanía. Es un acuerdo al que llegamos con la Consellería y estamos firmando. Somos los primeros, abrimos ahora y estamos pendientes de ver ahora en Ferrol y no vamos rápido pero vamos llegando a los ajustes, tenemos un buen despacho, tenemos el despacho al lado de la capilla. Tenemos la capilla de uso multiconfesional aunque de uso principalmente católico.»

Entrevista, Buenas Noticias. Lugo, 2011

Quizá la petición que más tensión genera en cuanto a asistencia sanitaria es la realizada por los Testigos de Jehová y su negativa a recibir transfusiones de sangre.

Los Testigos de Jehová han desarrollado sus propias herramientas para lograr que el cuerpo médico conozca y acepte las prácticas de intervención en las que no es necesario el aporte de sangre. En este sentido, han puesto en marcha lo que se denominan «Comités de Enlace con los Hospitales», que realizan visitas regulares a los distintos centros médicos ofreciendo información al respecto. Es pertinente indicar que tanto el Estado como el Gobierno Autónomo han trabajado para que estas recomendaciones sean respetadas en los hospitales. Pero la aplicación de los protocolos de actuación depende del buen hacer de los trabajadores individuales y es en este nivel en el que surgen las dificultades.

«Ahí tenemos Comités de Enlace con los hospitales que regularmente visitan a los médicos en los hospitales y les ofrecen información médica de la postura de los Testigos de Jehová y nos ofrecemos a colaborar con ellos cuando haya alguna discrepancia con alguno que no quiera ser atendido o algo de eso. Solemos visitar regularmente las diferentes especialidades. Cada caso depende del facultativo, de la disposición que tenga y de la pericia que tenga.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. Pontevedra, 2011

Por ello, este colectivo focaliza esta demanda en el entorno médico que es el que debe adaptar el tratamiento en función de la confesión. El personal sanitario se debate entre el código deontológico, la disposición de medios materiales y las aptitudes y capacidades para operar sin sangre. En A Coruña existen Unidades de Cirugía Sin Sangre en hospitales privados, como San Rafael y el Modelo.

«Que te comentaba con la estructura de los problemas con hospitales, es una estructura a nivel mundial, porque claro es notable que la Biblia dice que la sangre no tenemos que usarla, eso lo dice la Biblia lo dice para todos. Hay quien quiere seguir la Biblia, hay quien no le importa, vale, nosotros queremos seguirla. Entonces claro, esto nos ha causado bastantes problemas a lo largo de los años, pero se han desarrollado muchísimas técnicas alternativas de manera que no es preciso usar la sangre. Ahora, tristemente no todos los médicos las conocen, no todos los médicos las quieren usar, no porque sean más caras ni más baratas, porque hay que aprenderlas. Aquí en Galicia como andamos. Pues en Coruña bastante bien, tenemos el problema con el médico individual y muy fácil con el hospital en general y luego hay un problema, y este no es solamente nuestro, hay un problema entre gerencia de hospital y el médico en particular. La gerencia tiene unas directrices y el médico particular hace lo que puede. Y a veces no hay buena comunicación entre ellos, pero no con nuestro caso, con todos ¿no? Entonces como funciona. Hay a nivel mundial un centro de información hospitalaria, donde toda la información, todas las técnicas que en el mundo salen para cualquier cosa usando alternativas a la sangre, que hay muchísimas: recuperadores de sangre durante la operación, desde técnicas de ahorro de sangre en la operación, aplicación... un montón de cosas, la hectopoyentina que estimula a que el cuerpo fabrique su propia sangre, se han comprendido muchísimas cosas, se han establecido unidades de cirugía sin sangre especializadas por ejemplo en Coruña tenemos una unidad de cirugía sin sangre en San Rafael. Lo que pasa que son muchos años de luchar, de sufrir, de estar, de venir, de haber experimentado por fin algún médico, de ‘oye usa esta técnica ya verás que te va a funcionar, mira está aquí documentado’. Porque claro a nivel mundial se recopila la información, luego se distribuye incluso a nivel nacional en las sucursales de España y luego hay en diferentes ciudades lo que llamamos Comités de Enlace con los hospitales, yo estoy en uno de esos comités que atendemos la Coruña y Lugo, y claro la Coruña y Lugo con Santiago, Ferrol.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. A Coruña, 2011

## **La enseñanza religiosa en los centros educativos**

Desde la aprobación de la Ley orgánica de Libertad Religiosa (L.07/1980) la enseñanza religiosa es incluida en el ámbito escolar: «percibir e impartir enseñanza e información de toda índole, ya sea solamente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.»

Los posteriores acuerdos con el Estado (1992), ratifican este compromiso de los centros docentes con las confesiones evangélica, islámica o judía. Entre los

requisitos para la financiación estatal de dicho profesorado se estipula la existencia de un número determinado de alumnos que demanden estas enseñanzas en los colegios públicos. El criterio mínimo se establece en la decena de alumnos.

He aquí la distribución, según provincias y niveles de enseñanza, de profesores, centros y alumnos de la enseñanza evangélica e islámica. En el primer caso los datos son más fiables y se encuentran más desagregados.

**Tabla 8: Alumnado y profesorado de religión evangélica en Galicia, por provincias y nivel de enseñanza**

<b>PRIMARIA</b>	<b>Nº de profesores</b>	<b>Nº de centros</b>	<b>Nº de alumnos</b>
<b>A Coruña</b>	12	23	
<b>Lugo</b>	3	4	
<b>Ourense</b>	3	6	961
<b>Pontevedra</b>	9	15	
<b>Total primaria</b>	27	48	
<b>SECUNDARIA</b>	<b>Nº de profesores</b>	<b>Nº de centros</b>	<b>Nº de alumnos</b>
<b>A Coruña</b>	2	6	
<b>Lugo</b>	0	0	
<b>Ourense</b>	2	3	129
<b>Pontevedra</b>	3	4	
<b>Total secundaria</b>	7	13	
<b>TOTAL</b>	34	61	1.090

Fuente: Datos facilitados por el Consello Evanxélico de Galicia (2011).

**Tabla 9: Alumnado de religión musulmana en Galicia**

<b>ORIGEN DE LOS ALUMNOS</b>	<b>Nº DE ALUMNOS</b>
Alumnado español	130
Alumnado inmigrante	1.030
Alumnos destinatarios	1.060
Profesores	0

Fuente: Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes (31/12/2010). UCIDE. Madrid, 2011.

La diferencia numérica entre los docentes de estas dos confesiones se debe a dos cuestiones. Por un lado, al margen de los potenciales destinatarios de

religión musulmana sus padres no oficializan tal demanda, a diferencia de aquellos que profesan la religión evangélica. La segunda explicación reside en el incumplimiento de los requisitos para el profesorado contemplados en la Ley Orgánica 2/2006.

Tras estas consideraciones relativas a la presencia de las enseñanzas religiosas en el ámbito público, la opinión mayoritaria de los representantes religiosos entrevistados es que estas deben ceñirse a lo privado. Consideran que la formación teológica es misión de las comunidades de las que forman parte (como de hecho se hace mediante escuelas bíblicas, o sabáticas así como el aprendizaje del Corán), respetando la aconfesionalidad del Estado que contempla la Constitución.

«En España no, alguna vez ha pasado en la historia sobre todo cuando... pero en momentos muy dramáticos de la historia donde se... hablo de otros países, donde se prohibía a los niños testigos a menos que tuvieran ciertas condiciones a asistir a las escuelas. No, la idea de los testigos es que la responsabilidad principal de educar a los hijos es de los padres, de educarlos en el sentido moral y religioso.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. Coruña, 2011

«Pensamos que es un asunto de responsabilidad familiar, entonces es una responsabilidad de los padres la educación religiosa. No depende ni del Estado, ni del colegio, por lo tanto no aceptamos que se les enseñe a los niños ninguna religión. Nosotros le damos a nuestros hijos la educación religiosa en casa y es lo que hay. No hay ningún problema.»

Entrevista, Testigos Cristianos de Jehová. Pontevedra, 2011

«En términos educativos no reclamamos nada porque cuando hay una comunidad grande ya tenemos nuestras propias escuelas. Se considera un hecho privado y no queremos que se enseñe en los colegios públicos.»

Entrevista, Comunidad Judía Bnei Israel. A Coruña, 2011

No obstante, la vía opcional de no seguir la clase de religión católica, para los que no cuenten con enseñanza de su propia religión en los centros, no satisface a los padres. en sus palabras se trata de un tiempo vacío y de juegos no relacionado tan siquiera con la historia de las religiones. Además, consideran que esta opción estigmatiza al niño puesto que debe abandonar el aula. De hecho, algunos de los padres entrevistados han optado por la asistencia de sus hijos a esta asignatura con el fin de que el menor no se sienta desplazado. Pero esto solo es posible cuando se cuenta con la tolerancia y el beneplácito del cuadro docente que imparte la materia y no parece una opción pedagógicamente recomendable, pues entra en contradicción con la socialización religiosa en el hogar.

