

Diversidad cultural y religión

■ Minorías religiosas en la Región de Murcia

Ángel Montes del Castillo
M^a José Martínez Martínez

DIVERSIDAD CULTURAL Y RELIGIÓN

MINORÍAS RELIGIOSAS
EN LA REGIÓN DE MURCIA

ÁNGEL MONTES DEL CASTILLO,
M^a JOSÉ MARTÍNEZ MARTÍNEZ

DIVERSIDAD CULTURAL
Y RELIGIÓN
MINORÍAS RELIGIOSAS
EN LA REGIÓN DE MURCIA



UNIVERSIDAD
DE MURCIA

INSTITUTO UNIVERSITARIO
DE COOPERACION AL DESARROLLO



Icaria editorial

PLURALISMO Y CONVIVENCIA

Realizado como resultado del Contrato de Investigación entre la Universidad de Murcia y la Fundación Pluralismo y Convivencia (Proyecto «Estudios sobre confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia») desarrollado por el Centro de Estudios de Cooperación al Desarrollo de la Universidad de Murcia.

Diseño de la cubierta: Muntsa Busquets

© Ángel Montes del Castillo y M^a José Martínez Martínez

© de esta edición Icaria editorial, s.a.

Arc de Sant Cristòfol, 11-23, 08003 Barcelona

www.icariaeditorial.com

icaria@icariaeditorial.com

© Fundación Pluralismo y Convivencia

Pintor Rosales, 44, 6^o izquierda - 28008 Madrid

www.pluralismoyconvivencia.es

fundación@pluralismoyconvivencia.es

Primera edición: octubre de 2011

ISBN: 978-84-9888-371-8

Depósito legal: B-33.674-2011

Composición: Grafolet, S. L.

Aragón, 127, 4^o 1^a - 08015 Barcelona

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	15
Presentación	19
I. Introducción: el estudio de las minorías religiosas	25
Justificación y objeto de estudio	25
Objetivos	32
Orientación teórica y límites	34
Proceso metodológico	39
Supuestos y preguntas	39
Trabajo de campo	40
Técnicas e instrumentos	43
Tareas y resultados	45
II. Diversidad cultural e identidad en la Región de Murcia	47
La cuestión de las identidades colectivas: entre la cultura y la política	47
Los problemas de la identidad murciana: de la afirmación de la diversidad cultural a la disolución de la identidad regional	49
La nueva diversidad cultural murciana: retos para la identidad y para la convivencia intercultural e interreligiosa	54

III. Cultura y religión: diversidad cultural y pluralismo religioso	61
Sobre la cultura: usos y significado	61
Sobre la religión: acuerdos y divergencias	69
Sobre la relación entre cultura y religión	71
IV. Minorías religiosas en la Región de Murcia	77
Comunidad judía	78
La presencia judía en Murcia entre los siglos XI y XV	78
Judíos en Murcia hoy	81
Comunidades islámicas	85
Apuntes sobre historia de la Murcia islámica	85
Musulmanes en Murcia: el retorno del islam	94
Expansión del islam en Murcia	94
Creación, estructura y funcionamiento de las comunidades islámicas	99
Motivos	100
Recursos	101
Miembros	102
Estructura, inscripción, federación	108
Actividades de las comunidades islámicas	111
Ubicación en el contexto sociopolítico	117
Reivindicaciones y proyectos	120
Iglesia ortodoxa	122
Antecedentes históricos	122
La Iglesia ortodoxa rumana en Murcia	124
Iglesias evangélicas	126
Introducción	126
La llegada del protestantismo a la Región de Murcia	128
Segunda Reforma protestante en España	128
Protestantes en Murcia	131
Iglesia Evangélica española	145

Comunión anglicana	148
Iglesias bautistas	152
Asamblea de Hermanos - Iglesias de Hermanos	157
Iglesias pentecostales	163
Asambleas de Dios	165
Iglesia Evangélica Filadelfia	168
Otras iglesias pentecostales	172
Iglesias evangélicas independientes	177
Otras comunidades cristianas y bíblicas	178
Testigos Cristianos de Jehová	179
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	184
Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día	189
Comunidades de otras tradiciones religiosas y espirituales	194
Budismo	194
Asociación Khorlo Dompa	195
Centro budista Sugata	195
Centro budista Camino del Diamante	196
Comunidad sikh	197
Comunidad bahá'í	200

Bibliografía 203

Directorio de entidades religiosas de confesiones minoritarias en la Región de Murcia 263

Mapas y tablas 277

Post-scriptum: «El yacimiento arqueológico de San Esteban, en Murcia: nuevas perspectivas sobre el urbanismo islámico, 2009» 289

Anexo color:

- Directorio fotográfico de comunidades y lugares de culto
- Mapas y tablas (continuación)

*A los creyentes de todas las religiones,
que defienden la libertad y la dignidad del hombre
por encima de cualquier ideología.*

Equipo de colaboradores

Adriana Martínez-Castroverde Meroño, Alba M^a Hernández Iniesta, Alberto Montes Martínez, Antonio Javier Pagán Peñalver, Carmen M^a Martínez Morales, José María Sánchez Sánchez, M^a Antonia Pérez Campo y M^a Piedad Camacho Castaño son alumnos y profesionales del Trabajo Social, que han participado en el trabajo de campo de este estudio sobre minorías religiosas en la región de Murcia.

Germán Carrillo García y Carmen Cerdán Mondéjar, historiadores y arqueólogos, son autores de los apartados «La presencia judía en Murcia entre los siglos XI-XV», «Apuntes sobre historia de la Murcia islámica» y «La llegada del protestantismo a la región de Murcia». «Otras iniciativas interculturales: ayuntamientos y asociaciones», tiene como autor a Alberto García Sánchez. Marcos Ros Sempere, profesor de la Escuela de Arquitectura e Ingeniería de la Edificación de la Universidad Politécnica de Cartagena, es autor del Post Scriptum titulado «El yacimiento arqueológico de San Esteban, en Murcia: nuevas perspectivas sobre el urbanismo islámico, 2009».

Antonio Maurandi López, facultativo del Servicio de Apoyo a la Investigación (Servicio de Cálculo Científico y Apoyo Estadístico) de la Universidad de Murcia, ha sido asesor en el procesamiento estadístico y presentación de los datos del estudio sobre minorías religiosas en la Región de Murcia.

PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL

José Manuel López Rodrigo*

El hecho religioso vuelve a ser un tema de interés y de debate social en la Unión Europea. Los cambios sociales y políticos en el ámbito internacional tienen mucho que ver, pero también el desarrollo de la propia sociedad europea y las transformaciones que en su seno se producen por el cambio global en las creencias. Desde la perspectiva de la sociología de la religión, Europa es muy diferente a como era hace unas décadas y se enfrenta al reto de incorporar esta diversidad. Si bien es cierto que la inmigración ha aumentado el pluralismo religioso, hoy este ya es propio y no puede considerarse como un elemento temporal. Esta nueva situación requiere de un trabajo de normalización por parte de las administraciones públicas que evite prejuicios y el crecimiento de problemas como el antisemitismo y la islamofobia que pueden dar como resultado tragedias como la producida en Noruega.

En la sociedad española este debate es todavía más relevante porque a los procesos globales se suman, por un lado, una historia reciente en la que la religión católica ha tenido un peso fundamental en la propia política y, por otro, el proceso migratorio reciente. Hace tan solo unos años hubiera sido necesaria una explicación de corte teórico sobre el porqué de una investigación acerca del pluralismo religioso en Murcia. Hoy basta con pasear por las calles de uno de sus pueblos o ciudades para comprender que su sociedad ha experimentado un profundo cambio en materia religiosa. Junto a las parroquias católicas que antaño resultaban prácticamente la única expresión religiosa en las calles, hoy es habitual encontrar iglesias protestantes, mezquitas, salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová, capillas de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días o centros budistas.

* Director de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

Según el resultado de la última encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas sobre religiosidad realizada en 2008, el porcentaje de españoles que se declaraban católicos practicantes ascendía para esta fecha al 27,7%. La cifra de los que se declaraban pertenecientes a otra confesión religiosa se situaba entre el 5 y el 6%. De éstos últimos son cada vez más los que no son extranjeros, bien sea debido a conversiones, bien a que se trata de personas nacidas en España de padres inmigrantes. Solo es inmigrante la persona que sale de su país y se instala en otro; su hijo ya va a formar parte legal y cultural del país que para sus padres fue país de acogida, pero en muchos casos mantendrán su religión. Desde una perspectiva temporal la migración se puede considerar coyuntural, mientras que la religión es estructural.

En el mismo sentido es importante analizar la relación entre cultura y religión. Si bien es cierto que las religiones influyen y generan cultura, en cada momento es necesario distinguir entre lo cultural y las creencias. No se puede negar que una parte importante de la cultura de nuestra sociedad proviene del catolicismo, pero hay que tener en cuenta que esa influencia varía de una sociedad a otra y que una misma religión produce manifestaciones culturales diversas en función de la cultura previa. Volviendo al ejemplo, el catolicismo ha generado en España efectos culturales diferentes a los que ha creado en México. Por tanto es imposible hablar de una *cultura católica* global como lo es hacerlo de una *cultura musulmana* global. La cultura de países de mayoría musulmana es muy variada y poco tiene que ver Indonesia con Senegal o con Kuwait, todos ellos con una misma religión mayoritaria. Resulta importante, por tanto, no crear una relación estructural en el trinomio religión-cultura-inmigración.

Este es el noveno estudio de la colección que publica la Fundación Pluralismo y Convivencia. Previamente se habían editado los resultados de las investigaciones realizadas en Cataluña (*Las otras religiones*), la Comunidad Valenciana (*Minorías de lo mayor*), la Comunidad de Madrid (*Arraigados*), Canarias (*Religiones entre continentes*), Castilla-La Mancha (*religion.es*), Aragón (*Construyendo redes*), Andalucía (*¿Y tú (de) quién eres?*) y el País Vasco (*Pluralidades latentes*). En los próximos meses verán la luz los estudios de Navarra y Ceuta y Melilla, con lo que nos aproximaremos más al objetivo de tener una visión global de la pluralidad religiosa en el Estado. Es precisamente este mayor conocimiento sobre la realidad religiosa del país lo que permite constatar los cambios sociales que en esta materia se están produciendo y que este estudio analiza en Murcia.

El estudio *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en Murcia* pone de manifiesto que la pluralidad religiosa no es una realidad nueva en Murcia. Resulta casi retórico hablar de la influencia del islam a partir del siglo VIII en esta región. Pero sobre todo permite conocer cuál es la fotografía actual de la situación y la dimensión del reto al que nos enfrentamos.

Este nuevo pluralismo crea nuevas demandas que van desde la apertura de lugares de culto hasta la adaptación de los cementerios pasando por el uso de la vía pública. Las administraciones locales se encuentran sin herramientas para

poder gestionarlo y en muchos casos lo abordan desde una perspectiva migratoria. Esta respuesta dificulta la normalización y acentúa la «guetización» de las comunidades religiosas. El problema de fondo es un desajuste entre el imaginario colectivo en torno al hecho religioso; este desajuste condiciona tanto la realidad sociológica como los sistemas de gestión pública en esta materia. El reto es cómo abordar el necesario reajuste.

La publicación, de carácter eminentemente divulgativo, está dirigida tanto a aquellas personas interesadas por diferentes razones en el hecho religioso, como al mundo académico, puesto que apenas existen estudios científicos en este campo sobre la realidad española. El estudio pretende ser una herramienta de utilidad para los responsables públicos de la administración autonómica y local murciana que demandan un conocimiento mayor del pluralismo religioso en sus municipios para poder mejorar su gestión.

Este informe es fruto de dos años de trabajo de un equipo de investigadores de la Universidad de Murcia dirigidos por los profesores Ángel Montes y María José Martínez. Es importante resaltar que durante esos dos años el equipo de investigación recorrió la Comunidad Autónoma y entrevistó a la práctica totalidad de comunidades religiosas presentes en el territorio en ese momento. El resultado es un estudio muy completo que tiene dos características especialmente reseñables. La primera es que se trata de una aproximación al fenómeno del pluralismo religioso específica del contexto murciano. La segunda es que ofrece un análisis de cada una de las confesiones religiosas que ayuda a comprender sus procesos de implantación y desarrollos.

Sin embargo, es preciso señalar que el informe se enfrenta a un inconveniente. El propio equipo investigador es consciente de que en el momento de editar este libro ya habrán aparecido nuevas comunidades religiosas y desaparecido otras, aunque con un balance de crecimiento claramente positivo. Esto indica que estamos ante un proceso muy dinámico y con una clara perspectiva de crecimiento al que debemos continuar tomando el pulso. Esta realidad ha llevado al Ministerio de Justicia, a la Federación Española de Municipios y Provincias y a la Fundación Pluralismo y Convivencia a impulsar la puesta en marcha del *Observatorio del Pluralismo Religioso en España* (www.observatorioreligion.es), un portal web en el que se están volcando y actualizando tanto los datos sobre la realidad del pluralismo religioso recogidos en las diversas investigaciones desarrolladas, como criterios para mejorar la gestión de la diversidad religiosa por parte de las administraciones públicas.

Por último, no nos resta sino agradecer a las comunidades y confesiones religiosas el apoyo que han prestado a este proyecto y la paciencia que han mostrado contestando las encuestas y participando en las entrevistas.

PRESENTACIÓN

Angel Montes del Castillo y M^a José Martínez Martínez*

Diversidad cultural y religión es el título que hemos dado al Informe del Estudio sobre minorías religiosas, realizado en la Región de Murcia a propuesta y con el apoyo de la Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia de España. La expresión «diversidad cultural y religión» manifiesta la orientación general del estudio. Se aborda el fenómeno de la religión en el contexto de la diversidad cultural, es decir, de la cultura. Con ello se indica que la religión es una parte de la cultura, y que el pluralismo religioso es una manifestación más de esa diversidad cultural. El subtítulo del informe, *Minorías religiosas en la Región de Murcia*, que es su núcleo central, expresa, por un lado, el ámbito territorial en el que se ha realizado el estudio, la Región de Murcia; y por otro, el procedimiento empleado para describir el pluralismo religioso en Murcia, cual es el análisis de las confesiones minoritarias, acotadas de acuerdo a los criterios expresados en la «Introducción». Queda, por tanto, fuera de este estudio la confesión religiosa mayoritaria, el catolicismo.

El resultado de este estudio es el informe entregado a la Fundación Pluralismo y Convivencia por sus autores en abril de 2010, que, con contenidos diferentes, tiene una unidad y una lógica interna. Esta viene determinada, como habitualmente sucede en las ciencias sociales, por la interrelación entre una parte descriptiva de recogida y análisis de datos y, de otra parte, de reflexión teórica sobre el fenómeno estudiado. En este caso, la reflexión teórica ha dado lugar, además, a una serie de propuestas para la acción en torno al objeto de estudio, no muy habitual en este tipo de estudios. Esta decisión, de presentar en el informe propuestas para la intervención social, está, sin embargo, plenamente justificada. En primer lugar, por el contexto teórico y metodológico de la investigación acción en la que se sitúan los autores y, en segundo lugar,

* Centro de Estudios de Cooperación al Desarrollo. Universidad de Murcia.

porque la pregunta que subyace al Proyecto General de Investigación de las minorías religiosas en toda España de la Fundación Pluralismo y Convivencia está conectada con la intervención social. Entendemos, que, con estas investigaciones, en definitiva, se trata de responder a la vieja pregunta del «qué hacer», en este caso, frente a la libertad religiosa y el pluralismo religioso. Modestamente, hemos querido contribuir con algunas respuestas.

El informe presentado a la fundación estaba estructurado en siete capítulos. En el Capítulo 1. *Introducción: El estudio de las minorías religiosas*, se justifica esta investigación, se sientan sus bases teóricas, se marcan sus límites y se describe el proceso metodológico empleado. En el Capítulo 2. *Diversidad cultural e identidad en la Región de Murcia*, se plantean los problemas de la identidad cultural de la Región, la diversidad cultural murciana y los nuevos retos para la identidad cultural y para la convivencia, relacionados con el turismo, la inmigración y la nuevas religiones. En el Capítulo 3. *Cultura y religión. Diversidad cultural y pluralismo religioso* se sitúa a la religión en el contexto de la cultura, como uno de los elementos que la constituyen y como activador cultural o generador de cultura. En el Capítulo 4. *Minorías religiosas en la Región de Murcia* se describen los rasgos o características de cada una de las confesiones religiosas analizadas, respondiendo a las preguntas que guían este estudio sobre minorías religiosas: quiénes son, dónde están, qué hacen y qué relación tienen con el entorno y con el contexto social. En el Capítulo 5. *Cuestiones para el debate sobre el pluralismo religioso* se abordan algunos tópicos para la discusión sobre la religión, las minorías religiosas, la libertad religiosa, la interculturalidad y otros, que han surgido del análisis y del contacto directo con los líderes religiosos entrevistados. En el Capítulo 6. *Iniciativas interculturales, interreligiosas e interconfesionales*, tal como sugiere el título, se describen propuestas o iniciativas, algunas pioneras, llevadas a cabo en la región sobre esta temática, desde hace tiempo por diversas entidades. Por último, en el Capítulo 7. *Propuestas para gestionar el pluralismo religioso en el contexto de la diversidad cultural de España*, se presentan varias alternativas al respecto, con la intención de ofrecer algunas aportaciones a lo que ya están haciendo diversas instituciones y, de modo especial, la Fundación Pluralismo y Convivencia.

El informe va acompañado de mapas y tablas, y de fotografías de locales de culto y actividades de las diferentes confesiones religiosas. Se incluye, además, un directorio de entidades religiosas minoritarias de la Región de Murcia, ordenado por municipio y nombre, en el que aparecen, con su dirección completa, todas las comunidades locales de culto identificadas hasta el momento. Se incluyen, también, dos documentos complementarios que también aparecen en los informes de otras comunidades autónomas publicados por la Fundación Pluralismo y Convivencia. Uno es el marco jurídico que regula el campo de la religión en España de José M^a Contreras. El otro documento es un glosario para orientar al lector, escrito por Francisco Díez de Velasco. Y por último, se ha añadido a última hora, el post-scriptum titulado «El yacimiento

arqueológico de San Esteban, en Murcia: nuevas perspectivas sobre el urbanismo islámico, 2009», por su novedad y especial interés para el urbanismo islámico de la ciudad de Murcia.

La edición que el lector tiene en sus manos difiere sin embargo, como decíamos, del informe extenso resultado de la investigación. Para adaptar los resultados a la línea de estudios publicados en la colección Pluralismo y Convivencia, se ha optado por reducir el texto a cuatro capítulos acompañados del material anexo que ya se ha comentado.

Aunque la responsabilidad de este texto corresponde a los autores que lo firmamos, queremos dejar constancia y agradecer la ayuda prestada por un equipo de colaboradores. Unos han participado, principalmente, en el trabajo de campo en la realización de entrevistas, la observación y la toma de fotografías. Entre ellos están Adriana Martínez-Castroverde Meroño, Alba M^a Hernández Iniesta, Alberto Montes Martínez, Antonio Javier Pagán Peñalver, Carmen M^a Martínez Morales, José María Sánchez Sánchez, M^a Antonia Pérez Campo y M^a Piedad Camacho Castaño, alumnos y profesionales del Trabajo Social.

Otros, como Carmen Cerdán Mondejar y Germán Carrillo García, Alberto García Sánchez, Marcos Ros y Antonio Maurandi López, merecen mención especial. Antonio Maurandi López es facultativo del Servicio de Apoyo a la Investigación (Servicio de Cálculo Científico y Apoyo Estadístico) de la Universidad de Murcia. Él nos ha ayudado en el tratamiento y presentación de los datos, y con él hemos tenido la oportunidad de discutir y contrastar, muy fructíferamente, nuestra interpretación de aquellos. La contribución de Carmen Cerdán Mondejar y Germán Carrillo García, historiadores y expertos arqueólogos de campo, ha sido decisiva. Ellos han colaborado y son los autores de los apartados «La presencia judía en Murcia entre los siglos XI-XV», «Apuntes sobre historia de la Murcia islámica» y «La llegada del protestantismo en la Región de Murcia» en los que se recogen unas breves introducciones históricas a judíos, musulmanes y protestantes en la Región de Murcia. Alberto García Sánchez ha hecho, también bajo nuestra orientación, una aportación muy interesante después de rastrear lo que hacen los ayuntamientos y asociaciones de la región en materia de relaciones interculturales. Es autor del apartado 6.4. del Informe preliminar titulado «Otras Iniciativas Interculturales: Ayuntamientos y asociaciones». Y Marcos Ros Sempere, profesor de la Escuela de Arquitectura e Ingeniería de la Edificación de la Universidad Politécnica de Cartagena, es autor del Post-scriptum sobre «El yacimiento arqueológico de San Esteban, en Murcia: nuevas perspectivas sobre el urbanismo islámico», que figura como Anexo 5 en esta publicación. Este yacimiento, recientemente descubierto en el Jardín de San Esteban de Murcia, presenta, como ya se ha indicado, novedades importantes sobre el urbanismo de la ciudad de Murcia y sobre el papel del Reino de Murcia en Al-Ándalus.

También queremos manifestar nuestro agradecimiento a los profesores de la Universidad de Murcia D. Manuel Torres Fontes (catedrático de Hª Medieval), D. Juan Mª Bautista Vilar (catedrático de Hª Contemporánea), D. Antonino González (catedrático de Arqueología e Hª Antigua) y D. Alfonso Carmona (catedrático de Árabe), a quienes, por razón de su especialización y prestigio profesional, solicitamos consejo antes de comenzar esta investigación. Les agradecemos su amabilidad, su receptividad a nuestras preguntas, sus orientaciones y el ánimo que nos dieron para iniciar esta novedosa y compleja tarea.

No podemos dejar de expresar nuestro agradecimiento a D. Miguel Angel Cárceles, vicario general de la Diócesis de Cartagena, a D. José Bojar, responsable de Ecumenismo, a los párrocos de muchas comunidades cristianas católicas de la Región, y a algunos funcionarios públicos que fueron nuestros primeros informantes. También agradecemos su ayuda y sugerencias a los compañeros de la Universidad de Murcia Mª Ángeles Jiménez Tallón, experta en sectas, y a Dª Rosa Ortí Mateu y D. Juan Carlos Domene García, profesores del Departamento de Fe y Cultura, en el que realizan una excelente tarea de reflexión y docencia, desde una perspectiva claramente intercultural e interreligiosa.

Agradecemos también su ayuda a todos los líderes de las confesiones religiosas minoritarias de las Región de Murcia, que han sido entrevistados y nos han permitido adentrarnos en sus creencias y prácticas, y a otros muchos colaboradores anónimos ocasionales. Sin su ayuda y cooperación este estudio no hubiera sido posible.

Por último, nuestro agradecimiento es, sobre todo, para la Fundación Pluralismo y Convivencia que ha tenido la acertada iniciativa de promover el estudio de las minorías religiosas en España, tan necesario en un país como el nuestro. La iniciativa es especialmente importante porque la religión ha jugado un papel decisivo en nuestra historia, y porque las creencias y la fe religiosa nunca más pueden ser un factor de exclusión social, sino de libertad de pensamiento y de integración social. Sin duda, estos estudios sobre las minorías religiosas marcarán un hito importante en el conocimiento de las religiones en España.

El libro que tiene en sus manos, *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*, es una primera aproximación, necesariamente provisional, a un fenómeno complejo y difícil de acotar para su estudio. Ya en el momento de publicarlo suponemos que encierra inexactitudes y omisiones. Quizá algunas confesiones religiosas no han sido identificadas, a pesar del exhaustivo trabajo de campo realizado; otras es posible que hayan desaparecido o que se hayan creado después de cerrar el trabajo de campo el 30 de junio de 2009; y otras, muy pocas, no han manifestado voluntad de colaborar.

Pero, la razón principal de la provisionalidad de este estudio es que en él se presenta una foto fija, realizada en un tiempo determinado, de un fenómeno que, en realidad, es movable. Pues, aunque las creencias y la práctica religiosa son bastante estables y duraderas en las personas, las organizaciones religiosas

estudiadas, por diferentes motivos, que se explicitarán a lo largo de este texto, suelen ser dinámicas e inestables. Con frecuencia cambian los responsables de las comunidades locales de culto, cambian los miembros, cambian las actividades, y cambia su ubicación y relación con el entorno social. Por eso, sería deseable que se pudieran actualizar, en los próximos años, los datos aquí presentados para que sigan siendo de utilidad para la comprensión y la gestión de la diversidad cultural y del pluralismo religioso en la Región de Murcia.

Solo nos queda manifestar que, a diferencia de lo que a veces sucede en las investigaciones sociales, esta ha sido una experiencia sumamente gratificante y satisfactoria para nosotros. No solo hemos cumplido los objetivos propuestos de conocer y mostrar el pluralismo religioso de la Región de Murcia y de elaborar algunas reflexiones y propuestas para su gestión. También hemos tenido la oportunidad de convivir con muchos creyentes honestos, participar en algunas de sus actividades rituales y sociales, dialogar sobre el sentido de sus prácticas religiosas y sociales, ser testigos de sus desavenencias internas, compartir sus temores y preocupaciones en el contexto de una sociedad secular y agresiva, a veces, con «los otros diferentes» y con «los otros creyentes» y, por supuesto, hemos podido sintonizar con sus experiencias religiosas y morales.

Todo ello nos ha llevado a la conclusión más general de este informe, cual es que la convergencia entre las religiones puede tener lugar más en el campo de la moral que en el de las doctrinas y rituales. Este punto de vista, que no aparece explícitamente dentro del texto, se recoge en un diálogo que, según nuestra informante, Nelly Arrobo de la Fundación Pueblo Indio del Ecuador, tuvo lugar hace tiempo entre Leonardo Boff y el Dalai Lama. Lo transcribimos a continuación.

Cuentan que, en cierta ocasión, tuvo lugar el siguiente diálogo entre el teólogo católico Leonardo Boff y el Dalai Lama del budismo tibetano:

Leonardo Boff preguntó: «Santidad, ¿cuál es la mejor religión?»

Y el Dalai Lama contestó: «La mejor religión es la que te hace mejor».

Leonardo Boff insistió: «¿Y qué es lo que me hace mejor?»

Y el Dalai Lama respondió: «Aquello que te hace más compasivo, más sensible, más desprendido, más amoroso, más humanitario, más responsable, más ético... La religión que consiga hacer eso de ti es la mejor religión».

De esta manera tan sencilla y a la vez tan profunda, se puede resumir el potencial moral de las religiones. Sabemos que las instituciones religiosas, lo mismo que las instituciones políticas y económicas y las empresas culturales, y ahí está la historia social y política para confirmarlo, entran en el juego del poder, y así lo hemos manifestado hace tiempo en otro contexto (Montes, 1989). Pero, después de analizar religiones tan diferentes, con doctrinas y prácticas rituales y sociales tan distintas, estamos convencidos de que hoy las religiones, más que un poder económico y político, como algunos piensan refiriéndose,

sobre todo, al islam, representan un potencial moral. Son un poder moral, no solo tolerable por los poderes públicos en razón de la libertad y la dignidad humanas y, por tanto, de los Derechos Humanos, sino necesario para activar la sociabilidad, la cohesión social, la compasión y la identidad en una sociedad desestructurada y cruel con los débiles.

Compartimos, por ello, algunas de las últimas tesis de Jürgen Habermas (2006, 2009) sobre el papel social de la religión en las sociedades actuales en relación a la cohesión social y a la convivencia humana. En su obra *Entre naturalismo y religión* (2006), partiendo del principio de neutralidad del poder estatal con las visiones del mundo, Habermas afirma:

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible.

Por eso, cuando los poderes políticos/públicos asuman ese código de aspiración universal que son los Derechos Humanos, basado en la dignidad de la persona y gestado, inicialmente, en el judaísmo y el cristianismo, y cuando todas las religiones del mundo expresen, sin temor y sin rivalidades entre sí, el compromiso de compasión y piedad con la humanidad que exigen los Dioses-Dios, se podrá llegar a una convergencia moral de mínimos como demanda la Ética Aplicada (Martínez Navarro, 1991, 2005, 2009; Cortina, 1995, 2001). Entonces se podrá alumbrar una ética cívica para convivir y cooperar en las sociedades pluralistas, producto de la convergencia moral intercultural, interreligiosa e interconfesional.

Esto permitirá superar las diferencias y los conflictos entre lo sagrado y lo profano, entre lo religioso y lo político, entre lo natural y lo sobrenatural, entre la religión y la ciencia, y llegar a una convivencia intercultural e interreligiosa, basada en el respeto a la diferencia en el marco de los Derechos Humanos, una vez eliminadas las injusticias sociales, que fragmentan las sociedades humanas tanto o más que la diversidad cultural y el pluralismo religioso. Nosotros deseamos que así sea y que ese futuro de convivencia humana esté cerca. Para eso, hemos participado en este estudio a petición de la Fundación Pluralismo y Convivencia y, por eso, hemos escrito este libro.

I. INTRODUCCIÓN: EL ESTUDIO DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS

Justificación y objeto de estudio

En la sociedad española, al menos, los pronósticos de filósofos y científicos de los siglos XIX y XX, sobre la incredulidad creciente en la modernidad, no se han cumplido como se esperaba. De igual forma los supuestos de los teólogos de la Muerte de Dios, después de la Segunda Guerra Mundial (D. Bonhoeffer, K. Hamilton, T. J. J. Altizer, P. M. van Buren, G. Vahanian), inspirados en la conocida afirmación de F. Nietzsche «Dios ha muerto», sobre la secularización generalizada de la sociedad y el sinsentido de las preguntas sobre Dios y la religión, tampoco se han cumplido tal como fueron formulados. Las predicciones de creyentes y no creyentes no han funcionado como se pensaba.

Durante el siglo XX la crítica a la religión en Occidente, especialmente en relación al cristianismo y, en menor medida, en relación al judaísmo, el islam y el resto de las religiones del mundo, ha sido demoledora. La crítica ha venido tanto de creyentes como de no creyentes, tanto de teístas como de ateos. En unos, para purificar sus propias creencias de adherencias arcaicas y, en otros, para limpiar la sociedad de ideologías y prácticas, consideradas incompatibles con el pensamiento y la ciencia moderna. En los primeros, para adaptar y fundamentar sus creencias en el contexto de la modernidad y de las luchas sociales por la justicia; en los segundos, con frecuencia, para disputar a la religión el espacio de la conciencia, competir con la religión en el campo del simbolismo y de la moral y entrar en la lucha por el conocimiento y el poder. En muchos casos, los motivos bastardos no han estado ausentes.

La literatura y la bibliografía sobre la crítica a la religión es inmensa. Se podría decir que inabarcable en este momento. Pero, aunque sea esquemáticamente, se pueden apreciar dos grandes líneas o tendencias en ella. Hay una crítica a la religión que podría denominarse sociológica, o de origen sociológico, y otra de carácter filosófico y científico.

Entendemos por crítica sociológica de la religión aquella que analiza la práctica social de la religión, que parte de la vinculación de la religión con el poder político y económico, o que la considera un actor político en sí misma. Es una crítica, preferentemente, histórica, en el sentido de que parte de los orígenes de la religión y analiza su poder social a lo largo del tiempo, y de modo especial a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Es, en esta crítica sociológica de la religión, en la que se podría insertar, inicialmente, la crítica marxista de la religión, que, difundida por intelectuales y políticos, es la que más impacto ha tenido en las clases populares.

El marxismo, como es sabido, ubicó la religión en el terreno de las ideologías y liquidó el fenómeno de la ideología religiosa con su rotundo «la religión es el opio del pueblo», pero, incomprensiblemente, no tomó en cuenta algo, tan básico en el método dialéctico que profesaba, como la existencia del comportamiento religioso, es decir, la vigencia social de la religión. Una, evidente, «determinación de lo real», que el marxismo no consideró adecuadamente. Con su rotunda negación de Dios y de la religión, el marxismo cayó en la trampa de la filosofía, hizo metafísica y no sociología que era lo pertinente. Pero la metafísica marxista no aumentó la ciencia social sobre la religión. Sin embargo, hay que reconocer que las ideologías, utilizando la misma terminología marxista, son un lugar privilegiado para el estudio de cualquier sociedad, porque en ellas se generan procesos de pensamiento, esquemas cognitivos y modelos culturales que, finalmente, se convierten en principios y pautas de acción, como ha demostrado con claridad la Antropología Cognitiva (García García, 2007). Hay muchas razones que apoyan la afirmación anterior, pero la más elemental es, sencillamente, que las ideologías existen, o, si se prefiere en nuestro caso, que las religiones existen. Y si existen, pueden y debe ser analizadas con los métodos que las ciencias sociales tienen a mano. No es suficiente con afirmar una y otra vez, desde posiciones ideológicas previas y sin análisis de sociedades concretas, que la superestructura ideológica adquiere la forma que le imprime la infraestructura económica de la que depende, como propuso el primer marxismo y han repetido hasta la saciedad los teóricos de los partidos de izquierda en el mundo entero.

Un caso, realmente relevante, es el de América Latina, un continente en el que el cristianismo a través de la Teología de la Liberación, la religiosidad popular, las comunidades de base y el compromiso social y político de los cristianos, ha contradicho la teoría marxista clásica, asumiendo su crítica social, pero integrándola en la lucha por los Derechos Humanos de los pueblos latinoamericanos. Estos, los Derechos Humanos son, en la actualidad, el núcleo central del compromiso social y político de católicos, protestantes y otras confesiones religiosas.

La segunda línea, en la crítica de la religión, es de origen filosófico y científico. Aunque con matices diferentes, en ambos casos se trata de la aplicación de la razón y del pensamiento científico al discurso religioso. La crítica filosófica a

la religión ha insistido en la irracionalidad del pensamiento religioso, tanto en los contenidos de los mitos y sus interpretaciones, como en su expresión en los rituales e, incluso, en sus exigencias en el campo de la moral, con la que, en algunos casos, ha sido más indulgente. En un sentido parecido, la crítica científica de la religión se ha dirigido a mostrar la falsedad de las verdades de la religión. En este caso se ha equiparado y contrastado el discurso de la ciencia con el discurso de la religión y se ha subrayado la imposibilidad de demostrar, experimentar o falsar las tesis religiosas, y se ha tachado el lenguaje religioso como irrelevante, desde el punto de vista científico.

De manera que, en ambos casos, se ha privilegiado el uso de las categorías racional/irracional, intelectual/afectivo, lógico/prelógico, aplicadas a la religión. Solo a final de los años cincuenta, con la eclosión del Estructuralismo Lingüístico en las ciencias sociales y humanas, el antropólogo francés Lévi-Strauss, creador de la corriente estructuralista en la Antropología, llamó la atención en su obra *Tristes Trópicos* sobre la categoría del significante. Textualmente, dice «...más allá de lo racional existía una categoría más importante y más válida: la del significante, que es la forma de ser más alta de lo racional...» (Lévi-Strauss, 1970). Con ello, resulta evidente que la lingüística ha sacado a la religión del ámbito de la metafísica, y la ha situado en el terreno del simbolismo y la significación. Desde este punto de vista, no se trata ya de cuestionar el estatuto ontológico de los ritos, ni de verificar el tipo de conocimiento que ofrece la ideología religiosa, sino de analizar su estructura simbólica y su implicación en el contexto de las relaciones sociales. Con otras palabras, no se trata de mostrar o demostrar la verdad o falsedad de las tesis religiosas, sino de interpretar su significado y describir sus efectos y funciones sociales.

Pero la propuesta de Lévi-Strauss va mucho más allá y de ella se pueden extraer otras consecuencias. No solo permite situar a la religión en el contexto del simbolismo, la significación y el sentido, sino que, con su distinción entre pensamiento simbólico y pensamiento científico, y mediante el uso de categorías prestadas de la Lingüística Estructural como sintagma/paradigma, metáfora/metonimia, entra de lleno en el debate del análisis de los mitos, de las creencias y del discurso religioso.

Lévi-Strauss opone el pensamiento simbólico al conocimiento científico, pero la oposición no es en términos de pensamiento, degradante uno y relevante el otro. Se trata de dos formas de pensamiento de caracteres diferentes. Lévi-Strauss opone pensamiento simbólico a conocimiento científico como lo significativo a lo conocido, como lo discontinuo a lo continuo. En el pensamiento simbólico se produce un desplazamiento metafórico entre significante y significado, es discontinuo. El pensamiento científico, por el contrario, es continuo, en el sentido de que pretende relacionar cada significante con su significado, procediendo paso a paso, metonímicamente.

Para Lévi-Strauss el pensamiento simbólico es metafórico y el pensamiento científico es metonímico. Este mismo esquema (metáfora/metonimia) aparece

en el estudio del pensamiento salvaje y sus productos, mito y totemismo, que frecuentemente se ha opuesto a la ciencia como pensamiento prelógico a pensamiento lógico. Sin embargo, según Lévi-Strauss, «el pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y en la misma forma que el nuestro pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo, al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas» (1972: 388). El pensamiento salvaje, pues, opera en base a la «lógica de lo sensible». Se trata de una «lógica de lo concreto» en la que las clasificaciones se fundamentan en criterios de percepción sensible sobre la base de diferencias concebidas como significativas.

De esta manera llegamos a una afirmación general, el pensamiento simbólico es metafórico y el conocimiento científico es metonímico. Con otras palabras, el pensamiento salvaje es la metáfora (pensamiento global-discontinuo) de lo que la ciencia acabará diciendo metonímicamente (conocimiento gradual-continuo), partiendo de la base de que la lógica subyacente a ambos es la misma. En el caso del pensamiento mítico la conclusión es evidente, el mito es metáfora frente a la ciencia que es metonimia.

Para Lévi-Strauss, todos los productos cognitivos de los humanos no son alternativos, sino que proceden de la misma mente humana que, a través del inconsciente estructural, opera mediante dos procesos aparentemente antagónicos. Uno, es el pensamiento simbólico que opera mediante saltos significativos y funciona a nivel paradigmático y metafórico. Y otro, es el pensamiento científico que, apoyado en la concatenación causa/efecto, funciona a nivel sintagmático y metonímico. De forma que, nos encontramos con dos tipos de operaciones de la mente humana, la selección y la combinación; con dos tipos de relaciones, las relaciones paradigmáticas, de semejanza o asociativas, y las relaciones sintagmáticas o de contigüidad; y con dos polos o ejes en el discurso, el polo metafórico y el polo metonímico. Un tipo de pensamiento corresponde al mito, es el pensamiento mítico; el otro corresponde a la ciencia, es el pensamiento científico.

La conclusión sobre las críticas a la religión que venimos relatando, es que, fuera del auxilio prestado por el Estructuralismo para el análisis del discurso religioso o mítico que acabamos de sugerir, ni la tesis marxista sobre la religión como «opio del pueblo», ni las tesis de los filósofos y de los teólogos radicales sobre «la muerte de Dios», ni las de los científicos, considerando irrelevante el discurso religioso, han calado en la población como se preveía. Tampoco han supuesto una desbandada general de los creyentes de la vida pública, ni un abandono total de las creencias y de los ritos, aunque sí hay que reconocer, que durante los siglos XIX y XX, se han producido cambios importantes en todas las religiones, que no vamos a analizar aquí.

Por el contrario, al comienzo del siglo XXI nos encontramos con el fenómeno incontestable de la vigencia social de la religión, tanto en sociedades tradicionales, conservadoras y arcaicas, como en sociedades modernas, desarrolladas y

tecnológicas; tanto en sociedades adoctrinadas en el ateísmo y el laicismo, desde el Estado totalitario o no, como en sociedades caracterizadas por la libre circulación de las ideas y del pensamiento. De forma que, en unas y en otras sociedades, existe la práctica persistente de la religión. Se podrá creer o no creer, estar vinculado a una confesión religiosa o a otra, ser fervoroso practicante o un mal creyente, ser defensor de las creencias religiosas o militante activo de la increencia, pero la religión está ahí. De manera que esta obstinada vigencia social de la religión aparece y se expresa tanto en las formas tradicionales de las grandes religiones históricas como en las nuevas experiencias religiosas y en las nuevas versiones de lo religioso. Solamente este hecho, la vigencia social del comportamiento religioso, justifica el estudio del fenómeno de la religión en sus diferentes dimensiones mítico-ideológicas, rituales y morales. Todo ello, bajo el supuesto evidente de que las religiones están constituidas por sistemas de creencias, sistemas rituales y sistemas morales, que exigen determinadas conductas en la vida social y cumplen diferentes funciones sociales.

Esta vigencia social de la religión en el caso de España, como se indicará más adelante, es especialmente relevante y contradice los análisis y el punto de vista de algunos científicos sociales. Con Díaz-Salazar (2007), es preciso reconocer la existencia de una «España laica», sí, pero menos. Y con Tamayo (2003), hay que decir «adiós a la cristiandad», pero con matices. Pues, como a lo largo de este estudio se muestra, nos encontramos, desde hace algunos años, ante una eclosión de la religión en la sociedad española bajo formas religiosas, en unos casos, diferentes del catolicismo, y, en otras, como nuevas manifestaciones del mismo.

En España, en los últimos treinta años, la presencia de la religión en la vida social, o más exactamente de las religiones, ha estado condicionada por varios hechos relevantes. El primero es la transición política que, sobre la base de una nueva Constitución (1978) configuró un Estado aconfesional, separando formalmente la Iglesia del Estado y exigiendo reajustes al catolicismo como religión mayoritaria. La Ley de libertad religiosa (1980) fue la expresión más evidente de esta nueva situación. El segundo hecho ha sido la apertura de la sociedad española a las sociedades europeas, algunas de larga tradición laica y estados aconfesionales, mediante la incorporación de España a la Unión Europea, con todas sus consecuencias económicas y políticas y la recepción de influencias de carácter secular, tanto en la vida privada como en la pública, tanto en la moral individual como en la moral colectiva. El tercer hecho relevante ha sido el cambio demográfico y cultural que se ha producido en España con la llegada creciente del turismo a partir de los años sesenta y con la incorporación de inmigrantes a la sociedad española, sobre todo, a partir de los años noventa, también de forma creciente. El turismo y la inmigración además de las aportaciones que han hecho al desarrollo nacional, han traído nuevas formas de vida, es decir, han aumentado la diversidad cultural existente con anterioridad en España.