«Pero que pasa, si está él solito, o hay por ejemplo que sean dos o tres niños, bueno a jugar al patio mientras los otros llevan la clase, no, tampoco es así. Entonces preguntamos nosotros que tipo de enseñanza porque tampoco es que odiamos el catolicismo, yo tengo todos los sacramentos católicos, pero que pasa uno... Un día cuando hablé con la profesora le dije: ‘Nosotros respetamos a los católicos y respetamos a los santos pero ahora sabemos que el único mediador entre dios y los hombres es Jesucristo, y los santos son personas dignas de admirar, porque hicieron buenas obras y nosotros tratamos de ser santos como ellos, pero no son persona a las que adoramos, nosotros adoramos a dios’. Entonces ella nos dijo que: ‘Bueno que cualquier cosa que si veía que empezaban a meter mucho que si la virgen, entonces que lo iba a sacar de la clase’, pero si no como llevaban más que nada ética, como llevarse, como ser bueno con los amigos y esas cosas, nos pareció perfecto.»

Entrevista, Movimiento Cristiano y Misionero. Ourense, 2011

La información a los padres sobre el sistema de enseñanza religiosa evangélica e islámica ha sido labor de sus entidades representativas, que han transmitido a los miembros de su comunidad sobre este derecho y como solicitarlo. Los representantes de las religiones minoritarias declaran tener un mejor entendimiento con los responsables políticos y que la difusión de la norma, desde el nivel superior al intermedio (inspectores) y al básico (centros educativos), el derecho va perdiendo fuerza, de manera que desde la gerencia o dirección de los centros en ocasiones no suele publicitarse esta opción.

«También los Hermanos de Bonhome estuvieron repartiendo unos folletos para cubrir y presentar al director para pedir un profesor evangélico. Y entonces ya tienen, algunos tienen en su mayoría tienen ya cursos de esos, otros no.»

Entrevista, Movimiento Cristiano y Misionero. Ourense, 2011

«A veces nosotros en las iglesias hemos dicho: ‘Mira, que hay esta alternativa, que los niños reciban enseñanza evangélica’. Y de alguna forma eso sirve para afirmar un poco más la fe de esos niños. Entonces en las iglesias se informa a la gente: ‘Mira, que en tu colegio tu puedes pedir esto, enseñanza evangélica’. Bueno a veces se hacen unos listados y con esos listados lo que hacen es que la persona lo que va a hacer es en el colegio dejar constancia, una petición allí al colegio y debería y sería bueno dejarle una copia a alguien de nosotros para que tengamos constancia. Por ejemplo hay niños que no están en mi iglesia pero me la dan a mí y yo se la hago llegar al Consello.»

Entrevista, Buenas Noticias. Pontevedra, 2011

Otro inconveniente con el que se encuentran es el nivel o curso del alumnado, si bien encontramos un centro con el mínimo requerido (consensuado en torno a 10 demandantes) los estudiantes de estas religiones suelen pertenecer a niveles educativos diferentes, lo que resulta tedioso para los responsables de los centros a la hora de organizar los horarios de la materia.

«Lo que pasó en Arteixo que había un Acuerdo entre la Comisión Islámica y el Gobierno español por el tema ese y el artículo está diciendo, cualquier colegio que tiene más de diez alumnos tiene derecho a un profesor de religión, pero ya lo tenían solicitado hace años y lo denegaron por el tema que están dando las horas así. Cada alumno tiene un nivel diferente que el otro y los horarios son diferentes.»

Entrevista, Mezquita Abou Baker. Arteixo (A Coruña), 2011

Pero la gestión de la diversidad no se limita a la enseñanza religiosa, hay otras cuestiones difíciles de gestionar como el reconocimiento de las festividades de cada religión o la simbología. Frente a la idea de que se estaban produciendo avances en este sentido, de nuevo aparece la confusión entre inmigración, integración y religión. Se vuelve a señalar el uso de determinada indumentaria, principalmente el velo islámico, como una cuestión de rechazo a la adaptación o integración en el ámbito escolar y en la sociedad de acogida. Un ejemplo de ello es la polémica generada desde el «Colexio Novo de Arteixo», que se recoge en los medios de comunicación gallegos:

El colegio de Arteixo expedienta a la niña que va con velo a clase. El consejo escolar del Colexio Novo de Arteixo decidió ayer abrirle expediente sancionador a la niña de 11 años, nacida en esta localidad coruñesa, y de religión musulmana, que este curso decidió llevar velo a clase. (Pereiro, 2011)

Estas controversias, que se ubican en las aulas, son en realidad generadas por los mayores desde fuera del colegio y, por el contrario, apenas llegan a ser percibidas por los niños.

«Si están súper integrados. Y los mismos niños, yo tengo un sobrino que es cristiano y él tiene nueve años, y va al mismo colegio que esta niña [refiriéndose a Nawja, la niña que fue expulsada de un colegio de Arteixo por usar Hijab] y los niños están a favor de la niña, ¿sabes? Que no lo entienden porque... Claro, yo estuve hablando con mi sobrino de ese tema, y qué opinaba él como compañero de la niña y él está a favor de la niña, ¿sabes? Todos los niños se abrazan...»

Entrevista, Musulmana conversa. A Coruña, 2011

«Por los jóvenes no hay ningún problema, el problema viene con los adultos...»

Entrevista, Mezquita Abou Baker. Arteixo (A Coruña), 2011

Por lo general estas situaciones resultan rentables mediática y políticamente, sobre todo en períodos electorales.

«No hay voluntad política, hablando sencillamente, yo no soy como los políticos que dan vueltas a las cosas, yo digo las cosas como son, no hay voluntad política porque no somos votos, es decir, no somos una fuente grande de votos.»

Entrevista, Comunidad Islámica de Galicia.  
Santiago de Compostela (A Coruña), 2011

### **Los ministros de culto, líderes religiosos, imanes y maestros**

Los ya mencionados Acuerdos del año 1992 han reconocido el estatuto de los ministros de culto evangélicos y judíos así como de los dirigentes religiosos islámicos e imanes, determinando los derechos específicos que se derivan del ejercicio de su ministerio y de su situación personal en ámbitos de tanta importancia como la Seguridad Social. Esta regularización laboral permitió a aquellas confesiones con ministros a tiempo completo, dar cobertura legal y garantizar su jubilación. Aun así, se trata de un acuerdo de mínimos, lo que supone una cobertura parcial para el trabajador religioso. Aunque los entrevistados no lo exponen como demanda, ya que, afirman, han entregado su vida a Dios, Jehová o Alá por voluntad propia, esto no exime que las condiciones de los ministros de culto sean reconocidas como insuficientes.

«Sí, es una vocación que de pronto viene, yo concretamente del tema ministerial estoy desde el año 95, que entré en el instituto para estudiar, seminarios para ser conocido como ministro de culto, hay toda una serie de estudios y trámites que tienes que hacer, pero bueno sí concretamente desde el año 95. A tiempo completo.»

Entrevista, Ejército de Salvación de Galicia. A Coruña, 2011

«Entonces ahora existe la figura legal de Ministro de Culto, el ministro de culto lo que ocurre es que por ejemplo no tienes paro (...) tú no eres exactamente un autónomo, no, das conferencias, sales, pero estás más tiempo en un lugar llevando a cabo una obra, y entonces la iglesia puede tener contigo un compromiso mínimo y en base a ese compromiso mínimo tu puedes cotizar, pero luego lo que te permite vivir tú no sabes. (...) pero yo no puedo decir tengo el paro, aunque lleve cotizando 15 años, no tengo,

no hay prestación de paro, es un acuerdo de mínimos para poder cobrar en su día la pensión mínima, sin que sea de beneficencia sino porque algo has cotizado ¿no?»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Por otro lado esta legislación no es de carácter retroactivo, por lo que aquellos que habían ejercido esta labor en el período predemocrático carecen de estos derechos, cuestión que debe ser considerada si tenemos en cuenta la reparación a otros colectivos como se indica en el siguiente testimonio.

«Puedes tener una nómina. Ojo que durante muchos años los pastores eran inexistentes aunque quisieras porque no aparecías en el régimen de la Seguridad Social. De hecho ahí hay un agravio con respecto a otros, por ejemplo, militares republicanos, sindicalistas, se les han ido reconociendo derechos porque a raíz de la dictadura se le quitó todo, pero a los pastores evangélicos no se les ha reconocido nada. Y hay ahí una negociación que cuando termine se habrá muerto el último, con lo cual ya no hay nada que hacer.»

Entrevista, Asamblea de Hermanos. Marín (Pontevedra), 2011

Otra de las situaciones bastantes generalizadas que no se ha solventado al completo es la que hace referencia al estatus de residencia de líderes procedentes de países no comunitarios. En Galicia afecta principalmente a los movimientos pentecostales procedentes de América Latina de la confesión evangélica y a los imanes y presidentes de origen extranjero de comunidades islámicas. Su entrada en España por régimen especial para ejercicio de su ministerio es posible gracias a la entrada en vigor del Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009, el cual establece en el art. 117.h las condiciones de residencia temporal con excepción de la autorización de trabajo para ministros religiosos y miembros de la jerarquía de las diferentes iglesias, confesiones y comunidades religiosas, así como de religiosos profesos de órdenes religiosas.

Como es lógico, aquellas comunidades de reciente implantación que no se encuentran registradas en el Registro de Entidades Religiosas, o aquellas que desean mantenerse al margen de los requisitos administrativos, es decir, no formalizar su inscripción como lugares de culto, carecen de estos derechos especiales.

Es el caso de los budistas, que no se rigen por estos Acuerdos, y cuyos centros de culto en ocasiones se confunden con centros de yoga. En concreto, solo tres de los localizados en Galicia están registrados en el Registro de Entidades Religiosas. Y, aunque se autogestionan y afirman no necesitar de la cooperación con la

Administración, en este apartado referido a los ministros de culto («maestros»), sí se ven afectados por no entrar en las disposiciones de esta normativa. Supone un claro contraste con respecto a cualquier otra minoría religiosa que no tiene trabas a la hora de traerse pastores, rabinos o imanes desde otro continente. El único medio por el que un lama tibetano puede obtener un permiso para poder venir a España a impartir religión y filosofía budistas, bajo el patrocinio de su comunidad, es perdiendo su condición de refugiado, algo que pareciese no tener una solución política porque India no puede concederles un visado por no tener los lamas esa nacionalidad y la diplomacia española no parece mostrar suficiente sensibilidad ante este tema. Es doblemente grave si consideramos la importancia que el maestro tiene para todas las ramas mahayana: sea tibetano, japonés, vietnamita o chino, ven prácticamente imposible alcanzar la meta del nirvana sin la ayuda de un maestro cualificado. Por ese motivo, han sido muchos los practicantes gallegos que han reiterado su petición, tal y como se expresa en los testimonios que recogemos a continuación.

«Mira, nosotros no tenemos centros, ni dinero, ni infraestructuras, pero eso nos da igual. Si necesito un centro para un curso tengo aquí una amiga que nos deja su Escuela. O alguien tiene un bajo... siempre acaba por aparecer algo. Llevamos ya años funcionando así y las cosas van apareciendo cuando son necesarias. Pero lo que de verdad necesitamos, son maestros. Se puede no tener centro, pero no carecer de maestro. Ya daremos los cursos donde sea. Pero llevamos cuatro años intentando traer a un lama y siempre le deniegan el visado.»

Entrevista, Grupo Budista, Ganden Chöelin. A Coruña, 2011

«Cualquier maestro vivo de interés de cualquier tradición. Que se faciliten enseñanzas de quien sea interesante. Sería de agradecer que el Ayuntamiento prestase locales... o trajese maestros, aunque fuesen sufís.»

Entrevista, Grupo Budista, Garuda Ling. Santiago de Compostela, 2011

Si bien son muchas más las demandas específicas, en este capítulo hemos citado las más repetidas, aquellas que han aparecido con más frecuencia o énfasis en el trabajo de campo llevado a cabo en Galicia. Como vemos, aunque en ocasiones cuentan con un respaldo legal la aplicación de la normativa no siempre se hace efectiva. De ahí la necesidad de ejemplos de buenas prácticas, sobre todo dirigidos a los trabajadores de los centros públicos a nivel local, ya que el verdadero camino hacia la libertad religiosa es la normalización de su cotidianeidad.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, X. (2010), *Una falsa luz*. Ed. Ézaro, Santiago de Compostela.
- (2009), *En las catatumbas*. Ed. Ézaro, Santiago de Compostela.
- (2006), *Entre Fronteras*. Ed. Ézaro, Santiago de Compostela.
- ALONSO, L. (2005), «La crisis de la economía tradicional: continuidad y cambio en la Galicia del siglo XIX», en Prada, J. y De Juana, J. (coord.), *Historia contemporánea de Galicia*, Ariel, Madrid.
- ALONSO SEOANE, M. J. (2008), *Budismo en medios de comunicación*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- ÁLVAREZ, G. (2002), *La migración de retorno en Galicia (1970–1995)*, Tesis Doctoral. Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid.
- ANDERSON, J.C. (1978), *Historia de los Bautistas*, Tomo I, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso (Texas).
- Asambleas de Dios Coruña (2012), «Testimonios: Josefa Fernández, Asambleas de Dios de A Coruña». Disponible en: <http://www.adecoruna.org/292/#more-292>, última consulta: enero de 2012
- Asambleas de Dios España, federación (s.f.), «¿Quiénes somos?». Disponible en: <http://www.adenet.org/>, última consulta: enero de 2012
- ASEP (2011), Sondeo «La Opinión Pública de los Españoles», Banco de datos ASEP/JDS.
- BOSQUE THERAVADA (s/f), «Glosario budista». Disponible en: [http://www.bosquetheravada.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=498&Itemid=158#KilesaKilesa](http://www.bosquetheravada.org/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=498&Itemid=158#KilesaKilesa), última consulta: octubre de 2013.
- BOSQUED, D. (2007), «El bautismo del Espíritu: Símbolo y realidad», *Davar-Logos*, 6 (1). Pp. 35–53.
- BRAVO LÓPEZ, F. (2012), *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Bellaterra, Barcelona.

- BUDA (versión de Narada Thera) (2004), *Dhammapdla*, Editorial Edaf, Madrid.
- BUDA (s/f), *Las cuatro nobles verdades*, Ediciones Dharma, Alicante.
- Budismo Tibetano (s/f), «Glosario», en <http://www.budismotibetano.net/portal/>, última consulta: diciembre de 2011.
- CARDESÍN, J.M. (2005), «La sociedad gallega en el franquismo», en Prada, J. y De Juana, J. (coord.), *Historia contemporánea de Galicia*, Ariel, Madrid.
- Central Ejército de Salvación (s/f), «Historia». Disponible en: <http://www.edsmadrid.org/index.php/historia/h>, última consulta: mayo del 2012
- COMAS, D. (2004), «La transición religiosa en España. Catolicismo, secularización y diversidad», en Tezanos, F. J. (coord.), *Tendencias en identidades, valores y creencias*. Madrid: Fundación Sistema.
- Coordinadora de asambleas de hermanos España (s.f.), «¿Quiénes somos?». Disponible en: [http://www.asambleasdehermanos.org.es/quienes\\_somos.htm](http://www.asambleasdehermanos.org.es/quienes_somos.htm), última consulta: enero de 2012.
- CORREAS, F. (2009), «La Iglesia Evangélica de Filadelfia y los gitanos», *Anales de Historia Contemporánea*, nº 25, pp. 289–298.
- Cosecha Mundial (s/f). «Acerca de nosotros». Disponible en: <http://www.cosechamundial.org>, última consulta: febrero de 2012
- Creed España (s/f). «Info». Disponible en <http://www.creedendios.com/>, última consulta: marzo de 2013.
- DALAI LAMA (1998), *El sueño, los sueños y la muerte*, Mandala, Madrid.
- DE ANTONIO, M. G. (2007), «Judíos en Galicia: visión panorámica y nuevas aportaciones documentales», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H.a Medieval, t. 20, pp. 289–314.
- DE JUANA, J. y PRADA, J. (coords.), (2005) *Historia Contemporánea de Galicia*, Ariel, Madrid.
- DE MATEO, E. (2001), «Entre la represión y la tolerancia. El protestantismo y las sectas en Málaga durante la época de Franco (1937–1967)», *Revista Anales de Historia Contemporánea*, nº 17, pp.325–350.
- DÍAZ–SALAZAR, R. (2007), *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Espasa Fórum, Madrid.
- DÍAZ–SALAZAR, R. y GINER, S. (1993), *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- DÍEZ, M. (1990), *Boga Mar Adentro*, REMAR.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2006), *Breve historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid.
- DURKHEIM, E. (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Volumen 38. Ediciones Akal, Madrid (Primera edición: Durkheim, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París, Presses universitaires de France.)

- Ejército de Salvación (s/f), «Pasado y presente de nuestra historia». Disponible en: <http://www.ejercitodesalvacion.es/>, última consulta: marzo de 2012.
- ELZO, J. (2001), «Jóvenes y religión: comportamientos, creencias, actitudes y valores», *Revista de Estudios de Juventud*, 53: 19–32.
- ESTRUCH, J. et al. (2007), *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña*, Icaria Editorial, Madrid.
- FERNÁNDEZ, J. L. (2009), *Pioneiros protestantes na Atenas de Galicia*, Ir Indo Edicións, Vigo.
- FERNÁNDEZ, M. (2013), *Historia de la Iglesia de A Coruña. La primera de las Asambleas de Dios de España*, Ed. Pasión por los libros. Disponible en: [http://issuu.com/pasionporloslibros/docs/historia\\_iglesia\\_a\\_coruna\\_-\\_asambleas\\_de\\_dios](http://issuu.com/pasionporloslibros/docs/historia_iglesia_a_coruna_-_asambleas_de_dios), última consulta: marzo de 2012.
- FERNÁNDEZ–BUEY, F. (1994), «Movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana» en Riechmann, J. y Fernández–Buey, F., *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona.
- FLORES, S. (2011), «Anécdotas y datos de interés sobre La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en España», en *La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*, La Sala de Prensa. Disponible en: <http://www.saladeprensamormona.es/art%C3%ADculo/anecdotas-y-datos-de-interes-sobre-la-iglesia-de-jesucristo-de-los-santos-de-los-ultimos-dias-en-espana>, última consulta: diciembre de 2011.
- Fundación Pluralismo y Convivencia (s/f) «Disponible en <http://pluralismoyconvivencia.es/materiales-didacticos/gloario/agrupaciones-o-iglesias-integradas-enpereda.html>, última consulta: enero de 20012
- GAGO, M. (2007), *En los campos de Galicia. Una biografía de Enrique y Adelaida Turrál*, Dibay S.L., Marín.
- GARCÍA, C. y GRUBB, K. (1933), *Religion in the Republic of Spain*, World Dominion Press, Londres.
- GOLÍAS, M. (2004), «Marroquíes en Galicia», en López, B. y Berriane, M. (dir.) *Atlas de la Inmigración Marroquí en España, 2004*. Edita Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Madrid (pp.331-336).
- GÓMEZ–VALADÉS, P. (2010), «Presentación», *De Compostela a Ierushalam*, nº 1, pp.1, Edita Asociación Galega de Amizade con Israel.
- GRACE, D. (2011), *Sociología de la religión*, Akal, Madrid.
- GROSFUGUEL, R. y MARTÍN–MUÑOZ, G. (2010), «Introduction: Debating Islamophobia», *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. 8(2). Disponible en: <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol8/iss2/2/>, última consulta: enero de 2012.
- HARVEY, P. (1998), *El budismo*, Cambridge University Press, Cambridge.