De distinta manera, estos tres hechos han generado un cambio económico, político, social y cultural en la sociedad española. Para este «Estudio sobre minorías religiosas en España», en este caso sobre «confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia», posiblemente, el más importante de todos es el cambio cultural. Aunque la diversidad cultural en España es anterior, tanto al turismo como a la inmigración, sin embargo, hay que aceptar que ambos fenómenos han activado e incrementado la diversidad cultural en España y de modo singular la diversidad religiosa. Estudiar esa diversidad religiosa existente en el país y reconocer que junto al catolicismo, como religión mayoritaria, existen otras muchas formas religiosas, es la segunda de las razones que fundamenta este estudio.

La tercera razón que justifica este estudio tiene que ver con la función social de la religión. En el caso del catolicismo, sus funciones sociales tienen una larga tradición y son ampliamente conocidas por la población española, e, incluso, han sido reconocidas por el Estado. De modo que el catolicismo en España, para bien en unas ocasiones y para mal en otras, ha estado presente en la vida social, generando diferentes actividades sociales y asistenciales, educativas, sanitarias y culturales, a través de sus propias estructuras o en colaboración con instituciones públicas, y dando respuesta a la mayor parte de las necesidades sociales de la población. Es lo que se ha llamado la Acción Social de la Iglesia en España, y que nosotros denominamos presencia de la religión católica en la sociedad y en la cultura española. En la actual coyuntura de crisis económica su compromiso con los desempleados y con los pobres es evidente.

Por el contrario, en el caso de las minorías religiosas, debido a diferentes causas, que es necesario analizar, la opacidad y la invisibilidad de sus acciones, no solo religiosas sino también sociales y culturales, ha sido la tónica dominante durante mucho tiempo. Identificar las funciones sociales de estas minorías es una razón más, que justifica este estudio, no solo por motivos académicos e intelectuales, sino también para disponer de un conocimiento necesario para impulsar políticas sociales, guiadas por una ética cívica compartida y regidas por los valores de la libertad, la democracia, la equidad, el pluralismo, el respeto y la convivencia. Y todo, sin conceder ninguna atribución al Estado para gobernar la religión, vieja aspiración de todos los regímenes totalitarios, que está fuera de la legítima autonomía de la religión, aunque sí para gestionar de forma equitativa el pluralismo religioso. Y esto siempre sobre la base de una ética social de mínimos (Martínez Navarro, 1991, 2005, 2009), en la que pueden converger tanto las diferentes religiones como los partidos políticos y las diversas ideologías que sustentan al Estado. En realidad, en esto consiste la esencia de la democracia, en reconocer la diversidad y en consensuar y pactar lo común. La historia de España ha demostrado que las imposiciones irracionales e interesadas, tanto de las mayorías como de las minorías, no han tenido buenas consecuencias para la paz social. Sería deseable que los errores del pasado y del presente inmediato no se repitieran.

Por último, y esta es la cuarta justificación de este estudio, la diversidad cultural y, en concreto, la diversidad religiosa, no siempre está regida por la estima social y la valoración de los «otros diferentes». Ni por parte de los nacionales respecto a los extranjeros y viceversa; ni por parte de las mayorías católicas respecto a las minorías no católicas y viceversa; ni siquiera por parte de las minorías religiosas no católicas entre sí. De manera que, tanto la integración de los extranjeros como la convivencia entre fieles de diferentes confesiones, no siempre está dominada por los principios básicos del respeto a la diferencia, la tolerancia y la valoración positiva de la diversidad. Con frecuencia el conflicto social entre nacionales y extranjeros, e incluso entre diferentes colectivos de extranjeros, aflora en la vida social y se manifiesta en ideologías y conductas de exclusión. Y lo mismo ocurre entre grupos religiosos diferentes entre los que, el afán de proselitismo y la búsqueda de clientelas fieles, deteriora la convivencia, dificulta la colaboración e interfiere con la paz social. No debe extrañar que así sea, porque la cultura, la diversidad cultural no es un campo neutral ajeno a intereses ideológicos, sociales, económicos y políticos. Por el contrario, las prácticas culturales, entre las que se incluyen las religiosas, están atravesadas por intereses y estrategias sociales de individuos y grupos, que aspiran a tener un reconocimiento en la vida social y una hegemonía en las relaciones sociales. Identificar y asumir el conflicto en las relaciones sociales es fundamental para plantear la gestión del pluralismo religioso.

Desde hace algunos años está en circulación una ideología ingenua que, sin análisis empíricos sobre las relaciones sociales existentes en sociedades concretas, ni en el pasado ni en el presente, defiende, por encima de todo, las bondades y beneficios sociales de la diversidad cultural. Pero conviene precisar. Ahora se plantea la diversidad cultural en las sociedades actuales como una novedad y como el retorno a una especie de paraíso perdido con la modernidad, cuando en realidad el paraíso perdido, si es que se puede hablar en estos términos, fue, sí de diversidad cultural producto del aislamiento, pero también de homogeneidad cultural interna de los diversos grupos humanos. En el pasado lejano, hubo diversidad cultural, pero sin contactos interculturales. Ahora hablamos de diversidad cultural, pero en el contexto de relaciones interculturales *in crescendo*, activadas por los medios de comunicación y de transporte, el turismo y las migraciones. Las dificultades para mantener la diversidad cultural en este nuevo contexto de la globalización en sus distintas acepciones es obvia.

Efectivamente, la diversidad cultural y el conocimiento de las diferentes prácticas de las «otras culturas» puede ser sumamente beneficioso, no ya como curiosidad exótica, como suele suceder, sino sobre todo para relativizar las excelencias de la propia cultura y llegar a la conclusión de que la propia no es la mejor de las culturas posibles, y para recibir y gozar de las aportaciones beneficiosas de las otras culturas para nuestro modo de vida. Pero, la diversidad y el pluralismo no tiene por qué plantearse como un objetivo social irrenunciable. La razón principal es el carácter sistémico de las culturas, atadas a su historia

social y a su territorio, e imposibles de transportar a cualquier nuevo contexto social en cualquier país, al menos como totalidad. La diversidad, según los casos, es o no, simplemente una evidencia, un hecho, un fenómeno social. Por el contrario, desde nuestro punto de vista, lo que sí puede y debe ser un objetivo de todas las sociedades humanas, en el marco de los Derechos Humanos, es la aceptación social de la diversidad y el pluralismo y la gestión adecuada de las relaciones sociales entre grupos humanos diferentes. Y eso sabiendo que, tanto el consenso y la tolerancia con el «otro diferente» como el conflicto, forman parte de la realidad social. Así lo reconocen García y Barañano en *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros* (2003). En la misma línea, el trabajo de Yves-Charles Zarka y Cynthia Fleury (2004), titulado *La difícil tolerancia*, reflexiona también sobre las complejas relaciones de Europa con el islam en relación a los Derechos Humanos.

Para los que defienden la teoría del conflicto que se sustenta en la dicotomía amigo/enemigo, el resultado es la hegemonía de unos grupos sobre otros y el sometimiento de unos a otros. Y la historia social y política es testigo de la frecuencia con que las cosas funcionan así. Pero, para los que aspiramos a mantener la teoría del consenso, sustentada en el reconocimiento de las diferencias y en la lucha contra de las desigualdades y la búsqueda de acuerdos, el resultado es la aceptación del pluralismo y el mantenimiento de la paz social, generada a través de un proceso democrático. En el primer caso, las diferencias culturales y las desigualdades sociales son irreductibles. En el segundo caso, tanto unas como otras son compatibles a través de la negociación. Esta se sustenta en la identificación de los derechos y las obligaciones de unos y otros, de las minorías y de las mayorías, de los creyentes y de los ateos, siempre en el marco de ese código irrenunciable de aspiración universal que llamamos Derechos Humanos. Estos son el código más universal y el filtro más objetivo de que disponemos en la actualidad para cribar y valorar las diferentes prácticas culturales, ninguna de las cuales, en este contexto en el que estamos, son intocables.

Objetivos

Como consecuencia de todo lo anterior, en este «Estudio sobre confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia», se plantean varios objetivos. Unos son perfectamente explícitos, tanto para los responsables de realizarlo, como para la Fundación Pluralismo y Convivencia, que lo ha encargado y financiado.

Entre esos objetivos explícitos se pueden mencionar los siguientes: 1) Mostrar el pluralismo religioso existente en la Región de Murcia en lo referente a los grupos religiosos no católicos. 2) Identificar los rasgos y características más relevantes de ese pluralismo religioso. 3) Descubrir la dimensión social de la práctica religiosa de esos grupos y mostrar sus funciones sociales. 4) Identificar los procesos de integración/conflicto de los grupos religiosos minoritarios en la

sociedad murciana y en la cultura regional. 5) Impulsar un debate sobre el pluralismo religioso en la región y cuestionar algunos tópicos, considerados por algunos como indiscutibles, sobre la diversidad cultural, el pluralismo religioso y las prácticas sociales de la minorías religiosas. 6) Verificar, hasta donde sea posible, de qué modo es asumida, o no, la tesis de la llamada Alianza de Civilizaciones por los grupos religiosos minoritarios de la Región de Murcia y otras iniciativas legislativas del Gobierno de España. 7) Difundir procesos interculturales, interreligiosos e interconfesionales existentes en la Región. 8) Elaborar propuestas para gestionar el pluralismo religioso y para la intervención social en relación a la tolerancia y la convivencia, tanto por parte de instituciones públicas de la administración central, autonómica y local, como por parte de la sociedad civil a través de sus organizaciones.

Pero, como en toda investigación social, este estudio tiene también objetivos implícitos o latentes. Por definición, estos objetivos no se pueden formular aquí en su totalidad, porque responden a las diferentes estrategias y finalidades que los distintos actores intervinientes en el estudio tienen. En este estudio, al menos, hay que reconocer tres actores principales: la Fundación Pluralismo y Convivencia, que promueve el estudio, las entidades religiosas minoritarias, que son el objeto del mismo y han participado en él activamente, y los investigadores responsables de realizarlo.

Es actor del estudio, en primer lugar, la Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia, que tiene objetivos de conocimiento y normalización del pluralismo religioso en la sociedad española.

En segundo lugar, son actores las confesiones religiosas minoritarias participantes de diferentes formas en este estudio. Después de años de persecución durante el franquismo y de ocultación durante gran parte de la Transición democrática, con seguridad, estas minorías tienen en la actualidad sus propias estrategias y fines legítimos en relación a este estudio para demostrar su existencia, defender su identidad y explicitar sus reivindicaciones de trato igualitario por parte del Estado respecto a la mayoría católica. Una aspiración coherente con la Constitución, con la Ley de libertad religiosa y con los Acuerdos de Cooperación, vigentes entre el Estado español y las diferentes confesiones religiosas, que para hacerse efectiva debe tomar en consideración una gran variedad de aspectos referidos a cada una de las confesiones.

Y por último, son actores los mismos responsables de este «Estudio sobre confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia». Para nosotros, como investigadores sociales, y en el marco metodológico de la Investigación Acción y, por tanto, de la investigación social aplicada, el estudio tiene dos tipos de objetivos. Unos son objetivos científicos y otros son objetivos políticos.

Los objetivos científicos se refieren a los objetivos de conocimiento y responden a la pregunta de qué es lo que se quiere conocer, y coinciden con lo que anteriormente se ha denominado objetivos explícitos, al menos con algunos de

ellos. En relación a las minorías religiosas, se trata, por tanto, de responder a las preguntas de «quiénes son, dónde están, qué hacen y qué relación mantienen con el entorno». Esto es lo que se quiere conocer.

Los objetivos, denominados políticos, no tienen el sentido político partidario, pero sí tienen que ver con las relaciones de poder que son el sustrato de la vida social. Se refieren al uso social del conocimiento, y responden a la pregunta del para qué del conocimiento. Coinciden con el objetivo 8º indicado anteriormente referente a la elaboración de propuestas para la intervención social.

Orientación teórica y límites

Este «Estudio sobre confesiones religiosas minoritarias» se ha realizado en la comunidad autónoma de la Región de Murcia, constituida, en este momento, por 45 municipios, uno de los cuales, el de Lorca, es el mayor en extensión de España. De acuerdo con el Padrón Municipal de 2008, que es el que hemos manejado, estamos hablando de una población total en la Región de Murcia de 1.426.109 habitantes distribuidos en esos 45 municipios, tal como aparece en la Tabla nº 1. La pretensión principal del estudio es mostrar el pluralismo religioso existente en la Región de Murcia a partir del análisis de algunos aspectos básicos de esas confesiones religiosas minoritarias, repartidas en la mayor parte de esos municipios. Con esta última expresión «confesiones religiosas minoritarias», se quiere hacer referencia al hecho evidente de que en la Región de Murcia, como en el resto de España, hay una confesión religiosa mayoritaria, como es el catolicismo, y una serie de confesiones religiosas minoritarias, cuya existencia y prácticas se trata de visibilizar.

No es este, por tanto, un libro sobre historia de la religión, ni sobre historia de la religión en la Región de Murcia, aunque en él aparecen algunas breves referencias históricas sobre cada una de las confesiones religiosas con implantación en ella. Un estudio de estas características, es decir, histórico, exigiría un enfoque metodológico diferente al que aquí se ha utilizado, y una tarea muy amplia, que requeriría la contribución de muy diversos especialistas. Pero, además, no es nuestra pretensión en este momento reconstruir la historia de la religión en Murcia, ni la historia de cada una de las confesiones actuales.

Tampoco es este un libro de teología de las diferentes confesiones religiosas identificadas en la Región de Murcia. No vamos a analizar, empleando un lenguaje común en la Antropología, ni los mitos, ni las doctrinas, o si se prefiere, ni las teorías, conceptos o términos sobre Dios y la religión, el mundo espiritual o de lo sagrado, objeto de la creencia para los fieles creyentes. De igual forma, hay que reconocer, que un estudio teológico sobre las distintas religiones requeriría un proceso también diferente al empleado. Debería contar con la contribución de especialistas en cada una de las religiones y expertos en las diversas ciencias de la religión, con capacidad para el análisis comparativo, que es lo realmente interesante.

Ni es este un libro sobre la liturgia de las distintas confesiones, entendida aquí como el análisis del sistema ritual de cada una de ellas, es decir, de sus diferentes ceremonias, que incluiría la estructura y funciones de sus acciones rituales, sus espacios y tiempos sagrados, sus actores y sus objetos rituales, así como su significado religioso y las redes sociales generadas a partir de los rituales.

Ni es este un libro de moral, o de las diferentes morales que emanan de cada una de las confesiones religiosas minoritarias. Ni de los principios morales de cada religión, ni de las prácticas morales de los creyentes, en estricto sentido, aunque algunas de ellas sí tienen algún interés para nuestro propósito, como se verá cuando analicemos las distintas actividades de cada confesión. En ellos se manifiestan sus orientaciones y preferencias morales.

En resumen, no vamos a analizar ni las creencias o sistema de creencias, ni los rituales o la estructura ritual, ni la moral o el sistema moral de cada confesión religiosa minoritaria. Todas esas perspectivas, histórica, teológica, ritual y moral tienen un gran interés, sobre todo si se realiza desde un punto de vista comparativo, como ha hecho tradicionalmente la Antropología Social, pero no es lo que hemos pretendido. Este libro tiene pretensiones más modestas. Es más bien un estudio de carácter socioantropológico, porque trata de abordar la presencia social de la religión, es decir, la presencia de las confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia y describir algunas de sus características más relevantes relacionadas con su práctica social. Como ya se ha indicado anteriormente se trata de responder a preguntas tan elementales como estas: «Quiénes son, dónde están, qué hacen y qué relaciones mantienen con el entorno».

Pero hay otro límite de este estudio que es necesario explicitar, para no inducir a error o confusión. Nos referimos a la delimitación del concepto de minorías religiosas o confesiones religiosas minoritarias y, por tanto, al concepto de religión. Algunas de las preguntas, que tanto el lector como los autores nos podemos hacer, son estas: ¿Qué se entiende por religión? ¿Qué conductas humanas pueden ser calificadas como religiosas? ¿Qué grupos humanos o qué formas de organización social pueden definirse como religiosas? ¿Qué se entiende por minorías religiosas?

Por supuesto, no vamos a responder aquí con amplitud a algunas de las preguntas que ni los filósofos, ni los antropólogos, ni los sociólogos, ni siquiera los teólogos han respondido de manera uniforme. Ahí están para demostrarlo los diferentes estudios sobre la religión y las diferentes maneras de abordar el análisis del fenómeno religioso de unos y otros. A título de ejemplo, recordamos para su consulta, obras básicas como *Las religiones del mundo* de Huston Smith, *El mundo de las religiones*, editado por Ediciones Paulinas y Verbo Divino, *Pluralismo religioso en España*, coordinada por Julián García Hernando, *El cristiano ante las grandes religiones* de Francois Varillón, *Lo santo* de Rudolf Otto, *Lo sagrado y lo profano* de Mircea Eliade, *Sobre el sentido de la vida* de

Miguel Benzo Mestre o *Fenomenología de la religión* del filósofo de la religión Martín Velasco. De la inmensa bibliografía sugerimos consultar esta pequeña muestra.

Sin embargo, sí nos vemos obligados a exponer, aunque con cierta brevedad, el concepto de religión, que subyace a este estudio, y el significado de la expresión minorías religiosas. Para ello, vamos a recoger el punto de vista de Martín Velasco (1997) sobre el concepto de religión, que asumimos plenamente, pues hemos comprobado que todos los grupos religiosos analizados comparten la mayor parte de los rasgos con los que este autor lo define. Según este teólogo y filósofo de la religión, las diferentes formas o manifestaciones de las diferentes religiones son «realizaciones concretas», diferenciadas por las circunstancias históricas, sociales y culturales, de un hecho humano dotado de una estructura común. Este hecho humano es el que designa la palabra «religión». Con ella designamos, fundamentalmente, la estructura significativa peculiar, presente en todas las religiones y realizada de forma diferente en cada una de ellas. Esta estructura confiere al hecho religioso su peculiaridad frente a otros aspectos del fenómeno humano, como pueden ser lo social, lo ético, lo político, etc., estrechamente ligados con él, condicionados por él a lo largo de la historia y que a su vez lo han condicionado. Con la palabra «estructura» nos referimos a los elementos comunes a todas las formas religiosas, a los rasgos permanentes a lo largo de toda la historia y a la relación que esos rasgos mantienen entre sí, a la organización que presentan. Hablamos de «estructura significativa» para indicar que no nos contentamos con la enumeración de los elementos materiales que aparecen en las diferentes religiones, sino que tratamos de comprender el significado que tales elementos contienen para el sujeto que los utiliza (Martín Velasco, 1997: 26).

Según el mismo Martín Velasco (1997: 27), esa estructura común de las religiones está constituida por varios elementos básicos. Uno es la referencia al ámbito de lo sagrado, que fragmenta la realidad humana en profano y sagrado. Este, lo sagrado, es el mundo de lo definitivo, de lo último, de lo único necesario. Un segundo elemento es la referencia a la divinidad, a Dios, o al Misterio, experimentado como realidad absoluta, trascendente, pero también como realidad íntima e inmanente al sujeto. Es la experiencia del Misterio tremendo y fascinante, en acertada expresión de Rudolf Otto (2001, 2009). Hay un tercer elemento que es la actitud religiosa ante el Misterio que resulta ser una mezcla de experiencia de lo sagrado, reconocimiento del Misterio y búsqueda de la salvación en él. El cuarto elemento son las mediaciones en que se hace presente el Misterio y las expresiones de la actitud religiosa en la vida del sujeto. Las mediaciones son las hierofanías, las apariciones de lo sagrado, las manifestaciones del Misterio, a través de las cuales el sujeto reconoce la presencia del Misterio. Las hierofanías son diferentes según las religiones y según las sociedades en las que aquellas se asientan. Martín Velasco (1997: 41) distingue entre hierofanías ligadas a la naturaleza (el cielo y los astros, y la tierra y la fecundidad); la

historia y los acontecimientos en que se realiza; y la misma persona humana, sus funciones y acciones más importantes. El resultado es que el sujeto accede al Misterio a través de esas mediaciones que adquieren una significación nueva en relación a aquel. Todos los demás elementos que componen el mundo de la religión, como son los espacios sagrados (templos, etc.), los tiempos sagrados (festividades y rituales), las doctrinas religiosas (libros sagrados, teología y moral), los personajes y objetos sagrados y la constitución de comunidades religiosas no son más que mediaciones, elementos que pretenden conducir al Misterio, a la experiencia del Misterio.

Pero al término religión hemos añadido el de minorías para indicar los grupos a los que vamos a estudiar, es decir, las minorías religiosas de la Región de Murcia. Hemos considerado minorías religiosas o confesiones religiosas minoritarias a aquellos grupos que se autodefinen como religiosos, estén o no inscritos en el Registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia; que poseen un cierto grado de institucionalización; que tienen una cierta presencia pública en la sociedad murciana y que además presentan posibilidades de contacto y accesibilidad. Con otras palabras, hemos incluido en este concepto de minorías religiosas a aquellos grupos no católicos con algún grado de institucionalización, que se reconocen como religiosos, que tienen cierta visibilidad y que son a la vez accesibles. De esta forma respondemos a la pregunta: ¿Cuáles son las minorías religiosas analizadas en este estudio?

Como se puede observar en el índice, se ha incluido en el concepto de minorías religiosas a la comunidad judía, a las comunidades islámicas, a la Iglesia ortodoxa, a las iglesias evangélicas en sus diversas denominaciones con implantación en la Región de Murcia (Iglesia Evangélica española, Comunión anglicana, iglesias bautistas, Asamblea de Hermanos, iglesias pentecostales [Asambleas de Dios, Iglesia Evangélica Filadelfia y otras iglesias pentecostales], y a las iglesias evangélicas independientes). También se han recogido a otras comunidades cristianas y bíblicas, como Testigos Cristianos de Jehová, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y a la Iglesia adventista del Séptimo Día. Y, por último, a comunidades de otras tradiciones religiosas y espirituales, como budistas, comunidad sikh y comunidades de Fe bahá'í.

Sabemos que hay otros grupos que pueden ser considerados, desde una cierta perspectiva, como religiosos o como espirituales, porque ellos mismos se autodefinen como tales, porque se sustentan en creencias referidas al mundo de los espíritus, porque se mueven en la dicotomía natural —sobrenatural, sagrado— profano, porque realizan prácticas rituales y espirituales similares a las de otras religiones o porque plantean a sus adeptos exigencias morales basadas en las creencias religiosas. Entre ellos es necesario mencionar a algunas religiones americanas (prácticas rituales agrarias indígenas) y afroamericanas (macumba, candombé, vudú y otros), a las prácticas animistas o a las denominadas sectas por algunos autores.

Pero, ninguno de estos grupos han sido estudiados. Unos, porque no se autodefinen como religiosos, como sucede con la masonería y similares, aunque nadie que haya leído mínimamente sobre ella (Maurice Caillet, 2008), puede dudar de que, al menos, sus prácticas rituales, son asimilables a ciertas ceremonias religiosas. Otros, porque, debido a su hermetismo, presentan muchas dificultades para establecer contacto con ellos si no se pertenece al grupo de iniciados, como sucede con el espiritismo. Otros, porque su clandestinidad o su pequeño número de miembros los convierte en invisibles e inaccesibles. Así sucede con los rituales agrarios americanos o las prácticas animistas. Y otros, porque se mueven entre la psicoterapia, la espiritualidad, el ecologismo y la filosofía, sin una definida orientación religiosa.

En resumen, este estudio se ha centrado en lo que podríamos denominar religiones convencionales, y no ha tomado en consideración toda esa serie de grupos espirituales, religiosos o pseudorreligiosos, de gran interés, sin duda, para el análisis del fenómeno de la religión, que se salen de ese marco, algunos de los cuales han sido calificados como sectas, algunas destructivas, por algunos autores (Guerra Gómez, 1993). Hemos de confesar que nos ha sorprendido no haber identificado personas vinculadas al hinduismo en Murcia, aunque sabemos que, de manera informal, hay algunos grupos que ejercitan, en casas particulares, algunas de sus prácticas como el yoga y la meditación.

El sistema de clasificación de las diferentes confesiones religiosas nos ha planteado algunos problemas. Las dificultades de clasificación proceden de la gran variedad de denominaciones religiosas que han surgido de un mismo tronco original. Por ejemplo, del tronco del cristianismo han surgido, por escisión, las tres grandes confesiones que agrupan a católicos, protestantes y ortodoxos. Dejando de lado el catolicismo, del que no vamos a hablar en este estudio, el caso del protestantismo es singular por la variedad de denominaciones existentes en la actualidad, unas con referencia a la historia de la Reforma como el anglicanismo o el luteranismo, y otras de más reciente creación a partir de lo que se ha denominado la Segunda Reforma. El caso es que las escisiones producidas dentro del protestantismo histórico son tales, que ni los estudiosos de la Historia de las religiones se ponen de acuerdo en el modo de clasificar a las diferentes denominaciones. Recurrir a la *perspectiva emic*, es decir, al punto de vista de los entrevistados de las diferentes confesiones, no nos ha resuelto gran cosa, por la frecuente desinformación de los mismos. Los problemas de clasificación, con el resto de confesiones, no son menores.

Así que, para salir de este laberinto, hemos tomado una decisión práctica. Ha sido utilizar el catálogo de confesiones religiosas utilizadas en la base de datos que nos ha facilitado la Fundación Pluralismo y Convivencia, que unas veces coincide con el sistema de clasificación de los historiadores de la religión y otras no. Esperamos no haber introducido demasiados errores a los ojos de las distintas confesiones.

Proceso metodológico

Supuestos y preguntas

En coherencia con la justificación y con los objetivos planteados, en este «Estudio sobre confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia» se parte de varios supuestos. El primero es que existe el comportamiento religioso y que este no es reductible ni a procesos psíquicos, aunque lo constituyen, ni a factores políticos y económicos, aunque forman parte de sus efectos y de sus causas. Con otras palabras, hay un tipo de comportamiento que puede calificarse de religioso, independientemente de las interpretaciones psicológicas o sociológicas que se hagan, y de que los investigadores, sean creyentes o no, y así lo ha reconocido la Antropología Social desde su creación como ciencia social.

El segundo supuesto es que la Región de Murcia no es homogénea y compacta desde el punto de vista religioso, aunque se reconoce que el catolicismo es la práctica religiosa mayoritaria y de mayor tradición e implantación. Y esto hasta el punto de que el catolicismo no solo regula el calendario y es parte de la cultura murciana, sino que condiciona la vida social en una gran variedad de aspectos, imposible de describir aquí en toda su amplitud.

El tercer supuesto es que las confesiones religiosas minoritarias, de igual forma que el catolicismo, cumplen funciones sociales relacionadas con la acción social, la cultura o las identidades colectivas, más allá de sus fines estrictamente religiosos, procedentes de las creencias, los rituales y la moral o asociadas a los mismos.

El cuarto supuesto es que las funciones sociales de las confesiones religiosas minoritarias no necesariamente están sustentadas en la aceptación de la diversidad y en la tolerancia, sino que pueden entrar en conflicto con valores dominantes en la sociedad civil o con valores de otros grupos religiosos.

El quinto supuesto es que la convivencia intercultural e interreligiosa y, en consecuencia, la paz social, no cae del cielo como fruta madura espontáneamente. Depende de la manera en que las instituciones públicas, la sociedad civil, las organizaciones sociales y las mismas confesiones religiosas gestionen la diversidad. La convivencia intercultural e interreligiosa no es un producto natural de las relaciones sociales, ni de normas o leyes generadas por la autoridad o el gobierno. Por el contrario, es el resultado del reconocimiento de las diferencias, de la aceptación de la diversidad y del consenso sobre las reglas de juego de la vida social, comúnmente aceptadas, y sustentadas en la reciprocidad de derechos y obligaciones de los grupos.

En consecuencia, las preguntas que guían esta investigación y que se pueden formular en este «Estudio sobre confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia», tienen que ver con los supuestos indicados y se pueden expresar del siguiente modo: ¿Cuáles son los grupos religiosos minoritarios en la Región de Murcia? ¿Cuál es su grado de implantación en la Región? ¿Cómo están distribuidos territorialmente? ¿Cuáles son sus prácticas sociales, educativas, culturales,

económicas o religiosas? ¿De qué forma están integrados en la sociedad y en la cultura murciana? ¿Cómo se relacionan con el entorno social más inmediato y con el contexto social y político? ¿Cuáles son los factores que activan la integración o el conflicto? ¿Qué rasgos identifican a cada uno de los grupos? ¿A qué juego de intereses están vinculados? ¿De qué modo es asumida la, llamada, Alianza de Civilizaciones en la práctica y otras políticas gubernamentales? ¿En qué dirección puede caminar el pluralismo religioso? ¿Cuáles son las medidas más oportunas para facilitar la convivencia intercultural e interreligiosa? ¿La reciprocidad es el fundamento de la integración y la aceptación social de la diversidad? ¿De qué manera podría activarse la reciprocidad a nivel local, nacional e internacional?

Trabajo de campo

Este estudio sobre las confesiones religiosas minoritarias es de carácter empírico y se sustenta en un exhaustivo trabajo de campo realizado en los 45 municipios de la Región de Murcia, en sus barrios y pedanías. El trabajo de campo para la recogida de datos sobre las confesiones religiosas minoritarias ha tenido dos fases o etapas perfectamente diferenciadas. La primera fase ha consistido en la identificación de entidades religiosas y asociaciones, vinculadas a aquellas, en toda la Región de Murcia. Para esta tarea se ha utilizado una Ficha de Identificación que incluía los siguientes datos: nombre de la comunidad local de culto o asociación, confesión religiosa a la que pertenece, federación o unión de la que depende, ubicación de la comunidad local de culto o asociación (dirección, teléfonos, e-mail, página web) y datos personales del responsable o persona de contacto. Esta tarea se ha realizado de noviembre de 2007 a febrero de 2008 y pretendía establecer un primer contacto y disponer de una información básica de cada entidad para proceder a la realización de entrevistas en la segunda fase del Estudio.

Para realizar la primera fase del estudio de identificación de entidades religiosas y asociaciones en la Región de Murcia se han utilizado diferentes procedimientos o estrategias de búsqueda. Se utiliza el término «estrategias» porque, efectivamente, esta búsqueda mucho tenía de estrategia, dado que se partía del supuesto de que existían esas entidades religiosas y asociaciones, pero, al mismo tiempo, de un desconocimiento, prácticamente total, de su identidad, ubicación y distribución en la Región de Murcia.

Los diferentes procedimientos de búsqueda empleados no han resultado ser excluyentes entre sí. Por el contrario, se ha demostrado que tienen un carácter de complementariedad y que deben utilizarse simultáneamente. Representan distintos modos de acceder a las preguntas que guían este estudio sobre confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia: «Quiénes son, dónde están, qué hacen y que relaciones mantienen con el entorno».

Para una primera aproximación al objeto de estudio se ha recurrido a internet. Y esto de varias maneras. Por un lado, se ha accedido a la página web del

Ministerio de Justicia en la cual se recoge el catálogo de entidades religiosas minoritarias registradas. La página web en la que la información figura es: <http://dgraj.mju.es/entidadesreligiosas/>. A través de esta dirección se accede a la Región de Murcia y dentro de ella, recurriendo a cada una de las localidades, se descubre qué entidades religiosas hay en cada una de ellas. En esta búsqueda, se puede, incluso, ver algunos datos básicos de cada entidad religiosa, tales como su nombre oficial, dirección postal y confesión a la que pertenece. Debemos advertir que en esta base de datos hay errores, no solo sobre las confesiones sino de carácter administrativo, al confundir, en algunas ocasiones, municipios con pedanías o barrios.

Una segunda manera de acceder a la información por internet, sobre nuestro objeto de estudio, ha sido entrar en el registro de asociaciones, a través de la página web de la comunidad autónoma de la Región de Murcia (www.carm.es), bajo el supuesto de que, además de entidades religiosas, inscritas como tales en el Ministerio de Justicia, existen asociaciones de diverso tipo dependientes o vinculadas a entidades religiosas, que realizan diferentes actividades, a veces también religiosas, y cumplen distintas funciones en relación a estas.

A través de la Administración Regional/Local se llega a las asociaciones de las cuales hay un pdf en el que figuran todas las asociaciones inscritas en el Registro Regional. La búsqueda se puede hacer simultáneamente por municipios y por categorías, pues todas las asociaciones están clasificadas por categorías (por ejemplo, culturales, benéficas, ecologistas, etc.) y por municipios. La búsqueda requiere tiempo, porque si bien hay una serie de categorías, tales como asociaciones religiosas, culturales, benéficas, minorías étnicas, inmigrantes, en las que lógicamente estarían agrupadas las asociaciones vinculadas a entidades religiosas o relacionadas con ellas, hay que discernir en cada categoría y en cada municipio las que se refieren a religiones minoritarias y las que no. Una vez localizada una asociación, la base de datos da información sobre su dirección postal, número de inscripción o de registro, declaración o calificación como de utilidad pública, e, incluso, sobre sus fines. Este segundo procedimiento de búsqueda ha resultado especialmente interesante porque, como los mismos responsables del Registro indican, y hemos comprobado en el trabajo de campo, detrás del nombre de asociación cultural, etc. en realidad se oculta, con frecuencia, una entidad religiosa.

Un tercer procedimiento empleado, para acceder por internet ha sido entrar a través de cualquiera de los buscadores en uso (Google, Yahoo, etc.) mediante palabras clave que hacen referencia, tanto a entidades religiosas como a las federaciones o uniones en las que aquellas se agrupan. Por este procedimiento se puede acceder a las páginas web de algunas confesiones religiosas que, entre otras informaciones, incluyen, a veces, referencias a las comunidades y locales de culto, a los responsables y a sus actividades.

El resultado de este procedimiento de búsqueda a través de internet da, sin duda, una primera impresión de cuáles son las entidades religiosas minoritarias

y dónde están, según el Registro del Ministerio de Justicia y de la comunidad autónoma. Pero el resultado de la búsqueda puede ser engañoso. La razón es que la información obtenida no es necesariamente firme, ni estable, ni actual. Y es que, aunque las creencias religiosas suelen ser bastante duraderas en las personas, incluso en el caso de los inmigrantes en los que el control social sobre la práctica religiosa se reduce, el mundo asociativo no es estático y estable, sino por el contrario es dinámico y cambiante. Con mucha frecuencia se crean y desaparecen comunidades locales de culto o cambian de dirección. De modo que, donde hoy hay un garaje o un bajo comercial, mañana puede haber una mezquita, o viceversa. Por eso, los datos de los registros, sea el del Ministerio de Justicia o el de la comunidad autónoma, pueden ser engañosos en el proceso de búsqueda, y requieren el contraste con la realidad.

Por esas razones, sobre la base de esa información procedente de internet, se ha recurrido al contacto directo con las entidades religiosas y las asociaciones en todos los municipios de la región, con una doble finalidad. Por un lado, para comprobar que la información obtenida por internet coincide con la realidad o no, y, por otro, para identificar entidades religiosas y asociaciones que tienen una existencia social evidente, pero que no figuran aún en los registros, porque no se han inscrito. Esto es muy frecuente. Por nuestra orientación antropológica, nos han interesado no solo los datos de los registros sino, sobre todo, los datos de la realidad.

Por otro lado, la actualización de los datos de las bases de datos, tanto del Ministerio de Justicia como de la comunidad autónoma de Murcia, es muy complicada, porque las entidades religiosas acuden a la administración para darse de alta y registrarse cuando se crean, pero habitualmente no lo hacen cuando desaparecen para darse de baja. Este es otro de los puntos débiles de esta información.

El punto de partida para ese contacto directo ha sido el conocimiento previo de los entrevistadores y la información de su entorno social más próximo (vecinos, parientes, amigos y conocidos). Pero, además, se han utilizado otras fuentes de información previa como la procedente de las ONG que trabajan con inmigrantes, de las mismas asociaciones de inmigrantes y de contactos con algunos responsables regionales de algunas de las entidades religiosas con los que hemos contrastado la información.

Ese conocimiento previo, antes de establecer el contacto directo, se ha contrastado también con dos fuentes de información complementarias. Una, la procedente de los párrocos de las iglesias católicas, que amablemente han colaborado en este estudio cuando han sido consultados. Y otra, la de los Ayuntamientos a través de la Concejalía a la que suelen estar vinculados los registros municipales de asociaciones o de la Concejalía de Seguridad Ciudadana.

Una vez iniciado el contacto directo con alguna de las entidades religiosas y asociaciones, se ha ido ampliando la red, de modo que, a través de un primer contacto, se han ido consiguiendo otras informaciones y otros contactos

posteriores. No ha sido necesario más que seguir tirando del hilo a través del «boca a boca» para identificar otras entidades religiosas o asociaciones.

Por último, una estrategia complementaria ha sido recurrir a los medios de comunicación, sobre todo, a las noticias de prensa escrita en los llamados periódicos para turistas. Esto ha sido útil para detectar la existencia de entidades religiosas, formadas por miembros extranjeros, en zonas turísticas de la costa de la Región de Murcia. Sin embargo, esta estrategia ha sido menos productiva de lo que esperábamos, debido a la temporalidad de su estancia. Los turistas, aunque sean jubilados, rara vez constituyen comunidades estables. Nacen y desaparecen con facilidad, en razón de la existencia o no de miembros. Salvo en algún caso que se comentará, se reúnen en pequeños grupos familiares en casas particulares con poca regularidad.

Los contactos con asociaciones de inmigrantes y con ONG de ayuda a los migrantes, con el responsable de Ecumenismo de Diócesis de Cartagena-Murcia y con el Servicio de Atención a la Diversidad de la Consejería de Educación de la CARM han sido también de utilidad en esta primera fase.

La segunda fase del trabajo de campo ha consistido en la realización de entrevista directa a los responsables de todas las entidades religiosas y asociaciones identificadas. Las entrevistas se han realizado entre febrero y julio, noviembre y diciembre de 2008, y durante los meses de abril, mayo y junio de 2009. Para ello los entrevistadores, distribuidos por los 45 municipios de la Región, hemos visitado a cada uno de los responsables de cada confesión religiosa o comunidad local de culto.

Se ha distinguido entre entidades religiosas y asociaciones, porque tienen características diferentes. Las primeras tienen funciones directamente religiosas, son comunidades locales de culto y como tales están inscritas generalmente en el Registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia. Las segundas, las asociaciones, suelen ser asociaciones de tipo cultural, aunque frecuentemente realizan también actividades religiosas o de culto, y generalmente están inscritas en el Registro de asociaciones de la comunidad autónoma de Murcia.

Para terminar este apartado queremos dejar constancia de algo que nos ha sorprendido. Nos referimos a la falta de información que sobre la presencia de comunidades locales de culto, no católicas, tienen los vecinos de una gran parte de municipios, pedanías y barrios. Para una parte importante de ciudadanos da la impresión que las confesiones religiosas no católicas no existen.

Técnicas e instrumentos

Ya hemos indicado que no es este un estudio especulativo sobre las confesiones religiosas minoritarias, sino un estudio empírico. De forma que lo que se dice sobre aquellas se sustenta en la recogida de datos. Este estudio asume la perspectiva etnográfica y ha utilizado el método de trabajo de campo y las técnicas cualitativas propias de la Antropología Social, como la observación y la entrevista etnográfica. Al mismo tiempo, se ha adoptado el punto de vista de la

Investigación Acción, hasta donde el proceso de investigación lo ha permitido, dado que el estudio concluye con una serie de propuestas para gestionar la diversidad cultural y el pluralismo religioso. Aunque la demanda de la Fundación Pluralismo y Convivencia no lo exigía, y por eso no ha sido incluido en esta publicación, con estas aportaciones se ha tratado de dar una perspectiva aplicada al estudio.

Para la elaboración del censo o directorio de las minorías religiosas y construcción de la base de datos, además de la ficha de identificación indicada anteriormente, se ha empleado una guía de entrevista basada en la utilizada ya por otros grupos de investigación para la recogida de datos y la aplicación de la base de datos creada por el Grupo de Investigación de la Universidad de Castilla-La Mancha, y facilitada por la Fundación Pluralismo y Convivencia. En las entrevistas, además de los datos de identificación de cada confesión religiosa, se ha recogido información sobre su historia, miembros, registro y federación a la que pertenecen, tipo de actividades que realizan (religiosas, asistenciales, educativas, culturales, económicas y jurídicas), recursos materiales y necesidades, relaciones con otras confesiones, instituciones públicas y privadas y con el entorno. En este caso, se han incluido también algunas cuestiones nuevas, que se explicitarán en el análisis, referentes a la libertad religiosa, la discriminación social, los Derechos Humanos, la reciprocidad, la Alianza de Civilizaciones y algunas iniciativas legislativas del Gobierno español, por considerar que estos aspectos forman parte del contexto de la investigación.

Las entrevistas se han realizado a todos los responsables de cada comunidad local de culto. Se entiende aquí por comunidad local de culto la unidad más pequeña de una confesión religiosa (iglesia, capilla, mezquita, sinagoga, oratorio o lugar de culto), que existe en una localidad (pedanía, pueblo, municipio, ciudad o barrio) y que agrupa a un determinado número de miembros. Aunque hay excepciones, que se comentarán en su momento, estas comunidades locales de culto, suelen pertenecer a una confesión religiosa y pueden o no estar vinculadas a una unidad superior, denominada Federación o Unión, que las agrupa con la misma denominación o con otra diferente. Igualmente pueden estar o no inscritas en el Registro de entidades religiosas.

Un par de ejemplos aclaran estas afirmaciones. Los Testigos Cristianos de Jehová son una entidad religiosa inscrita, como tal, en el Registro del Ministerio de Justicia, que tiene diferentes congregaciones, distribuidas en todo el territorio de la Región de Murcia, que hemos denominado comunidades locales de culto. A cada uno de los responsables de cada una de esas comunidades locales de culto o Congregaciones de esta entidad religiosa, se ha entrevistado.

Otro ejemplo. Cada una de las comunidades islámicas existentes en la región pueden estar vinculadas o no a una de las Federaciones UCIDE (Unión de comunidades islámicas de España), FEERI (Federación de Entidades Religiosas Islámicas de España) o de las entidades federativas como la FIRM (Federación

Islámica de la Región de Murcia). De igual forma, a cada uno de los responsables de cada una de esas comunidades locales de culto, o comunidades islámicas, se ha entrevistado, estén o no inscritas en el Registro y estén o no federadas. Todo ello quiere decir que nos ha interesado la realidad social, es decir, las comunidades locales de culto realmente existentes, independientemente de que estuvieran inscritas en el Registro o no. También se ha entrevistado a los presidentes o responsables de asociaciones de carácter cultural, bajo el supuesto de que la mayoría de estas asociaciones o dependen de una entidad religiosa o realizan actividades religiosas, además de las culturales.

Por último, además de estas entrevistas a responsables formales de comunidades locales de culto de todas las entidades religiosas y asociaciones identificadas, se han realizado entrevistas a los responsables de Federaciones o representantes regionales o en su defecto nacionales de cada confesión religiosa, con el fin de tener una perspectiva regional de sus líderes. Para ello se ha elaborado una guía de entrevistas específica.

Se ha realizado Observación Participante en comunidades locales de culto y en reuniones regionales, participando en sus actividades religiosas o de culto, a las que hemos sido invitados, aunque no de forma sistemática en todas, tal como estaba previsto en principio, por problemas de calendario, sino de manera ocasional. Por ejemplo, hemos sido invitados y hemos participado en la reunión regional de los evangélicos en Cartagena, con motivo de la presentación del CEMU (Consejo Evangélico de Murcia) y en la reunión regional de los Testigos Cristianos de Jehová en Murcia. Pero es una tarea que se podría hacer, próximamente, siempre y cuando los responsables de las comunidades lo permitan.

La realización de las entrevistas no se ha ajustado a criterios de selección de las entidades religiosas y asociaciones, basados en su importancia numérica, la relevancia de su presencia pública, la existencia de conflictos específicos internos o con el entorno o a su proceso de integración en la sociedad murciana. Por el contrario, se ha aplicado a todas las identificadas, dado que una de las tareas del estudio ha sido establecer un censo o directorio. Lo que nos ha interesado ha sido la realidad, es decir, la existencia de comunidades locales de culto, independientemente de su situación legal.

Evidentemente, se han utilizado también técnicas documentales referidas a la base bibliográfica del estudio, tanto mediante procedimientos tradicionales para recogida de información, como a través de internet.

Tareas y resultados

De acuerdo con el contrato establecido entre la Fundación Pluralismo y Convivencia y la Universidad de Murcia, este estudio ha generado dos productos finales. Por un lado, un censo o directorio de entidades religiosas y asociaciones y una base de datos; y por otro, el informe descrito en la presentación, del cual,

en este libro, se publican los cuatro primeros capítulos y los anexos indicados en el índice.

La tarea principal que nos hemos propuesto, en este estudio, ha sido la elaboración de un censo sobre los grupos religiosos minoritarios existentes en la Región de Murcia. El resultado ha sido la construcción de una base de datos que recoge, no solo la relación de las confesiones religiosas, sino las comunidades locales de culto vinculadas a aquellas. Esta tarea se ha plasmado en lo que hemos denominado directorio de entidades religiosas minoritarias de la Región de Murcia. La segunda tarea ha sido elaborar el presente informe sobre las confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia, en el que se realiza un análisis de los datos del censo, y se describen aspectos históricos de aquellas y, sobre todo, aspectos referentes a estructura, institucionalización, composición, inserción y arraigo, relaciones con la sociedad civil, con la administración pública y con otras confesiones, actividades y funciones sociales. Especial importancia se ha dado a los procesos de identidad cultural, integración y conflicto.

El estudio ha sido dirigido por los profesores que firman este libro que han contado con la colaboración de un grupo de profesionales y alumnos de la EU de Trabajo Social de la Universidad de Murcia. Unos han colaborado en el trabajo de campo y otros en la informatización de los datos. Obviamente, la constitución de un grupo de investigación para una tarea tan específica ha requerido una serie de actividades complementarias como formación de los entrevistadores para esta tarea específica, la elaboración de instrucciones y guías para el trabajo de campo y el establecimiento de contactos personales e institucionales.

II. DIVERSIDAD CULTURAL E IDENTIDAD EN LA REGIÓN DE MURCIA

Dedicar un capítulo a la *Diversidad cultural e identidad en la Región de Murcia*, dentro de un estudio sobre «confesiones religiosas minoritarias», puede resultar sorprendente para algunos y por eso requiere, sin duda, una explicación. La justificación principal ya ha sido sugerida en el capítulo anterior. Y está en que el estudio sobre minorías religiosas en la Región de Murcia se ha situado, teóricamente, en el contexto del cambio cultural. Creemos que en la Región de Murcia se está produciendo un cambio cultural y un cambio religioso. Esto quiere decir que el pluralismo religioso que se observa en la Región de Murcia, que es la tesis más general de este trabajo, lo interpretamos como una manifestación más de la diversidad cultural y, a la vez, como un reto para la convivencia intercultural e interreligiosa. Este enfoque nos obliga a plantear sucesivamente la cuestión cultural y política de las identidades colectivas, los problemas de la identidad murciana y los retos que la nueva diversidad cultural y el nuevo pluralismo religioso presentan para la identidad regional y para la convivencia intercultural e interreligiosa en la Región de Murcia. Esta es la justificación de este capítulo.

La cuestión de las identidades colectivas: entre la cultura y la política

La cuestión de las identidades colectivas, un tema recurrente en la Sociología y la Antropología, se ha reactivado en los últimos veinte años, especialmente en Europa, de la mano de las transformaciones políticas y sociales más recientes. En España, el debate ha adquirido unas características propias por su relación directa con la historia inmediata y con la transición política reflejada en la Constitución de 1987 y en la construcción del Estado de las Autonomías.

Lo que nos interesa aquí es la cultura, la cultura murciana, su patrimonio cultural y, consecuentemente, la identidad cultural de la Región de Murcia. Pero, la identidad cultural murciana la vamos a analizar desde el punto de vista

de la dimensión política, porque consideramos que una de las dimensiones de la cultura y de la identidad cultural es la dimensión política.

Estas reflexiones son el filtro teórico desde el que se aborda la identidad. En ellas se analiza la identidad política como una construcción social y como una estrategia frente al poder central. Al mismo tiempo, se cuestiona la construcción de la identidad exclusivamente sobre la «foto fija del pasado» por ser contraria a la dinámica social, al carácter mestizo de las culturas y al permanente cambio cultural. Este cambio cultural se ejemplariza ahora, de manera singular, a través de la presencia de los inmigrantes, que configuran una nueva sociedad multicultural de forma más patente y rotunda.

Con este planteamiento estamos ya adelantando o esbozando nuestra tesis sobre la dimensión política de la identidad cultural murciana que desarrollamos a continuación. La identidad política es una construcción social elaborada con diferentes elementos simbólicos, cognitivos, objetuales y comportamentales de una colectividad determinada, es decir, con elementos diversos de la cultura, tanto del pasado como del presente, tanto materiales como inmateriales, que cumple funciones sociales y políticas diversas.

La cultura y el patrimonio cultural constituyen el soporte de la identidad cultural, porque son parte de la respuesta a la pregunta de «quiénes somos como grupo». Manejamos un concepto de cultura entendida, no solo como generalización descriptiva que agrupa en gran medida a los miembros de una determinada sociedad, sino como organización de la diversidad, es decir, de la heterogeneidad intragrupal inherente a toda sociedad humana (García García, 1991 y 1998). Por más que hay quien considera incompatible este planteamiento, creemos que, con las debidas cautelas, puede mantenerse. Porque si se acepta que la cultura es la organización de la diversidad hay que reconocer, de inmediato, que la diversidad, tanto intercultural como intracultural, existe, y que, por tanto, las diferencias, tanto entre grupos vinculados a diferentes tradiciones culturales como entre individuos asociados a una misma tradición cultural, están ahí. Esa diversidad de prácticas culturales de individuos y de grupos es lo que permite afirmar que la cultura es la organización de la diversidad. Al mismo tiempo, utilizamos un concepto de patrimonio cultural entendido, no ya como «productos excelentes de las élites» y, en consecuencia, como «bienes culturales» en el sentido clásico, sino como conocimiento crítico de la cultura, es decir, como comprensión crítica de los diferentes fenómenos de la cultura. Al mismo tiempo, conviene tener presente la siguiente distinción. Una cosa es ser usuario de una cultura, o con más precisión, estar dentro de una tradición cultural, y otra muy distinta estar en posesión de una comprensión crítica de la cultura, o de la propia tradición cultural. Esto tiene consecuencias importantes en el discurso sobre la mediación, que nos invade por todo lado.

Todo esto quiere decir dos cosas para el caso de España. Una, que detrás de la identidad cultural y de su dimensión política está la cultura y el patrimonio

cultural entendidos de forma dinámica, interactiva y procesual. Otra, que fuera de la retórica oficial hay que reconocer que, en el contexto jurídico de la Constitución española de 1978 y en el marco del Estado Autonomico, las identidades políticas adquieren un carácter de estrategia política frente al poder político central y frente al resto de las regiones, autonomías, nacionalidades o como se les quiera llamar. Así que, carácter procesual y referencia al poder aparecen como dos rasgos básicos de la identidad cultural.

Esta reflexión es una aproximación a lo que calificamos como «problema regional de la identidad murciana». Calificamos como problemática la cuestión de la dimensión política de la identidad murciana porque, como enunciábamos al comienzo, paradójicamente, tenemos la impresión de que, después de más de veinte años de Gobierno Autónomo, la identidad murciana es aún «una cuestión pendiente», como lo es también la configuración estable del Estado Autonomico.

Nuestro análisis de la identidad política de la Región de Murcia tiene dos partes claramente diferenciadas. En primer término, haremos referencia a la conciencia de identidad de los murcianos y, en segundo término, a sus factores generadores y disgregadores.

Los problemas de la identidad murciana: de la afirmación de la diversidad cultural a la disolución de la identidad regional

La primera observación que es preciso formular sobre la identidad cultural murciana es la ambigüedad respecto a los elementos que la caracterizan o la definen. Frecuentemente se afirma con rotundidad que existe, sin lugar a dudas, una identidad murciana (Álvarez Munárriz, 2005, 2009), pero a la hora de definir sus rasgos y características, a la hora de explicitar en qué consistiría la identidad murciana, la cultura murciana, lo murciano, el murcianismo, la «murcianía», como dicen algunos, se echa mano de elementos carenciales o en negativo. Así, se afirma que lo murciano no es ni lo andaluz, ni lo manchego, ni lo levantino. «Los murcianos no somos ni andaluces, ni manchegos, ni valencianos. Somos distintos», se afirma.

En esta misma dirección y parafraseando un poema del gran cantor del País Valenciano Raimon, el profesor e historiador cartagenero José María Jover Zamora (1992) ha afirmado: «Lloro la poca fe de un país, de una región que todavía no hemos hecho: Murcia, región Murciana, el País Murciano, el Reino de Murcia, o como queramos llamar a este retazo de la piel de toro hispánica que ya no es Mancha, porque La Mancha ha terminado en Hellín; que ya no es Valencia, porque Valencia ha terminado en el Segura; que no es Andalucía —pese a la fraternal invitación de Blas Infante— porque un vacío de población, la frontera natural por excelencia, ha venido a subrayar la distancia existente entre el obvio andalucismo de Almería (;quién ha osado pensar otra cosa?) y ese trozo de España demasiado impregnado por lo levantino para ser andaluz... ni

manchegos, ni valencianos, ni andaluces». Así que el «ser murciano» viene a ser el negativo de los vecinos. No somos...

Paralelamente, y echando mano de la historia, se afirma también que Murcia es un «cruce de fronteras», y que el ser murciano es «una mezcla de los pueblos circundantes». De modo que «la Región de Murcia tiene sus señas de identidad en la síntesis» (Mula Gómez y Martínez, 1987), en el mestizaje. Se trata de una identidad producto de una compleja síntesis histórica que se ha ido configurando con elementos procedentes de varias tradiciones culturales. Ya en 1950, Caro Baroja (1984) señalaba en sus *Apuntes murcianos* que «Murcia es una encrucijada de las más típicas que hay en España, donde se cruzan lo castellano-manchego, lo aragonés, lo valenciano y lo alicantino y lo andaluz de un modo matizado y gradual». Efectivamente, elementos procedentes de la cultura ibérica y romana, de la tradición cristiana y, sobre todo, de la cultura árabe se han ensamblado de manera singular en el pasado, para generar, en el presente, una síntesis histórica peculiar. Basta con echar mano de cualquier etnografía o ensayo histórico sobre la región para comprobarlo. Un referente básico son los trabajos de Flores Arroyuelo, profesor de la Universidad de Murcia.

Así que la alteridad murciana aparece difusa y confusa al mismo tiempo. Los «otros» no murcianos (valencianos, manchegos y andaluces) no son enteramente «otros» en contraste, en oposición, sino una prolongación del «nosotros» murciano. Coincidiendo con el punto de vista antropológico sobre el territorio que ha llamado la atención sobre las fronteras simbólicas en la definición de la identidad y según el cual las fronteras físicas de los pueblos no coinciden, generalmente, con las fronteras mentales, es decir, que los límites geográficos y administrativos no se corresponden habitualmente con los límites simbólicos (García García, 1990), en Murcia, es opinión bastante generalizada, que «lo murciano» se extiende por las comarcas del Noroeste y el Altiplano hacia La Mancha; por la Vega Media hacia el País Valenciano, y por el Valle del Guadalentín hacia Andalucía rebasando las actuales fronteras político-administrativas.

De modo que, el «nosotros» murciano no se presenta como incompatible con los «otros» no murcianos desde el punto de vista de la identidad. Más bien hay una percepción de una identidad colectiva superior y compartida que disuelve las relaciones de alteridad con los «otros» circundantes. La propia identidad no aparece tan homogénea, compacta y radical como para presentarse como incompatible con las identidades circundantes de Valencia, Andalucía y Castilla-La Mancha, precisamente por la prolongación de la propia identidad murciana en estas comunidades autónomas.

Lo murciano aparece, pues, como el negativo de las identidades circundantes, expresado en el «no somos», y, al mismo tiempo, como una identidad desparramada en los vecinos. El resultado es que en Murcia como región no afloran conflictos entre identidades diferentes, es decir, con las identidades regionales

circundantes, sin embargo, sí se puede hablar de conflictos sobre la propia identidad murciana.

Respecto a lo primero, el conflicto entre identidades, el único conflicto potencial entre identidades tiene una dimensión socioeconómica y se concentra especialmente en relación a Castilla-La Mancha por la distribución del caudal de agua del Trasvase Tajo-Segura, y con Aragón por la reivindicación del trasvase del Ebro, que apenas tienen efectos sobre ambas identidades políticas regionales. Así sucede, aunque, en principio, pudiera suponerse que todo conflicto social, es un conflicto entre identidades, es decir, entre dos partes en conflicto. Seguramente, el potencial conflicto social y económico de Murcia con Castilla-La Mancha y con Aragón no adquiere la dimensión de conflicto entre identidades regionales por la ausencia de una identidad regional potente, en el caso de Murcia, que permitiera convertir un conflicto por el control de las aguas en un conflicto entre identidades regionales.

Así que, el conflicto del agua no rebasa prácticamente los límites de las comunidades de Regantes y los Sindicatos Agrarios. En el año 1994 con la firma del Pacto del agua en la Asamblea Regional (14 de julio de 1994), con la creación de la Plataforma Social por el Agua y la vinculación de la Federación de Municipios al conflicto, y, sobre todo, con el cambio político posterior en la administración regional y con la gravedad de la sequía y la persistente negativa del titular del gobierno de Castilla-La Mancha al trasvase, se produjo un rifirrafe de declaraciones regionalistas entre los representantes políticos de ambas comunidades autónomas. Al mismo tiempo tuvieron lugar manifestaciones sociales que se amortiguaron fácilmente con la llegada de 35 Hm³ de agua a final de verano de 1995. En esa misma dirección, se han producido, en los últimos años, algunas manifestaciones masivas en la ciudad de Murcia bajo el lema «Agua para todos» que, momentáneamente, han aglutinado a una parte importante de la población contra el Estatuto de Castilla La Mancha, que unilateralmente se apropia del agua del Tajo y cancela legislativamente los trasvases a la Región de Murcia. El conflicto está aún sin resolver definitivamente.

Pero, salvo estas acciones puntuales, el agua no es un movilizador social de la población de Murcia. La necesidad de agua sí es considerado como un problema de la región y los trasvases como la solución óptima, como confirma el estudio de Álvarez Munárriz (2005), pero la conversión de una necesidad en reivindicación política basada en una conciencia colectiva de identidad es otra cosa. Por eso, el resultado es una muy débil conciencia regional de la magnitud del problema del agua más allá de los Sindicatos y de las comunidades de Regantes. Así que, creemos que, el potencial conflicto entre regiones por el agua, es interpretado más como «un conflicto entre regantes», que como «un conflicto entre regiones». Solamente en los últimos años, con la introducción en el Estatuto de Castilla La Mancha de un artículo que cancela para el futuro los trasvases del río Tajo al río Segura, ha habido varias manifestaciones masivas por las calles de la ciudad de Murcia, como se ha indicado, cuyos efectos reales

sobre el Ejecutivo manchego y sobre el Gobierno de la nación han sido prácticamente nulos.

Respecto a lo segundo, el conflicto sobre la identidad, lo que consideramos conflicto sobre la identidad murciana, tiene unas peculiaridades muy precisas. Sintéticamente, podríamos decir que la identidad regional murciana se diluye en la identidad nacional por un lado, y en las identidades locales por otro. Lo afirmamos hace tiempo (Montes del Castillo, García Castaño y Martínez Martínez, 1996), y así lo reconoce Álvarez Munarriz en un estudio reciente titulado «Identidad y conciencia regional en Murcia» (2009). En él, aunque muestra un gran optimismo sobre el crecimiento de la conciencia murciana, tiene que aceptar que los murcianos no se perciben muy diferentes del resto de los españoles. La identidad colectiva de Murcia carece de expresión política propia. Aun aceptando la existencia de algunas constantes culturales (Álvarez Munarriz, 2005), de dudosa validez según algunos, como la historia y algunos elementos de la cultura tradicional agrícola y ganadera y del folklore, que eclosiona en el ciclo ceremonial y festivo, la evidencia es que esa identidad cultural carece de expresión política más allá de la estructura administrativa, enmarcada en el contexto del Gobierno Autónomo, y se incluye siempre en los límites del Estado Nacional.

El segundo conflicto de la identidad regional murciana tiene que ver, como decíamos, con la eclosión y la preeminencia de las identidades locales, comarcales o municipales en detrimento de la región. Si anteriormente afirmamos que en la conciencia de identidad murciana predomina la adscripción de los individuos a un territorio definido administrativamente, frente a la vinculación a constantes culturales de ámbito regional, y que la identidad regional se difumina en la pertenencia al Estado-Nación, ahora tenemos que afirmar que la identidad regional murciana se disuelve y difumina también en las identidades locales.

En la Región de Murcia las identidades locales juegan un papel decisivo en los actores sociales que afirman antes su pertenencia a Cartagena, Moratalla o Jumilla que a la Región de Murcia. De modo que son esas identidades locales las que activan, de modo singular, en el ámbito simbólico, el sentido de pertenencia y conforman fragmentariamente el entramado de la Región.

El historiador Jover Zamora lo expresó sintéticamente hace tiempo en una acertada frase: «Hay tantas murcias como campanarios», subrayando, así, esa fragmentación de la identidad regional en las identidades locales, expresada en ese sentimiento municipal, local, comarcal o cantonal. De manera que «los espacios comarcales han ido primando sobre una región, cuyos límites fueron establecidos por Javier de Burgos en 1833 y que deja ver con claridad cómo esa delimitación provincial, hoy regional, ha dejado a esta región sensiblemente mermada en sus límites tanto tradicionales como culturales» (Mula, 1987).

Por todo ello, es muy difícil hablar con absoluta propiedad de regionalismo, de conciencia regional, hasta el punto de que en un trabajo publicado en 1979

los profesores Pérez Picazo, Lemeunier y Chacón «afirmaban con rotundidad que el regionalismo murciano no existe ni ha existido jamás. En ningún lugar de nuestro territorio regional ha existido nunca la conciencia de vivir juntamente un destino peculiar» (Mula, 1987). «¿Qué es el regionalismo murciano? —se preguntaban— ¿un sonriente folklore que anima las discusiones sobre el posible color de la bandera regional?, ¿asunto de un reducido círculo de intelectuales, políticos y hombres de negocios?, ¿una moda o un tren que se coge en marcha? Seguramente, el hombre de la calle no está interesado en ello, pero lo más grave es que en Caravaca o en Lorca no se habla de un reino de Murcia o un país murciano, y menos aún en Albacete que se inclina hacia Castilla La Nueva, o en Cartagena, ligada a los recuerdos del cantonalismo. Evidentemente, Murcia no pesa sobre su reino (y jamás ha pesado) como Valencia sobre el suyo» (Pérez Picazo, Lemeunier y Chacón, 1979).

En la misma dirección se ha manifestado el geógrafo Roselló (1982) que, en los inicios del Estado de las Autonomías, subrayaba también la fragmentación y nuclearización múltiple de la Región. «Sin ironizar ni zaherir —afirmaba— creo que hay un patriotismo murciano y un patriotismo lorquino —y un orgullo lorquino—, y cómo no, un patriotismo cartagenero o una reivindicación cartagenera, ¿y el resto del territorio?, ¿es un sentimiento municipal y específico?, ¿existe el país murciano?».

En resumen, tenemos que afirmar la existencia de una notoria debilidad en la conciencia de identidad regional que se disuelve por arriba en la pertenencia sin limitaciones al Estado-Nación y por abajo en las identidades locales, municipales o comarcales, que generan en los actores sociales un sentido de pertenencia superior a la de la pertenencia a la Región. Murcia, pues, crisol de culturas en la historia y síntesis de identidades circundantes se presenta actualmente como una identidad colectiva desarticulada, sin un centro unificador de la misma y con muchos núcleos que la fragmentan, y entre los cuales existe un cierto grado de tensión y conflicto, de los cuales el que enfrenta a Cartagena con la ciudad de Murcia no es el único. La consecuencia es que la aparente homogeneidad cultural, que esgrimen los nacionalismos en España, como argumento para la defensa de la Nación y el Estado, aunque esto contradiga la realidad social, definitivamente, multicultural, en la Región de Murcia no tiene sentido ni plantearlo. Como hemos indicado, la razón es que la diversidad cultural interna de la región dispersa entre la ciudad y la huerta, entre la industria y el turismo, entre la agricultura intensiva y la ganadería, entre los servicios y la pesca no consigue articular una identidad colectiva fuerte y con proyección política en el contexto del Estado autonómico.

La nueva diversidad cultural murciana: retos para la identidad y para la convivencia intercultural e interreligiosa

Pero, junto a la diversidad cultural tradicional de la Región de Murcia, que tiene las consecuencias indicadas sobre la identidad en términos de fragilidad de la identidad política y de su difusión en lo local y en lo nacional, nos encontramos en este momento con un nuevo fenómeno, que incrementa esa diversidad regional. Nos referimos al cambio demográfico que se viene produciendo en la Región de Murcia, de modo más intenso en los últimos 15 años, aproximadamente, tal como se recoge en las tablas 1, 2 y 3 del apartado «Mapas y tablas».

Es evidente que cambio demográfico no significa, automáticamente, cambio cultural, ni cambio en la diversidad cultural en un determinado grupo humano, ubicado en un territorio. Pero, en este caso, no estamos hablando solo de un cambio demográfico en la región producido por factores internos, sino de un cambio demográfico producido por la llegada de extranjeros procedentes tanto de procesos migratorios como del fenómeno turístico.

Año tras año el Padrón Municipal aporta datos sobre la presencia creciente de extranjeros, prácticamente en todos los municipios de la Región de Murcia. El Padrón de 2008 es rotundo. Sobre una población total en la región de 1.426.109 habitantes, nos encontramos con 225.625 habitantes de nacionalidad no española (tabla 1), lo que representa el 15,82%, un porcentaje, sin duda, importante, que ha ido creciendo en los diez últimos años de forma considerable como se observa en la tabla 2. Así, en 1998 en la Región de Murcia, la población extranjera era el 1,07%, en el año 2003 era del 8,97% y, en 2008, ha llegado al 15,82%, como acabamos de indicar. Ya sabemos que esta población de nacionalidad no española no refleja la realidad demográfica y sociológica, porque recoge solamente a los empadronados, y que, el número de los no empadronados, incrementa notablemente esa cifra, como todos los analistas señalan. Pero, este dato, indica de forma gruesa la realidad y permite suponer, que, seguramente, la población de nacionalidad no española supera ampliamente los 225.625 habitantes en la región en la actualidad, que recoge el Padrón de 2008.

Conviene aclarar que el concepto de país de nacimiento o país de origen es más interesante en términos de diversidad cultural que el concepto de nacionalidad. Esto es debido al hecho de que, probablemente, un creciente número de extranjeros, cuyo país de nacimiento no es España, han conseguido la nacionalidad española en los últimos años y viven integrados y figuran como de nacionalidad española en el Padrón. Pero no por eso, su aportación a la diversidad cultural de la Región de Murcia es menor. Obtener la nacionalidad coloca a los individuos en un nuevo contexto político y legal similar al del resto de los ciudadanos del país de acogida, pero no implica ubicarse, automáticamente, en

su tradición cultural. El proceso de integración en la nueva sociedad, de activación de relaciones interculturales en la nueva cultura y de mestizaje cultural como resultado final es largo, lento y, con frecuencia, inconcluso. Y, según la Antropología, parece que esa es la lógica interna de las relaciones entre individuos y grupos procedentes de diversas tradiciones culturales que entran en contacto.

Sin embargo, lo más importante para nuestra reflexión, sobre la nueva diversidad cultural en la Región, es el número de países de los que procede esa población. Son exactamente 119 países, descontando lógicamente España, tal como se recoge en la tabla 1, una cifra que ha casi triplicado el número de países de 1993, año en el que, según un estudio sobre Escolarización de Extranjeros en la región (Montes del Castillo, Pérez Pérez, Martínez Martínez y González Campo y otros, 1996), figuraban en la Región de Murcia niños procedentes de 44 países. Aunque la comparación no es muy rigurosa, el cambio o incremento del número de países es claro, y su influencia sobre la diversidad cultural de la Región, también.

Es evidente que el número de habitantes por cada país de origen es muy diferente, y que mientras unos países tienen un peso importante como Marruecos (54.024), Ecuador (47.147), Bolivia (20.235), Reino Unido (19.754), Rumanía (11.121), o Francia con (10.914), Colombia (7.212) Bulgaria (6.482), Ucrania (6.025), Argentina (4.134), Argelia (2.872), Brasil (2.497), Paraguay (2.366) y China (2.326), otros, por el contrario, tienen una presencia menor y a veces irrelevante, según se observa en la tabla 1. La pregunta primera, que es lo que nos interesa ahora, es esta: ¿Qué efectos tendrá esta evidencia demográfica sobre la convivencia inter e intracultural en la región en el futuro? Podemos anticipar que en los últimos años, salvo casos excepcionales sin relevancia, la convivencia ha sido positiva y satisfactoria.

Otra reflexión de interés, a la vista de la distribución de la población extranjera en la Región de Murcia (tabla 3), es que no se trata de una población concentrada en las dos grandes ciudades de Murcia y Cartagena. Por el contrario, es una población dispersa en todos los municipios de la Región, de manera que ese 15,82% de población extranjera a nivel regional, al que hemos aludido, se distribuye en todos los municipios, si bien de distinta manera con porcentajes diferentes en cada municipio. El caso es que hay municipios en los que el porcentaje de extranjeros es importante. Como se observa en la tabla 3, así sucede en Mazarrón (44,69%), Los Alcázares (39,99%), Fuente Alamo (31,88%), San Javier (29,33%), Torrepacheco (26,15%), San Pedro del Pinatar (26,13%), Beniel (21,70%), Totana (20,39%), Lorca (20,62%) Fortuna (20,09%), Archena (19,54%), Jumilla (18,47%).

La segunda pregunta, es también coherente con lo dicho anteriormente: ¿Qué efectos tendrá este hecho, es decir, esta dispersión poblacional de los extranjeros en la región sobre el cambio cultural, y sobre el cambio político en los municipios, sobre todo, en aquellos con porcentajes elevados de extranjeros?

Respecto al primer aspecto, de acuerdo con experiencias anteriores descritas por los antropólogos, la tendencia previsible será hacia el incremento de la diversidad cultural y de las relaciones interculturales, y de la configuración de nuevas expresiones de la identidad local. Así creemos que será, salvo que la crisis económica complique las relaciones sociales y se produzcan procesos de guetización. Respecto al cambio político resulta imposible hacer previsiones en este momento porque depende de los cambios que se produzcan en la ley electoral.

Una última observación nos parece, también, relevante. Nos referimos al incremento de población en la Región de Murcia en los diez últimos años. De acuerdo con los datos de la misma tabla 3, la Región de Murcia ha crecido en los últimos diez años en 311.041 habitantes. De ellos el incremento de extranjeros llega a un total de 213.709 sujetos. Lo cual quiere decir que el crecimiento de la población de la Región de Murcia es debido en un 68,71% a la población extranjera. No queremos aún especular sobre estas evidencias. Pero, dicho de manera sencilla, se puede afirmar que la población de Murcia crece no por los murcianos, sino por los extranjeros. O dicho de forma menos drástica, que la población de Murcia crece más por los extranjeros que por los murcianos. Las consecuencias de estas evidencias se empiezan ya a notar en distintos ámbitos, pero según las informaciones de algunos profesionales como profesores y médicos, se aprecian, de forma clara, en el sistema educativo y en el sistema sanitario. Según estos profesionales, la gestión se está haciendo cada vez más compleja, porque el aumento de población a atender no suele ir acompañada del incremento de recursos y de personal.

En cuanto a la integración, tanto de inmigrantes como de turistas, las variaciones son también importantes. En el caso de los inmigrantes la integración depende de diversos factores. Entre ellos están su propio proyecto migratorio de estabilidad o no en la Región, de sus propias redes sociales, del tiempo de residencia en la Región de Murcia y de la adquisición de habilidades sociales como la lengua. Pero, la integración está condicionada, fundamentalmente, por la consecución del permiso de residencia y de trabajo, que tienen su expresión en la estabilidad laboral, la compra de vivienda, la escolarización de los hijos o, incluso, la adquisición de préstamos y créditos bancarios y, en definitiva, depende de la legislación española sobre inmigración.

La situación de la integración de los turistas es diferente también por varias razones. Porque, junto a turistas tipo que responden a los modelos clásicos de estancias durante el período veraniego, nos encontramos con otro modelo de turistas jubilados que pasan largas temporadas, sobre todo, en la costa de la Región, incluso con viviendas en propiedad individual o en régimen de propiedad colectiva. La condición de ciudadanos de la Unión Europea, de muchos de ellos, facilita su integración en todo lo que tiene que ver con los aspectos legales. Sin embargo, en términos de integración social, tienen serias dificultades

por las dificultades del idioma y por su ubicación en urbanizaciones cerradas para turistas en las que disponen de todos los servicios sin necesidad de salir.

Somos conscientes de que, de igual forma que no se debe equiparar el país de nacimiento con la nacionalidad, tampoco se deben solapar los países con la diversidad cultural. Y esto por varias razones. La primera razón es que no es lo mismo país que cultura. El concepto de país hace referencia a un territorio y a un Estado, mientras que el concepto de cultura tiene que ver con las diferentes formas de vida de la población. Un ejemplo aclara el sentido de estas afirmaciones. En un mismo país pueden convivir individuos procedentes de tradiciones culturales diferentes. Este es el caso de España. Pero, al mismo tiempo, una misma tradición cultural puede desparramarse en varios países al mismo tiempo. Este es el caso de la cultura andina que, con ligeras variantes, está vigente en países tan distintos como Perú, Ecuador, sur de Colombia, Bolivia, norte de Chile y Argentina.

La segunda razón que obliga a relativizar en términos de diversidad cultural el número de países y el número de individuos de cada país, es que, si bien es cierto que los habitantes procedentes de otros países, sean turistas o inmigrantes, que son las dos categorías dominantes, su visibilidad social depende de diversos factores. Uno, es el número de miembros de cada país y, otro, su proceso de integración en el país de destino y en su cultura dominante, la murciana en este caso.

De cualquier forma, lo que queremos subrayar aquí es que la diversidad cultural propia de la Región de Murcia, a la que hemos hecho referencia anteriormente, se ha incrementado en los últimos años con la presencia de extranjeros, tanto si se toma como referente el país de nacimiento de esa población como su nacionalidad, tanto si son considerados como turistas como si son categorizados como inmigrantes. El resultado es que la identidad cultural, tanto si se considera desde una perspectiva regional como si se aborda desde un punto de vista local está en proceso de transformación y de cambio.

Es bien sabido que las expresiones de la diversidad cultural son múltiples y se manifiestan en todos los aspectos de la vida social. Y que unas expresiones, como las dietas alimentarias, por ejemplo, tienen lugar más en el entorno doméstico, y que otras, como las prácticas religiosas en forma de templos, mezquitas o iglesias, se hacen patentes más en la vida pública.

Estas expresiones de la diversidad en forma de manifestaciones religiosas son las que en este estudio nos interesan y las que vamos a describir en el capítulo titulado minorías religiosas en la Región de Murcia. Lo que nos va a interesar analizar es, precisamente, el pluralismo religioso existente actualmente en la Región de Murcia. Este fenómeno, relativamente nuevo en el caso de algunas confesiones, del pluralismo religioso, lo vamos a analizar, precisamente, en ese contexto más amplio de la diversidad cultural de la región a la que hemos hecho referencia. La razón es que pensamos que la religión es una parte de la

cultura, y que, en consecuencia, el pluralismo religioso es una expresión más de esa diversidad cultural de la región en proceso de expansión.

De entrada, ya podemos adelantar, como se observa en la tabla 4, que en toda la región hemos identificado 232 comunidades locales de culto vinculadas a diferentes confesiones religiosas. De ellas, las mayoritarias son: 119 evangélicas, 65 musulmanas y 33 Testigos Cristianos de Jehová. También podemos adelantar al análisis, que después haremos sobre cada una de las confesiones, que, según nuestros informantes, las confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia cuentan con 22.289 miembros en total, de los cuales 8.439 son evangélicos, 8.170 musulmanes, 3.501 Testigos de Jehová y 1.400 mormones. El resto, en un número muy inferior, son ortodoxos, judíos, budistas, sikh y Fe bahá'í. Estos son datos aproximados, como indicamos en el apartado dedicado al islam, puesto que se basan no en un censo, ni en un registro de creyentes de cada confesión, sino en informes verbales de los líderes religiosos entrevistados. Por eso, mientras que la información que damos sobre el número de comunidades locales de culto es firme, porque hemos tenido contacto directo con cada una de ellas, la información sobre el número de creyentes es más bien una estimación y, por tanto, más frágil.

Pero, lo más importante, quizá, es señalar que hay alguna (una o más) comunidad local de culto, perteneciente a alguna de las confesiones religiosas minoritarias, en 33 de los 45 municipios de la región. Lo cual quiere decir que las minorías religiosas están dispersas prácticamente por toda la Región, como se puede observar con detalle no solo en la tabla 5, sino sobre todo en el Directorio de entidades religiosas minoritarias de la Región de Murcia, que figura en este libro. Solo de 12 municipios (Abanilla, Albudeite, Aledo, Campos del Río, Ceutí, Librilla, Moratalla, Ojos, Pliego, Ricote, Ulea, Villanueva del Río Segura) no tenemos constancia que haya alguna comunidad local de culto, vinculada a confesiones religiosas minoritarias. Aunque, sí sabemos que, al menos en algunos de ellos, hay creyentes o fieles no católicos que se trasladan a sus comunidades religiosas a otros municipios. Así sucede, por ejemplo, con fieles de Ricote, Ulea, Ojos o Villanueva del Río Segura que se trasladan a Archena, o con fieles de Aledo que bajan a Totana.

La conclusión general de todo lo expuesto anteriormente es que Murcia está cambiando también en términos de diversidad cultural. Por eso, podemos subtitular este apartado con la expresión «diversidad dentro de la diversidad». A la diversidad interna de la Región, a caballo entre la cultura urbana y la cultura agrícola de la huerta; entre la cultura ganadera del interior de la región y la cultura pesquera de la costa; entre la agricultura extensiva y la agricultura intensiva del Campo de Cartagena, en razón de las diversas prácticas culturales, se añade, ahora, la diversidad procedente de la presencia creciente de extranjeros y del incremento de confesiones religiosas, diferentes del catolicismo, religión mayoritaria en la Región, que aumentan la propia diversidad cultural. Su presencia es evidente ya en el paisaje urbano, en las calles, plazas y comercios, en los

medios de transporte, en los centros sanitarios, en las escuelas y en los nuevos comercios o tiendas étnicas. Estas nuevas formas de la diversidad cultural que ya se hacen patentes están cambiando la diversidad intracultural tradicional de la Región de Murcia

Aún es muy pronto para hacer pronósticos sobre las consecuencias de esta nueva diversidad cultural sobre la convivencia intercultural y sobre la identidad cultural de la Región, pero es seguro que algún efecto tendrá. Y no solo sobre el cambio del paisaje urbano, sino sobre cuestiones decisivas como la educación, la sanidad, los servicios sociales, las relaciones laborales o el sistema festivo y ceremonial. Lo que suceda tendrá que ver con el modo de gestionar esa diversidad, tanto por parte de las instituciones públicas como por parte de la sociedad civil y sus organizaciones. Un nuevo pluralismo religioso, que no es sino una manifestación más de la diversidad cultural de la Región de Murcia, en este caso relacionada con las diferentes prácticas religiosas, unas muy recientes, como la comunidad sikh, y otras ya con una tradición importante como las Iglesias evangélicas, que deberá gestionarse siempre en el contexto de los Derechos Humanos.

Lo cierto es, que todo lo que venimos afirmando sobre la diversidad cultural y el pluralismo religioso en la Región de Murcia, nos está indicando que se está produciendo un cambio cultural. Hasta el momento, el proceso, en términos generales, ha sido bastante tranquilo y positivo. Conviene subrayar, de todas maneras, que la gestión de la diversidad cultural y del pluralismo religioso no es un asunto exclusivo de las instituciones públicas, sino de la sociedad civil mediante la activación de nuevos modelos de relación social.

III. CULTURA Y RELIGIÓN: DIVERSIDAD CULTURAL Y PLURALISMO RELIGIOSO

Anteriormente, ya hemos indicado que este estudio sobre minorías religiosas en la Región de Murcia se sitúa en el contexto de la diversidad cultural, es decir, de la cultura. Ahora añadimos que el pluralismo religioso de la Región de Murcia, que vamos a presentar en el capítulo 4, mediante la descripción de cada una de las confesiones religiosas identificadas, es una expresión más de esa diversidad cultural. Todo esto quiere decir que la nueva diversidad cultural y el nuevo pluralismo religioso a los que hemos aludido en el capítulo anterior son interpretados como un cambio cultural. Este cambio cultural que se está produciendo en la región, tanto por influencia de factores internos como externos, tiene múltiples manifestaciones. Una de esas manifestaciones, que es el objeto de este estudio, es el cambio religioso que se expresa en la aparición y desarrollo de nuevas formas religiosas minoritarias distintas del catolicismo. A justificar esa relación entre cultura y religión, entre diversidad cultural y pluralismo religioso, vamos a dedicar las siguientes páginas.

Sobre la cultura: usos y significado

Aunque el concepto de cultura ha sido utilizado por diversas disciplinas, hay que reconocer que es el concepto clave de la Antropología. La cultura es su objeto y a definirlo se ha dedicado la Antropología desde su institucionalización como ciencia social. El resultado de esta tarea de definición de un objeto, la cultura, y de teorización sobre él han sido las diferentes corrientes o escuelas antropológicas que, desde finales del siglo XIX hasta el presente, han ido proponiendo distintas definiciones, concepciones o explicaciones de aquella (Kahn, 1975; García García, 2007). De manera que cada escuela antropológica ha ofrecido una perspectiva diferente de la cultura e, incluso, dentro de una misma corriente distintos autores han propuesto definiciones con matices también diferentes.

Ya en 1952 Kroeber y Kluckhohn recogieron y analizaron más de 150 definiciones para poner cierto orden, y llegaron a proponer una definición síntesis, citada por Aguirre (1982), con este contenido: «La cultura consiste en patrones implícitos y explícitos, de comportamiento; adquiridos y transmitidos mediante símbolos, que constituyen los logros distintivos de los grupos humanos, incluyendo su plasmación en utensilios; el núcleo esencial de la cultura se compone de ideas tradicionales (es decir, históricamente obtenidas y seleccionadas), y sobre todo de sus valores asociados; los sistemas culturales pueden, por un lado, ser considerados como productos de la actuación y por otro lado, como elementos condicionantes de las actuaciones sucesivas» (Kroeber y Kluckhohn, 1952).