- HERVIEU-LÉGER, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, París.
- Hinduismo.eu (s/f), «Glosario». Disponible en: <http://www.hinduismo.eu/glosario>, última consulta: febrero de 2012.
- HUGHEY, J. D. (1957), «A Swedish Baptist Pioneer in Spain», *Review & Expositor*, 54(1), pp. 101–110.
- Iglesia Nueva Apostólica en España (s/f) «Historia de la Iglesia Nueva Apostólica en España». Disponible en: <http://www.inaee.org/fe/historia/>, última consulta: enero de 2012
- Iglesia Nueva apostólica Internacional (s/f) «150 años». Disponible en <http://www.nak.org/es/es-iso-jahre/>
- Indiga (s/f.), «Glosario de términos relacionados con India y su cultura». Disponible en: <http://www.indiga.org/gloss/glojax.php>, última consulta: noviembre de 2013.
- IZQUIERDO, A. (1992), *La inmigración inesperada*, Trotta, Madrid.
- IZQUIERDO, A. y NOYA, J. (1999), «Lugares migratorios. Una propuesta teórica y metodológica para el análisis de la integración social de los inmigrantes», *Migraciones*, 6: 19–42.
- KORNFIELD, J. (2000), *Enseñanzas escogidas de Buda*, Ediciones Dharma, Madrid.
- La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (s/f), «Historia de Joseph Smith». Disponible en: <https://www.lds.org/scriptures/pgp/js-h/1.16-17?lang=spa#15>, última consulta: agosto de 2013.
- «Libro de Mormón». Disponible en: <http://www.mormon.org/spa/libro-de-mormon>, última consulta: agosto de 2013.
- Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España. BOE núm. 272, de 12 de noviembre de 1992 (pp. 38209–38211).
- Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España. BOE núm. 272, de 12 de noviembre de 1992 (pp.38211–38214).
- Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con Comisión Islámica de España. BOE núm. 272, de 12 de noviembre de 1992 (pp. 38214–38217).
- Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio de derecho civil a la materia en libertad religiosa. BOE núm. 156, de 1 de julio de 1967 (pp.9191-9194).
- Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. BOE núm. 10, de 12 de enero de 2000 (pp.1139–1150).
- Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa. BOE núm. 177, de 24 de julio de 1980 (pp.16804–16805).

- LIPOVETSKY, G. y CHARLES, S. (2006), *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona.
- MARTÍNEZ, R. y VILLARES, M. (2006), «Contextos de llegada e instalación», en Izquierdo, A. (dir.), *Demografía de los extranjeros en España. Incidencia en el crecimiento de la población*, Fundación BBVA, Bilbao.
- LIARDON, R. (2000), *Los Generales de Dios*. Editorial Peniel, Buenos Aires.
- LÓPEZ, B. (1993), *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*. Editorial Mapfre SA.
- MARTIN, D. (1991), «Otro tipo de revolución cultural». *Estudios públicos*, 44, (pp.40–62).
- MARTÍNEZ, R. y VILLARES, M. (2006), «Contextos de llegada e instalación», en Izquierdo, A. (dir.) *Demografía de los Extranjeros. Incidencia en el crecimiento de la población*. Edita Fundación BBVA, Bilbao, (pp.137–236).
- MARX, K. (2005), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Vol. 7, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1974), *Sobre la Religión*. Colección el Peso de los días, Ed. Sígueme, Salamanca.
- MÉNDEZ, C. (2002), «La mujer gitana. Entre el catolicismo y el pentecostalismo», en González, A. y Molina, J. L., *Abriendo surcos en la tierra*. Investigación básica y aplicada en la UAB. Homenaje a Ramón Valdés, Publicacions d' Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 233–254.
- Ministerio de justicia (s/f) «Iglesia Ortodoxa» disponible en: <http://www.mjusticia.go.es/cs/Satellite/es/1215197982464/estructura-p/1288781298876/Detalle.html>, última consulta: marzo 2012
- MOLINOS, J. (2008), «Naturaleza jurídica de los acuerdos el Estado con las confesiones religiosas», en Ferreiro, J. (coord.), *Jornadas Jurídicas sobre Religiosidad en España*, Centro de Publicaciones, Ministerio de Justicia, Madrid, pp. 481–500.
- Movimiento Cristiano y Misionero (2011), «Brevísima historia». Disponible en: [http://movimientocristianoymisionero.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=340&Itemid=266](http://movimientocristianoymisionero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=340&Itemid=266), última consulta: febrero de 2012.
- Naqshbandi.org (s/f), «Inicio». Disponible en: <http://www.naqshbandi.org.es/>, última consulta: febrero de 2012.
- NAÍR, S. (1994), «El otro como enemigo» en *Hablar y dejar hablar sobre racismo y xenofobia*. Servicio de Publicaciones. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid (pp. 231–236).
- Observatorio Andalusi (2011), *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2011*, UCIDE, Madrid.

- Observatorio del Pluralismo Religioso en España (s/f), «Cementerios». Disponible en: <http://observatorioreligion.es/cementerios/>, última consulta: febrero de 2014
- PEREIRO, X. M. (2011), «El colegio de Arteixo expedienta a la niña que va con velo a clase», *El País*. Disponible en: [http://elpais.com/diario/2011/03/23/galicia/1300879088\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2011/03/23/galicia/1300879088_850215.html), última consulta: agosto de 2011
- PÉREZ, P. (2009), «Los judíos gallegos bajomedievales durante la expulsión», *Revista Garoza*, nº 9, (Septiembre), pp 153–160.
- PÉREZ-AGOTE, A. (2012), *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- PÉREZ-AGOTE, A. y SANTIAGO, J. (2009), *La nueva pluralidad religiosa*, Ministerio de Justicia, Madrid.
- (2008), *Religión y política en la sociedad actual*, Colección Debate Social, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- (2005), *La situación de la religión en España a principios del siglo xxi*, Colección Opiniones y Actitudes, nº 49, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- PÉREZ VILARIÑO, J. (2003), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos homenaje a Richard A. Schoenherr*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- PONCE, M. J. (2012), «Historia de los Bautistas: las Iglesias de Inglaterra y el origen de los bautistas actuales», *Recursos Teológicos en Línea*. Disponible en: <http://ibsg.wordpress.com/2012/01/03/5-historia-de-los-bautistas-las-iglesias-de-inglaterra-y-el-origen-de-los-bautistas-actuales/>, última consulta: febrero de 2012.
- PRECEDO, A. et al. (2008), «Galicia: el tránsito hacia una sociedad urbana en el contexto de la Unión Europea», *Revista Galega de Economía*, nº 17, pp.1-20.
- Primera Iglesia Evangélica Bautista de A Coruña (s/f), «Reseña histórica». Disponible en: <http://www.primerabautistacoruna.org/historia.htm>, última consulta: octubre de 2013.
- RIMPOCHÉ, S. (1994), *El libro de los tibetanos de la vida y la muerte*, Ediciones Urano, México D.F.
- RINPOCHÉ, G. (2006), *La energía femenina del tantra*, Ediciones Amara, Menorca.
- RIZO, A. (2009), «Pérdida de influencia de la Iglesia Católica y auge de la Iglesia Evangélica de Filadelfia entre los gitanos españoles. El caso de la provincia andaluza de Huelva», *Revista Cultura y Religión*, Vol.3, nº 1, pp. 96-112.
- ROMO, J. M. (s/f), «La principal Razón. Kerigma». Disponible en: <http://www.kerigmaonline.com/index.php/menuarticulos/menufirmas/334-la-principal-razon-jose-maria-romo>, última consulta: octubre de 2013.

- ROZENBERG, D. (1996), *Minorías religiosas y construcción democrática en España*. (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo), Reis (CIS), nº 74.
- SERRANO, F. (2000), *Contra vientos y mareas. Los sueños por una iglesia reformada hechos realidad*, Editorial Clie, Barcelona.
- SIERRA, E. (2001), «Hacia un proyecto integral para la conservación del Patrimonio Protestante: el ejemplo gallego», *Anales de Historia Contemporánea*, nº 17, pp. 435-446.
- SIXIREI, C. (2006), «Andalucía y Galicia. Dos modelos de emigración regional a América», Encuentro de Latinoamericanistas Españoles (12. 2006. Santander): Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España, pp.184–194.
- TAMDGIDI, M.H., GROSFUGUEL, R. y MARTÍN-MUÑOZ, G. (coords.) (2010), *Islam. From phobia to understanding*, Casa Árabe, Madrid.
- TAYLOR, C. (2003), *Las variedades de la religión hoy*, Editorial Paidós, Barcelona
- Testigos Cristianos de Jehová (1997), «Sus comienzos y su crecimiento en tiempos modernos». Los testigos de Jehová: ¿quiénes son y qué creen?, pp. 6–11. Disponible en: <http://m.wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/1102000101?q=historia&p=par>, última consulta: enero de 2012.
- TURRAL, E. y WHITE, B. (1920), *Galicia, Noroeste de España: una perspectiva inglesa de Galicia en 1920*, Echoes of Service, Bath.
- VALLS ESTEBANELL, J. (dir.), y otros (2003), *Compartiendo la Esperanza. Cien años de adventismo del Séptimo Día en España*, Ediciones Safeliz, Madrid.
- VALBUENA, M. (1965), «Hace un siglo. III Parte y última», *Revista Edificación Cristiana*, Archivo Histórico de las AA.HH., Madrid. Disponible en: <http://archivohistoricodemadrid.blogspot.com.es/>, última consulta: febrero de 2012.
- VILAR, J, B. (2001), «Los protestantes españoles: la doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939–1953)», *Anales de Historia contemporánea*, nº 17, Ed. Universidad de Murcia, pp. 253–300.
- (1985), «Los protestantes españoles ante la Guerra Civil (1936–1939)», *Revista Cuenta y Razón*, nº 21, Ed. FUNDES, Madrid
- VILLARES, R. (2001), «Sobre a identidade histórica de Galicia», en VV.AA (comp.), *Galicia: unha luz no Atlántico*, Xerais, Vigo.
- WATTS, A. (2007), *La sabiduría de la inseguridad*, Editorial Kairós. Barcelona.
- WEBER, M. (1997), *Sociología de la Religión*, Ed. Itsmo, Madrid.
- (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península, Barcelona.