Pero, se acepte o no esta definición, total o parcialmente, desde entonces, la situación se ha ido complicando, como para poder ofrecer en este momento una definición consensuada por la mayor parte de los antropólogos. Por eso, lo que vamos a hacer a continuación es presentar, al menos, algunas reflexiones de nuestro punto de vista sobre la cultura, para responder a lo que, en este momento, nos ocupa, la relación entre la cultura y la religión, entre diversidad cultural y pluralismo religioso.

La pluralidad de sentidos del término cultura ha rebasado el reducido marco del diccionario, de forma que la extensión semántica del mismo tal vez sea lo más relevante a destacar en él en un primer momento. Fuera de los límites de la Antropología, en la que la variedad de definiciones y de teorías arroja una variedad de significados, el término cultura y sus derivados cultural y culto se emplean en la actualidad para referirse a una multitud de situaciones, objetos, procesos, hechos, edificios, instituciones, cargos, aspectos, expresiones, problemas o bienes, que son calificados de culturales.

Es imposible recoger aquí, exhaustivamente, la variedad de situaciones y expresiones a las que se aplica el término cultura, pero sí queremos señalar varias distinciones y perfilar nuestro concepto de cultura y de patrimonio cultural. Una primera distinción es separar el significado antropológico de cultura, asociado, por los antropólogos, al conjunto de formas de vida de un pueblo, del uso vulgar del término cultura vinculado al concepto de educación, entendida esta tanto en el sentido de conocimientos adquiridos como con el significado de conducta socialmente adaptativa o buenas maneras. Tener cultura suele emplearse en el sentido de ser educado, lo cual es sinónimo de tener conocimientos y comportarse, correctamente, que encubre un cierto sentido de jerarquía o rango social.

De cualquier forma, tanto si el término cultura se vincula a conocimientos e instrucción del primer caso, como si va unido a conductas socialmente aceptadas del segundo, hay en ambos casos una asociación entre cultura y educación. Tener cultura suele emplearse con un significado idéntico a ser educado, lo cual es sinónimo de tener conocimientos y comportarse con buenas maneras.

Otra es la tradicional distinción entre cultura y civilización. Civilización es un concepto utilizado incluso por importantes sociólogos y antropólogos por contraposición a veces a las nociones de cultura primitiva y popular. Aunque ha habido varios intentos de separar conceptualmente cultura de civilización, en la actualidad se consideran términos intercambiables. Sin embargo, se usa más el de cultura, y se suele aceptar que la cultura es una capacidad de la especie humana y una realidad universal (todos los grupos humanos crean cultura) y que la civilización es una fase en el desarrollo sociocultural (algunas sociedades son calificadas como civilizaciones).

Esta forma de entender y usar los términos cultura y civilización supone, en primer lugar, la existencia de productos culturales excepcionales, es decir, creaciones en desarrollo gradual y progresivo; en segundo lugar la categorización de estos como diferenciados entre sí por algunos rasgos identificadores; y, en tercer lugar, su atribución de un carácter singular y especialmente representativo de un pueblo. En este mismo sentido se habla en la actualidad, incluso, de cultura americana, española, alemana o japonesa para referirse a productos culturales especialmente sobresalientes, valiosos y representativos de lo que se supone la idiosincrasia de estos pueblos, lo mismo que antes se hablaba de la cultura o civilización griega o egipcia.

En esta concepción de cultura como civilización aparece la oposición naturaleza/cultura, pueblo natural/pueblo culto, pueblo primitivo/pueblo civilizado, que hunde sus raíces en el siglo XVIII y tiene como trasfondo la idea de progreso de la Ilustración y que recoge el evolucionismo con su sentido de progreso en etapas y fases de desarrollo, definidas desde el etnocentrismo del patrón occidental de medida.

Otros usos del concepto de cultura vienen expresados en los términos cultura popular, subcultura y contracultura (Mira, 1989: 121), que se comentan a continuación. El término cultura popular, desarrollado por Gramsci, subraya por un lado la existencia de dos tipos de cultura, la popular y la no popular, del pueblo y de las élites, que de nuevo expresa el rango o jerarquía, la cultura superior y la inferior. Y al mismo tiempo implica el reconocimiento y atribución de capacidad para generar cultura a las clases populares, el proletariado y los campesinos. En este caso hablar de cultura popular es como en el caso del término «cultura primitiva» utilizado por Tylor (1871), atribuir la capacidad de producir cultura a las clases populares ahora, como antes se atribuyó a los pueblos calificados de primitivos esa misma capacidad.

Otro término, el de subcultura está igualmente cargado de un cierto significado peyorativo. Viene a ser la cultura de las minorías frente a la cultura dominante, pero no de cualquier minoría, sino sobre todo de minorías marginales o periféricas. Así se ha hablado de subcultura juvenil, subcultura delincuente o de la droga, o subcultura regional o local, indicando que los primeros, los jóvenes, por edad, están en el límite de la cultura adulta, y los delincuentes y drogadictos están en el límite de la legalidad vigente. El caso del término

subcultura regional o local es, en cierto sentido un tanto diferente, pues no necesariamente están en la periferia de la cultura nacional, es decir, en el margen, pero sí son culturas minoritarias respecto a una cultura mayor o nacional. Por último, se emplea también los términos contracultura, revolución cultural o movimiento cultural para expresar la existencia de formas de oposición, contestación y de carácter alternativo frente a la cultura dominante, que se utilizó, ampliamente, a final de los años sesenta y que, en la actualidad, con nuevos términos como movimiento antiglobalización o antisistema, tienen el mismo contenido de crítica cultural y social respecto a la cultura dominante, sobre todo en relación al sistema económico y al sistema político.

La cultura, las culturas, o si se prefiere, las prácticas culturales existen porque hay un grupo de individuos que, generalmente, ocupan un territorio, que realizan actividades productivas para la subsistencia del grupo, mantienen formas de organización social que les permiten distribuir el poder y tomar decisiones según diversos criterios, o crean sistemas ideológico-simbólicos que tienen unas peculiaridades, que les diferencian de otros grupos en las estrategias de subsistencia, la alimentación, el vestido, el lenguaje, los mitos, los rituales, etc.

Frente a esta diversidad de usos del término cultura, hay cada vez más una cierta unanimidad entre los antropólogos a entenderla como «la totalidad de las formas de vida de una sociedad, y a distinguir entre 1) la cultura en tanto que modo de ser y de vivir específicamente humano y, por tanto, universal y común; y 2) las culturas como modos de ser y de vivir (de relacionarse, pensar, trabajar, hablar, etc.), propios de los diferentes grupos humanos: pueblos, áreas, naciones, primitivos, modernos...» (Mira, 1989: 122).

De lo dicho hasta aquí se puede concluir que la polisemia del término y los variados usos y abusos del concepto de cultura, muy alejados en algunos casos de su sentido actual en las ciencias sociales y, de modo especial, de su significado en la Antropología Social, son un rasgo fundamental. Resulta, sin embargo, imposible en este momento hacer referencia con detalle a la multitud de definiciones alternativas al uso vulgar que los antropólogos han propuesto del concepto de cultura y analizar cada una de ellas, y además innecesario. Pero sí queremos, al menos, ofrecer algunas reflexiones al respecto.

Una reflexión es señalar el intento de establecer una clasificación de las definiciones antropológicas de cultura de Aguirre (1982), que ha propuesto una clasificación de todas ellas ordenándolas en las siguientes categorías: (1) definiciones descriptivas, que resaltan la idea de la cultura como conjunto de partes; (2) definiciones históricas que subrayan en la cultura el componente de herencia social; (3) definiciones normativas que ponen énfasis en la cultura como regla, norma, pauta de conducta o valor que orienta el comportamiento; (4) definiciones psicológicas que hacen referencia a la cultura como ajuste social, como aprendizaje o como hábito adquirido; (5) definiciones estructurales que llaman la atención sobre la cultura como un todo complejo y como un sistema de partes en interacción; y por último, (6) definiciones genéticas del

concepto de cultura que se fijan en los factores que la generan o la hacen posible, sean artefactos, ideas, símbolos o procesos cognitivos.

Como toda clasificación, esta, tiene sus puntos débiles, pero lo interesante es que tomadas en conjunto esas definiciones nos permiten extraer una serie de rasgos o características complementarias del concepto de cultura que, esquemáticamente, según las diferentes orientaciones, se puede sintetizar en las que a continuación se indican. Así se puede decir: la cultura es un sistema constituido por diversos elementos en interacción; la cultura es un proceso de aprendizaje de transmisión y adquisición de ideas, esquemas cognitivos, valores y conductas; la cultura da sentido a la realidad y permite interpretarla; la cultura se transmite mediante símbolos y especialmente a través del lenguaje; la cultura se comparte diferencialmente en razón de la edad, el sexo, la posición social y otras variables; la cultura está pautada y es cambiante; la cultura es un mecanismo de adaptación al entorno físico y social; la cultura es la organización de la diversidad.

Cada uno de estos rasgos obedece a un punto de vista sobre la cultura, aunque algunos podrían ser complementarios, y cada uno de ellos requeriría un análisis específico. Pero, por razones de brevedad, y en relación al tema central que nos ocupa nos vamos a referir solamente a la primera de las características indicadas: la cultura es un sistema constituido por diversos elementos en interacción, que procede de las definiciones descriptivas y estructurales.

La segunda reflexión es que esta característica tiene su origen en aquella definición de cultura de Tylor (1871) tan criticada, pero sobre la que una y otra vez han vuelto los antropólogos, según la cual: «cultura o civilización es ese todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad». Esta definición ha permitido establecer una distinción entre los elementos o partes de la cultura y la explicación de la misma como un sistema o un todo complejo, y, al mismo tiempo, proponer el holismo como un modo específicamente antropológico de abordar los fenómenos sociales. Es una definición que nos resulta especialmente interesante para nuestro propósito de entender la religión como una parte de la cultura y de explicar el pluralismo religioso como expresión de la diversidad cultural.

Todo ello quiere decir que, si es cierta la afirmación de que la cultura es un sistema, se producirán fracturas en ese «todo complejo» del que hablaba Tylor (1871) en la cultura murciana con la llegada de extranjeros y el desarrollo de nuevas religiones, y tendrá lugar un cambio cultural interno y un mestizaje cultural como resultado de las relaciones interculturales. Con otras palabras, se producirá un proceso de desintegración-integración cultural en la estructura o sistema cultural de las culturas en contacto. El resultado, insistimos, será el mestizaje, una realidad cultural nueva y una identidad cultural, también nueva.

En principio, no hay nada que objetar a ese proceso, ampliamente constatado y documentado por los antropólogos en distintas sociedades, sencillamente

porque antes o después, con dificultades o sin ellas, eso es lo que realmente sucede, tanto en la inmigración como en cualquier otro fenómeno de relación intercultural, como el turismo, por ejemplo. Pero lo interesante es que este proceso tiene consecuencias tanto teóricas para los estudiosos del fenómeno migratorio, por ejemplo, como consecuencias prácticas para los activistas y gestores sociales del mismo.

Las consecuencias para los gestores sociales de la inmigración tienen que ver con el «qué hacer» frente a las culturas de los inmigrantes. Según nuestro punto de vista, la retórica obsesiva e irreflexiva de defender, apoyar, proteger o activar las culturas de los inmigrantes parece que no tiene mucho de sentido después de lo dicho más arriba, además de que resulta una tarea imposible en la práctica, debido al carácter sistémico y holístico de la cultura, excepto en aquellos elementos más superficiales de la misma. No hay que olvidar que los inmigrantes no llevan consigo toda su cultura en su viaje migratorio, sino fragmentos de la misma. Por otro lado, antes de poner en marcha acciones de activación de las culturas de los inmigrantes habría que saber si están interesados en ello. La evidencia empírica indica que, salvo cuando se crean guetos étnicos relacionados principalmente con el hábitat, el trabajo, las profesiones o el parentesco, o cuando las prácticas culturales se emplean como un ariete en los países de destino para fortalecer la identidad cultural y defender derechos sociales, parece que la tendencia dominante es la integración de los migrantes en la o las culturas de destino y el abandono gradual de la cultura de origen a través de las distintas generaciones. De manera que el resultado es un proceso permanente de mestizaje cultural, en el que con frecuencia resulta imposible, al final, distinguir los elementos originales y los asimilados en el contacto intercultural. Así lo hemos comprobado durante nuestra estancia en diversos países de América Latina, en los que con frecuencia resulta imposible determinar en la actualidad los elementos de las culturas aborígenes y las aportaciones de la cultura de los colonizadores en el mestizaje actual. La retórica de algunos líderes indigenistas, que reivindican los orígenes y olvidan quinientos años de mestizaje, resulta cuando menos incomprensible.

Seguramente, una de las propuestas más novedosas y fructíferas para abordar el multiculturalismo o la interculturalidad es la que procede de algunos teóricos de la Antropología Cognitiva, entre los que se encuentra J. L. García García, catedrático de Antropología Social de la Universidad Complutense. Siguiendo y a la vez superando a Wallace y a otros teóricos de la Antropología Cognitiva en sus planteamientos, García García ha propuesto una nueva manera de definir la cultura para dar cuenta de la diversidad cultural. Según este autor «con frecuencia se ha dado por supuesto que la cultura es una entidad homogénea. Frente a esta manera de enfocar el problema se puede establecer como principio fundamental que su unidad no es sustantiva, sino formal. Es una organización de la diversidad de los comportamientos individuales» (García García, 1996). Ambos elementos, organización y diversidad son fundamentales. «El

primero implica una unidad, que no es estática ni esencialista, sino procesual. Surge como consecuencia de la negociación que tiene lugar en la vida cotidiana y, desde luego, no se presenta de antemano abocada a conseguir unos resultados previamente definidos. El segundo concepto, diversidad, establece las condiciones de una negociación, que no tendría sentido si las partes fuesen totalmente coincidentes» (García García, 1996).

Por eso, la cultura, entendida en toda su complejidad, puede ser definida principalmente como la organización de las diversas formas de vida de los grupos humanos, es decir, como organización de la diversidad cultural. Lo que viene a significar que no solo son diferentes los distintos grupos humanos entre sí, sino que también hay diferencias, diversidad, dentro de los propios grupos humanos. Con otras palabras nos encontramos con la diversidad intercultural y con la diversidad intracultural. La diversidad no solo tienen lugar entre culturas diferentes, sino también dentro de una misma cultura. La diferencia está en que «las diferencias intraculturales han sido negociadas y generan comportamientos predictibles; por el contrario las diferencias interculturales resultan imprevisibles pues no han pasado por el tamiz de la negociación social. La cultura no es homogeneidad de conductas, sino reconocimiento de diferencias» (García, Velasco y otros, 1991).

No debe, pues, desde estas posiciones, considerarse más la homogeneidad como caracterizador de la cultura. Tal homogeneidad es algo expresado por los propios miembros de los grupos humanos, pero esa misma homogeneidad se representa como diversidad cuando estos mismos miembros actúan y se comportan. Ambos aspectos deben formar parte de la cultura: la representación homogénea que muchas veces es expresada por el nativo sobre su propia cultura y el reconocimiento de la diversidad que se representa en las diferentes maneras de comportarse.

Este es el sentido que le damos aquí a la cultura, entendida en su totalidad como el conjunto de elementos cognitivos, comportamentales y objetuales de un determinado grupo humano. Pero amplíemos estos detalles clarificadores por la importancia que pueden guardar en nuestro desarrollo argumental.

En general, en las ciencias sociales se ha supuesto que la cultura es explicable mediante una generalización descriptiva como una vasta organización homogénea. De esta manera, los antropólogos hemos pensado que las sociedades son monoculturales y tan solo ahora, cuando hablamos de sociedades urbanas, nos empezamos a referir a ellas como multiculturales. Y lo cierto es que las diferencias entre sociedades complejas y simples en lo referente al multiculturalismo es tan solo una diferencia de grado y no de tipo (Goodenough, 1976).

Aunque a la hora de contarle a «otro» cómo somos nosotros mismos, utilicemos una serie de referencias que nos definan, estas mismas referencias no las utilizaríamos para definirnos frente a nosotros mismos. No solo no serían muy útiles, sino que desde la primera a la última de las referencias nos iríamos encontrando con objeciones de nuestros paisanos que no se encontrarían

cómodamente encuadrados en las definiciones utilizadas para definirles frente a los «otros». Y esto es así porque cuando nos definimos como grupo frente a otro grupo, no acudimos a las diferencias que nos distancian, sino a las similitudes que nos aproximan, construyendo un discurso homogeneizador. No hacemos otra cosa que seleccionar aquellos temas que tienen una mayor relevancia para el mantenimiento del grupo social (García García, 1988).

El mismo García García (2007: 51) subraya, «los mecanismos de construcción discursiva de lo colectivo son bastante simples: anulan diferencias internas y generalizan rasgos supuestamente distintivos». Y añade que la tendencia entre los antropológicos en el análisis de las diferencias es «hablar de los pueblos como de entidades culturalmente consistentes, con instituciones coherentes y peculiares que los diferencian entre sí. Rara vez los antropólogos se fijan en las diferencias internas de los grupos que estudian y casi nunca renuncian a la generalización de las coincidencias» (García García, 2007: 51).

En definitiva, y en expresión no muy brillante, pero sí orientativa y clarificadora: cada individuo posee su propia versión de su cultura diferente a la de los otros miembros componentes del grupo. Cada miembro de un grupo tiene una versión personal de cómo funcionan las cosas en un determinado grupo y, de este modo, de su cultura, o más sutilmente, de su «microcultura» (Wolcott, 1985). Lo que se nos presenta y se nos representa como la cultura de ese grupo, constituido por la totalidad de los individuos, no es otra cosa que una organización de tales individualidades; dicho de otra forma: una organización de la diversidad, una organización de la heterogeneidad intracultural de la que está compuesta todo grupo humano, si atendemos a la cultura desde la versión de cada individuo.

Una confrontación realista entre lo que hace la gente y lo que esta misma gente dice que hace, nos pondría sobre la pista de lo que queremos exponer: oímos un discurso homogeneizador y observamos una pluralidad de conductas heterogéneas. Gran parte de la tarea del antropólogo está en saber combinar ambas informaciones para, en su conjugación, hacer explícita la cultura, explicar la cultura, interpretar qué significa lo que dicen que hacen en relación con lo que hacen. En esto radica la diferencia entre hacer una crónica de sucesos particulares y mirar debajo de ellos para comprender cómo la gente hace frente a tales sucesos y se aumenta o se reduce la probabilidad de su repetición (Wolcott, 1985). Así la cultura, compuesta de conceptos, creencias y principios de acción y organización, deberíamos inferirla de las palabras y acciones de los miembros del grupo que se estudia y a la vez se la deberíamos atribuir a tales miembros.

Por ello, la propuesta teórica irá dirigida a entender que lo que propiamente constituye la cultura no es una homogeneidad interna, sino la organización de las diferencias internas (García García y Velasco, 1991) y que, en suma, las culturas tienen una uniformidad hablada más que una unidad real (García García, 1988). Por eso, resulta un poco ocioso poner tanto énfasis en la defensa y protección de las culturas de los inmigrantes. Al final, las culturas, tanto de

inmigrantes como de nacionales, obedecen a un proceso de construcción con diversos fines, como ha señalado Joan Lacomba (2001).

La consecuencia de esos procesos de construcción es, digámoslo una vez más, un mestizaje cultural, en el que los individuos y los grupos toman o abandonan permanentemente elementos de su cultura de origen y de la cultura de destino. Este proceso de desintegración-integración cultural tiene lugar igualmente en todas las culturas receptoras.

Para terminar, y como síntesis de lo expuesto, se podría decir que los retos para lograr una buena convivencia intercultural son los siguientes: 1) El reconocimiento de la diversidad cultural existente en las sociedades actuales en distintos ámbitos como la familia, la escuela, la sanidad, la justicia, la religión y los demás entornos sociales. Los murcianos y los españoles, en general, debemos aceptar que, con o sin inmigrantes, en Murcia y en España hay una gran diversidad cultural. Y esto no solo por el contraste entre los nacionales y los extranjeros, sino también por la comparación entre los individuos dentro de una misma cultura. 2) El conocimiento y la estima social de las «otras culturas», los «otros pueblos», en todo lo referente a su patrimonio cultural y a su historia social. Los murcianos deben conocer aspectos básicos de las diferentes tradiciones culturales existentes en la región y valorar su historia y patrimonio cultural, sin renunciar ni a la defensa de su propia identidad cultural, ni al inevitable mestizaje que se está produciendo. 3) La superación de la pertenencia a la nación como factor de inclusión/exclusión social. Este es el reto principal a superar para lograr una buena convivencia intercultural, porque es el punto de encuentro entre la diversidad cultural y la desigualdad social. 4) La aplicación de todos los Derechos Humanos para todos, independientemente del origen cultural o social de los individuos y de los grupos sociales. Ni la pertenencia a la nación, ni la diversidad cultural, ni el pluralismo religioso pueden ser un obstáculo para la igualdad de derechos.

Parafraseando un excelente cartel de la ONG Manos Unidas de hace varios años («Diversidad de culturas, igualdad de derechos») y el lema de la manifestación contra el racismo de 1992 en Barcelona («Igualdad para vivir, diversidad para convivir») se podría hacer la siguiente propuesta: «Igualdad (de derechos) para vivir, diversidad (de culturas) para convivir». «Igualdad de derechos frente a la libertad religiosa para vivir, diversidad de religiones para convivir».

Sobre la religión: acuerdos y divergencias

Además de lo expresado en el capítulo 1 sobre la religión, vamos a hacer a continuación algunas reflexiones más. En primer lugar, es necesario recordar que hay consenso entre antropólogos y arqueólogos en reconocer que «la religión es un universal cultural» (Kottak, 1994: 357), en el sentido de que ha existido en todas las sociedades conocidas. Lo cual quiere decir que hay acuerdo en aceptar que la religión o si se prefiere la actitud religiosa o las conductas

religiosas, en un sentido muy general, han acompañado a los humanos desde hace aproximadamente unos 60.000 años con la aparición en enterramientos en los que se observan los primeros indicios arqueológicos de creencias religiosas (Ember y Ember, 1997: 358). Como indica Kottak, «los enterramientos neandertales proporcionan la primera sugerencia arqueológica de la religión. El hecho de que los neandertales enterraran a sus muertos y pusieran objetos en sus tumbas ha convencido a muchos antropólogos de que concebían una vida después de la muerte» (1994: 348).

Este reconocimiento del carácter universal de la religión tiene su reflejo en los tratados y manuales de Antropología, en los que siempre figura uno o varios capítulos dedicados al fenómeno de la religión en sus diferentes aspectos y a las religiones existentes en las distintas culturas. De igual forma, en la mayor parte de las monografías, clásicas o modernas, realizadas por antropólogos, tanto en sociedades arcaicas como en sociedades campesinas, sobre todo en el marco de los estudios de comunidad, se dedica un apartado especial a estudiar la religión, sean los mitos, los rituales, o las conductas sociales asociadas a aquellos. Tan importante ha sido hasta ahora el estudio de la religión para la Antropología, que ha dedicado monografías específicas al análisis de la religión en diferentes culturas, incluso a conectar las prácticas religiosas con las demás prácticas sociales del sistema cultural (Montes, 1987). A esta evidencia, de la presencia de la religión en la mayoría de las sociedades y a su papel decisivo en ellas, responde también la especialidad de Antropología de la religión, que se imparte en la mayor parte de las Universidades del mundo.

La afirmación de que «la religión es un universal cultural», algunos, equivocadamente, podrían interpretarla en el sentido de que consideramos la religión como parte esencial de la naturaleza humana. Para responder a este posible error, queremos recordar que no estamos haciendo metafísica sobre la esencia del ser humano, aunque podríamos hacerlo, sino ciencia social, es decir, un estudio empírico. Y la ciencia social, denominada Antropología, ha comprobado, empíricamente, que «la religión es un universal cultural», es decir, que aparece en todas las sociedades humanas conocidas. Y en este contexto debe interpretarse. Aunque podríamos hacerlo, no vamos a sacar aquí y ahora las consecuencias de este hecho.

No hay, sin embargo, acuerdo entre los expertos en establecer una definición de religión aceptable por todos. De modo que como afirman Hunter y Whitten (1981: 564) «no existe una definición universal de religión». Desde los primeros estudios antropológicos de E. B. Tylor (1871/1977) las teorías sobre la religión se han multiplicado hasta nuestros días. El punto de divergencia entre los científicos sociales, especialmente antropólogos, ha estado, sobre todo, en determinar el origen y las causas de la aparición de la religión. ¿«Por qué» surge el comportamiento religioso? Consecuentemente, las respuestas que se han dado han estado ligadas al «para qué» de la religión, es decir, a las funciones que cumple. Aunque no es momento de entrar en la presentación y

discusión sobre las funciones de la religión, de las que hemos hablado en otro contexto (Montes, 1987), sí es necesario recordar que las principales funciones que, según nuestro criterio, se han atribuido a la religión han sido cognitivas (Tylor), psicológicas (Freud), sociales (Durkheim), políticas (Marx) y económicas (Harris), por citar solamente a los autores que nos parecen más relevantes y que representan esas orientaciones.

Hay que aceptar que tales divergencias están bastante justificadas porque el mundo de la religión es muy complejo. Al acercarnos a él, entramos en contacto con una serie de conceptos antagónicos como sagrado/profano, natural/sobrenatural, espiritual/material, temporal/eterno, divino/humano, finito/infinito, trascendente/contingente, visible/invisible, todos ellos muy comprensibles para filósofos y teólogos, pero bastante alejados del universo ideológico de los científicos, en general, incluidos los científicos sociales. De todos ellos, hay un par de conceptos que han sido reconocidos, por antropólogos de distinta orientación teórica, como fundamentales a la hora de abordar las creencias y las prácticas religiosas. Son los conceptos de sagrado y profano. En esto coinciden también teólogos críticos como el alemán Hans Küng, filósofos de la religión como el español Martín Velasco y antropólogos materialistas como el norteamericano Marvin Harris.

Por nuestra parte, en el capítulo titulado «Introducción: El estudio de las minorías religiosas», ya hemos hecho referencia al concepto de religión y hemos indicado las características que el filósofo de la religión, Martín Velasco, le atribuye y que compartimos por dos motivos. El primero es que nos identificamos con su punto de vista sobre lo sagrado y el misterio como núcleo de la experiencia religiosa. El segundo es que hemos comprobado que ese mismo concepto de religión como «experiencia de lo sagrado» es compartido por las minorías religiosas estudiadas en la Región de Murcia. Hemos de reconocer, sin embargo, que el mundo de la religión no solo es sumamente complejo, sino además muy resbaladizo y desconcertante porque, a partir de esa experiencia básica, las religiones presentan una gran diversidad interna. Nos encontramos con dioses distintos, doctrinas distintas y prácticas rituales distintas y, a veces, incluso, con prácticas sociales también distintas. Quizá el punto de mayor convergencia o acercamiento entre las distintas religiones sea la moral, uno de cuyos principios básicos en todas es la compasión y la misericordia.

Sobre la relación entre cultura y religión

Pero, junto a los diferentes enfoques en el abordaje de la religión, nos encontramos, al mismo tiempo, con perspectivas y teorías también distintas sobre la cultura. Partiendo del supuesto de la existencia de relaciones entre la cultura y la religión, creemos que esas relaciones entre cultura y religión se pueden establecer a partir de tres tesis básicas. La primera es que la religión es una parte de la cultura. La segunda que la religión es y ha sido una institución generadora

de cultura, o si se prefiere, de productos o bienes culturales, según las diferentes maneras de entender el hecho. Y la tercera que la religión es y ha sido un sistema cultural global. Analicemos brevemente cada una de estas afirmaciones.

Para sustentar la primera afirmación, «la religión es una parte de la cultura», no es necesario recurrir a argumentos de autoridad, como las opiniones de filósofos, antropólogos, arqueólogos, sociólogos, historiadores u otros científicos sociales, aunque se podría hacer con todo derecho. Basta hacer dos cosas bastante sencillas. Una recurrir a la historia de todos los pueblos o sociedades conocidas, ampliamente documentada por arqueólogos, antropólogos o historiadores de cualquier signo ideológico.

La otra es recurrir al presente, salir a la calle y observar lo que la gente corriente, no las élites intelectuales y políticas, hacen y dicen. En ambos casos, tanto recurriendo a la historia como al presente nos encontramos con la misma evidencia: Que la gente, los pueblos, las distintas sociedades, además de crear sistemas para la subsistencia y el mantenimiento del grupo, de producir sistemas de parentesco y familia para asegurar la reproducción social y el mantenimiento de la población, de estructurar la vida social mediante formas de organización social y política, de inventar artilugios y tecnologías con diferentes fines, de elaborar dietas alimentarias y viviendas adaptadas al entorno, y producir lenguajes para la circulación de mensajes y mantener las relaciones y la vida social. Además de todo eso, y otras muchas cosas más, los diferentes pueblos han desarrollado sistemas simbólicos, han creado mitos, han practicado rituales y han construido códigos morales. Con otras palabras, que la religión es una parte de la cultura, es uno de los elementos del conjunto de formas de vida de las distintas sociedades, es decir, de lo que la gente dice y hace.

La segunda afirmación, «la religión ha sido una institución generadora de cultura», tiene un significado bastante obvio. Si recurrimos a la historia política, económica, social y, sobre todo, a la historia cultural de los distintos países nos encontramos con un concepto de uso común cual es el de patrimonio cultural. Como ya hemos indicado en otro lugar (Montes y García Castaño, 2001), no compartimos el significado y uso que, generalmente, han dado a este concepto las instituciones responsables de la cultura (Ministerio, Consejerías, Concejalías de Cultura, etc.), porque suelen limitarlo a los productos excelentes o extraordinarios de la cultura producidos por las élites intelectuales o artísticas, y no a la cultura entendida en toda su complejidad y definida, principalmente, como la organización de las diversas formas de vida de los individuos y de los grupos humanos, es decir, de todos los productos humanos sean excelentes o triviales. Sin embargo, lo vamos a utilizar en este momento con ambos significados, cultura de las élites y cultura popular, porque sirve para nuestro propósito en este momento. La religión ha sido un gran productor del patrimonio cultural de los pueblos, tanto de bienes culturales, considerados excelentes, como de productos de la cultura popular o de la religiosidad popular. La religión ha sido un generador de cultura.

Afirmar que la religión ha sido una institución generadora de cultura en un sentido global, o si se prefiere, de productos o bienes culturales, con un significado más restringido a las obras excepcionales que son consideradas como el patrimonio cultural de un pueblo, tiene un sentido muy especial. Quiere decir que la religión, más exactamente, que las religiones, han producido obras de arte en un sentido amplio. Han producido arquitectura religiosa, pintura y escultura religiosa, objetos de culto de extraordinaria belleza, música religiosa, teatro o literatura religiosa. Sería imposible en este pequeño espacio hacer un recorrido por cada una de las grandes religiones y describir cada una de ese tipo de obras consideradas como patrimonio de la humanidad por la UNESCO, pero algo vamos a decir, al menos, sobre una de ellas, la literatura religiosa.

Las religiones han producido libros sagrados, que constituyen su fundamento doctrinal, teológico, ritual y moral. En ellos están los mitos y las creencias que los fieles comparten, las ceremonias que deben practicar a lo largo de su vida y los preceptos morales que deben cumplir en su vida individual y colectiva. Pero, además de los libros sagrados, su fundamento, las religiones, o más exactamente, los fieles y creyentes han producido literatura religiosa (ensayo, novela, poesía religiosa y mística, etc.). Ahí está la extensa obra teológica producida en el contexto del cristianismo desde los Padres de la Iglesia, pasando por los teólogos del siglo XVI, tanto protestantes como católicos (Escuela de Salamanca, en este último caso), hasta el movimiento teológico del siglo XX desarrollado entorno al Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación nacida en América Latina en los años sesenta, por señalar, solamente, cuatro hitos fundamentales de la literatura religiosa dentro del cristianismo. Pero, la misma reflexión podría hacerse respecto a otras religiones como el hinduismo, el budismo, el judaísmo o el islam.

En este contexto, resulta inevitable evocar un artículo del filósofo Roger Garaudy (1992) que, con el título «Ibn al-Arabí y San Juan de la Cruz», aborda una cuestión central en las relaciones entre el islam y el cristianismo, como es el paralelismo entre la mística cristiana del santo castellano de Ávila y la mística islámica del maestro sufí. Tanto la obra del místico sufí como la del místico cristiano forman parte, sin duda, de la literatura universal y de la literatura religiosa.

Estamos hablando de literatura escrita, pero podría hacerse referencia también a la inmensa literatura oral, a la tradición oral, de contenido religioso muy estudiada tanto en España, por antropólogos dedicados a la investigación de la Religiosidad Popular (Rodríguez Becerra, 1999), como en América por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, que en su obra magna *Las mitológicas*, recopila y analiza una gran cantidad de mitos americanos, muchos de ellos referidos a la religión de los pueblos indígenas.

Pero, además de la literatura religiosa escrita por creyentes, hay todo un mundo inmenso de obras literarias sobre las religiones, escritas por creyentes y no creyentes a lo largo de la historia. Para el caso concreto del cristianismo y

del siglo XX, Charles Moeller (1966) recogió en una monumental obra de cuatro tomos titulada *Literatura del siglo XX y cristianismo* las grandes preocupaciones cristianas que subyacen a un buen número de pensadores. En esa obra, su autor, hace un recorrido por la producción literaria de autores del siglo XX como A. Camus, A. Gide, A. Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Greene, Bernanos, Jean Paul Sartre, Henry James, A. Malraux, F. Kafka, Françoise Sagan, Ana Frank, M. Unamuno, G. Marcel o Ch. Peguy entre otros. Y en este recorrido, Charles Moeller nos pone en contacto con los grandes enigmas humanos como el sufrimiento, la desesperanza, la angustia, la libertad, el misterio, la violencia y la guerra, la muerte, la fraternidad, el mundo sobrenatural, la fe, la conversión y la resurrección, y que son objeto de preocupación de creyentes y no creyentes. Todas estas cuestiones atraviesan la obra de los autores indicados, que dan soluciones diferentes a los problemas humanos planteados.

La tercera afirmación que hemos hecho sobre las relaciones entre cultura y religión reza así: «la religión es y ha sido un sistema cultural global». Una afirmación un poco dura para los no antropólogos, pero familiar para los antropólogos que han estudiado sociedades arcaicas y tribales, o sociedades campesinas, sobre todo, en el contexto de Estudios de comunidad. Sin embargo, el sentido de esa afirmación es bastante evidente. Quiere decir que la religión no solo es una parte de la cultura, entendida esta como el conjunto de formas de vida de una determinada sociedad, y que la religión no solo es un productor de bienes culturales, de patrimonio cultural, sino que, además, como han señalado diversos autores, Clifford Geertz (1988) entre otros muchos, constituye un sistema cultural total, en torno al cual se configuran todas las formas de vida de una sociedad concreta. O dicho de otra manera, que la religión es un mecanismo que articula las distintas formas de vida de una determinada sociedad.

¿Que quiere decir esto en la práctica? Quiere decir que la religión es cultura, que la religión se convierte en cultura. O si se prefiere que la religión invade todos los aspectos de la vida de los individuos, es decir, todos los aspectos de la cultura. Quiere decir que la religión rige la vida social. Desde las dietas alimentarias o los tabús alimentarios a las prácticas ceremoniales. Desde el sistema de parentesco a las leyes de la herencia. Desde las pautas y comportamientos sexuales a la organización social y política del grupo. Desde la música y la danza hasta los roles sexuales. Desde la estructura del entorno doméstico hasta los rituales funerarios. Desde la ordenación o sacralización del espacio en forma de espacios sagrados a la ordenación o sacralización del tiempo, en forma de tiempo sagrado o festivo.

Así ha sucedido en muchas religiones, que han definido con claridad cual es su espacio y su tiempo santo. Espacio y tiempo santo o sagrado son fundamentales para todas las religiones. La profanación del espacio sagrado suele ser una de las cuestiones más graves de los conflictos religiosos e interreligiosos. Y el tiempo santo se ha convertido en el articulador de la vida social, que fragmenta el tiempo humano en tiempo sagrado y tiempo profano, en festividad religiosa

y tiempo de trabajo. Así está sucediendo, incluso, en las sociedades modernas, supuestamente alejadas de la tutela de la religión, que sin embargo, han aceptado el calendario religioso cristiano.

Con otras palabras, con la expresión «la religión es y ha sido un sistema cultural global», queremos decir que la religión dicta las normas de la vida social en su conjunto, marca pautas de comportamiento, elabora pensamiento sobre el quehacer humano, orienta la vida moral de los individuos y la aplica a las relaciones económicas, a la vida política y a las relaciones sociales en general.

Ya sabemos que a algunos les parecerán estas afirmaciones excesivas en el contexto de la modernidad y de las sociedades laicas y secularizadas. Y lo son, ciertamente, porque, simultáneamente, con estas reflexiones nos estamos refiriendo al pasado y al presente. Pero no todas las sociedades del mundo son laicas y secularizadas. Basta, a título de ejemplo, asomarse a los países de mayoría musulmana y en los que la Sharia es ley religiosa y ley civil al mismo tiempo, para percibir, de forma contundente, que la religión en ellos es un sistema cultural total, que penetra en todos los aspectos de la vida individual y colectiva, que la religión rige las relaciones sociales. Lo mismo sucede en las grandes religiones como el hinduismo y el budismo, cristianismo y judaísmo, en distinto grado. Y esto, no es solo el pasado, es el presente.

IV. MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA REGIÓN DE MURCIA

Al comenzar este amplio capítulo, dedicado a las minorías religiosas en la Región de Murcia, es necesario subrayar que lo que vamos a exponer aquí es una foto fija, realizada durante un tiempo muy concreto ya indicado en la Introducción en una fecha límite precisa (30 de junio de 2009), en que se concluyó el trabajo de campo, y siempre de acuerdo a las preguntas formuladas en la guía de entrevista utilizada. La realidad, por el contrario, no es fija sino movible y cambiante. Por ello, pueden suceder que algunas informaciones que aquí damos hayan cambiado, no solo en los últimos meses, sino incluso en las últimas semanas. Puede haber cambiado el número de entidades religiosas y asociaciones que aquí se analizan, y también los rasgos o características de cada una de las que aquí se describen.

Tal como se ha indicado en la introducción vamos a tratar de responder en este capítulo a las preguntas que guían este estudio sobre las confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia y que se resumen en estas: Quiénes son, dónde están y qué hacen, y, consecuentemente, cómo es su relación con el entorno, en la que se incluye qué piensan sobre algunas cuestiones, directamente relacionadas con la práctica de la religión y con la moral religiosa.

El procedimiento empleado en la descripción de cada confesión religiosa es muy parecido. Primero se hace una breve introducción histórica y doctrinal, y después se pasa a describir y analizar, con más detalle, las respuestas ofrecidas por nuestros informantes, siempre responsables de cada comunidad local de culto, a las preguntas que les hemos formulado en las entrevistas.

Comenzaremos por la comunidad judía, las comunidades islámicas y la Iglesia ortodoxa. Después analizaremos las iglesias evangélicas en las que se han incluido la Iglesia Evangélica española, la Comunión anglicana, las iglesias bautistas, las iglesias pentecostales (Asambleas de Dios, Iglesia Evangélica Filadelfia y otras iglesias pentecostales), la Asamblea de Hermanos y las iglesias evangélicas independientes o libres. A continuación se describirán, bajo el epígrafe

de «Otras comunidades cristianas y bíblicas», los Testigos Cristianos de Jehová, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Por último, dedicamos otro apartado, titulado «Comunidades de otras tradiciones religiosas y espirituales», a budismo, comunidades sikh y comunidades de la Fe bahá'í.

Comunidad judía

La presencia judía en Murcia entre los siglos XI y XV

Sobre la presencia judía en Murcia, la documentación existente no es muy abundante, y en muchos casos controvertida e interpretada en pro de un interés determinado. De hecho, no se sabe con certeza la fecha de su llegada, ya que, como apuntamos, las fuentes y documentos al respecto son más bien escasos. Los datos epigráficos más antiguos que atestiguan la presencia de familias judías en Hispania, se remontan al siglo II d.C. No obstante, su distinción desde el punto de vista arqueológico, es muy difícil ya que no establecen patrones diferenciadores desde el punto de vista arquitectónico ni cerámico, y utilizan las mismas tipologías de vajilla que la población con la que conviven en cada momento. En la siguiente foto se muestra un ejemplo de jarrita esgrafiada de producción islámica con epigraffa judía (c. XIII).

En época medieval, y más concretamente en el caso de Murcia, existen muy pocas noticias para el siglo XI, bajo dominio musulmán. Su presencia era tolerada y, en consecuencia, recibían protección a cambio del cumplimiento de ciertas obligaciones, que aparecen recogidas en algunas crónicas hispano-musulmanas. Sus barrios eran semejantes al resto del trazado musulmán: calles estrechas, callejones sin salida y casas pequeñas agrupadas en torno a plazuelas, y sus actividades laborales se centraban básicamente en el comercio, fabricación de telas y artesanía. Su vida se desarrollaba en condiciones muy precarias, pues su situación política dependía en todo caso, de un mero cambio del gobernante de turno y las posibles simpatías que este sintiera por esta minoría (Carrete Larrondo, 2007).



Jarrita esgrafiada con epigraffa judía. Fuente: J. R. Ayaso (2009)

Del siglo XII, solo se dan noticias, según el repartimiento de la ciudad de Murcia (Torres Fontes, 1960: 316), de un grupo escaso de casas en la zona oriental con osario, sinagoga y alcaicería, cuyo emplazamiento exacto aún no se ha concretado (Frutos Beza, 1934 y Torres Fontes, 1962). Además, es bien sabido que los almohades decretaron a mediados del siglo XII la expulsión de moriscos y judíos de su territorio, por lo cual la aljama judía podría haber desaparecido por estas fechas, para establecerse después, tras el triunfo de Ibn Hud, primeramente con grupos de mercaderes y comerciantes, que irían aumentando hasta constituir importantes núcleos de población judía entre 1243-1266. En este sentido, los documentos cristianos conservados en el Archivo Municipal de Murcia, dan noticias de que en el sector oriental de la ciudad medieval, se asentaba el recinto de la judería murciana durante los siglos XIII al XV, junto a la puerta de Orihuela en el actual barrio de Santa Eulalia. Este hecho nos da cuenta de que, al igual que los mudéjares, los judíos se asentaban en recintos separados de los cristianos.

Desde 1266, ya bajo la soberanía de Castilla, las comunidades judías murcianas estuvieron protegidas, tanto por los reyes como por la nobleza, a quienes dedicaron lealtad y verdadera colaboración. Con Alfonso X se darán una serie de ordenanzas y algún privilegio (Valls y Taberner, 1923) relacionado con sus actividades económicas, que favorecen su estancia en Murcia; además, será el rey alfonsino, también, el que ordene la creación de la judería en una zona periférica de la ciudad, lo cual no impedirá que realicen sus trabajos y negocios en las zonas céntricas, mezclados con la población cristiana. Las profesiones que ejercieron fueron recaudadores de impuestos, mercaderes, médicos, tenderos, artesanos, herreros y tintoreros.

A fines del siglo XIII, era tal la prosperidad económica que los judíos murcianos habían alcanzado, que pronto surgieron los roces con los cristianos, como aparece en Las Cantigas de Alfonso X, que no dejan en buen lugar a los judíos de la época. El mismo Alfonso X, necesitado de los préstamos de los judíos, limitó el interés legal de los mismos, reduciendo así sus beneficios. Con ello, ocasionó algunas disputas ciudadanas y la queja de los judíos al propio monarca castellano, ante la pasividad del concejo de la ciudad. Se firmó, entonces, un acuerdo, en 1294, con una serie de cláusulas que garantizaron la conformidad de ambos grupos, aunque no terminarían con el problema, que se mantendría latente entre la población hasta su definitiva expulsión en 1492.

Durante sus años de estancia en Murcia, la comunidad judía no destacó en ninguno de los aspectos de desarrollo del Reino, es decir, no participó en la repoblación de campo y huerta, ni colaboró en la empresa cultural patrocinada por Alfonso X, contrariamente a los mudéjares que se prestaron a un intercambio cultural acorde a la política del rey alfonsino (Torres Fontes, 1960).

Además, el profesor Torres Fontes (1985: 57-89) apunta que en la mayoría de los casos sus problemas y cuestiones quedaron, por lo general, reducidos a su ámbito privado, sin resonancia exterior, generalmente, resueltos por su Rabbí o

Judío Mayor; así, sus noticias no llegaron a las actas concejiles, con excepción de los casos relacionados con cristianos y que exigían ya, según las ordenanzas, la intervención de los regidores, miembros del concejo, institución creada para el gobierno local de las nuevas comunidades, según avanzaba la conquista cristiana.

Durante el siglo XIV, la situación se mantuvo, sin embargo, hacia el 1400, y debido a la prosperidad alcanzada, la judería vio la necesidad de ampliar su extensión, lo cual provocó las quejas y protestas de sus vecinos cristianos; hecho este que determinaría la llegada de Juan de la Hoz, visitador de los Reyes Católicos, en 1482 y la delimitación definitiva de la judería y la construcción de tres puertas para cerrar calles y controlar los accesos del barrio judío al cristiano; de ello deducimos, pues, que con anterioridad no existía una muralla propia que delimitara el recinto. De este modo, se separaban dos mundos a los que se quería diferenciar cada vez más, comienzo de unas directrices políticas bien definidas (Torres Fontes, 1993: 89-94). En este sentido, queda claro, que la creación de «estado moderno», impuesta por los recién llegados monarcas, tuvo mucho que ver en la orientación de su política religiosa, la cual conllevaría además la creación del Tribunal de la Inquisición (Valdeón, 1993).

No obstante, el hecho de que no existiera una separación clara de la judería antes de la llegada de Juan de la Hoz, también nos da cuenta de la existencia de una relativa tranquilidad y convivencia con la población cristiana hasta la fecha, ya que, como afirma el profesor Torres Fontes (1985: 79-130), «es Murcia una de las pocas ciudades donde si en determinadas y contadas ocasiones se intenta provocar el asalto de su judería, siempre sería evitada oportunamente con el beneplácito general de su población, como sucede en los casos de los reinados de Enrique II, Enrique III y su gran protector Juan II; el trato es excelente, aunque, no obstante existen excepciones de hechos aislados».

Si bien, esta afirmación es cierta, hemos de tener en cuenta que está asegurada protección concejil de la aljama murciana, se mantenía siempre y cuando se ejerciera un imputado respeto de las propias leyes y costumbres impuestas a la sociedad murciana, en general, y a las minorías de judíos y musulmanes, en particular, pues, en el marco de lo que hoy damos en llamar «políticamente correcto», todas las costumbres y trabajos eran buenos, siempre que se mantuvieran ciertos códigos de conducta bien impuestos y con generosa interpretación por parte del concejo regidor de la ciudad. En este sentido, una prescripción muy clara, que pesó en gran medida sobre ambas minorías, era la de llevar en sus vestiduras señales para diferenciarse de cristianos (Torres Fontes, 1960), así como también la prohibición de la relación carnal de judío o moro con una cristiana, aunque esta fuera prostituta; sobre ello, se conocen algunos casos en el siglo XIV y el castigo impuesto, que era pena de muerte o quema en la hoguera. Además, tampoco se admitían cristianos al servicio de judíos, o la entrada de cristianas en la judería, en palabras de Torres Fontes (Torres Fontes, 1978: 104): «religión y raza diferenciadas y diferenciadoras. Tal era la exigencia

separadora de unos y otros que imponían los tiempos, aceptada, convenida y respetada, salvo raras excepciones».

Sin embargo, y pese a todo, la situación cambiaría, notoriamente, a partir de julio de 1492 con la instauración del Tribunal de la Inquisición y las continuas persecuciones a judíos, a raíz del edicto de expulsión dado por los Reyes Católicos el 31 de marzo de 1492. Tras su expulsión, se enajenaron sus propiedades, desaparecieron las pruebas externas de sus barrios (puertas, arcos, muros...), las lápidas fueron reutilizadas como material constructivo, en muy pocos casos se respetaron sus cementerios, el rastro de la sangre también se intentó borrar en pro de una limpieza que enfrentaba a familias y a bandos para abrir, así, una nueva línea de combate en los iniciados tiempos modernos. Con el Tribunal de la Inquisición, quedaron los conversos, sometidos a una estricta censura de costumbres y a una permanente vigilancia. Durante estos siglos de oscuridad y silencio se perdió la mayor parte del legado judío. En ese ambiente de persecución y desprecio lo que sobrevivió lo hizo a fuerza de ser negado (Ayaso, 2009). Igualmente ocurrió con los mudéjares reducidos a una minoría pobre, callada y trabajadora, lejos ya de los últimos tiempos de esplendor de los descendientes de Ibn Hud.

Con todo lo escrito, no obstante, es muy difícil establecer unas conclusiones claras sobre la tolerancia o no de cristianos hacia las minorías, y sobre la convivencia de estas tres culturas asentadas en el reino de Murcia durante toda la Edad Media, ya que parafraseando de nuevo al gran estudioso y profesor Torres Fontes (prólogo al libro Veas Arteseros, F., 1992: 11-20) «[...] el hallazgo de hechos aparentemente novedosos que configuran todo un tratamiento, y no pasan de ser casos peculiares, porque no todo es siempre igual y las relaciones humanas tienen distintas expresiones según circunstancias, o de la personalidad impositiva del magnate, corregidor, obispo o caudillo que impone su indiscutible y temida autoridad, o del lugar, ciudad o reino de que se trate» (Arteseros, 1992). Además, podemos aventurarnos a decir que, antes como ahora, ocurría que la población en su mayoría convivía, se relacionaba y mostraba unos lazos a veces más fuertes, que los que indica la propia palabra tolerancia. No obstante, y como en toda relación ciudadana, existían altercados menores, relacionados, las más de las veces, con el factor económico, que se hacían mayores cuando con las autoridades topaban, ya que eran estos organismos los que con sus numerosas sentencias, restricciones y en casos, confuso respeto, diferenciaban y excluían a las minorías de musulmanes y judíos en el Reino de Murcia.

Judíos en Murcia hoy

La presencia de los judíos en la historia de Murcia, avalada por documentos y estudios históricos y arqueológicos referidos en el apartado anterior, se ha confirmado de manera rotunda en los últimos años con el hallazgo de la sinagoga del siglo XV, descubierta en el Castillo de Lorca con motivo de las obras del

Parador de Turismo de esta localidad. Se puede decir, sin error, que de igual forma que hay una Murcia cristiana y una Murcia islámica, hubo en el pasado una Murcia judía. Esta presencia histórica de judíos en Murcia contrasta, con la ausencia de creyentes vinculados al judaísmo en la actualidad. En este momento, de acuerdo con nuestras indagaciones, no hay en la Región de Murcia ninguna comunidad judía, como tal, entendiendo este término en el sentido de grupo de creyentes constituidos en comunidad local de culto, con una cierta organización interna, un espacio para culto y prácticas rituales o ceremoniales.

Sin embargo, sí existe en Murcia una fundación cultural judía, denominada Fundación Sefarad Beitenu y vinculada a la Federación de comunidades judías de España. Se trata de una fundación inscrita como tal en el registro correspondiente de la comunidad autónoma de la Región de Murcia. Esta fundación creada en el año 2007, tiene como precedente una asociación cultural creada a su vez en el año 2003, con la misma finalidad de recuperar el patrimonio cultural judío en la Región de Murcia.

La creación de la Fundación Sefarad Beitenu coincide con el descubrimiento de la sinagoga en el municipio de Lorca y se propone recuperar el legado cultural judío. Como fundación se acoge a la normativa vigente sobre fundaciones en todos los aspectos. Cuenta con sus propios estatutos que definen sus fines, su plan de actividades, su sistema de gobierno a través de un patronato formado por cuatro patronos fundadores y su régimen económico y de financiación, exigidos en la ley para la creación de fundaciones.

Entre sus diversos fines es necesario destacar la investigación del mundo cultural, social e histórico del pueblo judío en la Región de Murcia, la difusión por diferentes medios del legado judeo-sefardí, la promoción de los valores democráticos y de la dignidad de la persona, recogidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y de los valores éticos y morales de la tolerancia, así como la prestación de servicios sinagogales judíos y la divulgación fuera de España del legado judeo-sefardí.

Aunque no hay una comunidad judía en el sentido indicado anteriormente, que permitiría hacer una estimación del número de judíos actuales en la Región de Murcia, el presidente de la fundación entrevistado nos indica que ya han establecido contactos con los judíos de Murcia y se puede decir que hay 16 familias cuyos miembros se identifican como judíos. De ellas, una es argentina, otra inglesa y el resto son familias murcianas.



Si bien el núcleo de la fundación lo constituyen solo los cuatro patronos fundadores, estos son un grupo muy activo que, apoyados en sus contactos en la Región de Murcia y con la ayuda de la federación de comunidades judías de España y de la comunidad judía norteamericana, realiza una gran cantidad de actividades diversas, que pueden consultarse en su página web: www.sefarad.beitenu.blogspot.com

Entre ellas se pueden mencionar cursos, ciclos de conferencias, seminarios y exposiciones. El año 2009 ha sido especialmente fructífero en lo que se refiere a las actividades de la fundación. Podemos mencionar el Curso de introducción al pensamiento, cultura y filosofía judías, realizado conjuntamente por la Fundación Sefarad Beitenu y el Centro de Estudios Judíos «Rabí Moisés Abenhayón». En este curso se han incluido conferencias como «Introducción al pensamiento y filosofía judías: las bases bíblicas (Torá)» e «Introducción al pensamiento místico y cabalístico».

Especial interés ha tenido la exposición «Lorca, luces de Sefarad», la mayor exposición sobre el legado de la cultura judía que se ha presentado en el Museo Arqueológico de Murcia y en el municipio de Lorca. Esta exposición «Lorca, luces de Sefarad», promovida por la Consejería de Turismo y Cultura de la comunidad autónoma de la Región de Murcia, con la colaboración del Ayuntamiento de Lorca, ha contado con la cooperación de las comunidades judeo-sefardíes de España, la Casa Sefarad Israel de Madrid y la Fundación Sefarad Beitenu de Murcia. De la unión y de la colaboración de estas instituciones ha surgido un proyecto de carácter internacional que conjuga Arqueología, Patrimonio y Turismo y la recuperación del importante legado histórico de la presencia sefardí en la Región. Los ámbitos temáticos de la exposición han sido: los judíos en España desde sus orígenes hasta su expulsión; la ciudad fronteriza de Lorca; la judería encastillada de Lorca; Janukká, la fiesta de las luces y la sinagoga de Lorca.

La Fundación Sefarad Beitenu ha impulsado, también, un curso de hebreo, el curso de judaísmo: Shabatón, un seminario de cábala, siempre con la colaboración de expertos y especialistas internacionales, procedentes de importantes universidades judías, como la prestigiosa Universidad Hebrea de Jerusalén. Incluso, ha publicado un pequeño libro resumen de las excavaciones realizadas en Lorca titulado «El complejo sinagoga de la judería de Lorca».

Todas las actividades de la Fundación Sefarad Beitenu van orientadas a la recuperación del patrimonio cultural judío existente en la Región de Murcia y a su difusión. Con esta finalidad ha establecido contactos positivos con la administración autonómica (Consejería de Cultura) y con la local (Ayuntamiento de Lorca). Recientemente la Fundación Sefarad Beitenu ha impulsado la creación en Lorca de un Centro de Estudios de la Cultura Judío Sefardí, que recuperará el legado cultural judío y lo activará, incluso, con fines de promover el turismo cultural y atraer visitantes a la ciudad de Lorca, como se ha indicado anteriormente.



Los destinatarios de estas actividades no son exclusivamente creyentes judíos o fieles del judaísmo. Por el contrario, todas las actividades están abiertas a cualquier persona interesada en el judaísmo, bien sea como religión, como modelo moral, como fenómeno cultural o como experiencia mística. Respecto a los judíos, que se identifican como tales, hay que distinguir, por un lado, la pertenencia al pueblo judío y, por otro, la práctica de la religión judía. Hay personas que se sienten como pertenecientes al pueblo judío y que, sin embargo, no practican la religión judía. Esto representa, sin duda, una contradicción, porque la existencia del pueblo judío, como tal, está ligada a su condición de pueblo de Dios, de pueblo elegido y protegido por el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y depositario de la alianza. Desde este punto de vista la existencia de judíos no creyentes resulta, en algún sentido, incomprensible, para los no judíos.

Es explicable, sin embargo, por el hecho de que la religión en este caso, como sucede con otras religiones, es también una cultura o genera formas culturales. Dicho de otra manera, el judaísmo, que es inicialmente una religión, es al mismo tiempo una cultura, una práctica cultural, o si se prefiere un sistema cultural total, que, a su vez crea, una identidad cultural de referencia, es decir, la pertenencia al pueblo judío. Hay que reconocer, por otro lado, que, desde el punto de vista de la Antropología Social, la contradicción, en algún modo, se mantiene porque la religión no es un elemento ajeno a la cultura o una pieza que pueda desgajarse de la cultura a conveniencia, sino que forma parte de la cultura misma. En este caso, la religión judía forma parte de la cultura judía. En cualquier caso, es una cuestión que los mismos judíos deben resolver.

Las relaciones de la fundación con el entorno social y, especialmente, con los medios de comunicación son ambiguas. Cuando está sobre la mesa la cuestión del patrimonio cultural judío las relaciones son positivas y la aceptación social también, pero cuando afloran las cuestiones políticas como la situación en Oriente Medio y el conflicto árabe/israelí, entonces aparece un cierto rechazo y afloran los prejuicios antisemitas. De todas formas, nuestro entrevistado reconoce que se está produciendo un cierto cambio positivo en Murcia en relación al mundo judío.

Nuestro entrevistado conoce la legislación española sobre libertad religiosa y, en términos generales le parece positiva, pero manifiesta que «es una ley deficiente porque hay algunos aspectos concretos que no contempla. Por ejemplo, todo lo que se refiere a las fiestas judías. El calendario vigente es el calendario católico y no se contempla el calendario judío y sus repercusión sobre el tiempo de trabajo».

Salvo la referencia anterior, nuestro interlocutor, considera que los judíos no sufren ningún tipo de discriminación en España, que la libertad religiosa es un derecho humano fundamental, que debe poder ejercerse en cualquier país independientemente de su régimen político y de la existencia de mayorías religiosas en él, y que el principio de reciprocidad aplicado a la libertad religiosa «es el fundamento de la igualdad y de la tolerancia». Conoce la propuesta del Gobierno español sobre la Alianza de Civilizaciones, pero cree que «parte de un mal planteamiento porque el judaísmo no participa en esa alianza. Al parecer va orientada solo al islam. Pero, aún así, hay que saber de qué islam estamos hablando, porque hay varias orientaciones o tendencias dentro de esta religión».

Además de las relaciones positivas que la fundación tiene con la administración regional y municipal, y con la comunidad judía norteamericana y de Israel, de las que recibe asesoramiento y donaciones, mantiene también excelentes relaciones de colaboración con la Iglesia católica en Murcia. En concreto, en los últimos meses, la fundación ha establecido conversaciones con la Universidad católica San Antonio de Murcia para abrir, en esta universidad, una Cátedra de Estudios Judeo-Cristianos, cuyo proyecto está en fase de elaboración.

Para terminar, únicamente queremos subrayar que la presencia del pueblo judío en la historia de la Región de Murcia, además de representar una aportación importantísima al patrimonio cultural murciano, obliga a los murcianos, en el presente, al reconocimiento de la diversidad cultural y del pluralismo religioso como referente de su historia y como base y fundamento de la identidad cultural de la Región de Murcia. La historia judía de Murcia es reconocida a través de múltiples manifestaciones, una de las cuales, quizá la de más resonancia pública, sea el Festival Internacional de las Tres Culturas, que se realiza desde hace diez años.

Comunidades islámicas

Apuntes sobre historia de la Murcia islámica

Nuestra tierra es rica en contrastes y variedades, características estas que se reflejan fielmente en su población desde tiempo inmemorial. En este apartado, nos referiremos, más concretamente, a la llegada y establecimiento de los musulmanes en las tierras murcianas.

Es bien sabido, que ya en el 711 el general Tarik al mando de tropas musulmanas, penetraba por el Estrecho de Gibraltar en suelo hispano, aprovechando la inestabilidad social y política imperante en los reinos visigodos. Sin embargo, su entrada no es casual ya que con la muerte del rey visigodo Witiza, se produjo un enfrentamiento entre sus hijos y don Rodrigo, duque de la Bética, apoyado por un grupo de nobles, por conseguir el trono. Ante tal enfrentamiento, los hijos de Witiza pedirán ayuda a las tropas norteafricanas para enfrentarse a los nobles rebeldes y conseguir sus derechos al trono; con esta acción «se cambiaría por completo la historia de Hispania» (Rodríguez Llopis, 1998: 40).

En esta primera incursión, el avance musulmán se dirigió hacia el interior peninsular, quedando, por el momento, relegadas las zonas periféricas. Será en el 713, con Abd al Aziz, cuando se inicie la conquista del sureste, partiendo desde Granada. De este modo, Abd al Aziz firmará un pacto con el noble Teodomiro, gobernador de la zona del sureste, conocido como Pacto de Tudmir, del cual se conservan cuatro versiones diferentes en fuentes islámicas posteriores, por lo cual su interpretación genera muchas dudas y controversias, según Carmona González (1991).

Mediante este pacto Teodomiro entrega a los musulmanes siete de sus ciudades (Awryula-Orihuela, Lurqa-Lorca, Mula-Mula, Buq.sr.h-Begastri, Iyih (?), Laqant-Alicante, Ils-Elche), además de una parte de sus rentas. A cambio, Teodomiro podría gobernar en parte de su territorio y se mantendrían los edificios de culto católico, así como la población hispanogoda que habitaba las tierras, y de la cual no constan migraciones hacia el norte. A continuación, citamos parte del texto de la Crónica de 1344, cuyo relato se corresponde al del original árabe de los Ahbâr de ar-Râzî, conocido desde finales del siglo XIII. Lo tomamos de Carmona González que en *La capitulación de Teodomiro* dice:

Diese la mitad de la dezima parte que al año su hacienda valiese, e mas quatro almudes de trigo e quatro de ordio, e miel a azeyte como lo cogiessen vna parte señalada; e jurase Abelancin que non denostaria a ellos ni a su fee, nin les quemasse sus iglesias, e que los dejasse guardar su ley. E todo se lo prometio e se lo otorgo e fizo sus juramentos de non se lo quebrantar. E quando estas cartas fueron assi fechas andaba la era de los moros en nobenta e quatro años. E (Abelancin = 'Abdal'azîz) lidio con la gente de Orihuela e de Lorca e de Valencia e de Alicante, e quiso Dios assi que los vencio. E dieronle las villas por pleitesía, e ficieronle cartas de servidumbre en que Abelancin los defendiesse e amparasse, e non partiesse los fijos de los padres, nin los padres de los fijos sinon por su placer dellos; e que obiessen su ayer como lo auian assi en el campo como en las villas, e que cada vno de los que en ellas morasen [...].

A partir de este momento, Teodomiro y los suyos establecerían su residencia en una zona próxima a Algezares a la que se empezó a conocer como *Tudmir* (la ciudad de Teodomiro). Tras el tratado, se iniciaron los asentamientos de árabes y bereberes en las zonas próximas a los núcleos de población hispanogodos. Estos asentamientos no fueron muy numerosos, porque, en un primer momento, solo se pretendía el control militar de la región. Utilizando una terminología moderna, J. Manzano Martínez (1990) en la *Guía islámica de la Región de Murcia*, apuntará: «no se pretendió establecer en un primer momento una colonia de poblamiento, sino de explotación».

No obstante, las relaciones que la población hispanogoda mantuvo con sus nuevos vecinos omeyas no fueron muy cordiales, ya que se documentan varios movimientos rebeldes a lo largo del siglo VIII, sobre todo debidos a los nuevos cambios en la propiedad de las tierras. Además, como apunta J. Manzano (1990), la política adoptada por los gobernantes omeyas tampoco será favorable a la constante inmigración de árabes y bereberes llegados del norte de África, negándose a rechazar las amplias ventajas obtenidas por el derecho de conquista. Ello provocará incesantes conflictos étnicos durante todo el gobierno de la dinastía omeya.

En este contexto, en el año 756, los abbasíes promoverán un golpe de estado en Damasco, lo cual provoca que el omeya Abd al-Rahman I proclame inmediatamente el emirato independiente de Córdoba replegándose sobre sí mismo. En esta situación los rebeldes norteafricanos intentarán llegar a la Península por mar, algunos penetrarán en Tudmir donde Atanagildo (sucesor de Teodomiro) y la población hispanogoda los apoyarán. Este apoyo a los abbasíes es lo que probablemente hizo que se rompiera el Pacto de Teodomiro, firmado años antes.

Ante esta situación de inestabilidad política, el omeya Abd el Rahman II, sucesor de Abd el Rahman I, enviará tropas a Tudmir para pacificar los conflictos e impondrá una nueva organización administrativa, que llevaba consigo la destrucción de una de las siete ciudades nombradas en el Pacto de Teodomiro, y el establecimiento de una nueva capital en una zona más llana (*Múrsiya*) (Pocklington, 1987), que centralizaría el poder. De esta manera, se entiende la fundación de la ciudad de Murcia por el califa omeya en el año 825.

Sin embargo, las insurrecciones no cesarán y, a fines del siglo IX y durante el siglo X, es constante la llegada de tropas cordobesas a la zona para sofocar las revueltas de muladíes (antiguos cristianos convertidos al islam), especialmente importantes en la ciudad de Lorca. No será hasta el año 929, con Abd el Rahman III como califa, cuando un emir bereber será enviado a gobernar Tudmir, imponiéndose así la estabilidad social necesaria para el desarrollo económico de la zona, a través de unas sólidas estructuras administrativas, que canalizaban las rentas fiscales extraídas en el territorio hacia Córdoba.

Además, apunta Rodríguez Llopis (1998: 46-47) que, ya a fines del siglo X, se había producido la «arabización» cultural y la conversión al islam de la

población hispana. Hecho documentado arqueológicamente como en el caso de la ciudad de Minateda donde al cementerio cristiano se superpone la necrópolis islámica, sin apenas distanciamiento temporal; en San Ginés de la Jara el culto cristiano se orienta hacia cultos islámicos y además sedes como la Encarnación de Caravaca y la Basílica de Algezares son abandonados tras una breve ocupación islámica, ya que la población tiende a establecerse próxima a los nuevos asentamientos, que se consolidan durante el siglo X como son: Caravaca, Calasparra, Yecla... que afianzarán el control sobre las zonas rurales y servirán como nexo de las abundantes aldeas (*alquerías*) con las ciudades, que se ampliarán de forma paulatina durante este siglo y la capital de Tudmir.

En este sentido, la expansión de comunidades campesinas, que colonizaron tierras antes despobladas, originó una reordenación de los espacios rurales donde surgieron multitud de superficies de uso colectivo (bosques, pastos, aguas, etc.), de gran importancia para la subsistencia de las familias allí asentadas y que permitían un mejor aprovechamiento de los recursos naturales y económicos.

También se atestigua la proliferación de alianzas matrimoniales entre musulmanes e hispanos, sobre todo entre las clases altas, como medio para mantener su estatus social, un claro ejemplo será el matrimonio de la hija de Teodomiro con un noble omeya. Además, apunta Rodríguez Llopis (1998: 47), que la arabización lingüística fue simultánea a estos procesos, ya que a lo largo del siglo X son numerosas las referencias a sabios, que procedentes de Tudmir, viajan por todo el Oriente. El tema de la lengua es muy interesante a la hora de abordar un estudio sobre la convivencia de dos o más culturas, dado que, generalmente, se implanta la lengua de la cultura dominante o «conquistadora» que triunfa, absorbiendo la mayor parte de veces a las lenguas autóctonas, tal como indica Calvet (2005). No obstante, y a pesar de este rápido y gran proceso de «arabización», continuarán existiendo mozárabes (nombre dado a los cristianos que viven entre musulmanes), reacios a su asimilación con los nuevos dirigentes.

Con todo lo expuesto, se puede decir que, concluido el siglo X, Tudmir se había convertido en una provincia (*Kura*) integrada en el Estado cordobés, y en la que la ciudad de Murcia aseguraba su primacía sobre el resto de las poblaciones, con una riquísima diversidad étnica y cultural.

El siglo XI se iniciará con una grave crisis del califato, fundado por Abd el Rahman III, que llevará a su desaparición hacia el año 1031, terminado así con 22 años de guerra civil. Ante la caída del poder centralizador, las grandes familias árabes, bereberes y muladíes, lucharán por gobernar sus regiones conllevando así la independencia de los pequeños estados que se consolidan como emiratos independientes, surgen de este modo los reinos de Taifas. En el caso de Murcia, se llegó a establecer una taifa independiente en Lorca aunque, sin embargo, las incursiones de la taifa sevillana fueron continuas y acabaron por eliminarla.

Este clima de inestabilidad política será aprovechado por el monarca castellano Alfonso VI y sus ejércitos, para avanzar desde el norte bajo la bandera de la llamada «reconquista» y combatir a los musulmanes; en este sentido es significativa la ocupación castellana del castillo de Aledo.

Ante esta situación, algunas taifas pedirán ayuda a los almorávides, confederación de tribus bereberes, que conseguirán unificar el Magreb occidental y Al-Ándalus bajo un mismo Imperio con capital en Marrakech. En este punto, señala Rodríguez Llopis (1998: 54) «una ola de ortodoxia islámica, de intolerancia religiosa y de centralismo, basada en un férreo control militar, se extendió por todo Al-Ándalus». En un primer momento, este nuevo régimen tendrá el favor de los intelectuales y el apoyo popular, ya que conseguirá salvar a Al-Ándalus del incesante avance cristiano hacia el sur. Sin embargo, esta situación de aparente calma duró poco tiempo ya que, tanto la población andalusí como las tribus almohades, en el África subsahariana, comenzaron a manifestar su malestar ante la intransigencia religiosa y cultural impuesta por los almorávides. Este hecho provocará varias incursiones de Alfonso I de Aragón en tierras del sur para hacerse con botines y recoger a mozárabes temerosos.

En el caso concreto de Murcia se reavivaron las tensiones entre clanes y la oposición a la autoridad central, lo cual provocó una serie de luchas internas que acabarían con la llegada de Ibn Mardannis (lugarteniente del emir de Zaragoza Ibn Hud) al gobierno de Tudmir en 1147, coincidiendo con el desembarco almohade en tierras hispanas para enfrentarse a los almorávides. Durante los 25 años que duraría el gobierno de Ibn Mardannis la ciudad de Murcia, convertida en capital de la corte, vivió su período de máximo esplendor desde el punto de vista político y cultural.

Será en esta época cuando se construyen suntuosos palacios, como el primer y más antiguo conjunto palatino de Santa Clara (Al-Dar al-Sugra, en el arrabal de la Arrixaca), el complejo palacial de Monteagudo (Qasr Ibn Sa'd), almunias (palacio residencial de descanso rodeado de jardines y huertos) y mezquitas.

Agricultura, ganadería y pesca serán actividades que se desarrollan, paralelamente, en estos años. Jiménez Alcázar señala estos años como el momento cumbre de Murcia como ciudad y área de influencia; y alude, en este sentido, al establecimiento del hijo del sultán en la medina murciana, simbolizando el segundo núcleo de capitalidad política y militar en la Península. Además, será también en el siglo XII cuando se lleva a cabo la gran ampliación de la red de acequias, unida a la expansión de la gran propiedad y al aumento de la producción agraria.

Paralelamente, se desarrollará un proceso de encastillamiento, que supone el desarrollo de la arquitectura defensiva en la Región de Murcia. Precisamente, en estas fechas, se construyen el Castillo de Monteagudo, La Asomada y El Portazgo, situados en zonas geoestratégicas y que forman un cinturón defensivo que rodea a la ciudad de Murcia. Un proceso unido, también, a un desarrollo económico ya apuntado, y expresado en la llegada de numerosa población a

las medinas, sobre todo almohades, y es que «el establecimiento de un estado fuerte y con garantías de seguridad hizo del reino mardanishí, un foco de inmigración intenso» (Jiménez Alcázar, 2005).

Además, la situación de calma impuesta tras la caída del poder almorávide, fue aprovechada por Ibn Mardannis para iniciar su política de expansión territorial hacia toda la zona del sur andalusí. Como primer paso, se aseguró el favor y neutralidad de los reinos cristianos del norte a cambio del pago de tributos (parias), e inició su expansión hacia tierras sureñas apoyado por su suegro Ibn Hamusk. Sin embargo, su deseo de conquistar toda Andalucía, le hará descuidar la frontera norte, desde donde Ramón Berenguer IV, conde de Barcelona, penetrará hasta llegar a la ciudad de Lorca en 1156.

En este sentido, tras una crisis sucesoria, el nuevo califa almohade Yusuf I, emprenderá su marcha desde Córdoba hasta Murcia para detener el avance mardannisi, consiguiendo, por fin, la rendición del reino y asegurándose la solidaridad de los descendientes de Ibn Mardannis, mediante el matrimonio con una de sus hijas. Sin embargo, con la victoria cristiana de Alfonso VIII de Castilla, en las Navas de Tolosa en 1212, sobre los almohades, los andalusíes se percatan de la incapacidad almohade para defenderlos y se originan movimientos de contestación política por todo Al-Ándalus.

De este modo, ya en el siglo XIII asistimos a un período de crisis en el Reino musulmán murciano, no obstante, y como bien señala Jiménez Alcázar (2005), las raíces de este cambio profundo deben buscarse en los siglos precedentes y no analizar solo sus consecuencias, «esa visión unilateral ha podido perjudicar las capacidades interpretativas del proceso, tanto a historiadores documentalistas como a arqueólogos: ni el período islámico fue el Paraíso Terrenal, ni la llegada de cristianos el Juicio Final, a pesar de los visibles indicios de desarrollo global del primero, y los procesos de despoblación del segundo, todo es matizable». Sin embargo, no se trata en este caso de redimir a inocentes y juzgar a culpables, simplemente, pretendemos esbozar en unas líneas un leve reflejo de la situación vivida por la población murciana en estos años de continuos enfrentamientos y peligros en las fronteras, e inestabilidad política en el interior.

Así, es en este clima donde se enmarca la aventura de Ibn Hud, personaje de orígenes inciertos, que las crónicas hacen descendiente de la dinastía hudita de Zaragoza (Rodríguez Llopis, 1998: 57). Desde la zona norte de Tudmir y con un ejército numeroso bajo su control, Ibn Hud dominará las tierras de Cieza y Ricote desde donde, en 1228, iniciará una clara insurrección contra la capital murciana, proclamando la necesidad de acabar con el poder almohade, de unificar Al-Ándalus y de restaurar la fe islámica a partir de la sumisión de los abbasíes de Bagdad. Bajo estas consignas, conseguirá entrar en Murcia derrotando a los almohades y se proclamará emir. En los años sucesivos, continuará conquistando territorios hasta crear un gran Estado con capital en Murcia y que se extendía desde Valencia, a Almería, Algeciras, Gibraltar y Ceuta.

No obstante, pronto surgieron las primeras insurrecciones contra Ibn Hud desde Arjona y Niebla que, unidas al incesante avance castellano, conseguirán acabar con el emirato murciano y reducir sus territorios, que quedarán limitados al sureste peninsular.

En 1238 muere Ibn Hud, y para entonces, las fronteras estaban ya muy débiles: Ibn al-Ahmar avanzaba desde Almería, y por el norte, Jaime I, tras conquistar Valencia, proseguía su marcha hacia el sur. En el interior, se produjeron luchas políticas entre los sucesores de Ibn Hud que concluirán con la proclamación de un estado independiente y la posterior división del territorio en multitud de poblaciones autónomas. Esta situación de inestabilidad interior, favoreció el avance militar castellano hacia el sureste, y así, en 1243 la conquista del territorio murciano culminará con la firma del tratado de Alcaraz entre Muhammad al-Dawla y Fernando III, por el que el emir murciano se sometía a vasallaje del monarca castellano; no obstante, en términos reales, desde 1230, los castellanos conquistaban poblaciones que, hasta años antes, habían formado parte del emirato hudita (Segura de la Sierra, Orcera, campo de Montiel, villa de Alcaraz...) y donde los santiaguistas se configuraban como los más beneficiados de este avance territorial. Además, será en estos territorios donde se inicie la repoblación de las tierras, a través del asentamiento de familias castellanas emigradas desde tierras situadas más al norte.

La consolidación del dominio castellano en tierras murcianas, animará a Fernando III a conquistar las poblaciones granadinas, que lindaban con tierras murcianas, apoyándose en las fuerzas santiaguistas al mando de Santiago Rodrigo Yáñez.

De esta manera, finalizado el año 1242, los castellanos se habían anexionado todo el sector septentrional del emirato. Por ello, en abril de 1243, se decide la firma del tratado de Alcaraz. Entre las condiciones de sumisión se fijó la entrega al monarca castellano de la mitad de todas las rentas del emirato, el permiso para mantener en cada fortaleza una guarnición militar castellana, además de nombrar un merino mayor para todo el territorio y la defensa castellana ante cualquier ataque enemigo. Además, se asegura la continuidad del sistema económico y social islámico, garantizando a los musulmanes el respeto de su religión y de sus propiedades.

Lorca, Mula y Cartagena rechazaron el pacto en un primer momento, sin embargo, tras duros asedios y devastaciones de sus territorios, una a una terminarán por someterse, quedando concluida la conquista en la primavera de 1245.

No obstante, existieron muchas contradicciones en cuanto a la conquista castellana, ya que, mientras que en los territorios sometidos en Alcaraz se garantizaba el respeto de las propiedades y del sistema islámico, en otras zonas conquistadas por la fuerza, no se aplicaron los preceptos del tratado y los castellanos actuaban a su antojo. Ante tal situación, el conflicto era casi obligado.

La muerte de Fernando III supuso un cambio brusco de la política castellana respecto a la situación de los musulmanes, pues, su sucesor, Alfonso X,

inició una política de concesión de señoríos en las zonas sometidas a protectorado. Esta nueva política alfonsina produjo el levantamiento general de los mudéjares murcianos contra Castilla en 1264, con gran éxito en los territorios sometidos a protectorado y de amplia población mudéjar. La situación se hizo tan crítica que Alfonso X decidió pedir ayuda a Jaime I de Aragón y, así, en 1265 se iniciará propiamente la conquista de Murcia.

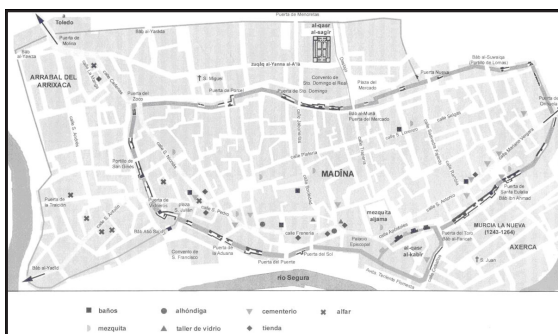
El avance cristiano fue rápido, los musulmanes pactaron la entrega de la ciudad a cambio del respeto de sus costumbres y sus bienes, aceptando la partición desigual del núcleo urbano y su concentración en el arrabal de la Arrixaca. De este modo, en febrero de 1266, Jaime I entraba triunfal en la ciudad, consagrando la mezquita mayor como catedral-Iglesia de Santa María, en contra de lo pactado días antes.

A partir de este momento, se iniciará de forma paulatina el éxodo masivo de muchos musulmanes hacia el reino de Granada. En este caso, ocurrió un suceso oscurecido por los cronistas castellanos para no empañar la brillantez de la conquista y es que, en estas primeras emigraciones de musulmanes, el rey castellano aseguró su protección hasta las fronteras, sin embargo, en las proximidades de Huerca Overa «los traicionaron a todos en el camino [...] hicieron cautivos a las mujeres y a los niños y mataron a los hombres», según una crónica islámica.

Este exilio musulmán fue simultáneo a la llegada de inmigrantes cristianos, aunque el menor número de repobladores produjo un desequilibrio demográfico que nunca fue superado. El proceso repoblador se articuló en base a un plan general de asentamientos, desarrollado en varias fases, que permitió repoblar las principales ciudades al compás que eran abandonadas por sus habitantes musulmanes, mediante repartimientos programados de casas y tierras entre los recién llegados.

Estos nuevos habitantes traían, también, una nueva religión y, además, con ellos llegaron también grupos de clérigos, para instalarse en el territorio y predicar entre la población musulmana con la intención de convertirlos. Alfonso X propiciará este proceso apoyando la instalación de estos grupos clericales y donándoles inmuebles y rentas para el ejercicio de sus tareas. Sin embargo, la política de conversiones fracasó, ya que la mayoría de musulmanes optaron por seguir profesando el islam, bien permaneciendo en el reino como una población cada vez más minoritaria, bien exiliándose.

En palabras de Rodríguez Llopis (1998: 89), este proselitismo cristiano se alimentaba de amplias dosis de intransigencia, que imposibilitó una convivencia tolerante entre ambas comunidades religiosas como aparece en las Cantigas de Alfonso X El Sabio. No obstante, con el asentamiento de algunas órdenes monásticas (Santa Clara, Santo Domingo...) y la recuperación de algunos cultos con orígenes visigodos (San Ginés de la Jara), se formó en la capital una reducida élite cultural cristiana con intereses políticos, misioneros y culturales,



Croquis de la medina de la Murcia islámica. Fuente Jiménez Castillo, P. (2002)

que entró en contacto con la población autóctona y, sobre todo, con los intelectuales árabes que aún vivían en la capital. La historiografía tradicional ha presentado estos contactos como un ejemplo de convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos, recreando un ambiente idílico de intercambios mutuos. Sin embargo, con el transcurrir de los años se hará evidente, que este etéreo proceso de convivencia estaba abocado al fracaso, por estar definido a partir de la desigualdad de derechos de cada una de las comunidades y sobre la superioridad de la cultura de los conquistadores. Este hecho, inherente a todo tipo de conquistas, hizo que poco a poco judíos y mudéjares terminaran por exiliarse o someter sus prácticas religiosas al ámbito privado.

En los años sucesivos, se irán instalando en el reino de Murcia, lo que Rodríguez Llopis denomina «los poderes feudales», debido a que, poco a poco, nobles y aristócratas impondrán sus derechos sobre las tierras, recurriendo al ya viejo tema de la limpieza de sangre. Además, este sistema social feudalizado obligó a implantar las estructuras eclesíásticas que, a su vez, favorecían a las clases dirigentes.



Vista general del recién exhumado yacimiento arqueológico con restos arquitectónicos de viviendas y palacios de la medina islámica (siglos XII-XIII) (Parque San Esteban, Murcia, 2009)

De esta forma, fue surgiendo poco a poco, la nueva sociedad murciana, donde los principales linajes, constituidos de antiguo, fueron los dueños y garantes del patrimonio, aunque no consiguieron mantenerse al margen de las tensiones y los conflictos originados entre sus propias filas. Durante estos años y hasta la definitiva conquista de todo el territorio por parte de los Reyes Católicos, que expulsarán a los últimos reductos de musulmanes de Granada en 1492, ya casi nada se sabía de las minorías de mudéjares.