# DIRECTORIO DE LUGARES DE CULTO

## EVANGÉLICOS

### Asambleas de Dios (A Coruña)

Iglesia Evangélica Centro Cristiano de Milladoiro  
Avenida Rosalía de Castro, nº80 bajo.  
15895 Milladorio (Ames, A Coruña)

Iglesia Evangélica Asambleas de Dios e Arteixo  
Calle Ángel del Castillo, nº8 bajo. 15142  
Arteixo (A Coruña)

Iglesia Evangélica «La Victoria»  
Praza do Peirao, nº6 bajo. 15300  
Betanzos (A Coruña)

Iglesia Evangélica Centro Cristiano de Boiro Asambleas de Dios  
Avenida de la Constitución, nº71  
entresuelo. 15930 Boiro (A Coruña)

Punto de Misión de Asambleas de Dios Carballo  
Avenida de Bergantiños, nº50–52  
primero. 15100 Carballo (A Coruña)

Iglesia Evangélica Asambleas de Dios de A Coruña  
Calle Rivadavia, nº 8 bajo. 15007  
A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica Asambleas de Dios de A Coruña  
Calle San José, nº16 bajo. 15002  
A Coruña (A Coruña)

Asambleas de Dios de A Coruña  
«Manantial de Vida»  
Avenida de los Ribados, nº10 bajo.  
15670 O Burgo (Culleredo, A Coruña)

Iglesia Evangélica «La Victoria»  
Calle Perbes, nº12. 15404 Ferrol  
(A Coruña)

Centro Cristiano de Noia, Asambleas de Dios  
Paseo Poeta Avilés de Taramancos, s/n  
bajo. 15200 Noia (A Coruña)

Iglesia Evangélica Asambleas de Dios de A Coruña  
Calle Irmandiños, nº4 bajo. 150700  
Pontedeume (A Coruña)

Iglesia Evangélica Centro Cristiano de Santiago  
Calle Hórreo, nº87 entreplanta. 15705  
Santiago de Compostela (A Coruña)

### Asambleas de Dios (Lugo)

Asambleas de Dios de Lugo  
Calle Tuy (Lugo)

Iglesia Evangélica de Dios de A Coruña  
Avenida Benito Galcerán, nº22–24.  
27850 Viveiro (Lugo)

### Asambleas de Dios (Ourense)

Iglesia Evangélica Cristo la Respuesta,  
Asambleas de Dios  
Calle Tangaraño, nº8. 32005 Ourense  
(Ourense)

Asambleas de Dios en Misión de Brasil  
Avenida Buenos Aires, Ourense (Ourense)

Iglesia Evangélica Asambleas de Dios  
Calle La Guía, nº14. 36213  
Gomesende (Ourense)

Iglesia Cristiana Gran Rey  
Calle Río Arnoya, nº14 local 13.  
Xinzo de Limia (Ourense)

#### **Asambleas de Dios (Pontevedra)**

Iglesia Evangélica Fuente Divina de Vigo,  
Asambleas de Dios  
Calle Escultor Gregorio Fernández, nº14.  
36204 Vigo (Pontevedra)

#### **Asambleas de Hermanos (A Coruña)**

Iglesia Evangélica de Hermanos de Ares  
Calle de los Ángeles, nº22. 15624 Ares  
(A Coruña)

Iglesia Evangélica Ebenezer  
Travesía Cartuxa, s/n. 15142 Arteixo  
(A Coruña)

Iglesia Evangélica Asamblea de Hermanos  
Calle Pesqueira, nº 65. 15939 Cabo  
de Cruz (Boiro, A Coruña)

Iglesia Evangélica de Hermanos de  
Cardeita  
Carretera de Cardeita, nº3 bajo. 15621  
Cabanas (A Coruña)

Iglesia Evangélica de Hermanos en Ares  
Lugar de Xavariz, nº1. 15612 Soaserra  
(Cabanas, A Coruña)

Iglesia Evangélica en Coruña «El  
Camino»  
Calle Curros Enríquez, nº 43 bajo  
posterior. 15002 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica de Hermanos  
«El Olivo»  
Calle Concepción Arenal nº53 bajo  
15401 Ferrol (A Coruña)

Iglesia Evangélica de Hermanos en calle  
Sartaña de El Ferrol  
Calle Sartaña, nº 12 y 14 bajo. 15404  
Ferrol (A Coruña)

Asambleas de Hermanos  
Agrazón–Ozón, nº.1 15100 Muxía  
(A Coruña)

Iglesia Evangélica de Hermanos  
en Castiñeiras  
Lugar de Xebre, nº22. 15960 Castiñeiras  
(Ribeira, A Coruña)

Iglesia Evangélica Ebenezer  
Calle Enfesta, nº 4. 15704 Santiago  
de Compostela (A Coruña)

Iglesia Evangélica en La Ramallosa  
Parroquia de Luci, s/n. Ramallosa  
(Teo, A Coruña)

#### **Asambleas de Hermanos (Lugo)**

Iglesia Cristiana Evangélica Asambleas  
de Hermanos de Lugo  
Calle del Prado, nº 12 bajo. 27004 Lugo  
(Lugo)

Iglesia Evangélica de Hermanos en  
Quiroga  
Calle Silva, nº 3. 27320 Quiroga (Lugo)

#### **Asambleas de Hermanos (Ourense)**

Iglesia Evangélica de Hermanos en calle  
Bonhome  
Calle Bonhome, nº 49. 32005 Ourense  
(Ourense)

Iglesia Evangélica en Calvos de Bande  
Calle Aldea de Arriba, s/n. 32849 Calvos  
de Bande (Bande, Ourense)

Iglesia Evangélica de Hermanos en  
Taboadela  
Lugar Taboadela, nº 3. 32899 Barxes  
(Muiños, Ourense)

Iglesia Evangélica de Hermanos  
Calle Infesta, nº 13. 32910 Gargantós–  
Santa Comba (San Cibrao das Viñas,  
Ourense)

#### **Asambleas de Hermanos (Pontevedra)**

Iglesia Evangélica en calle Manuel  
del Palacio nº 3  
Calle Manuel del Palacio, nº 3 bajo.  
36003 Pontevedra (Pontevedra)

Iglesia Evangélica Centro Bíblico  
Calle Pontevedra, nº 2. 36630 Cambados  
(Pontevedra)

Iglesia Evangélica de Hermanos en Seixo  
Avenida Doctor Otero Ulloa, nº 117.  
36913 Seixo (Marín, Pontevedra)

Iglesia Evangélica en calle Touriño  
Gamallo, 5  
Calle Doctor Touriño Gamallo, nº 5.  
36900 Marín (Pontevedra)

Iglesia Evangélica en calle Touriño  
Gamallo, 5  
Lugar As Pradeiras, s/n. 36900  
Marín (Pontevedra)

Iglesia Evangélica Revive  
Calle Miguel Enriquez, nº 1 bajo.  
Moaña (Pontevedra)

Iglesia Evangélica en calle  
Los Conchases, 27  
Calle Los Conchases, nº 27. 36980  
O Grove (Pontevedra)

Iglesia Evangélica de Hermanos en  
Redondo Villar  
Calle Redondo, nº 14. 36643 Villar  
(Silleda, Pontevedra)

Iglesia Evangélica Centro Bíblico  
Avenida Doctor Moreira Casal, nº 5 bajo.  
36600 Vilagarcía de Arousa (Pontevedra)

#### **Bautistas (A Coruña)**

Iglesia Evangélica Bautista «La Esperanza»  
Calle Agra de Bragua, nº 8 bajo. 15010 A  
Coruña (A Coruña)

Primera Iglesia Evangélica Bautista  
Plaza de Ourense, nº 7 y 8 bajo interior.  
15004 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica Bautista  
Calle Rosalía de Castro, nº 1. 15830  
Negreira (A Coruña)

Iglesia Evangélica Bautista Betania  
Travesía del Rincón Segunda, s/n. 15160  
Sada (A Coruña)

Iglesia Evangélica Bautista  
Calle Rosalía de Castro, nº 57 entresuelo.  
15702 Santiago de Compostela (A  
Coruña)