Musulmanes en Murcia: el retorno del islam

Tal como se ha indicado en la Introducción, estamos tratando de responder a las preguntas que guían este estudio sobre las confesiones religiosas minoritarias en la Región de Murcia y que se resumen en estas: Quiénes son, dónde están, qué hacen y qué relación mantienen con el entorno. En este momento nos vamos a concentrar en los musulmanes. Ya en el apartado anterior se ha hecho referencia a la presencia histórica islámica en la Región de Murcia durante la dominación musulmana y a la herencia cultural que se puede observar, todavía, en la Murcia islámica de hoy. Ahora, vamos a describir algunos aspectos de esa presencia reciente en la Región de Murcia, especialmente, en lo que se refiere a la religión islámica. Se trata de identificar los diferentes grupos o comunidades islámicas en los diferentes municipios de la Región de Murcia y de describir algunas de sus características, sus actividades y su relación con el entorno social y cultural en el que viven. Con otras palabras, se trata de analizar, brevemente, algunos rasgos de lo que podemos llamar el retorno del islam a Murcia.

Expansión del islam en Murcia

En primer lugar, es necesario indicar que, en la actualidad, el islam está en proceso de expansión en la Región de Murcia, de igual forma a como sucede en otras regiones de España y en diversos países de la Unión Europea. Esta presencia de creyentes musulmanes en la Región de Murcia está ligada, sobre todo, a la inmigración procedente de países del Magreb, especialmente de Marruecos y, en menor medida, de otros países del norte de África, como Argelia, y del África subsahariana, como Senegal, Nigeria o Malí. El Padrón de 2008 refleja con claridad esta presencia de extranjeros, tal como se puede observar en la tabla 1, que recoge todos los países con representación de población en la Región de Murcia. Es una inmigración, muy estudiada por diferentes científicos sociales como Pedreño Cánovas y Hernández Pedreño (2005) entre otros, que ha ido creciendo, gradualmente, a partir de los años noventa del siglo XX, coincidiendo con el desarrollo de la agricultura intensiva de exportación murciana a la Unión Europea, que ha requerido mano de obra extranjera.

La crecimiento del islam en Murcia se observa al comprobar la existencia de creyentes musulmanes, prácticamente, en todos los municipios de la Región, haya o no entidades religiosas o asociaciones constituidas en ellos. Como se

recoge en el Directorio de entidades religiosas de la Región de Murcia en este libro, ordenado alfabéticamente por municipios y nombre, y en la tabla 4 (Número de entidades religiosas por confesiones y municipios), hay asociaciones, mezquitas, comunidades o centros islámicos, constituidos como tales, en 30 de los 45 municipios de la Región. En los 15 municipios restantes, algunos de los cuales son los de menos población de la Región, como ocurre con Ojos, Ulea, Villanueva, Ricote y Aledo, se presenta la situación siguiente. O hay muy pocos musulmanes con dificultades para abrir una mezquita propia, o se desplazan a otras localidades próximas para participar en el culto. El mayor número de mezquitas o comunidades islámicas se concentra en los municipios de Murcia (13), Cartagena (11) y Torre Pacheco (6).

Allí donde hay un pequeño grupo de creyentes se plantea, de inmediato, la necesidad de disponer de un espacio para la oración y la reunión de los fieles. Pero esto lleva su tiempo. Como mínimo, es necesario que se cumplan ciertas condiciones, entre las que figuran contar con un creyente responsable que dirija la oración, no necesariamente un imán profesional, y con un permiso municipal para la apertura del local. A partir de ese núcleo inicial suele comenzar el proceso de institucionalización a través de las dos vías o caminos que se indican a continuación.

Los términos o categorías que se emplean en el Directorio para denominar a los diferentes grupos son los de entidad religiosa y asociación. Éstas son las dos vías para la institucionalización. La primera, la de entidad religiosa, hace referencia al rango que adquiere un grupo de creyentes cuando se ha inscrito en el Registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia y ha sido reconocido como tal. La segunda, la de asociación, se refiere a la constitución de un grupo de personas en asociación, a veces con la denominación de «cultural», acogida a la vigente ley de asociaciones, y a su inscripción en el Registro de asociaciones, ya sea a nivel nacional o en la comunidad autónoma de la Región de Murcia.

En el caso de las entidades religiosas, tanto si ya están inscritas como si aún no lo han hecho, se suelen emplear para su denominación varios términos como *comunidad*, *centro* y *mezquita*. El término oratorio no se emplea en Murcia, apenas, como sucede en otras regiones. El término de «mezquita» es el más frecuente y tradicional y el que, espontáneamente, emplean los musulmanes cuando comienzan a reunirse para hacer la oración. La mezquita es el espacio sagrado para la oración y el centro de reunión de los creyentes. Para ellos, el lugar preferente de la oración es la mezquita, tanto si es un edificio importante construido a tal fin, como sucede en la comunidad islámica Clemencia de Torrepacheco, aún pendiente de apertura, como si es un bajo comercial de un edificio, sencillo y modesto en su estructura y decoración, como sucede en la comunidad islámica Ibn Arabi de Cabezo de Torres, por poner dos ejemplos extremos. Mezquita es el término de uso preferente en un contexto coloquial,

tanto si está reconocido por la autoridad competente como si no. Un ejemplo del uso del término mezquita es la mezquita de Puerto Lumbreras.

El segundo término que se emplea es el de *comunidad islámica*. Con él, se hace referencia a la existencia de un grupo de creyentes, que se reúnen con cierta periodicidad para actividades de culto. El uso del término «comunidad» subraya la dimensión grupal de los creyentes, es decir, la existencia de un colectivo, un conjunto de personas, que nosotros denominamos comunidad local de culto. El término «islámica» identifica la religión a la que pertenece la comunidad o colectivo. En este caso, se privilegia en la denominación el grupo de creyentes (la comunidad) frente al local o espacio (la mezquita). Con frecuencia la expresión «comunidad islámica» va acompañada del lugar donde está ubicada la comunidad. Por ejemplo, en el caso de la Comunidad Islámica de Abarán.

El tercer término que se está empleando últimamente, y parece que es la tendencia dominante en la actualidad, es el de *centro islámico*. En este caso, según manifestación de los mismos líderes en las entrevistas, parece que se quiere subrayar la dimensión cultural de la comunidad (grupo) y del local (mezquita). De esta manera se quiere indicar el aspecto cultural del islam y fundamentar o justificar las actividades culturales que se realizan o se proyectan realizar para su difusión. Entre ellas están impartir clases de árabe o español, tanto a menores como a adultos, realizar conferencias sobre la cultura islámica o hacer reuniones de los creyentes para diferentes actividades sociales. Como sucede con la expresión «comunidad islámica», la expresión «centro islámico» va acompañada del lugar donde está ubicado. Por ejemplo, Centro Islámico de Águilas.

Pero, en la práctica, al denominar al grupo de creyentes, no se usan de forma rígida los tres términos (mezquita, comunidad islámica y centro islámico) de forma alternativa o independiente. Sucede, por el contrario, que las tres expresiones pueden combinarse de diferente manera. A veces, se unen los términos comunidad y centro, como, por ejemplo, en el caso de la comunidad Centro Islámico *Ibrahim* de Cartagena. Otras veces, se unen los términos comunidad y mezquita, como en el caso de la Comunidad Islámica Mezquita de Cehégín. Otras, se vinculan los términos centro y mezquita, como en el caso del Centro Islámico *Assadaka* Mezquita de Lorquí. Y, en algunas ocasiones, se unen los tres términos simultáneamente. Así sucede en el caso de la comunidad Centro Islámico Mezquita Qobae del Barrio Peral de Cartagena. Una variante es añadir el lugar donde se ubica, como sucede en el caso de la comunidad Centro Islámico de Cartagena Mezquita *Ennur*.

Las denominaciones que se recogen en el Directorio de entidades religiosas de la Región de Murcia son fieles a lo expresado por los líderes entrevistados, que a veces no coincide exactamente con las denominaciones que figuran en el Registro de entidades religiosas o en el Registro de asociaciones, que suelen ser más reducidas o sintéticas. Nos ha parecido más adecuado emplear los términos de los líderes de las comunidades, porque creemos que refleja mejor el sentir de los

creyentes, que utilizar, exclusivamente, la denominación administrativa de los registros. La realidad social debe prevalecer sobre el registro administrativo, según nuestro punto de vista.

Como, indirectamente, se ha sugerido, con frecuencia las tres expresiones indicadas (mezquita, comunidad y centro), empleadas en la denominación, suelen estar acompañadas de otros términos que hacen referencia a diferentes aspectos de la religión islámica y que, de alguna manera, identifican a la comunidad local de culto. Algunos de esos términos son de carácter teológico, como *Tawhid* (unidad de Dios, Dios uno), *Al-baraka* (bendición, donación divina). Otros son nombres propios como *Ibn Arabí* (nombre propio del místico sufi murciano), *Al-Ándalus* (nombre árabe de Andalucía), *Inbnou Rochd* (Nombre propio), *Qobae* (nombre de ciudad), *Al-kawthar* (río del paraíso), *Ibrahim* (nombre propio de Abraham), *Meca* (nombre de la ciudad santa de la Meca), *Zem-Zem* (pozo de Abraham), *Abou L'abbas*, el murciano (nombre propio), *Mohamed* (nombre propio del profeta).

Otros términos utilizados en la denominación se refieren a virtudes que promueve la religión islámica como: *arrahma* (misericordia, piedad), *ettauba* (arrepentimiento), *assadaka* (limosna), *al-muhsinin* (benefactor, limosnero, el que da limosna), *abou baker essidek* (el que es fidedigno o fiel) y *assalam* (paz). Son expresiones que pueden ser interpretadas, también, como elementos que definen la identidad religiosa de la comunidad que los utiliza y explicitan sus preferencias en el modo de comprender y practicar el islam.

Por último, en la denominación de las mezquitas, comunidades y centros, se utilizan también otros términos que hacen referencia al proceso interior del creyente en su acercamiento a Dios. Algunos son de carácter místico, o al menos podrían interpretarse en un sentido místico. Entre ellos se pueden señalar términos tales como: *annur* (luz), *assabil* (camino), *assafae* (transparencia), *al-manar* (faro, guía), *al-forkan* (discernimiento), *etasamoh* (perdón, reconciliación), *al-kirahuane* (nombre propio), *al-fajr* (alba, amanecer), *al-sunna* (seguidores de las normas de la tradición, fieles al profeta), *al-firdaus* (el nivel más alto del paraíso), *el-hedaya* (camino de Dios), *al-doha* (mediodía), *ashuruk* (salida del sol, sol nascente), *el-islam* (orientar hacia el bien, lo justo), *el-hauda* (el buen camino), *taarof* (encuentro).

Como se puede observar, en el Directorio de entidades religiosas de la Región de Murcia, todos los términos recogidos se emplean, de diferente manera, en la denominación de las asociaciones, mezquitas, comunidades o centros islámicos y con un significado, preferentemente, religioso. Solamente aparecen en la denominación de las comunidades islámicas dos términos que pudieran interpretarse con un significado no religioso, más bien de carácter social o político. Son los términos de *al-fath* (abrir para la conquista, victoria), y *al-maula* (gobernante, autoridad), que aparecen en las denominaciones siguientes: Comunidad Islámica *al-maula* Mezquita de Mula y Comunidad Islámica *al-fath* de Cieza.

Por último, hay dos denominaciones especialmente singulares y sorprendentes que revelan o que, al menos, podrían interpretarse como una voluntad, o al menos como estrategia, de integración de algunos grupos de musulmanes en la sociedad murciana. Una es la Comunidad Islámica de Virgen de la Caridad Mezquita de la Paz. Otra es la Comunidad Islámica Amistad de Fuente Álamo Mezquita *al-Muhsinin*. Para entender la singularidad de las dos denominaciones, conviene recordar, que la Virgen de la Caridad es la patrona de la ciudad de Cartagena, donde está ubicada la comunidad islámica indicada y que, tanto el conflicto histórico como los conflictos recientes entre el islam y el Occidente cristiano, a partir de los atentados terroristas de EEUU, Madrid y Londres, están en el pensamiento de musulmanes y cristianos. Ambas denominaciones denotan una actitud de apertura hacia la sociedad murciana.

Todo lo dicho, respecto a la denominación de los grupos de creyentes musulmanes, es válido también para las asociaciones culturales. La novedad está en que el proceso de institucionalización de las comunidades islámicas comienza, frecuentemente, por constituirse primero en asociación cultural y después en entidad religiosa. Ya hemos indicado que, los creyentes musulmanes se reúnen para la oración estén o no inscritos en el registro correspondiente. De forma que, mucho antes de inscribirse en uno de los registros, el grupo realiza actividades de culto, principalmente, la oración colectiva de los viernes y con menor asistencia también la oración diaria. Ahora, añadimos que una segunda vía elegida, por algunos grupos, para formalizar sus actividades y, en definitiva, para normalizar su presencia social como grupo es fundar una asociación. Esta decisión forma parte de una estrategia para conseguir esa normalización. En las entrevistas, los líderes manifiestan que es una vía más fácil, desde el punto de vista de las exigencias o de los requisitos administrativos, y consideran que, de esta manera, su presencia en las comunidades locales murcianas resulta menos explícita, dado que consideran que el término «cultural», en principio, no tiene connotaciones religiosas y les permite pasar más desapercibidos en entornos potencialmente hostiles o que ellos consideran hostiles. La realidad, sin embargo, es que tal como hemos comprobado, las llamadas asociaciones culturales son, fundamentalmente, comunidades locales de culto y que su destino natural, en general, es convertirse en entidades religiosas, estar vinculadas a ellas o realizar actividades similares.

La tendencia actual en los grupos de creyentes musulmanes es, precisamente, esta, constituirse en entidad religiosa e inscribirse en el Registro del Ministerio de Justicia. Esta es la orientación, además, que aconsejan a las diferentes comunidades los responsables de las Federaciones Nacionales islámicas: la UCIDE (Unión de comunidades islámicas de España) y la FEERI (Federación Española de entidades religiosas islámicas), e, incluso, de las entidades federativas regionales: UCID-Murcia y la FIRM (Federación Islámica de la Región de Murcia). Eso explica que, en los últimos años, haya crecido el número de comunidades islámicas inscritas en el Registro de entidades religiosas en el Ministerio de

Justicia, de forma que, en este momento, prácticamente, todas están ya inscritas.

Esta orientación es coherente con el proceso de institucionalización de las comunidades islámicas. Si, anteriormente, se ha afirmado que el islam está en Murcia en un proceso de expansión, ahora añadimos que el islam está en un proceso de institucionalización. Esta implica disponer en cada comunidad de una estructura organizativa estable y cohesionada y de un reconocimiento como entidad religiosa con todo derecho. Las ventajas de esta decisión son innegables. La constitución en entidad religiosa o lugar de culto de una entidad religiosa y su inscripción en el Registro de entidades religiosas permite a las comunidades islámicas acceder al sistema de ayudas que el Gobierno dedica a las confesiones religiosas minoritarias a través de la Fundación Pluralismo y Convivencia, vinculada al Ministerio de Justicia.

Pero, el proceso de institucionalización, no termina con la conversión de las comunidades islámicas en entidades religiosas ante el Ministerio de Justicia. Tanto los líderes o responsables de las comunidades locales de culto, como los líderes regionales y nacionales, son conscientes, y así lo han expresado en las entrevistas, de que uno de los problemas principales de los musulmanes en España, es la atomización de los grupos de creyentes, es decir, su dispersión en pequeñas comunidades locales de culto desconectadas entre sí o con muy poca relación. La constitución de las comunidades islámicas como entidades religiosas y su vinculación a uniones o federaciones trata de resolver este problema, como veremos más adelante.

Creación, estructura y funcionamiento de las comunidades islámicas

De acuerdo con las informaciones obtenidas en las entrevistas, prácticamente, todos los grupos de musulmanes en la Región de Murcia se han creado en los últimos veinte años, y de modo más intenso a partir del año 2000. La primera comunidad islámica, de la que tenemos constancia, creada en la Región de Murcia, fue la Asociación Islámica *Al-kiraouane* de Camino del Badel en el municipio de Murcia. Esto fue en el año 1992. Posteriormente, se crearían el Centro Islámico de Cartagena Mezquita *Ennur* (1993), la Comunidad Islámica *Al-Fath* de Cieza (1994), la Comunidad Islámica de Santomera (1996), la Asociación y Comunidad Islámica Clemencia de Torre Pacheco Mezquita *Al-rrahma* (1997), la Comunidad Islámica *Al-Firdaus* de Beniajan (Murcia) (1997), la Comunidad Islámica de Blanca Mezquita *Ennur* (1998), la Comunidad Islámica de Murcia *Assalam* (1998), la Comunidad Islámica y Asociación *Al-Forkan* de San Javier (1999). Después, a partir del año 2000, se han creado todas las demás mezquitas y asociaciones de la Región, hasta llegar al número de 65, como se indica en la tabla 4.

La creación de comunidades islámicas, tanto en su versión de entidades religiosas como de asociaciones culturales, sigue unas pautas bastante estandarizadas. Desde el momento en que en una determinada localidad (municipio,

barrio o pedanía) hay un pequeño grupo de creyentes musulmanes surge, de inmediato, la necesidad de reunirse, inicialmente, para la oración, dado que esta es una de sus obligaciones religiosas. Al comienzo, esta necesidad se resuelve acudiendo a mezquitas de localidades próximas, pero las dificultades que el traslado implica, obligan a promover una comunidad o asociación en la propia localidad. Con otras palabras, se constituye una comunidad local de culto.

En la Región de Murcia, generalmente, el núcleo inicial de creyentes es muy pequeño, entre seis y diez personas. El punto de encuentro suele ser el domicilio particular, o bien el local comercial o negocio, propiedad de alguno de los miembros del grupo inicial, que a veces es el promotor, en el que se comienza a realizar la oración. Posteriormente, una vez que el grupo inicial crece, y las aportaciones de los creyentes lo permiten, se plantea el alquiler de un local para el culto y la reunión. A veces, la circunstancia que acelera la constitución del grupo es la llegada del mes de Ramadán. Excepcionalmente, el grupo se constituye por la llegada de algún creyente de otra comunidad islámica ya constituida que, por su experiencia, asesora al grupo sobre los pasos más adecuados para formalizar sus actividades.

Motivos

Los motivos que se explicitan en las entrevistas para la constitución del grupo o comunidad local de culto son variados. Siempre figura, en primer plano, la necesidad de realizar la oración y cumplir los mandatos del Corán, es decir, la necesidad de culto. Pero, también se indican otros motivos que, indirectamente, hacen referencia a las diferentes funciones que cumple la mezquita o comunidad islámica. Entre esos motivos, según sus propias palabras, se señalan los siguientes: «disponer de un local para enseñar el Corán», «para enseñar árabe a los niños y que no olviden sus raíces», «para dar clase de español a las mujeres para que tengan autonomía», «para hacer algo por nuestra cultura y que nuestra religión no se pierda», «para controlar a nuestros hijos que andan por ahí y su educación», «para disponer de un lugar de encuentro de la comunidad musulmana», «para ayudar a los que tienen problemas de trabajo», «para reunirnos en la casa de Dios y encontrarnos con los amigos y hermanos», «para tener relación entre nosotros y ayudarnos», «para ser la voz de los musulmanes en esta localidad» o «para compartir nuestra cultura». «La mezquita es la referencia para todo. Es el lugar donde te orientas, un lugar de encuentro y formación», nos decía un líder entrevistado.

En estas expresiones, tomadas de las entrevistas, se recogen, esquemáticamente, la mayor parte de las funciones principales que cumple la mezquita, comunidad o centro islámico. En primer lugar, figuran las funciones religiosas, tanto rituales como de formación o catequesis sobre la religión islámica. En segundo lugar, están las funciones culturales, referidas a la conservación y práctica de la propia cultura y religión y, por tanto, a la activación de la identidad cultural a partir de la religión. En tercer lugar, encontramos las funciones

sociales, relacionadas con la práctica de la sociabilidad, la ayuda mutua, la creación o mantenimiento de redes sociales, la integración social de la mujer y la educación de los hijos. Y por último, se observan las funciones políticas de representación del grupo de creyentes ante las instituciones públicas.

Recursos

En la mayoría de los casos analizados en la Región de Murcia, el grupo de creyentes solo dispone de sus propios recursos en el momento de la creación de la comunidad islámica. De modo que, las aportaciones económicas de los mismos creyentes promotores son las que permiten iniciar el proceso. Como es lógico, debido al hecho de que el grupo promotor de una comunidad es muy pequeño, suelen tener muchas dificultades para recoger las limosnas suficientes para alquilar un local. Eso explica que, como se ha sugerido anteriormente, el local de reunión, al principio, sean casas particulares o locales comerciales de alguno de los promotores. Pasado un cierto tiempo, cuando el grupo va creciendo se plantea el alquiler de un local, generalmente, bajo comercial, e incluso la compra.

Estas aportaciones de los creyentes suelen ser, siempre, el soporte económico principal de las comunidades islámicas. Excepcionalmente, han recibido ayudas de UCIDE (Unión de Comunidades Islámicas de España), de la FIRM (Federación Islámica de la Región de Murcia), de la Fundación Pluralismo y Convivencia, de la comunidad autónoma de la Región de Murcia, de algunos Ayuntamientos como el de Lorca y el de Jumilla y de otras comunidades islámicas, ya constituidas, para cubrir necesidades puntuales, o para celebrar la Fiesta del Fin del Ramadán en locales cedidos, a veces, por Ayuntamientos.

En los últimos tres años, diversas comunidades islámicas de la Región de Murcia han accedido al sistema de ayudas o subvenciones de la Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia. En el año 2006, la Comunidad Islámica *Assalam* de Murcia y la Comunidad Islámica de Yecla recibieron 6.000 euros cada una. En el año 2007, catorce comunidades islámicas, en las que se incluye también la Federación de Comunidades Islámicas de Murcia (FIRM) recibieron un total de 50.000 euros, en cantidades que oscilan, según los casos, entre 2.500 y 6.000 euros cada una. Y, en la convocatoria del año 2008, recibieron subvención doce comunidades islámicas pertenecientes a los municipios de Murcia, Torrepacheco, Yecla, Jumilla, Cieza, Cartagena, Blanca y Abarán, recibieron la cantidad total de 48.500 euros. Esto ha servido a las comunidades islámicas para acceder a unos recursos complementarios para su funcionamiento y actividades.

Se aprecia un crecimiento del número de comunidades islámicas que acceden a las subvenciones y de las cantidades asignadas a las comunidades de la Región de Murcia en los años 2007 y 2008, respecto al año 2006. Esto tiene que ver con el trabajo de difusión de la convocatoria y el adiestramiento de los responsables de las comunidades en la elaboración de los proyectos, que realiza

la Fundación Pluralismo y Convivencia, principalmente, a través de las Federaciones, UCIDE y FIRM, a las que están vinculadas la mayor parte de aquellas.

De acuerdo con la Convocatoria de la Fundación, las subvenciones se conceden sobre la base de proyectos finalistas de carácter educativo, cultural y de integración social presentados por las comunidades islámicas. Los proyectos educativos van dirigidos, principalmente, al aprendizaje del español; los culturales pretenden la activación de las relaciones interculturales; y los proyectos de integración impulsan actividades que favorezcan la relación y la integración de las comunidades islámicas en el entorno social. Las subvenciones suelen emplearse, también, parcialmente, en mantenimiento de la infraestructura de las propias comunidades y en la financiación de algunas celebraciones.

Una ayuda extraordinaria fue la entregada por la comunidad autónoma de la Región de Murcia de 36.000 euros en el año 2001 a la Comunidad Islámica *Assalam* de Murcia. Se trataba de una ayuda destinada a varios proyectos presentados. Estos estaban destinados para apoyo a los inmigrantes, la creación de una escuela coránica para niños y para el arreglo de la mezquita.

Además de los recursos económicos indicados, algunas comunidades disponen de otros recursos materiales como locales y mobiliario, especialmente para impartir clases de árabe y español. De todas las comunidades islámicas hay 13 que son ya propietarias de los locales de culto, 41 que funcionan en locales alquilados y dos que han utilizado en algún momento locales cedidos por los ayuntamientos de Jumilla (a la asociación cultural) y de Lorca. El resto funcionan en locales cedidos por miembros de la comunidad, como es el caso de la Comunidad Centro Islámico *al-Kawtar*, Mezquita los Carriones, en la pedanía de Pozo Estrecho del municipio de Cartagena.

Los recursos personales disponibles, prácticamente en todas las comunidades islámicas, son miembros de las mismas comunidades que, de manera voluntaria, colaboran como responsables de la apertura o del mantenimiento de los locales, de dirigir la oración diaria o de impartir las clases de árabe o español a los niños y a las mujeres. Excepcionalmente, algunas comunidades han contado con imanes con salario, aunque sin contrato laboral. Este ha sido uno de los temas que no hemos podido aclarar con precisión en todos los casos, pero que resulta ser un asunto de especial importancia, como indica García Petite (2009).

Miembros

En algunos estudios sobre musulmanes en España se observa una tendencia a buscar, a veces, de manera no explícita, una equivalencia entre población y religión (A. Pérez Agote y J. Santiago, 2009). Como si hubiera una correspondencia entre el número de habitantes de países de mayoría musulmana residentes en España y el número de creyentes de esa misma religión, también residentes en España. Nos parece que establecer esta equivalencia no es adecuada y ello por varias razones.

En primer lugar, porque aunque haya un cierto consenso sobre cuáles pueden ser considerados como países de mayoría islámica (Hernando de Larramendi y García Ortiz, 2009: 247), determinar el número exacto de residentes de un país en concreto en España, sea de Malí, Senegal o Marruecos, que es el más próximo, es muy complicado, por no decir, imposible. En el caso concreto de Marruecos, por ejemplo, es imposible porque el Gobierno de Marruecos ni facilita datos de emigración, ni mucho menos datos de emigración marroquí hacia España. Pero es que, aunque ofreciera datos de emigración, serían datos muy poco fiables, porque España no es un destino definitivo de la emigración marroquí, sino la puerta de entrada en la Unión Europea, en cuyos países se dispersan los emigrantes marroquíes, por distintos motivos. Entre esos motivos deben mencionarse la búsqueda de oportunidades de trabajo, la existencia de redes sociales de apoyo previas en esos países o la simple exploración de otras sociedades y otras fuentes de trabajo.

Por otro lado, siguiendo con el ejemplo de Marruecos, es difícil determinar la población de marroquíes en España porque los datos sobre inmigración marroquí generados en España, por las distintas instituciones que se ocupan de ello, están muy dispersos y no parecen acumulables, como reconocen Pérez Agote y Santiago (2009). O bien se trata de estimaciones estadísticas basadas en permisos de residencia o permisos de trabajo, o bien son datos directamente del Padrón, que se supone aporta la información más objetiva. Pero, en ambos casos, por un lado, son datos muy variables, y por otro, se olvidan dos rasgos definitorios de la población inmigrante como son la invisibilidad y la movilidad geográfica. Esta hace referencia al continuo cambio de residencia en busca de las mejores oportunidades laborales, dentro de un mismo municipio, provincia o país, o incluso dentro de la Unión Europea, como acabamos de sugerir. La invisibilidad tiene que ver con la situación de ilegalidad o irregularidad en relación a la residencia y el trabajo, que obliga a los inmigrantes a estar evitando, permanentemente, los controles del gobierno, sea de las administraciones o de la policía.

Ambos rasgos, invisibilidad y movilidad, dificultan, seriamente, determinar el número de inmigrantes en España. Instituciones públicas, investigadores independientes y ONG que trabajan con inmigrantes reconocen que hay una población inmigrante flotante, muy importante cuantitativamente, que no aparece en los datos oficiales. El tráfico existente entre los inmigrantes con los permisos de trabajo, los permisos de residencia o las tarjetas de la Seguridad Social, que tiene desconcertados a empresarios y funcionarios, está impidiendo llegar a determinar quién es quién en la inmigración. Así lo reconocen, incluso, los líderes de las comunidades islámicas entrevistados.

Pero la equivalencia entre población y religión es equivocada, además, porque se sustenta en un supuesto no demostrado, cual es que los ciudadanos procedentes de países de mayoría islámica son musulmanes. Aceptar esto, sin más, sería como suponer que los ciudadanos procedentes de países de mayoría

católica son católicos, o los procedentes de países de mayoría protestante son protestantes. Un sinsentido a todas luces.

Esta tesis, creer que los ciudadanos procedentes de países de mayoría islámica son musulmanes, se apoya en una creencia vulgar sobre el islam cual es suponer: a) que en los países islámicos no hay procesos de secularización; b) que los creyentes musulmanes son buenos creyentes cumplidores estrictos de sus obligaciones religiosas; y c) que en el viaje migratorio los musulmanes conservan intactas sus creencias en los países de destino. Los tres supuestos son discutibles y rebatibles con datos empíricos.

Respecto a lo primero, la secularización en el mundo islámico, hay que reconocer con Pérez Agote y Santiago (2009) que, efectivamente, puede considerarse notablemente inferior a la que ha tenido lugar en España y en el resto de Europa durante el siglo XX. Pero, tampoco hay que exagerar demasiado, ni sacar conclusiones precipitadas de lo que es un supuesto no analizado con finura y, sobre todo, sin distinguir el diferente proceso de secularización que tiene lugar en países distintos (Marruecos y Argelia, por ejemplo), en regiones rurales y centros urbanos, en clases sociales diferentes y entre élites sociales y políticas y pueblo llano. Es evidente que la secularización en el mundo islámico afecta, de distinta manera, al campesino que deja la *chilaba* al pasar el estrecho de Gibraltar para venir a trabajar al Campo de Cartagena y después de unos años regresa a su comunidad de origen, que al hijo de un jeque de un emirato del Golfo Pérsico que viaja a Inglaterra a realizar estudios en una Universidad de élite y, después de vivir al modo occidental, en todos los sentidos, vuelve a su país de origen. Hay estudios como el de Joan Lacomba (2001), que, en su obra *El islam inmigrado*, relativiza estos supuestos y llama la atención sobre un fenómeno interesante, cual es el hecho de que muchos musulmanes que dejaron de practicar el islam en sus países de origen, vuelven de nuevo a practicarlo en los países de destino en el viaje migratorio. Además del significado de este hecho en relación a la recuperación de la identidad cultural en la emigración, permite suponer un cierto grado de secularización en los países islámicos de origen que, al parecer, no ha sido estudiada con detalle.

Respecto al segundo supuesto, el cumplimiento de las obligaciones religiosas emanadas de la *Sharia* o Ley Islámica, cuya fuente son el *Corán* y la *Sunna*, podemos decir varias cosas. Por un lado, hay que partir de las dificultades que implica poder determinar el grado de cumplimiento de esas obligaciones en el islam y en cualquier otra religión. Y esto por varias razones. En primer lugar, porque no es fácil determinar cuales son las obligaciones de los creyentes en todos los casos. En segundo lugar, porque, dado que no hay censo o registro de profesar una determinada religión, la información procedente de la observación sobre la asistencia al culto es muy frágil. Y en tercer lugar, porque la información procedente de encuestas de opinión está sujeta a distorsiones que se producen en un tipo de preguntas como este, en el que se pregunta por un dato de realidad y el encuestado responde con el modelo ideal. Si se pregunta a un

católico practicante si va a misa los domingos va a responder que sí, aunque muchos domingos o fiestas no vaya. De igual forma si se pregunta a un musulmán si hace la oración cinco veces al día, responderá que sí, aunque muchos días por distintos motivos (trabajo, enfermedad, viajes, etc.) no lo haga. Como ha demostrado la Antropología Cognitiva (García, 1999) hay una tendencia a responder con el modelo ideal o deseable en cualquier tipo de preguntas sobre la propia cultura y sobre las diferentes prácticas sociales, que suele alejarse bastante de la realidad.

Por eso, aunque, globalmente, compartimos la descripción de Pérez Agote y Santiago (2009) sobre lo que denominan «las lógicas de la religión en la España contemporánea» y sobre las diferentes fases de la secularización en España, no estamos de acuerdo con algunas de sus conclusiones sobre «la religiosidad de los inmigrantes y autóctonos». Una de sus conclusiones según la cual «el grado de religiosidad y de práctica religiosas es mayor en la población inmigrante que en la autóctona», resulta, como poco, precipitada. Sin datos objetivos que lo demuestren, quizá por la deformación profesional que nos aporta el trabajo de campo en Antropología y la entrevista etnográfica, tendemos a pensar, en principio, que no hay por qué suponer que los creyentes de una determinada religión son más cumplidores que los de otra religión. La creencia vulgar, según la cual, el islam es muy exigente con sus fieles en el cumplimiento de sus preceptos, no puede ser la medida sobre la recta observancia, sino la realidad de las prácticas de los creyentes controladas con alguna medida objetiva. Las entrevistas y la observación nos llevan a pensar que, tanto en el islam como en el catolicismo o el protestantismo, hay buenos creyentes y malos creyentes, cumplidores y no cumplidores de sus obligaciones religiosas.

Respecto al tercer supuesto, es decir, la conservación de las creencias y prácticas religiosas en el viaje migratorio en los países de destino, ya hay abundante literatura, según la cual la quiebra de la cultura de origen, de la que forma parte inseparable la religión, se produce de forma gradual a partir de la segunda generación. Ya sabemos que en el mundo islámico hay controles internos, como los matrimonios endogámicos o la exigencia de conversión al islam del cónyuge no musulmán, que retrasan el proceso de aculturación. Pero los mismos líderes entrevistados son conscientes del riesgo que corren sus hijos de perder la cultura de origen y el conocimiento y la práctica del islam desde el momento en que entran en contacto con la sociedad de acogida, especialmente, a través del sistema educativo. Un breve paseo por el barrio San Andrés de la ciudad de Murcia, junto a la estación de autobuses, nos pone en la misma calle frente a las dos generaciones, de madres de familia vestidas con el atuendo tradicional marroquí, de la que forma parte el velo o hiyab, pañuelo que cubre el pelo y el cuello, y de hijas con pantalones vaqueros. Por eso, muchas familias, al menos las que pueden, envían a sus hijos a Marruecos durante las vacaciones de verano, con el fin de que no pierdan el contacto con su familia no emigrada y con su entorno social y cultural de origen.

El sistema educativo se convierte en el gran mecanismo de socialización en las pautas culturales de la sociedad de destino, responsable principal de la pérdida de la propia cultura de inmigrante, en la que se incluyen las creencias y prácticas islámicas. Por eso, como se indicará en su momento, entre los proyectos de las distintas comunidades islámicas está conseguir que la mezquita cumpla la función social de enseñanza de la lengua árabe y de la religión islámica que, hasta el momento, el sistema educativo español no permite, y sirva de freno al proceso de aculturación. Y por eso, también, en algunas casas de musulmanes en Murcia, los canales de televisión preferentes son las emisoras en lengua árabe para mantener el contacto con la cultura y la lengua de origen. Conviene recordar, sin embargo, que el proceso de aculturación no es solo el resultado de las agresiones exteriores, sino también de los cambios internos que impulsan los miembros de una determinada cultura.

La conclusión que se puede extraer de las reflexiones anteriores es que resulta muy difícil determinar el número de musulmanes en la Región de Murcia. En todas las entrevistas a los líderes de las comunidades islámicas hemos abordado la cuestión de los miembros, pero las respuestas no permiten cuantificar con precisión, ni sacar conclusiones firmes. La razón principal es que ni las comunidades islámicas, ni las asociaciones tienen un registro de miembros. Cosa que, por otro lado, es imposible hacer, debido a la propia dinámica de unas y otras en las que los creyentes entran y salen, participan y dejan de participar por muy diversos motivos (trabajo, cambio de residencia, etc.), o acuden a unos actos de culto y a otros no. De forma que el sentido de pertenencia no es tanto a una determinada comunidad, como a una matriz cultural y a una religión.

El dato objetivo es la existencia de las comunidades islámicas que figuran en el Directorio de entidades religiosas de la Región de Murcia al final de este libro, y en la tabla 4, a fecha de 30 de junio de 2009. Pero no es posible, como algunos pretenden, determinar por término medio cuál es el número de miembros de las comunidades islámicas. La razón es la variabilidad del número de miembros de las comunidades islámicas en la Región de Murcia, que oscilan entre diez miembros en Abarán y 400 en Molina de Segura, según los informes de los entrevistados. Sin embargo, como una aproximación, y con mucha prudencia, ofrecemos datos cuantitativos obtenidos en las entrevistas que se recogen en la tabla 5, Número de fieles de cada confesión por municipios. Las mezquitas con mayor número de miembros son la Comunidad Islámica Clemencia de Torrepacheco, Comunidad Islámica *al-Forkan*, Centro Islámico *Annur* de Molina de Segura, Comunidad Centro Islámico *Sunna* de San Pedro del Pinatar, Centro Islámico *al-Fajr*, Centro Islámico *Tawhid* de Lorca, Comunidad Islámica de Murcia *Assalam*.

Si nos atenemos a los datos facilitados por los líderes entrevistados estaríamos hablando de 8.170 creyentes musulmanes, que acuden más o menos regularmente a las mezquitas en la Región de Murcia y que, de acuerdo con esas mismas informaciones, en momentos de máxima asistencia como en el

Ramadán se podría estimar, la asistencia de entre 12.000 y 13.000 fieles en toda la Región. Una cifra muy lejana de los datos del padrón de 2008, según el cual, solamente de Marruecos, habría más de 50.000 ciudadanos residentes en Murcia. Sabemos que en la Región de Murcia hay más musulmanes que los que acuden a las mezquitas y han sido contabilizados como miembros de esas comunidades islámicas por los líderes entrevistados, pero, sin duda, la discrepancia cuantitativa indicada entre los informes verbales de los líderes y los datos del Padrón de 2008, desmonta las pretensiones de la equivalencia población-creyentes o miembros de las comunidades islámicas a la que hemos hecho referencia anteriormente. Quiere esto decir, que ni todos los inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana son creyentes, ni todos los creyentes son practicantes, como se deduce de los datos cuantitativos obtenidos en las entrevistas.

Sin embargo, estos datos facilitados por los entrevistados, deben relativizarse, no solo porque nunca han sido contados los miembros de cada comunidad, sino porque son estimaciones a la alta, pensando en el número máximo de miembros en un determinado momento, o en una determinada celebración, como por ejemplo en la Fiesta del Fin del Ramadán. Sin embargo, los líderes entrevistados manifiestan, y así lo hemos comprobado, que la asistencia a la mezquita a la oración diaria es muy baja, que aumenta la participación en la oración del viernes y que la asistencia es masiva al final del Ramadán. De manera que la pregunta sobre cuántas personas son miembros de una determinada comunidad, debe ir acompañada de otras preguntas sobre quiénes pueden ser considerados como miembros: ¿los que asisten diariamente a la oración? ¿Los que asisten asiduamente a la oración del viernes? ¿Los que participan en todas las festividades de forma estable? O los que, ocasionalmente, participan en alguno de estos actos. Cuantificar la respuesta a cada una de estas preguntas resulta una tarea complicada, por no decir imposible. Por eso, insistimos en que los datos que ofrecemos son una estimación de los responsables de las mezquitas. Para precisar un poco más habría que hacer una observación sistemática, mezquita por mezquita, durante un ciclo ceremonial completo, y diferenciando la participación según los distintos momentos rituales.

De todas formas, seguramente, entre los musulmanes sucede como entre los católicos y judíos. Muchos se sienten dentro de la cultura o de algunos de los valores del mundo católico o judío, aunque su práctica religiosa sea muy ocasional o, con frecuencia, inexistente. Aunque difícil, cuantificar los miembros de cada religión, es un asunto, sin embargo, importante por las consecuencias que eso puede tener en términos de ayudas estatales a las diferentes confesiones religiosas. La fórmula que algunos han sugerido, de poner una casilla sobre religiones en la Declaración sobre la Renta podría aclarar un poco este enigma que, hoy por hoy, se basa en encuestas de opinión.

La nacionalidad predominante de los miembros de las comunidades islámicas de la Región de Murcia es la marroquí. Se podría decir que más del 90% de

los musulmanes de Murcia proceden de Marruecos. Ello obliga a reconocer la existencia de muchas comunidades islámicas nacionales en las que todos sus miembros son solo de Marruecos. Los creyentes musulmanes procedentes de otros países como Argelia, Egipto, Malí, Senegal, Paquistán, India, Gambia, Líbano, Nigeria, Bulgaria o Siria son una minoría residual, aunque en algunos casos tienen puestos de responsabilidad. La existencia de algunos miembros en las comunidades islámicas originarios de países como España, Argentina o Ecuador, en un número insignificante, se debe a la existencia de extranjeros nacionalizados españoles, o de españoles que han contraído matrimonio con mujeres musulmanas o de españolas casadas con varones musulmanes y han cumplido con el deber de convertirse al islam.

Sin embargo, los casos de conversión al islam en Murcia son excepcionales. Prácticamente, la totalidad de los miembros de las comunidades islámicas son creyentes musulmanes originales. En Murcia no ha sucedido como en Andalucía hace años, donde hubo un movimiento importante de conversiones al islam, al rebufo de la ideología política y cultural del retorno a los orígenes de Al-Ándalus, de regreso al paraíso perdido de la tolerancia entre las tres culturas o al fortalecimiento de la identidad árabe y musulmana de Al-Ándalus. Este fenómeno no ha tenido lugar en la Región de Murcia, aunque haya en la población un interés por el mundo islámico y por el pasado árabe de la Región, muchas de cuyas tradiciones siguen vigentes.

En cuanto al género de los miembros de las comunidades islámicas en Murcia, hemos observado la presencia masiva de hombres, aunque se nos indica que no hay restricciones para que asistan las mujeres. Los líderes justifican la ausencia habitual de mujeres en las mezquitas por el hecho de que los locales suelen ser muy pequeños y no permiten establecer dos espacios diferenciados para hombres y para mujeres, como es prescriptivo, y también «porque las mujeres tienen responsabilidades que cumplir en la familia que se lo impide», según se nos indica. De cualquier forma, hemos de reconocer que, hoy por hoy, la asistencia a la mezquita es cosa de hombres, al menos en la Región de Murcia. Aunque aún no está funcionando con regularidad, una de las mezquitas en la que se ha resuelto el problema de los espacios separados para hombres y para mujeres es la nueva Mezquita de Torre Pacheco, que cuenta con tres pisos comunicados entre sí con espacios específicos para hombres y mujeres y una amplia terraza en el cuarto piso.

Por último, la edad predominante de los miembros de las comunidades islámicas oscila entre los 20 y los 60 años. En la actualidad hemos visto niños, jóvenes, adultos y algunos ancianos, pero en la franja de edad indicada está más del 90%, lo cual resulta coherente con los datos de la inmigración.

Estructura, inscripción, federación

Desde el momento en que un grupo de creyentes comienza a reunirse para la oración, cuenta, al menos, con un responsable para dirigirla. Eso no quiere

decir que sea un imán profesional. Puede ser, simplemente, un creyente que tiene algunos conocimientos del islam, sabe leer y escribir, tiene un cierto prestigio moral entre los creyentes, que le da una aceptación entre el grupo o dispone de recursos económicos que le permiten impulsar la creación de una comunidad Islámica. Si el grupo se estabiliza y va creciendo en número de miembros, de modo que las limosnas lo permiten, se siguen dos caminos complementarios. Uno, alquilar una local para la oración y la reunión. Y dos, iniciar el proceso de institucionalización descrito anteriormente, para constituirse o bien como asociación (asociación cultural islámica) o bien como entidad religiosa (Mezquita, comunidad o centro islámico).

En la Región de Murcia, a fecha 30 de junio de 2009, se han identificado 65 entidades religiosas, es decir, comunidades locales de culto, con la denominación de mezquita, comunidad o centro islámico. De ellas 12 son asociaciones, con la denominación, a veces de asociación cultural legalmente constituidas, pero con funciones similares.

A partir de este momento de institucionalización, el grupo dispone de una estructura formal mínima con presidente, secretario, tesorero y vocales. Con frecuencia el presidente es el mismo que ejerce de imán y dirige la oración, pero pueden ser cargos diferentes. De modo que una persona puede ser el presidente de la comunidad o de la asociación y otra diferente el responsable de abrir la mezquita cada día y dirigir la oración. Hay casos en los que dirigir la oración del viernes y realizar la *jutba* o sermón del viernes se reserva al presidente, como en el caso de la Comunidad Islámica de Cartagena. En las comunidades islámicas de la Región de Murcia, no hemos identificado, hasta el momento imanes profesionales, aunque sabemos que algunos hay. Según se nos informa, los responsables de las comunidades islámicas no reciben salario por su trabajo a favor de la comunidad. Solo en un par de casos en Cartagena y Murcia, se nos indica la existencia de imanes que cobran por su trabajo, pero siempre sin contrato y sin nóminas.

Uno de los problemas que señalan algunos de los líderes entrevistados es, precisamente, la falta de profesionalización y la precariedad laboral de los imanes o los responsables de las mezquitas, estudiada por algunos especialistas (García Petite, 2009), que tiene que ver con el bajo nivel académico de muchos de los responsables de la oración o de la Comunidad Islámica y su escasa formación religiosa, ninguno de los cuales ha realizado estudios islámicos en centros universitarios islámicos. Los líderes entrevistados valoran la dedicación desinteresada a la comunidad, pero lamentan la poca formación académica y la falta de destreza para representar a su comunidad y resolver los problemas que se plantean ante las administraciones y ante la sociedad civil.

De acuerdo con la tradición, cada comunidad islámica es autónoma e independiente. De modo que cualquier grupo de creyentes puede constituirse en comunidad, sin depender, ni para su formación ni para su funcionamiento posterior, de ninguna autoridad superior. Se podría decir que hay líderes

religiosos, pero no jerarquía. Esto tiene la ventaja de dar al grupo de creyentes un gran dinamismo en su proceso de formación, pero tiene como consecuencia una gran inestabilidad y atomización de las comunidades. La inestabilidad se manifiesta en el hecho de que las comunidades islámicas aparecen y desaparecen, o cambian de dirección y de responsables con cierta frecuencia. La atomización de las comunidades tiene, a su vez, la consecuencia de falta de relación entre ellas y la ausencia de estrategias comunes ante las administraciones.

Para resolver este problema, tanto la Fundación Pluralismo y Convivencia como la Comisión Islámica de España y las Federaciones UCID-Murcia, FEERI y FIRM, en el caso de Murcia, están recomendando a las comunidades islámicas inscribirse como entidades religiosas y federarse. Por eso, en la actualidad, la tendencia de todas las comunidades islámicas es constituirse en entidades religiosas. La mayoría o ya están inscritas o están en trámite para la inscripción. Hay algunos casos en los que, como sucede con la Comunidad Islámica Clemencia de Torrepacheco Mezquita *Arrahma*, la Comunidad Islámica de Blanca Mezquita *Ennur* o la Comunidad Islámica *al-Forkan* de San Javier, existen al mismo tiempo la entidad religiosa y la asociación. Esto forma parte de la historia y evolución de cada grupo de creyentes y de una estrategia para realizar actividades diferentes en una y en otra y para acceder a subvenciones por ambos caminos.

Aclarar la cuestión de la Federación de las comunidades islámicas de Murcia resulta problemático, al coexistir tres federaciones, la UCIDE con su federación en la Región de Murcia UCID-Murcia, la FEERI y la FIRM, cada una de las cuales reclaman para su organización a las comunidades. De acuerdo con los informes de los líderes entrevistados de las comunidades, unas 20 estarían vinculadas a UCID-Murcia, otras tantas a la FIRM, tres a FEERI. El resto carecen de tederación. El problema está en que no hay coherencia entre los informes de los líderes de la comunidades y la información procedente de las federaciones que tienden a aumentar el número de comunidades vinculadas. La explicación está en la tendencia de las federaciones a buscar la representación del mayor número de comunidades con vista a la relaciones con la Fundación Pluralismo y Convivencia y con las instituciones del Gobierno de la nación o de las comunidades autónomas. Con cierta lógica, suponen que la Federación que agrupe más comunidades tendrá más posibilidades de convertirse en interlocutor de la administración.

De cualquier forma, independientemente de cuántas comunidades se asocian a cada federación, tanto la inscripción en el Registro como la Federación, de acuerdo a la indicado anteriormente, está en la lógica del proceso de institucionalización de las comunidades islámicas en España, en este caso, en la Región de Murcia, y de constituir una sola voz de cara a las relaciones con el Gobierno. Como algunos reconocen, la crisis de la CIE (Comisión Islámica de España) procede de la presencia en la misma de la representación solamente de dos federaciones independientes, la UCIDE y la FEERI. En esta lucha interna

por el poder y por captar la representación de las comunidades islámicas, algunas voces sugieren reestructurar la CIE (Comisión Islámica de España) con la participación de nuevas organizaciones (García Petite, 2009), tomando en cuenta la realidad actual, en la que entran en juego también las Federaciones Regionales.

Para terminar este apartado, únicamente, queremos indicar que la autonomía de las comunidades islámicas y la ausencia de una jerarquía similar a la de otras confesiones, no implica la ausencia de líderes religiosos por su sabiduría o santidad, ni de líderes sociales que, por sus recursos económicos, influyen, decisivamente, en el funcionamiento de las mezquitas.

Actividades de las comunidades islámicas

Un aspecto fundamental de las comunidades islámicas son las actividades que realizan, porque a través de ellas se expresa uno de los aspectos centrales del islam y de todas las religiones, cual es la acción social. En el análisis de la religión, la cuestión principal, desde el punto de vista político y social, no es cuáles son las creencias o cuál es la estructura de los rituales en los que se vierten las creencias, sino la moral, es decir, el efecto social y cultural de las creencias. Con otras palabras, lo importante no es «lo que la gente piensa», sino «lo que la gente hace», es decir, las prácticas sociales. Este principio, que vale para el análisis de la religión, sirve también para el análisis de los partidos políticos y de las organizaciones sociales. Por eso, responder a la pregunta «qué hacen las religiones» es la preocupación central de los científicos sociales y, al parecer, también de los gobiernos y de la sociedad civil, tanto de los creyentes como de los no creyentes.

Desde hace años se viene especulando entre políticos, científicos sociales y teólogos (Manyer Farre, 1999; Gómez Pérez, 2007; Tamayo, 2009) sobre si el islam es solo una religión, si es también un sistema político o es, además, una cultura. Nuestra respuesta es que el islam, como las otras grandes religiones del mundo, es un sistema sociocultural total en el que se incluyen las creencias y rituales, las prácticas políticas, el sistema de parentesco, las prácticas sociales y económicas, el conocimiento, el arte, la ley, la moral, las costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad, parafraseando la conocida definición de Tylor (1871). El resultado es que hay una línea de continuidad entre religión, política y cultura, que se configura de diferente manera en las distintas tendencias del islam, en particular, y en las diversas religiones, en general, en diferentes momentos de su historia y en distintos países. Por eso, se hace necesario analizar cada caso y no caer en simplismos ideológicos, tópicos o prejuicios.

Expresado nuestro punto de vista, no vamos a entrar aquí, sin embargo, en este complejo debate frente al que hay posiciones diferentes dentro y fuera del islam. Pues, todos los musulmanes reconocen a *Allah* como Dios único y a *Mohamed* como el profeta enviado por Dios y aceptan los cinco pilares del

islam, que se describen más adelante. Pero frente a esta unidad religiosa inicial, surgieron importantes diferencias a partir de la muerte del Profeta entre *sunnies* y *chiites*, que se han mantenido desde entonces en la disputa por la sucesión, y ha dado lugar a enfrentamientos directos entre unos y otros y a distintas interpretaciones de la Ley Islámica y a la existencias de diferentes escuelas jurídicas y teológicas. Una segunda gran diferencia o ruptura dentro del islam está en el modo de experimentar y practicar la religión islámica. Por un lado, el sufismo se orienta en la dirección de una experiencia espiritual y mística de la fe islámica, de la que el murciano Ibn Arabí es uno de sus máximos representantes. Por otro lado, el islamismo asume una visión política del islam, que ha dado lugar a un sinnfn de grupos, partidos y organizaciones políticas en distintos países (Aristegui, 2004). Una versión más ortodoxa aún y más radical, desde el punto de vista político, es el wahhabismo que asume la *yihad* con todas sus consecuencias y está lejos de los intentos que se están produciendo en Europa de compaginar el islam con la modernidad, con los sistemas políticos democráticos y con el respeto al pluralismo religioso. Aunque cada vez se habla más de la gestación de un islam europeo, diversos autores ponen seriamente en duda la viabilidad del proyecto.

Un capítulo aparte representa el movimiento *Tabligh*. Este movimiento ortodoxo, que circula en todo el mundo y que se caracteriza por su espíritu misionero, está dedicado a atraer a la práctica del islam a todos aquellos musulmanes que, por contaminación con la cultura occidental, han abandonado su práctica o se relajan en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Son creyentes musulmanes con formación y experiencia religiosa, que por comparación con el cristianismo podrían ser considerados como misioneros del islam. Su tarea es visitar sistemáticamente las diferentes comunidades islámicas exhortando a los creyentes a mantener su fidelidad a *Allah*. En el caso de la Región de Murcia, este movimiento mantiene contactos permanentes con la Comunidad Islámica de Alguazas Mezquita *Safae*, la Comunidad Centro Islámico de Cartagena Mezquita *Ennur*, la Comunidad Islámica de Torrepacheco Mezquita *Arrahma* y con la Comunidad Islámica *Assafae* de Roldán, también en el municipio de Torrepacheco. En estas comunidades son recibidos los misioneros *Tabligh* durante varios días y desde ellas se desplazan a otras comunidades islámicas de la región donde los reciben para predicar y motivar a la práctica de la tradición islámica más ortodoxa. Si bien los *Tabligh* son un movimiento islámico ortodoxo pacifista, hay voces que lo consideran, precisamente por su ortodoxia, el caldo de cultivo para el desarrollo del islam radical.

Por todo ello, al abordar la acción de las comunidades islámicas, nos proponemos un objetivo mucho más modesto, cual es describir lo que hemos observado en las distintas comunidades islámicas de la Región de Murcia. Con el fin de ordenar un poco las diferentes prácticas, hemos clasificado las actividades en religiosas, asistenciales, educativas, culturales, económicas y jurídicas. Las actividades religiosas se refieren a los actos de culto. Las actividades asistenciales

tienen que ver con la protección social de los necesitados. Las actividades educativas a los procesos de enseñanza-aprendizaje. Las actividades culturales se refieren a los procesos de difusión de la cultura y a los intercambios interculturales. Y, por último, las actividades económicas y jurídicas se relacionan con los procesos productivos y laborales.

La conocida expresión «No hay más Dios que *Allah* y *Mohamed* es su profeta», sintetiza lo que es punto de partida del islam. Las actividades religiosas son el núcleo central del islam, y así lo hemos comprobado en el contacto con las comunidades islámicas de la Región de Murcia. Es bien conocido que los cinco pilares del islam son: la profesión de fe en *Allah* y su profeta (*shahada*), la oración ritual cinco veces al día (*salat*), la ofrenda de la limosna ritual (*zakat*), el ayuno durante el mes de Ramadan (*sawm*) y la peregrinación a la Meca una vez en la vida (*hayy*). La Ley Islámica (*Sharia*), cuya fuente son el *Corán* y la *Sunna*, es el soporte de estas prácticas religiosas de los musulmanes.

Antes de nada es necesario recordar que *Allah*, Dios del islam, no es una invención del Profeta y que el islam no es una religión nacida de la nada, como indica Samir Khalil Samir (2003). Por el contrario, *Allah* es el Dios de Abraham, padre de todos los creyentes en las tres religiones monoteístas judaísmo, cristianismo e islam. *Allah* es *Elohim*, Yahve, Dios de los judíos y los cristianos. De manera que el islam se ubica en la tradición monoteísta veterotestamentaria, aunque presenta dos novedades fundamentales: que reclama para sí la revelación definitiva de la palabra de Dios en el *Corán*, y la exclusividad del profeta *Mohamed* como el profeta también definitivo.

Todas las comunidades islámicas de la Región de Murcia realizan actividades religiosas. La principal es la oración diaria que puede ser individual, si bien la que cuenta con mayor participación de fieles en las mezquitas es la oración colectiva del viernes a mediodía. La oración es una conducta ritual que debe ir precedida de las abluciones prescritas y que se expresa en el acto de la prostración acompañada de las oraciones y de la alabanza a *Allah*. En la oración del viernes el imán o responsable de la comunidad realiza la *jutba*, un sermón en el que se comenta algún pasaje del *Corán* y se aplica a situaciones de la vida cotidiana de los creyentes. Evidentemente, esto implica una cierta formación y habilidad en los responsables que no todos poseen. Quizá por eso, circula en algunas comunidades islámicas un repertorio de *jutbas* que algunos imanes utilizan para la oración del viernes. Según se nos ha informado, este repertorio, en soporte de CD, procede del Ministerio de Asuntos Religiosos de Marruecos.

De acuerdo con la traducción al español que hemos conseguido, las *jutbas* que hemos analizado, hay muchas más, giran en torno a los temas siguientes: la educación de los hijos; la belleza de la mujer y la exigencia de la modestia y el recato y el uso del velo; el noviazgo y la protección de la mujer por parte del varón, padre, hermano o tío; los efectos de las malas conductas y los pecados sobre la desnutrición de los pueblos; la familia según el *Corán*; la hombría y el modo de conseguirla; los buenos y los malos amigos; el festejo de los

musulmanes por el año nuevo cristiano; los meses sagrados; la creencia en Dios, sus beneficios y los errores en su comprensión; el temor a Dios; los beneficios de pedir perdón a Dios; los últimos momentos sobre el lecho de muerte y el momento de la separación; la envidia; las bases de una vida matrimonial feliz; el modo de aprovechar el tiempo durante las vacaciones de verano; nuestra situación después del mes de Ramadán; sobre la muerte que nos separa de todo.

Pero, además de la oración las comunidades islámicas analizadas, realizan otras actividades religiosas, que no vamos a describir aquí, como la Fiesta del Sacrificio o del Cordero, que evoca el sacrificio protagonizado por Abraham (*Idu al-Adha*), y la Fiesta del Fin de Ramadán en la que se celebra la culminación del Ayuno del mes de Ramadán (*Idu al-Fitr*), que suele ser la más participativa y multitudinaria. Excepcionalmente, algunas comunidades realizan también la Fiesta del Nacimiento del Profeta (*Idu al-Maulid*).

También pueden ser consideradas como actividades religiosas, a la vez que educativas, la enseñanza religiosa islámica que realizan las comunidades, y que, no exclusivamente, pero, prioritariamente, va dirigida a los niños. La justificación de esta actividad está en que los responsables de las comunidades y los padres son conscientes del riesgo de que sus hijos desconozcan la Ley Islámica y abandonen la práctica del islam en nuestro país. Por eso, fuera del horario escolar de sus hijos, dado que el sistema educativo murciano no lo permite hasta el momento, realizan esta actividad educativa, generalmente, en el mismo recinto de las mezquitas. Los responsables de varias comunidades islámicas lamentan la poca atención que han recibido por parte de las autoridades educativas de la Región, a las que se han dirigido solicitando la enseñanza religiosa islámica en los centros educativos, en cumplimiento del artículo 10 del Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España de 1992. Según este artículo «se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos».

Aunque algunos centros educativos de la región han aceptado ceder locales escolares para la enseñanza religiosa islámica en horario extraescolar, como sucede en algunos municipios como el de Fortuna, en realidad, esta es una de las reivindicaciones de la Comisión Islámica de España, que encuentra muchas dificultades para prosperar, debido a causas diversas. Entre ellas están, no solo los prejuicios de la clase política y de la población española hacia el islam, como algunos afirman, sino la ausencia de una política educativa nacional, dispersa en la normativa de las diferentes comunidades autónomas, que se aferran a sus presupuestos y se enrocan en las dificultades organizativas que implicaría poner en marcha esta reivindicación.

Por último, hay una actividad que también puede considerarse religiosa. Nos referimos a los ritos funerarios que se realizan siguiendo la tradición islámica. En los Acuerdos de Cooperación entre el Gobierno Español y la Comisión

Islámica de España (Art. 2), «se reconoce a las comunidades islámicas el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios». Esta es una reivindicación de comunidades islámicas de los municipios de Cieza, Santomera y Cehegín, entre otros, que tampoco ha prosperado. Sin embargo, hemos podido comprobar que muchas comunidades islámicas de la Región de Murcia desconocen la existencia del Cementerio Musulmán de la ciudad de Murcia, creado en 1997 y situado en un recinto especial, en el Cementerio Municipal de Nuestro Padre Jesús, con una pequeña Mezquita para realizar el ritual funerario. Hemos comprobado la poca demanda de enterramientos que tiene este Cementerio Musulmán y nos ha sorprendido a pesar de que los gastos de repatriación del cadáver a Marruecos, por ejemplo, son muy superiores al coste de una fosa en él. La explicación que se nos ocurre es de carácter cultural. Entendemos que para los musulmanes, como para los creyentes de otras religiones, la muerte es un hecho religioso y los rituales funerarios son igualmente actos religiosos, que deben realizarse en el marco de la comunidad islámica de origen y en el entorno del parentesco y de la familia extensa, residente, generalmente, en el país de origen de los inmigrantes. Y todo ello porque la emigración es experimentada como una situación de tránsito, no definitiva.

Sorprendentemente, la mayoría de las comunidades islámicas responden negativamente a la pregunta sobre si realizan actividades asistenciales y cuáles. Solo unas cuantas entre las que están la Comunidad Islámica Clemencia de Torrepacheco, la Comunidad Islámica Mezquita de Cehegín o la comunidad Centro Islámico *al-Kawtar* de Pozo Estrecho manifiestan realizar este tipo de actividades. Las comunidades islámicas que responden positivamente se refieren al apoyo económico a enfermos, a trabajadores inmigrantes sin recursos y a familias para realizar el traslado del cadáver de un familiar muerto a su país de origen. Sin embargo, sabemos que uno de los pilares del islam y, por tanto, uno de sus preceptos morales como es la limosna para ayudar «al huérfano, a la viuda y al pobre», es una práctica muy frecuente. Quizá la situación precaria de muchos trabajadores y la existencia de recursos asistenciales de ONG y de los Servicios Sociales de la administración reduce la práctica de la limosna.

Respecto al precepto de la limosna carecemos de información como para analizarlo con detalle. Lo único que sí podemos decir, porque así lo manifiestan los entrevistados, es que la limosna es una práctica habitual de carácter obligatorio, que se activa en situaciones de extrema pobreza, enfermedad grave o repatriación del cadáver de algún miembro de la comunidad, como se acaba de indicar. Hemos podido observar, al respecto, que, en algunas mezquitas, existe una urna especial para que los creyentes depositen la limosna. Sin embargo, se reconoce que esta práctica social de la limosna no cuenta en las comunidades islámicas con una organización estable, que se ocupe de actividades

asistenciales, similar a lo que sería Caritas en el catolicismo. Parece más bien una práctica ocasional, según las informaciones recibidas.

Conviene recordar que la limosna en el islam, que es una práctica común en otras religiones como el judaísmo y el cristianismo y está en la línea de la más estricta tradición bíblica veterotestamentaria, por ejemplo, del profeta Amos, es uno de los pilares del islam. La limosna es una conducta ritual obligatoria, que tiene el carácter de un impuesto religioso y se justifica como mecanismo para agradecer a *Allah* los bienes recibidos, para obtener el perdón y redistribuir a los necesitados una parte de los bienes acumulados. Pero interpretar esta práctica como una opción por los pobres en el islam y expresión de una teología islámica de la liberación, como hace Tamayo (2009), nos parece un exceso verbal. La razón es que la teología de la liberación y la opción por los pobres se desarrolla en un contexto sociopolítico muy concreto como es el latinoamericano, en el marco de las iglesias cristianas latinoamericanas católicas y protestantes, en un período histórico que no tiene nada que ver ni con el nacimiento ni con el desarrollo del islam histórico, y a partir de una lectura marxista de la Biblia en pleno siglo XX, algo completamente ajeno al islam.

La enseñanza del *Corán*, a la que nos hemos referido dentro de las actividades religiosas, puede considerarse también como una actividad educativa. De hecho, como ya se ha indicado, la entrada de la enseñanza del islam a las escuelas públicas es una de las pretensiones de las comunidades islámicas. Hay que partir del hecho de que las comunidades islámicas no disponen en la Región de Murcia de ningún centro educativo propio. Esta carencia para mantener la tradición la están supliendo de varias maneras. Una es la enseñanza del islam en las mezquitas a niños y a adultos. Otra es la enseñanza del árabe también en las mezquitas a los niños musulmanes, como sucede en Cehegín, y a algunos españoles. Otra es la alfabetización de adultos o enseñanza del español a mujeres musulmanas con el fin de facilitar su integración social en el barrio, acceder al mercado y evitar el aislamiento social. Los líderes entrevistados describen situaciones verdaderamente dramáticas para las mujeres musulmanas que desconocen el español, y se ven obligadas a servirse de sus propios hijos como intérpretes cuando acuden, incluso, a la consulta ginecológica, ante la imposibilidad de ser acompañadas por sus esposos en horario laboral.

Las clases de alfabetización en español se realizan, generalmente, en la misma mezquita, pero hay algunos casos excepcionales en los que se utilizan locales de centros educativos públicos como indica la Comunidad Islámica *Assalam* de Murcia, la Comunidad Islámica Mezquita de Cehegín y la asociación cultural Mezquita *Ennur* de Fortuna, en el que el Ayuntamiento cede locales del C P Vicente Alexandre para enseñanza del árabe a hijos de matrimonios musulmanes y de matrimonios mixtos.

La realización de actividades culturales por parte de las comunidades islámicas es más un proyecto de futuro que una realidad actual. La asociación cultural *Al-Ándalus* de Jumilla y la Comunidad Islámica Clemencia de Torrepacheco sí

indican haber realizado charlas sobre temas culturales y humanitarios y sobre la cultura islámica. Otras, como la Comunidad Islámica *Taarof* de la Unión o la Comunidad Islámica *Assalam* de Murcia, manifiestan haber participado en algunos programas de radio, incluso, la Comunidad Islámica *Asshuruk* de Cartagena en un Programa de Televisión de Canal 7, o en mesas redondas sobre relaciones interculturales. Pero no se puede afirmar que las actividades culturales sean una práctica frecuente en las mezquitas, y menos abiertas al público no musulmán.

Las comunidades islámicas no realizan como tales actividades económicas. Según las informaciones que hemos obtenido, ninguna es propietaria de ningún negocio, ni agente de actividades económicas. Sin embargo, muchos miembros de las comunidades islámicas, a título particular, sí son propietarios de diversos negocios, que algunos califican de negocios étnicos. Entre ellos están carnicerías en las que se expende carne *halal*, de animales sacrificados según la práctica islámica, peluquerías, locutorios, agencias para transferencia de remesas y tiendas de ropa o negocios de «todo a cien».

Ubicación en el contexto sociopolítico

Entendemos por contexto sociopolítico de las comunidades islámicas, tanto el entorno más inmediato del municipio, barrio o pedanía con el que estas establecen relaciones, es decir, el entramado social del mismo, como el entorno social, religioso y político más general de la región o del país.

Ya hemos sugerido anteriormente que las comunidades islámicas son bastante endogámicas, en el sentido de que son comunidades más cerradas sobre sí mismas que abiertas al entorno social. De hecho sus actividades van dirigidas, casi exclusivamente, a creyentes musulmanes, cosa que lamentan algunos entrevistados. Digamos, de paso, que este secretismo alimenta prejuicios innecesarios en la población no musulmana, como los mismos líderes entrevistados reconocen, a la vez que les lleva, a algunas comunidades islámicas, a proyectar en el futuro jornadas de puertas abiertas para dar a conocer su cultura. La consecuencia de esta vida hacia dentro de las comunidades islámicas es que no tienen contactos con otras religiones, ni con la Iglesia católica, ni con otras iglesias y confesiones. Una actitud, por otro lado, que está en la lógica de la más genuina tradición islámica, según la cual el mundo está dividido entre musulmanes (creyentes) y no musulmanes (infiel), el islam es la única religión verdadera, *Allah* es el Dios único y *Mohamed* el profeta definitivo. Se trata de una actitud de singularidad y exclusividad del islam respecto a las demás religiones, de manera que, como en el pasado afirmó la Iglesia católica de sí misma, ahora se podría entender que «fuera del islam no hay salvación». Solamente, algunos líderes manifiestan haber tenido contactos personales muy positivos, nunca institucionales, con párrocos católicos y con el obispo de la Diócesis de Cartagena-Murcia. El resultado es que no hay apenas experiencia de participar en foros, plataformas o eventos de carácter interreligioso o interconfesional.

Necesariamente las comunidades islámicas se ven obligadas a mantener relaciones con las instituciones públicas, sea Ministerio de Justicia para inscribirse en el Registro de entidades religiosas, sea con la comunidad autónoma de Murcia para la inscripción en el Registro de asociaciones, o sea con los ayuntamientos para obtener la licencia de apertura de local para la mezquita o para solicitar alguna ayuda o permiso para cesión de locales.

En cuanto a la relación con el entorno social más próximo, los líderes entrevistados no relatan conflictos relevantes con la sociedad murciana en los últimos años, excepto en algunos casos excepcionales como en la localidad de Puente Tocinos, donde un grupo de vecinos recogió firmas contra la apertura de la mezquita y se creó una situación de tensión, ya resuelta afortunadamente. Salvo este hecho puntual, y algún otro de características similares, no se nos ha comentado ningún otro conflicto de especial relevancia con la sociedad murciana. Por el contrario, en general, los entrevistados manifiestan que hay una buena relación con el entorno social, aunque creen que los murcianos tienen desconocimiento del islam y prejuicios hacia los musulmanes. Entienden que los controles policiales sobre las mezquitas están en esta línea y que la imagen negativa del islam, que aparece en los medios de comunicación, tiene que ver con los atentados terroristas del islamismo radical, que, según sus propias palabras, les ha perjudicado en su proceso de inserción y normalización en la Región de Murcia.

En las relaciones con las administraciones, consideran que estas están condicionadas por la ideología de los funcionarios y la confesión a la que pertenecen. «Los ateos no nos entienden. Los católicos sí entienden nuestras reivindicaciones», afirma uno de los líderes entrevistados. Sin embargo, algunos líderes consideran que los musulmanes no están discriminados por el hecho de ser musulmanes, sino, en todo caso, por otros motivos de carácter social o político, como el ser inmigrantes pobres. Si esto es cierto, querría decir que el motivo de discriminación no sería religioso, sino económico, social o político.

En cuanto a la Ley de libertad religiosa en España, aunque la mayoría de los entrevistados no la conocen con detalle, saben que es una ley favorable para los musulmanes, que les permite abrir mezquitas, practicar la religión islámica y tener una presencia pública en la sociedad española y murciana sin sobresaltos. Sin embargo, no manifiestan mucha confianza en la aplicación exacta de la ley y lamentan la rigidez de las administraciones. Piensan que es una buena ley, pero que no se aplica adecuadamente, debido a dificultades administrativas y prejuicios de los funcionarios responsables de ponerla en marcha en las distintas administraciones, que tienen competencias diferentes.

Todos los responsables de las comunidades islámicas y los líderes de las Federaciones consideran que la libertad religiosa es un derecho humano fundamental, que debiera poder ejercerse en todos los países independientemente de su régimen político y de la existencia de mayoría religiosas en ellos. Por eso, valoran la legislación española y se muestran agradecidos al Gobierno de

España. Hay que reconocer, sin embargo, que esta posición entra en contradicción con lo que realmente sucede en algunos países de mayoría musulmana como Arabia Saudí, en los que las otras religiones no solo están prohibidas, sino perseguidas. Se suele presentar como excepción a esta situación el caso de Marruecos, en el que a pesar de ser un país de mayoría musulmana, se permite la presencia de iglesias cristianas. Sin embargo, aunque parece ser un caso excepcional, la expulsión reciente de religiosas católicas lo contradice.

Hay un solo caso, entre nuestros entrevistados, en el que a la pregunta: ¿Considera que la libertad religiosa debe poder ejercerse en cualquier país, independientemente de su régimen político y de la existencia de mayorías religiosas en él?, la respuesta fue: «No. Si la mayoría es musulmana, no, porque el islam es la verdad». Una respuesta, sin duda, poco correcta políticamente, aunque coherente con la tradición islámica según la cual el islam es la única religión verdadera. Está claro que si las demás religiones mayoritarias y los gobiernos de sus respectivos países asumieran esa posición en sus sociedades el pluralismo y la convivencia intercultural serían imposibles.

La mayor parte de los líderes entrevistados desconocen la propuesta del Gobierno de España sobre la Alianza de Civilizaciones, aunque al explicarles, brevemente, de qué se trata, manifiestan su conformidad con que se promueva a nivel internacional un diálogo con el islam y se llegue a acuerdos que faciliten la convivencia entre personas procedentes de distintas culturas y practicantes de diferentes religiones.

Respecto a la relación de las comunidades islámicas con el Gobierno de España la situación actual es bastante ambigua. Por un lado, la Comisión Islámica de España, las Federaciones estatales (UCIDE y FEERI), la Federación Islámica de la Región de Murcia (FIRM) y las comunidades islámicas de la región valoran muy positivamente la Ley de libertad religiosa, los Acuerdos de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España y las iniciativas de la Fundación Pluralismo y Convivencia a favor del pluralismo religioso y de la normalización de la práctica del islam en España. Pero, por otro lado, al ser preguntados por algunas iniciativas legislativas del Gobierno actual, como la ley de matrimonios homosexuales y la ley del aborto, los líderes entrevistados de la comunidades islámicas de Murcia manifiestan un desacuerdo radical.

Respecto al matrimonio homosexual manifiestan, rotundamente, que está prohibido en el islam y además en sus respuestas revelan toda una concepción de la sexualidad, del matrimonio y la familia, que se manifiestan en algunas expresiones como las que recogemos a continuación: «Nuestra religión no lo permite. Es destruir la familia»; «el matrimonio homosexual en el islam no es permitido. Dios ha creado hombre y mujer para tener hijos como en el mundo animal, macho y hembra»; «Tampoco es permitido en la Ley Islámica (*Sharia*) las relaciones prematrimoniales, fuera del matrimonio. Solo están permitidas las relaciones entre hombre y mujer dentro del matrimonio realizado con dos testigos, ante un juez o ante un imán. Y siempre con más de 18 años»; «Está

prohibido en el islam»; «Estamos contra esa ley porque va contra la familia, porque se terminaría la vida. El matrimonio es un hombre y una mujer; La relación es en el matrimonio. Si las relaciones son fuera del matrimonio habrá niños sin padres»; «No me parece bien. Para los musulmanes no está bien. La religión musulmana lo prohíbe»; «Nuestra religión no lo permite. Es destruir la familia».

En cuanto a la ley del aborto el rechazo es igualmente radical con expresiones como las siguientes: «El islam lo rechaza de manera rotunda. El Gobierno lo hace porque es un gobierno laico, no religioso, y quiere arrebatar votos de ese grupo de personas. Nadie tiene derecho a quitar la vida a nadie. Solo Dios. No está permitido después de las ocho semanas de embarazo porque es en ese momento cuando ya el niño tiene el alma de Dios»; «Aborto es matar a una persona humana. Solo se permite en caso de peligro de muerte de la madre»; «El aborto solo es permitido en el islam antes de las 14 semanas de embarazo y solo cuando hay riesgo grave para la madre. Si no, no»; «En el islam la mujer no puede abortar cuando ella quiera. Solo si la mujer va a morir»; «No está bien. Solo está permitido en el islam, si hay peligro de muerte de la madre. No por capricho».

Como se puede observar en las respuestas de nuestros entrevistados, el rechazo a esas iniciativas legislativas del Gobierno de España se basan, fundamentalmente, en una argumentación de orden religioso y moral, que manifiesta su concepción sobre los temas abordados.

Reivindicaciones y proyectos

Para terminar, vamos a recoger, esquemáticamente, las reivindicaciones, propuestas o proyectos de las comunidades islámicas de la Región de Murcia, siempre de acuerdo con las informaciones recogidas en las entrevistas. Estas reivindicaciones y proyectos generalmente coinciden con el contenido de los «Acuerdos de cooperación de Estado español con la Comisión Islámica de España», pero no son una copia exacta. Algunas cuestiones, como el régimen de la Seguridad Social de los imanes, la celebración de matrimonios islámicos o el régimen económico de las comunidades islámicas, no figuran como reivindicaciones.

El núcleo central de las reivindicaciones de las comunidades islámicas es que se mantenga y se aplique la Ley de libertad religiosa de España. Aunque algunos líderes afirman, claramente, que esta ley es fruto y producto de la democracia española, sin embargo, se aprecia un temor latente a que esta situación de libertad religiosa no sea duradera, y llegue un momento en el que los musulmanes sean obligados a integrarse en la sociedad murciana y española, con el riesgo de que se diluya su cultura y su religión. Por ello, fortalecer la comunidad islámica institucionalmente, construir mezquitas y ampliar las ya existentes, incluso, para diferenciar los espacios para hombres y para mujeres, forma parte de esta reivindicación general para defender su religión.

En coherencia con esta, se plantea en muchas comunidades islámicas una segunda reivindicación y proyecto. Nos referimos a la necesidad de enseñar la religión islámica a sus hijos dentro del sistema educativo español, murciano en este caso. Los intentos frustrados por hacer efectiva esta reivindicación ante la administración educativa regional han tenido como resultado que las comunidades hayan buscado sus propias soluciones. La principal ha sido enseñar a los niños la religión islámica en las propias mezquitas fuera del horario escolar, como ya se ha indicado anteriormente. El acceso al uso de locales de centros educativos públicos ha sido excepcional, pero el proyecto de enseñanza del islam es general en todas las comunidades islámicas. Un aspecto concreto de esta reivindicación educativa es «dar clases de árabe y castellano para nuestros hijos que no olviden el árabe. Por eso les mandamos en verano a Marruecos para que sigan practicando con la familia allí y no pierdan las costumbres. Aquí en la casa todo es Marruecos, pero al salir por esa puerta todo es castellano», nos decían en una de las entrevistas. Otros líderes afirmaban: «Tenemos proyecto de enseñanza de árabe y español para los niños y de español para las mujeres. Las mujeres no saben español y eso es un problema. Por ejemplo, cuando mi mujer tiene que ir al Centro de Salud, ese día tengo que dejar de trabajar para acompañarla y hablar por ella ante el médico».

Otra de las reivindicaciones básicas es el derecho a disponer de espacios adaptados a los enterramientos islámicos, introducir la posibilidad de realizar el sacrificio ritual islámico en los mataderos municipales, incluir menús halal en centros educativos, hospitales y penitenciarías, el respeto al calendario festivo islámico y a los horarios laborales de acuerdo a él y el mantenimiento de la lengua árabe.

En el capítulo 7 del Informe, que no se publica en este libro, planteamos como solución, la introducción de una asignatura transversal (no catequesis) sobre la Fenomenología y Historia Comparada de la religiones en todo el sistema educativo español, que quizá tendría más consenso social que la Enseñanza Confesional en las escuelas. Pero, además de esta, hay otras salida complementaria como implantar a nivel nacional la mencionada asignatura y dejar la opción de la enseñanza religiosa Confesional a la decisión del Consejo Escolar de cada Centro Educativo. Una tercera alternativa podría ser la concesión de centros educativos concertados a otras confesiones religiosas distintas del catolicismo, como el islam en este caso, que por su ideario católico, islámico o evangélico, incluyeran en la enseñanza, además de la asignatura mencionada de implantación nacional, la enseñanza (Catequesis) de su propia religión.

De cualquier forma hay que aceptar, que el conflicto entre modernidad y tradición, presente aún en la sociedad española también en otros ámbitos, se activa ahora con la presencia de creyentes musulmanes, evangélicos, y de otras confesiones, que requiere nuevos acuerdos y consensos para facilitar la convivencia intercultural e interreligiosa. Esto es lo que deseamos.

Para terminar, solo nos queda agradecer a los líderes de las Federaciones Regionales y de las comunidades islámicas de la Región de Murcia, su favorable acogida y su colaboración para realizar este estudio sobre minorías religiosas en la Región de Murcia.

Iglesia ortodoxa

Antecedentes históricos

Judaísmo, cristianismo e islam son las tres grandes religiones monoteístas, llamadas también Religiones del Libro porque las tres sustentan sus creencias y prácticas religiosas y morales en tres libros sagrados. La Torah (Ley escrita o doctrina dada por Dios a Israel como pueblo a través de Moisés) y el Talmud (Gemara y Mishna o ley oral) de los judíos, la Biblia (Palabra de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento) de los cristianos y el Corán de los musulmanes.

A pesar de las grandes diferencias doctrinales existentes entre estas tres religiones, el monoteísmo es su punto de convergencia básico. Esta convergencia se ha mantenido a lo largo del tiempo frente a las demás religiones o expresiones religiosas del mundo, consideradas por las tres religiones como primitivas, politeístas y paganas.

Desde el punto de vista de la Fenomenología de la religión, las tres mantienen una línea de continuidad, porque las tres son teístas en el sentido que da al término Martín Velasco (1996), según el cual, en estas tres religiones «el Misterio es representado bajo la forma precisa de la divinidad», lo que las distancia de algunas religiones orientales. Desde el punto de vista cronológico, hay también entre las tres una clara continuidad. El judaísmo se reconoce como pueblo elegido por el Dios único y como depositario de la Alianza. El cristianismo se reclama continuador del judaísmo, del que se considera su cumplimiento en la persona de Jesús de Nazaret, Mesías anunciado por los profetas del Antiguo Testamento y esperado por el pueblo judío. Y el islam, considerado restaurador del monoteísmo, es igualmente deudor del judaísmo y del cristianismo, a través de la fe en el Dios Único y del reconocimiento de Abraham como padre de los creyentes y prototipo de la fe en Dios.

La historia de las tres religiones es sumamente compleja y a lo largo de la misma, en el seno de cada una de ellas, han surgido importantes divergencias doctrinales, litúrgicas, sociales y políticas o de representación social. Estas divergencias han dado lugar a debates internos, rupturas dramáticas y cismas doctrinales, que han tenido como consecuencia la aparición de una interminable red de comunidades, iglesias, escuelas teológicas y jurídicas e, incluso, grupos religiosos y políticos.

En el caso del cristianismo, si bien todos los cristianos tienen como libro sagrado la Biblia y profesan su fe en Jesús de Nazaret como hijo de Dios, de igual forma a como ha sucedido en las otras dos Religiones del Libro, judaísmo

e islam, también en él han tenido lugar escisiones que han dado lugar a diferentes iglesias. Sobre la base común de la fe en Jesús y teniendo como referente doctrinal la Biblia, cada una de estas nuevas confesiones religiosas, desgajadas del cristianismo primitivo, como consecuencia de conflictos sociales, rupturas históricas y cismas doctrinales, han tenido sus peculiaridades y su propia identidad.