#### **Bautistas (Ourense)**

Iglesia Evangélica Bautista  
Calle Vázquez Nuñez, nº 18 bajo. 32002  
Ourense (Ourense)

#### **Bautistas (Pontevedra)**

Iglesia Cristiana Evangélica Jesús Vive  
Calle Bélgica, nº 12 bajo. 36162  
Mamporreiro, Pontevedra (Pontevedra)

Iglesia Evangélica Unida de Vigo  
Calle Pi y Margall, nº 25. 36202 Vigo  
(Pontevedra)

### **Buenas Noticias (A Coruña)**

Iglesia Evangélica Buenas Noticias  
Calle Santander, nº 20 bajo. 15008  
A Coruña (A Coruña)

Iglesia Cristiana Evangélica Buenas  
Noticias  
Avenida do Rei, nº 54 bajo. 15402 Ferrol  
(A Coruña)

Iglesia Buenas Noticias Ribeira  
Calle Churriana, s/n (Edificio Amarella).  
Ribeira (A Coruña)

Iglesia Evangélica Buenas Noticias de  
Santiago  
Calle Rosalia de Castro, nº 138 bajo.  
Santiago de Compostela (A Coruña)

### **Buenas Noticias (Lugo)**

Iglesia Evangélica Buenas Noticias de  
Lugo  
Calle Emilia Pardo Bazán, nº 4–6 bajo.  
27002 Lugo (Lugo)

Iglesia Evangélica Buenas Noticias de  
Sarria  
Calle Rúa Nova, nº 27 bajo. 27600 Sarria  
(Lugo)

### **Buenas Noticias (Pontevedra)**

Iglesia Evangélica Buenas Noticias de  
Pontevedra  
Calle Manuel Leiras Pulpeiro, nº 4 bajo.  
36003 Pontevedra (Pontevedra)

### **Cuerpo de Cristo (A Coruña)**

Iglesia Cuerpo de Cristo  
Calle Nuestra Señora de la Luz, nº 11  
bajo. 15007 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Cuerpo de Cristo  
Avenida de Castilla, nº 309–317 bajo.  
Ferrol (A Coruña)

### **Cuerpo de Cristo (Lugo)**

Iglesia Cuerpo de Cristo  
Plaza de Alicante, nº 2 bajo. 27004 Lugo  
(Lugo)

### **Cuerpo de Cristo (Ourense)**

Iglesia Cuerpo de Cristo  
Avenida de Portugal, nº 150 bajo.  
Ourense (Ourense)

### **Cuerpo de Cristo (Pontevedra)**

Iglesia Evangélica Cuerpo de Cristo  
Calle Menéndez Pelayo, nº 28 bajo.  
36211 Vigo (Pontevedra)

### **Ejército de Salvación (Galicia)**

Iglesia Evangélica Ejército de Salvación  
Calle Francisco Anón, nº 9. 15010  
A Coruña (A Coruña)

### **Filadelfia (A Coruña)**

Iglesia Evangélica Filadelfia  
Calle Antonio Noche, nº 34 b. 15009  
A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica Filadelfia  
Travesía de Vales Villamarín, nº11 bajo.  
15006 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica Filadelfia  
Calle Puerto Rico. 15006 A Coruña  
(A Coruña)

Iglesia Evangélica Filadelfia, Ciudad  
Jardín  
Calle Juan Castro Mosquera, nº58 bajo.  
15005 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica Filadelfia  
Calle Monte das Moas, nº 9 bajo. 15009  
A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica de Filadelfia de Ferrol  
Calle San Salvador, nº 15 bajo. Ferrol (A Coruña)

#### **Filadelfia (Ourense)**

Iglesia Evangélica Filadelfia  
Calle José Antonio Moretón (Barrio da Ponte), nº 12. (Ourense)

#### **Filadelfia (Pontevedra)**

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Calle Ezequiel Massony, nº 78 bajo. 36900 Marín (Pontevedra)

Iglesia Evangélica de Filadelfia  
Calle Salgueiriño, bajo. 36400 Porriño (Pontevedra)

#### **Comunión anglicana (A Coruña)**

Iglesia Española Reformada Episcopal de la Santa Cruz  
Calle Páramo, nº 16 bajo. 15011 A Coruña (ACoruña)<sup>1</sup>

#### **Comunión anglicana (Pontevedra)**

Iglesia Española Reformada Episcopal de Cristo  
Calle Alcalde Hevia, nº 8 bajo. 36003 Pontevedra (Pontevedra)

Iglesia Española Reformada Episcopal «Poderoso Salvador»  
Calle Bolivia, nº 34 bajo. 36204 Vigo (Pontevedra)

#### **Movimiento Cristiano y Misionero (A Coruña)**

Movimiento Cristiano y Misionero Roca de Salvación  
Calle Almirante Mourelle, nº 53 bajo. 15011 A Coruña (A Coruña)

#### **Movimiento Cristiano y Misionero (Lugo)**

Movimiento Cristiano y Misionero (MCYM)  
Calle Luis Ameijide, nº 11 bajo. 27003 Lugo (Lugo)

#### **Movimiento Cristiano y Misionero (Ourense)**

Movimiento Cristiano y Misionero de Carballiño  
Calle Martínez Avellanosa, nº 43 bajo. 32500 Carballiño (Ourense)

Dios es Luz y Salvación. Movimiento Cristiano y Misionero (MCYM)  
Calle Cabeza de Manzaneda, nº 20 bajo. 32005 Ourense (Ourense)

Centro Familiar Cristiano (MCYM)  
Avenida Luis Espada, nº 73. 32600 Verín (Ourense)

#### **Movimiento Cristiano y Misionero (Pontevedra)**

Iglesia Jesús te ama. Síguele!!!  
Calle Casimiro Gómez, nº 21 sótano. 36002 Pontevedra (Pontevedra)

---

1. Durante la redacción de estas páginas la Iglesia Española Reformada Episcopal de la Santa Cruz, ha cambiado de local, ubicándose actualmente en la siguiente dirección: C/ Alcalde Lens, nº22 bajo, A Coruña C.P. 15010.

Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacionalista (M.I.) (A Coruña)

Iglesia de Dios Pentecostal M.I. (Movimiento Internacionalista)  
Calle Ramón Menéndez Pidal, nº 15 bajo. 15007 A Coruña (A Coruña)

**Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacionalista (M.I.) (Lugo)**

Iglesia Evangélica Pentecostal  
Calle Chantada, nº 17 bajo. 27400 Monforte de Lemos (Lugo)

**Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacionalista (M.I.) (Ourense)**

Iglesia de Dios Pentecostal Española (M.I.)  
Calle Mercado, nº 11. 32001 Ourense (Ourense)

**Iglesia de Dios Pentecostal, Movimiento Internacionalista (M.I.) (Pontevedra)**

Iglesia de Dios Pentecostal Española  
Calle Vázquez Varela, nº 21. 36204 Vigo (Pontevedra)

Iglesia de Dios Pentecostal Española  
Plaza de Singulis, nº 21. Cangas do Morrazo (Pontevedra)

Iglesia de Dios Pentecostal Española  
Calle Calvo Sotelo, nº 99 bajo. 36900 Marín (Pontevedra)

Iglesia de Dios Pentecostal Española  
Calle Cans-Eido,s nº 3. 36414 Porriño (Pontevedra)

**Evangelio Cuadrangular (Pontevedra)**

Iglesia del Evangelio Cuadrangular  
Calle Rosalía de Castro, nº 45 bajo derecha. 36001 Pontevedra (Pontevedra)

Iglesia del Evangelio Cuadrangular  
Calle Curros Enríquez, nº 2 bajo. 36600 Vilagarcía de Arousa (Pontevedra)

**Iglesia Cosecha Mundial (Pontevedra)**

Iglesia Cosecha Mundial  
Calle Fernando II, nº1 bajo. 36003 Pontevedra (Pontevedra)

Iglesia Cosecha Mundial  
Calle Olmos, nº 29 bajo. 36500 Lalín (Pontevedra)

**Pentecostales no agrupadas (A Coruña)**

Iglesia Pentecostal Unida en Europa  
Calle de Posse, nº 21 bajo. 15006 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Cristiana Misionera Fuente de Agua de Vida  
Calle Antonio Pedreira Rios, nº 16 bajo. 15011 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica Alas de Salvación  
Avenida da Coruña, nº 64 sótano. Ribeira (A Coruña)

**Pentecostales no agrupadas (Pontevedra)**

Comunidad Cristiana del Espíritu Santo  
Calle Vía Norte, nº 34. Vigo (Pontevedra)

**Independientes (A Coruña)**

Iglesia Evangélica Refugio de Paz  
Calle Francisco Rodríguez Otero, nº 7. 15002 A Coruña (A Coruña)

Iglesia Evangélica Amistad Ferrol  
Avenida Santa Marina, nº 36 bajo. 15405  
Ferrol (A Coruña)

#### **Independientes (Lugo)**

Iglesia del Avivamiento Mundial  
Maranatha  
Calle Calvo Sotelo, nº 141 bajo. 27400  
Monforte de Lemos (Lugo)

#### **Independientes (Ourense)**

Iglesia Bíblica Nova Vida  
Calle Irmáns Martínez Risco, nº 3.  
32002 Ourense (Ourense)

#### **Independientes (Pontevedra)**

Iglesia Ministerios Maranatha  
Calle Pintor Rafael Alonso, nº 3 bajo.  
Pontevedra (Pontevedra)

Igrexa Evanxélica de Vilas do Atlántico  
en Poio<sup>2</sup> (Poio)

#### **Interdenominacionales (A Coruña)**

Comunidad Operación Movilización  
Evangélica  
Carretera de Castilla, nº 463 Interior D.  
15570 Narón (A Coruña)

Consello Evanxélico de Galicia  
Carretera Estrada, s/n. 15886 Ramallosa  
(Teo, A Coruña)

#### **Interdenominacionales (Pontevedra)**

Asociación de Iglesias Evangélicas  
en Galicia  
Calle Pi y Margall, nº 25. 36202 Vigo  
(Pontevedra)

Codeseda, Centro Evangélico de Retiros  
y Campamentos  
Lugar As Quintas, s/n. Codeseda  
(A Estrada, Pontevedra)

#### **Otros evangélicos (A Coruña)**

Mosaico Iglesia de A Coruña  
Polígono POCOMACO, Parcela C1,  
nave 4º derecha. 15190 A Coruña  
(A Coruña)

#### **Congregaçao Cristiá en Europa<sup>3</sup>**

Iglesia del Pacto Evangélico Vida Nueva  
Calle Marqués de Amboage, nº 16 bajo.  
15006 A Coruña (A Coruña)

#### **Otros evangélicos (Pontevedra)**

Iglesia Betel (A.E.M.C)  
Calle Toledo, nº 9 bajo. 36205 Calvario,  
Vigo (Pontevedra)

Iglesia Evangélica Horeb  
Travesía de Vigo, nº 227. 36203 Vigo  
(Pontevedra)

#### **TESTIGOS CRISTIANOS DE JEHOVÁ**

#### **Salones del Reino (A Coruña)**

Travesía de Arteixo, nº 310. 15142  
Arteixo (A Coruña)

Calle Ribadiso, s/n. 15810 Arzúa  
(A Coruña)

Avenida Fraga Iribarne, nº 8. 15300  
Betanzos (A Coruña)

---

2. No desean que la dirección aparezca en el directorio.

3. No desean que la dirección aparezca en el directorio.

Calle As Mariñas, nº 31 bajo derecha.  
15300 Betanzos (A Coruña)

Calle Estatuto de Galicia, nº 21 bajo.  
15930 Boiro (A Coruña)

Calle das Rúas, nº 3 bajo. 15679 O  
Temple (Cambre, A Coruña)

Calle Poniente, nº 26. 15100 Carballo  
(A Coruña)

Calle Carlos Casares, nº 11. 15100  
Carballo (A Coruña)

Camino Real de la Magdalena, s/n.  
15350 Cedeira (A Coruña)

Calle Regueiro, nº 1. 15350 Cedeira  
(A Coruña)

Avenida Constitución, nº 20 bajo. 15130  
Corcubión (A Coruña)

Plaza Alfonso XIII, s/n bajo. 15008  
A Coruña (A Coruña)

Calle General San Martín, nº 5 bajo.  
15007 A Coruña (A Coruña)

Calle San Amaro, nº 21 bajo. 15002 A  
Coruña (A Coruña)

Carretera de la Palma, nº 227. 15520  
Maniños (Fene, A Coruña)

Calle Euzkadí, nº 13–15 bajo. 15403  
Ferrol (A Coruña)

Calle Fajardo, nº 26–29. 15404 Ferrol (A  
Coruña)

Avenida González López, nº 14. 15113  
Malpica de Bergantiños (A Coruña)

Calle Cabo, s/n. 15250 Muros  
(A Coruña)

Calle de la Virgen del Camino, nº 7 bajo.  
15250 Muros (A Coruña)

Calle San José Obrero, nº 46–48 bajo D.  
15578 Narón (A Coruña)

Avenida de Santiago, nº 23 bajo. 15830  
Negreira (A Coruña)

Calle Ramón Lira de Castro, nº 30.  
15200 Noia (A Coruña)

Calle Laranxal, nº 4 bajo. 15680 Ordes  
(A Coruña)

Calle Fene, nº 21–23 (Esquina con  
Neda). 15000 As Pontes de García  
Rodríguez (A Coruña)

Calle Cristóbal Colón, nº 68 bajo. 15390  
Ribeira (A Coruña)

Avenida de Paz, nº 29. 15959 Ribeira  
(A Coruña)

Calle San Roque, nº 14. 15704 Santiago  
de Compostela (A Coruña)

Carretera Santiago–A Estrada, Km. 4,1  
Urbanización «Os Muiños» Bloque 1,  
portal 1 Semisotano. 15886 Cacheiras  
(Teo, A Coruña)

Carretera de Finisterre, nº 21. 15129  
Vimianzo (A Coruña)

### **Salones del Reino (Lugo)**

Calle Alexandre Bóveda, nº 18  
entresuelo. 27003 Lugo (Lugo)

Camino Romai, nº 9 y 11. 27003 Lugo  
(Lugo)

Calle Eulogio Rosón, nº 25 bajo. 27640  
Becerreá (Lugo)

Avenida de Galicia, nº 1, 1º. 27888  
Cervo (Lugo)

Calle José Antonio, nº 8. 27500  
Chantada (Lugo)

Calle San Lázaro, nº 46. 27748  
Mondoñedo (Lugo)

Calle Tomás Vázquez, s/n. 27400  
Monforte de Lemos (Lugo)

Calle Padre José de Garabantes, nº 10  
y 12 bajo A. 27400 Monforte de Lemos  
(Lugo)

Calle da Casa do Pobo, nº 6 bajo. 27700  
Ribadeo (Lugo)

Calle Greco (Urbanización Pontevela),  
nº 6 entresuelo. 27600 Sarria (Lugo)

Calle Plácido Peña, nº 109, 2º. 27800  
Vilalba (Lugo)

#### **Salones del Reino (Ourense)**

Calle Los Remedios, nº 64. 32002  
Ourense (Ourense)

Calle Penas Forcadas, nº 3. 32300  
O Barco de Valdeorras (Ourense)

Calle O Chao, nº 25–27 bajo. 32300  
O Barco de Valdeorras (Ourense)

Calle Faustino Santalices, nº 5 bajo.  
32500 Carballiño (Ourense)

Avenida América, nº 19 bajo. 32780  
A Pobra de Tribes (Ourense)

Barrio de La Foz, nº 23. 32400  
Rivadavia (Ourense)

Avenida de Laza, nº 66 bajo. 32600 Verín  
(Ourense)

Calle Toural, nº 21– 2º. 32550  
Viana do Bolo (Ourense)

Calle Río Miño, s/n. 32630 Xinzo de  
Limia (Ourense)

Calle Río Támeiga, nº 11 bajo. 32630  
Xinzo de Limia (Ourense)

Salones del Reino (Pontevedra)

Calle Ramón Cabanillas, nº 2. 36004  
Pontevedra (Pontevedra)

Calle Fontáns, s/n. 36214 Vigo  
(Pontevedra)

Calle Ángel de Lema y Marina, nº 15  
bajo. 36207 Vigo (Pontevedra)

Calle Barcelona, nº 65. 36211 Vigo  
(Pontevedra)

Calle Buenos Aires, nº 53. 36207 Vigo  
(Pontevedra)

Calle Pizarro, nº 65. 36204 Vigo  
(Pontevedra)

Calle de La Estrada (Coia), nº 7 bajo.  
36209 Vigo (Pontevedra)

Calle Villanueva, nº 32. 36880 A Cañiza  
(Pontevedra)

Calle Fermín Bouza Brei, nº 28. 36680  
A Estrada (Pontevedra)

Calle Pacífico Rodríguez, nº 5 entresuelo.  
36780 A Guarda (Pontevedra)

Avenida Ourense (Travesía Rodeira),  
nº 1. 36940 Cangas do Morrazo  
(Pontevedra)

Calle Ramón Aller, nº 6–1º. 36500 Lalín  
(Pontevedra)

Calle Ezequiel Massony, nº 63. 36900  
Marín (Pontevedra)

Calle Navas de Tolosa Edificio San Blas,  
nº 1. 36950 Moaña (Pontevedra)

Calle Rosalía de Castro, nº 9 bajo. 36350  
Nigrán (Pontevedra)

Calle de Raposeira, nº 5. 36980 O Grove  
(Pontevedra)

Calle Sol, nº 35. 36980 O Grove  
(Pontevedra)

Carretera Las Nieves, Km.0,5 s/n. 36860  
Pontearas (Pontevedra)

Avenida de Arosa, nº 4 bajo C. 36640  
Pontecesures (Pontevedra)

Calle Redondo (Carretera General), s/n.  
36640 Pontecesures (Pontevedra)

Calle Santa Mariña, nº 140. 36800  
Redondela (Pontevedra)

Barrio Virgen del Camino, s/n. 36700  
Rebordáns, Tui (Pontevedra)

Calle Pablo Iglesias, nº 3 bajo. 36600  
Vilagarcía de Arousa (Pontevedra)

## **ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA**

Calle Anxel Fole, nº 11–13 bajo. 15679  
O Temple, Cambre (A Coruña)

Calle San Vicente, nº 22 bajo. 15007  
A Coruña (A Coruña)

Parcela Pazos y Figueiras. 15189 San  
Salvador de Orro, Culleredo (A Coruña)

Avenida de Breogán, nº 53–55. 15401  
Ferrol (A Coruña)

Calle Coimbra, nº 11. 15706 Santiago de  
Compostela (A Coruña)

Avenida Arcadio Pardiñas, nº 137  
entresuelo nº 5. 27880 Burela (Lugo)

Calle Río Deva, nº 2. 32001 Ourense  
(Ourense)

Calle Ernesto Caballero, nº 9 bajo.  
36004 Pontevedra (Pontevedra)

Calle Florida, nº 34. 36210 Vigo  
(Pontevedra)

Calle Ángel de Lema y Marina, nº 6 bajo.  
36207 Vigo (Pontevedra)

## **LA IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS**

Calle Bugallal Marchesi, nº 5 bajo.  
15008 A Coruña (A Coruña)

Calle Alcalde Usero, nº 56–60 bajo.  
Ferrol (A Coruña)

Calle Dublín, s/n. 15707 Santiago  
de Compostela (A Coruña)

Calle dos Gardas, nº 33 bajo. Lugo  
(Lugo)

Avenida de Vigo, nº 15 entreplanta.  
Pontevedra (Pontevedra)

## **ORTODOXOS**

Parroquia Ortodoxa San Juan Crisóstomo  
Calle Gil Vicente, nº 17 bajo. 15004  
A Coruña (A Coruña)

Parroquia de la Madre de Dios de la  
Pasión

Calle Santa Tegra, nº 14 bajo. 36207  
Vigo (Pontevedra)

## IGLESIA NUEVA APOSTÓLICA

Rúa Carballo Calero, nº 1 bajo. 15100  
Carballo (A Coruña)

Avenida Che Guevara, nº 56 bajo. 15172  
Perillo, Oleiros (A Coruña)

Calle Faustino Santalices, nº3 bajo.  
36004 Pontevedra (Pontevedra)

## LUTERANOS

Iglesia de Cristo Evangélica Luterana en  
España  
Calle Marqués de Sargadelos, nº 1 (Apdo.  
37). 27880 Burela (Lugo)

## MUSULMANES

### Comunidades islámicas (A Coruña)

Comunidad Mezquita Abou Baker de  
Arteixo  
Calle Dos Castros, s/n bajo 1. 15142  
Arteixo (A Coruña)

Unión de Comunidades Islámicas  
de Galicia  
Calle Nebrija, nº 3 bajo. 15004  
A Coruña (A Coruña)

Comunidad Islámica de A Coruña  
Calle Nebrija, nº 3 bajo. 15004  
A Coruña (A Coruña)

Comunidad Islámica de Negreira  
Avenida das Brañas, nº 24. 15830  
Negreira (A Coruña)  
Comunidad Islámica de Ordes  
Calle Galicia, nº 50 bajo. 15680 Ordes  
(A Coruña)

Comunidad Islámica de Ribeira  
Calle Pérez Galdós, nº 2. 15960 Santa  
Uxía de Ribeira, Ribeira (A Coruña)

Comunidad Islámica de Galicia  
Avenida de Lugo, nº 143 bajo Santiago  
de Compostela (A Coruña)

Dahira Salam Touba–A Coruña/  
Asociación de la Paz Touba–A Coruña  
Sin local, A Coruña (A Coruña)

### Comunidades islámicas (Lugo)

Comunidad Islámica de Fazouro  
Caminode la Estación, s/n. Foz (Lugo)

### Comunidades islámicas (Ourense)

Comunidad Islámica de Ourense  
Calle Cadaval Valladares Alvaro, s/n.  
Ourense (Ourense)

Comunidad Islámica de Xinzo de Limia  
Travesía de Madrid, nº 76. Xinzo de  
Limia (Ourense)

### Comunidades Islámicas (Pontevedra)

Comunidad Islámica de Touba  
Calle Nueva de Arriba, nº 8. 36002  
Pontevedra (Pontevedra)

Comunidad Islámica de Vigo  
Calle Canedo Alto, nº 56 bajo. 36206  
Vigo (Pontevedra)

Comunidad Islámica de A Estrada  
(Pontevedra)  
Avenida de Vigo, nº 52. A Estrada  
(Pontevedra)

Comunidad Islámica de Marín  
Camino Canteira, nº 14. 36900 Marín  
(Pontevedra)

Comunidad Islámica «El Nor»  
Avenida de la Concordia, nº 68 sótano.  
Tui (Pontevedra)

Comunidad Islámica en Galicia,  
Mezquita Mohamed  
Parroquia Paredes, nº21. 36141 Paredes,  
Vilaboa (Pontevedra)

## JUDÍOS

Minyán Coruña–Comunidad Judía  
Ortodoxa de A Coruña  
Sin local, A Coruña (A Coruña)

BNE Israel. Asociación Judía de  
Galicia  
Calle Francisco Añón, nº22–5ºA. 15010  
A Coruña (A Coruña)

## BUDISTAS

Grupo GarudaLing  
Calle Xaquín Lorenzo, nº14–4ºV. 15895  
Milladoiro, Ames (A Coruña)

Grupo Budista Camino del Diamante  
Avenida de Navarra, nº 37 bajo. 15002  
A Coruña (A Coruña)

Centro Budista Tibetano  
GandenChöeling La Coruña  
Calle Fernando Macías, nº 31–33, 5º  
izquierda. 15004 A Coruña (A Coruña)

TeckchenChoelingCoruña C.B.T.  
Calle Andrés Gaos, nº 19, 1ºA. 15010  
A Coruña (A Coruña)

Soto Zen Española  
Calle Galeras, nº13, 3º Izquierda. 15705  
Santiago de Compostela (A Coruña)  
Comunidad Budista Soto Zen España  
Travesía Portocarreiro, nº 5 bajo C.  
Ourense (Ourense)

Asociación Mandala  
Calle Concordia, nº 16, 2º izquierda.  
32003 Ourense (Ourense)

Monasterio ChuSup Tsang  
Parroquia Ventoselo, s/n. 32455  
San Amaro (Ourense)

Centro Budista Tibetano en Vigo.  
Dag Shang Kagyu Kun Chab Ling  
Avenida de Emilio Martínez Garrido,  
nº18, 2º. 36205 Vigo (Pontevedra)

Grupo de Meditación y Budismo  
de Martín (ThuptenChoptel)  
Sin local. Vigo (Pontevedra)

Rigpa Vigo  
Calle Tomás Alonso, nº 88 piso 2º oficina  
17. 36208 Vigo (Pontevedra)

Centro Budista Tibetano  
GandenChoeling Vigo  
Calle Quintela, nº 10 bajo. 36212 Navia,  
Vigo (Pontevedra)

Grupo Zen Tui  
Calle A Guarda, nº 4 bajo. 36700  
Tui (Pontevedra)

## HIUNDUISTAS

Grupo Hinduista. Sahaja Yoga  
Calle Antonio Viñes, nº 20 bajo. 15007  
A Coruña (A Coruña)

ANEXO FOTOGRÁFICO  
GALICIA



Iglesia Evangélica de Hermanos en Marín (Pontevedra) Autor: ESOMI



Centro Bíblico de Vilagarcía de Arousa (Pontevedra). Autor: ESOMI



«As Pradeiras», Asamblea de Hermanos. Lugar de culto al aire libre y de celebración de campamentos. Marín (Pontevedra) Autor: ESOMI



Iglesia Evangélica de Hermanos en Seixo (Marín, Pontevedra) Autor: ESOMI



Archivo histórico de la Iglesia de Seixo (Marín, Pontevedra) Autor: ESOMI



Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día de Pontevedra. Autor: ESOMI



Capilla del cementerio de San Amaro, cedida para la celebración del Oficio Litúrgico de la Iglesia Española Reformada Episcopal de A Coruña. Autor: ESOMI





Parroquia Ortodoxa de la Madre de Dios de la Pasión de Vigo (Pontevedra). Autor: ESOMI



Exteriores del Monasterio budista de la rama tibetana gelupa, Chu Sup Tsang, en Ventoselo, parroquia de San Amaro, Ourense. Las instalaciones comunes (al fondo) se corresponden con una casa rural reformada. Foto tomada desde el exterior de la Gompa. Las banderas de oración (caballos de viento) contienen oraciones escritas y tienen por objeto llevar bendiciones y buenos deseos para todos los seres. Autora: María Jesús Alonso



Interior de la gompa y altar en el Monasterio de Ventoselo (Ourense) decorado con tankas tibetanos. Autora: María Jesús Alonso



Cajas con libros traídos de China para la futura biblioteca del Monasterio budista de la rama tibetana gelupa, Chu Sup Tsang, en Ventoselo, parroquia de San Amaro, Ourense. Autora: María Jesús Alonso



Cementerio Musulmán de A Coruña, actualmente «Casa de las palabras». Autor: ESOMI

Esta investigación se inscribe en la disciplina de Sociología de la Religión y trata las formas que adopta la institucionalización de las minorías religiosas en Galicia. No se trata, por tanto, de una revisión teológica de los fundamentos y de la sustancia de las creencias. Ni tampoco es un examen a fondo de la organización interna de cada una de las religiones identificadas en la Comunidad Autónoma. Sino que lo que se busca es analizar las relaciones que se producen entre dichas minorías y el gobierno multinivel (autonómico y local) de la Comunidad Autónoma, así como los diferentes tipos de liderazgo religioso que caracterizan a las agrupaciones confesionales. Es, pues, un estudio sobre la relación entre las minorías religiosas y las instituciones sociales públicas y formales, pero también constituye un esbozo de la implantación y el encaje histórico del pluralismo religioso en la Comunidad gallega. Un reconocimiento del pluralismo religioso como producto del cambio democrático y demográfico de Galicia.