Las discrepancias dentro del cristianismo existieron desde el comienzo, pero de modo especial a partir del Edicto de Milán del año 315 del emperador Constantino, que dio libertad de acción a los cristianos, convirtiéndose él mismo al cristianismo, que llegaría a ser la religión del Imperio. Desde entonces se activaron los debates teológicos y las rivalidades entre Roma y Constantinopla, entre la Iglesia latina y la Iglesia oriental, entre el pontífice de Roma y el patriarca de Constantinopla. Se trataba de debates que tenían como fondo los conflictos políticos entre el Imperio de Occidente y el Imperio de Oriente, creado en el año 395.

Pero, en realidad, el primer gran cisma dentro del cristianismo tuvo lugar formalmente entre Oriente y Occidente en 1054, entre la Iglesia de Oriente ortodoxa bizantina y la Iglesia de Occidente católica romana o latina. La primera vinculada inicialmente al Patriarcado de Constantinopla (hoy Estambul) y la segunda a la Iglesia católica de Roma. El punto central de las divergencias, aunque no el único, fue el desacuerdo en aceptar como autoridad máxima del cristianismo al obispo de Roma y en la afirmación del papel de los Concilios como garantes de la interpretación de la tradición y de la decisión sobre cuestiones disciplinarias, por encima de la autoridad pontificia. Según Vázquez Borau (2003: 116) «la tesis tradicional de la iglesia oriental, según la cual el rango de los obispos en la jerarquía se determinaba por el rango civil de las ciudades, cuyo título llevaba. Así que, en el momento en que Constantinopla pasó a ser capital del Imperio, su obispo tenía que pasar a ser el jefe de la cristiandad. Pero la tesis que hacía del obispo de Roma el primero entre sus iguales no procede de la situación de la ciudad, sino de la preeminencia de Pedro, cabeza de los apóstoles», basada en el conocido dicho de Jesús «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia».

La segunda gran ruptura dentro del cristianismo tuvo lugar ya en el siglo XVI, ligada tanto a desacuerdos doctrinales como disciplinarios, y su consecuencia fue la aparición del protestantismo, un movimiento reformista y crítico con el catolicismo que recorrió toda Europa y dio lugar, desde entonces, a la aparición de diferentes iglesias con orientaciones distintas, algunas de carácter nacional, como en el caso de Inglaterra. Esta segunda ruptura, en este caso dentro del mismo catolicismo, activó la denominada Contrarreforma que se plasmó en la celebración del Concilio de Trento, y tuvo consecuencias, tanto en el ámbito político como sobre la tradicional hegemonía del catolicismo en Europa.

Todas las iglesias ortodoxas orientales reconocen la primacía del Patriarcado de Constantinopla, aunque tienen un funcionamiento autónomo e independiente. Estos nuevos Patriarcados, tradicionalmente, tienen un carácter nacional. Uno de estos Patriarcados, junto a los de Bulgaria, Servia, Grecia o Moscú, por citar solo algunos, es el Patriarcado Ortodoxo de Rumanía, al que está unida la Parroquia Ortodoxa Rumana, Exaltación de la Santa Cruz de Murcia, cuyas características se describen a continuación.

La Iglesia Ortodoxa Rumana en Murcia

En la ciudad de Murcia existe la única iglesia ortodoxa de la Región. Se denomina Parroquia Ortodoxa Rumana, Exaltación de la Santa Cruz de Murcia. Esta parroquia depende del Patriarcado Ortodoxo de Rumanía en París, que, a su vez, depende de la Metropoli Ortodoxa Rumana de Europa Occidental y Meridional, vinculada al Patriarcado Ortodoxo de Rumanía. Es, pues, una iglesia ortodoxa oriental, no católica.

Esta iglesia ortodoxa está situada en el centro de Murcia, en uno de los barrios tradicionales de la ciudad, como es el Barrio de Santiago el Mayor. Aunque no tiene local propio para desarrollar sus actividades, tanto el culto como la catequesis y demás actos sociales se realizan en locales cedidos por la Parroquia católica Nuestra Señora de la Estrella de la Diócesis de Cartagena-Murcia.

La Parroquia Ortodoxa Rumana, Exaltación de la Santa Cruz de Murcia, está regida por un sacerdote ortodoxo casado y con dos hijos, enviado como misionero por la Iglesia ortodoxa de Rumanía a través de la Metropoli Ortodoxa Rumana de Europa Occidental y Meridional con sede en París. Este sacerdote fue enviado para ofrecer asistencia religiosa a los rumanos ortodoxos residentes en el Levante español en las provincias de Alicante y Murcia. Según sus propias palabras, «desde el 1 julio de 2005 hemos ido poco a poco atrayendo fieles rumanos que, de alguna manera, den cuerpo a esta iglesia de hoy, respondiendo así al deseo de los ortodoxos rumanos de fundar una comunidad religiosa».

En estos locales parroquiales cedidos se celebran todos los sacramentos de la Iglesia ortodoxa. La celebración de los oficios religiosos en Murcia tiene lugar los domingos, una semana por la mañana y a la semana siguiente por la tarde, alternando con los servicios religiosos que el mismo sacerdote realiza en una pequeña capilla, también ortodoxa, situada en el Pilar de la Horadada, en la provincia de Alicante, que depende de la iglesia madre de Murcia.

Como bien se puede suponer, esta iglesia ortodoxa surge en Murcia vinculada a la emigración rumana, que ha tenido lugar desde la desaparición del régimen comunista hacia los países de la Unión Europea y, de modo especial, hacia España, siendo Murcia uno de los destinos preferentes. Según el Padrón de 2008 (tabla 1), hay 11.121 rumanos en la Región de Murcia, de modo que este es el colectivo más numeroso de los procedentes de países de la Unión

europea, después de Francia y Reino Unido. Esta iglesia cuenta, en la actualidad, con unos 150 miembros (tabla 5). Todos son de origen rumano, cristianos ortodoxos originales, no conversos. Entre ellos, el número de mujeres es ligeramente superior al de los varones y predominan los miembros adultos, sobre los jóvenes y los niños.

Las actividades de la Parroquia Ortodoxa Rumana, Exaltación de la Santa Cruz de Murcia, están centradas en la celebración de los siete sacramentos cristianos y en las festividades del calendario litúrgico ortodoxo, siendo de especial relevancia la celebración de la Pascua, en la que se conmemora la Resurrección de Jesús. Las actividades van dirigidas exclusivamente a los fieles ortodoxos, dado que el compromiso con la Iglesia católica es no hacer proselitismo entre los católicos, sino atender exclusivamente a sus fieles ortodoxos.

Tanto el sacerdote de la Iglesia ortodoxa como la comunidad de creyentes mantienen muy buenas relaciones con el entorno social. El sacerdote, que tiene formación académica universitaria en teología, es muy reconocido por sus propios fieles y aceptado en el barrio de Santiago el Mayor por vecinos y parroquianos. Mantiene una excelente relación con la Iglesia católica, a nivel institucional, y con la Parroquia de Nuestra Señora de la Estrella que, desinteresadamente, les cede los locales parroquiales para sus actividades.

Según nos indica su párroco, esta iglesia ortodoxa participa activamente en actos de carácter interreligioso, interconfesional y ecuménico. La principal actividad de este tipo es la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, que cada año celebran en todo el mundo las iglesias católicas, evangélicas y ortodoxas. El párroco manifiesta haber participado también en conferencias en la Universidad y en emisoras de radio y televisión en las que ha sido entrevistado.

Su misión es fundamentalmente religiosa. Ese es el mandato para el que ha sido nombrado por la Iglesia Ortodoxa Rumana, con un carácter misionero y de acompañamiento religioso a los rumanos emigrantes. Algo similar a lo que la Iglesia católica de España hizo en los años sesenta, con los españoles emigrantes en Europa, que creó la figura de los capellanes de emigrantes para atender a los católicos españoles en Francia, Alemania, Suiza, Bélgica y otros países europeos.

La Parroquia Ortodoxa Rumana, Exaltación de la Santa Cruz, financia sus necesidades de mantenimiento con las aportaciones de la Iglesia Ortodoxa Rumana y con las donaciones en metálico y aportaciones o limosnas de los fieles para el mantenimiento del párroco.

El párroco entrevistado conoce la legislación española sobre libertad religiosa y tiene una opinión favorable sobre ella, porque, según su criterio, «es el principio del respeto entre todas las religiones». Como es lógico, al proceder de un país integrado en la antigua Unión Soviética y sometido durante décadas a la dictadura comunista, considera que la libertad religiosa es un derecho humano fundamental, que debe poder ejercerse en cualquier país independientemente

de su régimen político y de la existencia de mayorías religiosas en él. Por supuesto, la Iglesia Ortodoxa Rumana es contraria a las iniciativas legislativas del Gobierno de España referentes al matrimonio entre homosexuales y al aborto.

Iglesias evangélicas

Introducción

Como vamos a indicar a continuación, el origen de las Iglesias evangélicas y anglicanas actuales hay que buscarlo, inicialmente, en la historia del catolicismo en Europa, exactamente, en la ruptura que supuso la denominada Reforma Protestante en el siglo XVI y en la independencia de la Iglesia de Inglaterra respecto a Roma. Esta segunda gran crisis del cristianismo, después del Cisma de Oriente, ligada tanto a desacuerdos doctrinales como disciplinares, con el telón de fondo de intereses políticos, tuvo como consecuencia la aparición del protestantismo. Este movimiento reformista y crítico con el catolicismo, que recorrió toda Europa, dio lugar, desde entonces, a la aparición de diferentes iglesias cristianas, a veces con orientaciones distintas, algunas de carácter nacional, como en el caso de Inglaterra. Esta segunda ruptura, en este caso dentro del mismo catolicismo, originó la denominada Contrarreforma que se plasmó en la celebración del Concilio de Trento, y tuvo consecuencias tanto en el ámbito político como sobre la tradicional hegemonía del catolicismo en Europa.

A la hora de abordar la presencia del protestantismo en la Región de Murcia en la actualidad es obligado reconocer una cierta convergencia doctrinal en la mayoría de las iglesias, pero al mismo tiempo una fragmentación organizativa, cuyos límites, a veces, resulta difícil definir con precisión. Quizá todos podrían estar de acuerdo en que la convergencia entre todas estas Iglesias está en el reconocimiento de la Biblia como autoridad religiosa y moral suprema, regla de fe y práctica a la vez, de todos los creyentes, y que a partir de ahí las divergencias doctrinales se multiplican, debido a la libre interpretación de las Escrituras. La fragmentación tiene múltiples manifestaciones, pero la primera y más evidente de todas es la variedad de denominaciones de las Iglesias, a través de las cuales se quiere definir la propia singularidad frente a las demás. Seguramente, esta variedad de denominaciones tiene que ver, además, con el nacimiento y la propia historia de cada una de las Iglesias, pero, sobre todo, con la ausencia de una jerarquía o sistema de autoridad único dentro del protestantismo y, a la vez, con la primacía de las comunidades locales y el carácter autónomo de cada una de las comunidades. Atribuir esta libertad de denominaciones, como algunos hacen, a la acción del Espíritu, resulta una interpretación en exceso pietista.

Especialistas en historia de la religión, líderes de las iglesias y miembros de las confesiones evangélicas consultados coinciden en reconocer las dificultades existentes para clasificar las diferentes comunidades actualmente. Ni los especialistas, ni los líderes, ni los miembros de las Iglesias entrevistados se ponen de

acuerdo, a veces, ni en las denominaciones de las iglesias, ni en su vinculación a esta o a aquella confesión, ni en las uniones o federaciones de referencia de cada una de ellas. La confusión no solo se refiere al modo de situarse unas Iglesias y confesiones respecto de otras, sino que dentro de una misma Iglesia y confesión los mismos líderes entrevistados con frecuencia desconocen su propio árbol genealógico como confesión religiosa.

Todo esto nos plantea muchos problemas, pero hay uno fundamental, cual es la vinculación de cada comunidad local de culto a una confesión religiosa determinada. Podríamos tirar por la calle de en medio y atenernos a las informaciones de nuestros informantes, pero, a la vista de los errores observados, no nos ha parecido oportuno limitarnos a esta única fuente informativa. Así que hemos decidido tomar en consideración, al mismo tiempo, hasta donde ha sido posible, la opinión de los expertos en cada confesión, el punto de vista de las cúpulas dirigentes de cada una de ellas y el relato de nuestros informantes en cada comunidad local de culto. Confiamos en haber acertado en la decisión para que todo el mundo se sienta identificado con nuestra propuesta y para que nosotros consigamos salir de este laberinto.

El modelo para el análisis podría ser partir de los términos genéricos de protestantes y evangélicos, y de ahí bajar a un segundo nivel en el que se incluirían las principales agrupaciones o denominaciones (bautistas, pentecostales, hermanos, etc.), para bajar por último a las denominaciones específicas de cada comunidad local de culto.

Conviene recordar que los términos más generales empleados para adentrarse en este complejo mundo religioso son simultánea o alternativamente los de protestantes, evangélicos y reformados, haciendo referencia a iglesias protestantes, evangélicas y reformadas. Cada uno de los tres términos se refiere a un aspecto de este gran movimiento religioso que, genéricamente, se ha llamado protestantismo. El primero, el término de protestantes, subraya el carácter de contestación al catolicismo a partir de las tesis de Lutero. El segundo, el de evangélicos, pone énfasis en la voluntad de conectar las nuevas comunidades cristianas con la más genuina tradición evangélica de la iglesia primitiva, sobre la cual se acaba de publicar un excelente trabajo (Vidal, 2009). Y el tercero, llama la atención sobre la necesidad urgente de transformar las estructuras de las iglesias en una nueva dirección para distanciarse del catolicismo.

Algunos piensan que no debe emplearse el término protestantes (protestantismo) por considerar que tiene connotaciones peyorativas, y que más bien es necesario emplear el de evangélicos (iglesias evangélicas). Pero hay que recordar que protestantismo es el término avalado por la Historia política, por la Historia de la religión e, incluso, por la Historia de la teología. Es un término que, en el actual contexto de libertad religiosa en España y en Europa, ha sido despojado de elementos negativos y es utilizado por historiadores, teólogos, pastores y fieles sin la carga peyorativa del pasado.

Pasemos primero a presentar unas breves notas históricas sobre el protestantismo en la Región de Murcia, para adentrarnos después en la descripción de algunos rasgos de cada una de las iglesias identificadas. Por supuesto, tal como ya indicamos en la introducción, no vamos entrar en el análisis pormenorizado de los aspectos doctrinales de cada confesión. Esta, que es una tarea necesaria y sumamente compleja, debido a la diversidad, el pluralismo y al mestizaje doctrinal existente en el movimiento evangélico actual, no es nuestra prioridad en este momento, aunque algunas referencias básicas hemos de hacer para identificar a cada conjunto de Iglesias agrupadas en una determinada denominación.

La llegada del protestantismo a la Región de Murcia

Segunda Reforma protestante en España

La justificación de este apartado viene determinada por un motivo esencial: la Reforma protestante del siglo XVI no tiene continuidad en el solar ibérico. Este hecho provoca un impasse de ostracismo religioso que abarcará hasta la Constitución de 1869. Los motivos y causas son múltiples. Aquí no pretendemos ofrecer un estudio exhaustivo del tema, sino más bien una breve semblanza que ayudará a comprender el camino del protestantismo hasta la actualidad a partir de la IIª Reforma. Los términos Iª y IIª Reformas, como ha señalado el profesor Vilar (1979), forman parte de la distinción que por primera vez introdujo el historiador británico Thomas M'Crie en su obra de 1829.

El acatolicismo no ha supuesto para Iberia lo que sí supuso la patrimonialización que ejercieron musulmanes, fundamentalmente norteafricanos, y judíos en territorio peninsular, en el sur, que, por otro lado, se evidencia, no solo en los restos edilicios y propiamente materiales que la arqueología interpreta en el presente, sino también en las propias culturas sincréticas que conforman las realidades sociales de la España contemporánea. Entendiendo cultura, no como un hecho consolidado y, por tanto, acabado y totalmente definible, sino como un proceso en continua formación. Y confirmar este aspecto de la morfología cultural, es evidenciar que España es mestiza y sincrética por definición histórica.

Pero, a pesar de lo anterior, España ha tenido un decurso histórico que no ha permitido la justa permeabilidad de confesiones religiosas ajenas al catolicismo. La severidad de este hecho no desmiente el poliformismo cultural, aunque sí apunta hacia un tradicionalismo religioso, que crea idiosincrasias individuales y colectivas que perduran en la actualidad: «la uniformidad religiosa, léase también ideológica, es uno de los ejes vectores de la historia española y, sin duda, figura entre los más destacados y perdurables» (Vilar, 1994: 23). Y esta uniformidad del hecho religioso en la historia moderna y contemporánea reciente del territorio español, viene motivada por una tendencia ostraquista que se manifiesta en tres hechos históricos que señala J. B. Vilar: la Reforma luterana, la Revolución francesa y la «proyección del ideario marxista».

Transformaciones sociales históricas que determinaron trayectorias en lo político y lo religioso de gran alcance, cuyas consecuencias seculares marcan graves diferencias de España con respecto a países tales como Alemania, Francia, Bélgica, Gran Bretaña y otros estados europeos. Hechos históricos que podrían haber traído «tonificantes al catolicismo peninsular», como diría Ramón Menéndez Pidal (1991), pero que, por el contrario, se mantuvo una férrea actitud contraria a nuevas manifestaciones religiosas.

La configuración de esta unidad religiosa y el rechazo abierto a nuevas doctrinas viene determinado, entre otros aspectos, por el eje histórico más arriba mencionado y se observa claramente en la triple manifestación de cruzadas religiosas como apunta el profesor J. B. Vilar (1979): la Inquisición, la guerra de la Independencia y la Guerra Civil española de 1936-1939. Los acontecimientos históricos mencionados suponen un conflicto intestino del producto que genera la idea de una «España unida», cuyo proceso de gestación, posiblemente, comienza con los Reyes Católicos. Y decimos, posiblemente, porque no se puede obviar el proceso conquistador del siglo XIII: «la llegada de las nuevas creencias religiosas y el establecimiento de los centros de culto cristiano se realizó en abierta confrontación con el islam, ya que los conquistadores eran herederos de una tradición secular de enfrentamiento ideológico y militar con la sociedad musulmana» (Rodríguez Llopis, 1998: 88). Pero sin remontarnos al medioevo, es interesante observar el proceso de formación del sentido unitario religioso en España.

En este sentido aunque, como ya dijimos más arriba, el ideario centralizador, tanto ideológico-religioso como territorial, puede situarse con los Reyes Católicos, o serán estos los que promuevan la verdadera centralización administrativa que sí comenzará a diseñar Carlos I y, sobre todo, su hijo Felipe II, garante de una moderna administración territorial. Así, podemos decir que el sentido de unidad territorial y administrativa irá unido directamente al de la religión y «desde la época de Felipe II el catolicismo llega a ser el símbolo de la unidad. La fe única representada por el catolicismo romano era el lazo que unía, o que debería unir, a los pueblos de España, tanto del continente europeo como de ultramar» (García Ruiz, 2001: 104). Y de esta forma, la intolerancia religiosa seguirá siendo la tónica general hasta avanzada la mitad del siglo XIX puesto que, a pesar de la entrada en España del ideario liberal, con todas las connotaciones que ha tenido y tiene dicho concepto, no siempre se mostraron visos de progreso hacia una sociedad abierta a nuevas corrientes religiosas. Así, a partir de la Constitución de 1812, que lejos de promover un ideario de pluralidad, «...adopta un criterio de unificación territorial y administrativa, ignorando con ello el sistema foral fuertemente asentado en el Antiguo Régimen, quedando toda España cortada por un mismo patrón lo cual supuso inevitablemente la centralización. Estos hechos históricos provocarán respuestas a lo largo del siglo XIX: el carlismo y la Iª República» (García Ruiz, 2001: 104).

Con el liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX, se intentarán abrir fronteras y permeabilizar las ideas propias de una España forjada bajo una sola religión. No obstante, el clericalismo adoptará una férrea actitud ante medidas de reducción de sus parcelas de poder y bienes patrimoniales, como es la desamortización llevada a cabo por Juan Álvarez Méndez o como ha pasado a la historia, Mendizábal. Ciertamente, este ministro de Hacienda llevó a cabo unas reformas económicas de suma trascendencia. Evidencia de los logros hacia la pluralidad religiosa serán, entre otros, el Sexenio Revolucionario de 1868 a 1874, con el texto Constitucional de 1869. Interesa sobremanera este texto por ser el punto de inflexión en el que se sitúa la denominada II Reforma en España. De esta forma las Cortes Constituyentes garantizaron la libertad religiosa en el Artículo 21: «La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y el derecho. Si algunos españoles profesasen otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior» (Artículo 21 de la Constitución de 1869). Todo ello favorecerá la implementación de nuevos métodos de enseñanza, aspecto decisivo en la formación y educación de la sociedad, con la creación de la Institución Libre de Enseñanza fundada en 1876 por el pedagogo Francisco Giner de los Ríos, discípulo de Sanz del Río y claro continuador del krausismo. Esta postura filosófica pretendía dar visos de progreso y tolerancia al atrasado pensamiento escolástico y al conservadurismo social españoles propios del ostracismo de los siglos XVI al XIX. Además, será el momento en el que se forman las iglesias reformadas en España: Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE, 1880) y la Iglesia Evangélica Española (IEE, 1886), aglutinadoras de las iglesias reformadas que irán agregándose o diluyéndose hasta la actualidad.

Si la tónica general del ochocientos fue el choque frontal entre las ideologías clerical y liberal, podríamos decir que el máximo exponente de esta lucha ideológica y sociopolítica podría culminar con la Guerra Civil española de 1936 a 1939. Realmente, todo lo logrado durante el Sexenio Revolucionario, la Iª República y, sobre todo, la II República, serán cercenados en 1936 por una guerra que adoptó el calificativo de «providencial» por las principales jerarquías de la Iglesia española. Y así, en los primeros años de la posguerra se entabla una estrecha colaboración entre el Estado y la Iglesia católica en pro de un objetivo común, el control de la sociedad civil, que, a juicio del bando vencedor y del clero, había sido perturbada en sus esencias culturales y religiosas durante la experiencia republicana. De este modo, se forjó el fenómeno que se conoce como nacionalcatolicismo, término que, con mayor o menor acierto, forma parte del léxico de los historiadores que abordan esta cuestión (Nicolás Marín, 2005: 95-96). Durante este período, los protestantes y el resto de minorías religiosas fueron denostados y condenados a existir al margen de una legalidad ideológica, que clausuró templos protestantes y obligó a sus practicantes a vivir

en la clandestinidad o en el exilio, tachados de «rojos o masones» como al resto de disidentes del régimen del general Franco.

Con la Constitución de 1978 se produce el camino hacia la normalización del hecho plural religioso que, podría decirse, ha estado latente en la realidad social española. Así el artículo 16 de la Constitución proclama: «La libertad religiosa pasa a ser un derecho fundamental».

Protestantes en Murcia

La bibliografía sobre el estado de la cuestión del tema que aquí nos ocupa es escasa. Las publicaciones generales sobre el protestantismo son pocas y muchas provienen de las revistas propiamente evangélicas y documentos apologéticos de las diferentes iglesias reformadas. Destacamos, dentro del ámbito académico, dos autores que han contribuido al conocimiento del protestantismo, desde un punto de vista histórico, cuyas obras aparecen en la década de los setenta: Van der Grijp, 1971 y J. B. Vilar, 1979. Si el profesor Vilar, cuyas obras nos interesan sobremanera para este trabajo, realizó investigaciones sobre el protestantismo en España, valoramos sobre todo la investigación llevada a cabo en la población murciana de Águilas, ya que aporta un estudio local ligado al contexto global de la historia de las congregaciones evangélicas. Naturalmente existen obras de carácter general sobre el protestantismo anteriores a las citadas pero, pensamos que no han tenido la relevancia de las mencionadas, aunque sí han servido para alicatar el totum revolutum de informaciones y fuentes referenciadas al protestantismo. Podríamos destacar a Hughey (1964) con su estudio sobre *Historia de los bautistas en España*; Menéndez Pelayo (1956) *Historia de los heterodoxos españoles*, entre otros y que, como ya hemos señalado, han contribuido al primer acercamiento, desde una perspectiva general e histórica, al movimiento religioso protestante en España.

Exceptuando los autores mencionados, el estado de las investigaciones sobre protestantes continúa como lo planteó Raymond Carr en el prólogo de la obra escrita por J. B. Vilar en 1994: «No sé de ningún otro estudio que en relación con esta temática evidencie una percepción más precisa de las cuestiones planteadas y un dominio tan completo de las fuentes...». Si, por el contrario, los estudios sobre musulmanes y judíos en Murcia aportan cuantiosos datos bibliográficos e investigaciones numerosas, los protestantes por varias razones históricas, han estado minimizados bajo la sombra de religiones que junto a la católica forman la tríada religiosa del Libro.

En definitiva, únicamente podemos recurrir para el caso del protestantismo en Murcia a los escritos e investigaciones del profesor Juan Bautista Vilar y más concretamente a sus obras *Un siglo de protestantismo en España (Águilas-Murcia, 1893-1979. Aportación al estudio del acatolicismo español.* (1979); e *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual.* (1994). Y, por tanto, lo aquí vertido a continuación comporta, en

síntesis, algunas notas de las aportaciones de dichas investigaciones, junto algunas contribuciones de otras obras de carácter más general.

El protestantismo penetra tímidamente en el siglo XVI para refugiarse en lo privado o exiliarse del Tribunal de la Santa Inquisición hasta 1869, cuando se produce la denominada II Reforma. El protestantismo del XVI fue permeable para las clases nobles y cultas más relacionadas con el humanismo y la lectura de la Biblia. En este sentido, durante el quinientos destacan intelectuales como Juan de Valdés, Francisco de Enzinas, Antonio del Corro, Cipriano de Valera, Casiodoro de Reina, autores estos últimos de la primera Biblia en castellano. «Pero esta primera reforma se frustró en ciernes bajo el peso de la represión inquisitorial» (Vilar, 1979: 3). De esta forma se explica el hecho de que España haya sido un país eminentemente católico, además de las razones aducidas más arriba en relación a la idiosincrasia religiosa de España, y que, por tanto, se tenga forzosamente que hablar de una II Reforma. La «libertad religiosa» existente en otros estados europeos se frustró en España hasta la abolición del Tribunal de la Inquisición, llevada a cabo por las Cortes de Cádiz en 1813, reimplantada por Fernando VII en el 14 y, definitivamente, abolida por la regente María Cristina en el 34. Hechos que configuran, sin duda, el pensamiento religioso español.

De esta forma harto espinosa llegará el momento, pasada la primera mitad del siglo XIX, en que sea posible la entrada de ideas reformista en España y, por supuesto, también en Murcia. Concretamente, la pequeña población murciana de Águilas y Cartagena serán los bastiones protestantes en esta zona del sureste peninsular. Ambas poblaciones disponían de zona porteña y relaciones comerciales con ingleses lo que, sin duda, propicia la entrada de ideas reformistas en Murcia.

Así durante estos años iniciales del siglo XIX la «dilatada diócesis de Cartagena, actual Región de Murcia, gran parte de la provincia de Albacete, y diferentes territorios de las de Albacete y Almería, que cubría todo el flanco sureste peninsular y venía a servir de nexo entre Cataluña y Valencia de un lado, y Andalucía de otro, no podía escapar a la acción de los agentes de la Reforma» (Vilar, 1994: 260), como la de Graydon, agente bíblico que llevó a cabo una intensa actividad apologética, tanto en Murcia como en Cartagena. Pero Graydon, «en mayo del 38 se encontraba en Murcia afanado en la difusión, no ya de Escrituras, sino de centenares de ejemplares de tres opúsculos y folletos de controversia [...] hecho que sumado a la incontinencia verbal anticatólica del agente bíblico le valieron ser detenido en Murcia, procesado y finalmente expulsado de España [...] habiendo regresado a mediados de 1839, una circular reservada del ministro de Gobernación puso sobre aviso a los jefes políticos de provincias, al tiempo que les ordenaba que tan pronto fuera localizado Mr. Graydon, se le expidiera pasaporte y se le hiciera salir del país» (Vilar, 1994: 262-263).

Claro ejemplo del riguroso y estricto control de cualquier brote protestante que se produjese porque, como señaló el ministro de gobernación, la expulsión

de Graydon del país era esencial «para atajar de una vez los graves daños que la presencia en España de hombres como Graydon puede ocasionar en el país, si vinieran a él con intenciones de propagar máximas de palabra o por escrito, contrarias a la religión católica romana» (Vilar, 1994: 263).

No obstante lo anterior, en Cartagena, por su especificidad territorial portuaria y por ende cosmopolita, «pondrá pie en tierra» un grupo Protestante español. Las relaciones comerciales, relacionadas con la minería, con Inglaterra importaron las ideas acatólicas en la ciudad murciana. Destaca la figura de Charles W. Turner, «presidente de la pujante Sociedad Anglo-Hispánica, compañía minera con mayoría de accionistas británicos y participación de inversores locales, fue cónsul de S. M. Británica en Cartagena [...] su dilatado coto minero junto al cabo de Palos fue en más de una ocasión refugio seguro de buscados propagandistas y depósito de publicaciones protestantes entradas sin dificultad por aquel embarcadero» (Vilar, 1994: 264-265). No obstante a la muerte de Charles W. Turner le sucede como cónsul británico Edmund J. Turner que no haría defensa ni proselitismo del acatolicismo, como sí hizo su predecesor.

Así, de Cartagena, «nada más sabemos sobre esta comunidad evangélica española, salvo que aparece estrechamente conectada a F. De P. Ruet y su Iglesia Española de Gibraltar, así como a las restantes colectividades reformadas de Andalucía, Levante y Cataluña, respondiendo a igual modelo confesional y organizativo de base presbiteriana» (Vilar, 1994: 265).

Con respecto a la localidad murciana de Águilas se trataba de una población que comerciaba exportando barrilla y esparto a Inglaterra; serán las relaciones comerciales con el esparto, sobre todo, lo que iniciarán las inversiones británicas en esta localidad murciana. Además «[...] el boom minero de mediados de siglo provocó que los ingleses comenzaran a interesarse por el control de la riqueza minera de la zona». Y de esta forma, «la hegemonía económica británica en Águilas es un hecho irrecusable. Se cimenta sobre cuatro sólidos pilares: el puerto, el ferrocarril, las minas y el esparto» (Vilar, 1979: 12-13). Se forma así una colonia británica en esta población murciana, configurando una «perfecta sociedad colonial [...] sin grandes variantes respecto a la que se daba en Gibraltar, El Cairo o Calcuta. Superestructura inglesa, caciques locales, fuerzas disuasorias de cipayos y turbamulta de hambrientos coolíes». (Vilar, 1979: 18). En definitiva, una colonia inglesa elitista, mundo aparte de la población aguileña. Aspecto, este último, queda patente en la forma de entrada de ideas protestantes en Águilas: no serán los ingleses los que las introduzcan sino los propios marineros que viajan a Inglaterra en las mencionadas relaciones comerciales.

Así lo refleja Vilar en las siguientes líneas: «Los orígenes de la obra evangélica en Águilas son oscuros [...] la Reforma no penetró hasta los años de 1890, en circunstancias por cierto hartó singulares. Dos marineros de la localidad, que hacían la ruta de Inglaterra en cargueros de minerales, de regreso de uno de sus

viajes, trajeron un Nuevo Testamento en castellano. [...]. El proletariado arrasaba aquí, como en todas partes, una existencia mísera [...] sin otros pasatiempos que aquellos que de cuando en cuando podían contarse en tabernas y prostíbulos [...] En las largas noches de invierno algunas familias se reunían con los amigos al amor de la lumbre para conversar, comentar las noticias de algún periódico [...] en una de esas tertulias nuestros dos marineros comenzaron a leer su Nuevo Testamento [...] sin latines ni aditamentos. Acudieron nuevos oyentes. Cada cual interpretaba a su aire los diferentes pasajes con la rudeza que es de suponer. De las reuniones surgió una iglesia «sui generis», toda vez que se impusieron el compromiso de mantenerse fieles a la nueva forma de religión» (Vilar, 1979: 26).

Esta nueva congregación será instruida en 1893 por el célebre pastor suizo Haglund. Este profesor de cálculo abandonará su carrera para dedicarse al ministerio evangélico. Según (Vilar, 1979: 33), «cursó estudios en Estocolmo y ejerció como pastor en su país hasta que en 1882 decidió marchar a las misiones extranjeras». De esta forma, Haglund tendrá especial importancia en la divulgación e instrucción de grupos evangélicos en Valencia y, más tarde, en Murcia donde la congregación aguileña, más arriba descrita, fue organizada y formada para ser rebautizados pero, esta vez por el pastor Haglund. En el primer bautismo realizado por los recién convertidos, llevado a cabo en la playa de la población murciana, no se había «observado el rito de la inmersión total, angular en la liturgia bautista, habiéndose limitado a arrojar unos a otros unos cuantos jarros de agua». (Vilar, 1979: 35). De esta forma los catecúmenos pasaron a ser bautizados correctamente y el propio Haglund deja constancia en el libro registro de bautismos. Dicho libro es, sin duda, como apunta el profesor Vilar, una fuente imprescindible para conocer el movimiento evangélico de Águilas.

De entre los catecúmenos de la población costera saldría Pedro Román Gásquez, que sería nombrado por el reverendo Haglund y congregantes el nuevo diácono de la congregación. Así, se realizarían los cultos en su propia casa durante bastantes años, como ha señalado Vilar.

En cuanto a la organización y ritualización de la iglesia bautista de Águilas se llevarían a cabo de forma similar a Valencia, también regulados por el reverendo sueco, «cultos semanales presididos por el ministro, o en su defecto por un diácono. Cena del Señor en el primer domingo de cada mes. Reunión mensual ordinaria. Mantenimiento del culto por los propios creyentes» (Vilar, 1979: 36). Además, en cuanto a la administración de la iglesia el propio reverendo estuvo siempre por una autogestión de los propios fieles y no tanto de las ayudas externas, sobre todo «abominaba del oro inglés» como constata Vilar. Y de esta forma dejó constancia de su fe misionera y organizador congregacional Carlos Augusto Haglund que murió en 1895, no sin antes haber sido el responsable de la fundación de la Iglesia Evangélica Bautista de Águilas.

De esta forma, ante la pérdida de Haglund, la Unión Evangélica Bautista propuso a cargo de la congregación de Águilas a León B. Armstrong, «uno de los veteranos de las misiones de España» (Vilar, 1979: 37). Establecido en la sociedad aguileña junto a su esposa Julie, puso vivo interés no solo en la congregación evangélica, sino también en la mejora de la infraestructura de la localidad. Y de esta manera, y con el afán del nuevo ministro se produjo el desarrollo de la iglesia que impulsó a su vez la apertura de una capilla, «primera que tuvieron los evangélicos aguileños, instalada en la calle de San Sebastián, perteneciente a Francisco Serrano, panadero recién convertido, que la cedió para este fin» (Vilar, 1979: 39).

Así, para este momento de fines del siglo XIX, la membresía de Águilas contaba con no más de veinte personas. Cómputo al que Vilar añade, citando a García Ruiz, la no inclusión de los niños en la iglesia reformada, puesto que «solamente se consideraban como miembros a quienes han recibido el bautismo, el cual no se confiere generalmente a una edad menor a los diez años» (García Ruiz, 1977: 6; Vilar, 1979: 40). Además, la congregación seguía las doctrinas de la Iglesia Bautista de forma bastante estricta, así lo expresa Vilar: «Tienen en común con las de los restantes grupos protestantes la justificación por la fe, la suficiencia de la Biblia y la libertad del creyente. Rasgos propios son el sacerdocio universal o sacerdocio compartido por todos los fieles, la unión con Dios en la oración y sin intermediarios, la autonomía y autoadministración de las iglesias locales y la completa separación de los poderes espiritual y temporal. Su distintivo más característico es un bautismo administrado a los creyentes en uso de razón, lo que dio nombre a esta confesión religiosa y la conformó como iglesia aparte, anabaptista, en los días mismos de la Reforma» (Vilar, 1979: 40).



Carlos Augusto Haglund, pastor sueco fundador de la Iglesia Evangélica Bautista de Águilas (Vilar, 1979: 167)

A partir del matrimonio Armstrong y las numerosas conversiones que se llevaban a cabo en una población pequeña como Águilas, entraría el siglo XX con confrontaciones con la Iglesia católica. El clero de la Iglesia de Roma estuvo siempre celoso de la pérdida de membresía y atentos a cualquier brote acatólico. De esta forma el párroco del momento en Águilas «puso sobre aviso al obispo, Tomas Bryan y Livermore, malagueño de ascendencia irlandesa, [...] mortificado por la presencia de un pastor inglés en un pueblo de su diócesis» (Vilar, 1979: 44). En este sentido, hemos de considerar la nueva etapa histórica que, tras el Sexenio Democrático, acontece en España: la Restauración (1875-1931), un tiempo marcado por un regreso a la rigidez de la intolerancia. Así la Constitución de 1876 reduce la libertad religiosa disfrutada anteriormente a la mera tolerancia privada. El artículo 11 de dicha Constitución reza así: «La religión católica, apostólica y romana es la del Estado. La nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su culto respectivo, salvo el respeto debido a la moralidad cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».

Aun así y todo, los protestantes no cejan en su empeño por manifestar su fe públicamente y organizarán una recogida de firmas que presentarán al presidente del Consejo de Ministros y miembro del Partido Liberal, José Canalejas y Méndez, el cual tuvo que acceder a que las iglesias protestantes pudieran ser identificadas mediante rótulos externos.

La Iglesia diocesana de Murcia, ante un estado burgués como era el que se había ido configurando en las últimas décadas del ochocientos, llevó a cabo una política de choque, máxime después de las desamortizaciones y demás medidas contra el poder de la Iglesia católica. Pero, llegado el inicio de la anterior centuria, la Iglesia de Roma no tuvo más remedio que abrazar las propuestas del liberalismo burgués, sobre todo ante el temor al marxismo emergente, como ha señalado Llopis: «en la región [de Murcia] esta evolución ocurrió lentamente al compás que la burguesía murciana se cohesionó como clase durante el reinado de Alfonso XII (Restauración borbónica), vencidos ya los movimientos decimonónicos del carlismo y del republicanismo cantonalista. Iniciado el siglo XX las encíclicas papales a favor de un catolicismo social y la necesidad de encontrar formulas para limitar el expansionismo del movimiento obrero, permitieron a la Iglesia diocesana colaborar definitivamente con la clase dirigente en la búsqueda de la estabilidad social, en una simbiosis de valores éticos y políticos casi perfecta» (Rodríguez Llopis, 1999: 424). Dicha simbiosis significó una transformación de la sociedad murciana que asimilaba gradualmente este pacto Iglesia/Estado en forma de sindicatos católicos, obras de socorro al obrero: Sindicato Católico Obrero de Cartagena en 1910 y el Patronato de San José Obrero en la sierra minera cartagenera en 1916; además de la instauración de la Federación católica Agraria (1917) en el ámbito rural; Federación de Sindicatos Católicos de Obreros en el mundo urbano bajo el

corolario: «religión, familia, propiedad y trabajo», lemas de la cultura burguesa como ha escrito Llopis (1999).

Con este panorama en Murcia, y por extensión en el resto del Estado español, se produjo una represión contra los protestantes de la Región de Murcia. Concretamente el obispo de Cartagena, el mencionado Tomas Bryan, dará instrucciones al párroco de Águilas para reprimir a aquellos que «mantuvieran trato con herejes y utilizó su influencia para que los protestantes locales no hallasen amparo ni indulgencia en la municipalidad» (Vilar, 1979: 44). Y todo ello en una España de la Restauración que se ha definido a sí misma como la España del caciquismo, dando con ello rienda suelta a los poderes locales que arbitraban las situaciones a su antojo: entre el alcalde y el párroco pendía el poder local.

Así, de esta forma, los movimientos evangélicos tuvieron que buscar estrategias y geografías regionales donde hacer proselitismo de su doctrina. Tales argumentos se constatan cuando los colportores y pastores evangélicos pregonan en lugares como Almería que, como ha señalado Vilar aludiendo a esta región de Andalucía, «se hallaba en un nivel de desarrollo socioeconómico y cultural más bajo del país, y por tanto parecía terreno mejor abonado que el de Murcia para la germinación de la semilla evangélica». Realmente Andalucía ha sido la «cuna de la libertad religiosa en España» como ha señalado Vilar en su obra *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual* (1994), y en la que realiza una argumentaria de dicha afirmación que se puede sintetizar en la proximidad de Gibraltar; en la presencia de colonias extranjeras en localidades como Málaga, Sevilla, Granada; en centros mineros de Sierra Morena; pero también «se debía a la estimación de esa extensa región como campo abonado para el proselitismo por la desasistencia pastoral y la débil formación religiosa, o si se prefiere mera nominalidad católica, existente en vastos ambientes populares» (Vilar, 1994: 171) y por extensión a todas las ámbitos rurales lejos del poder católico. Véase como es extensible la argumentaria anterior a otras zonas de España donde, como ya señalamos en la introducción sobre la idiosincrasia religiosa en España, la supuesta homogeneidad católica histórica es objetada cuando se analizan casos regionales locales y ambientes, sobre todo rurales, donde el predominio de creencias supersticiosas y tradiciones místicas, arraigadas a la tierra y a los ciclos agrarios desde la misma Antigüedad, son un hecho que constatan y destierran el mito de la España católica. Porque una cuestión es que se produjera una simbiosis Iglesia católica-Estado español con las consiguientes aristas del poder en la España caciquil y en la de las represiones de la dictadura y otra, muy diferente, es que los españoles abrazaran dicha fe.

Así, nos situamos en la última década del diecinueve, cuando llega a la población murciana de Águilas Robert Pollock Simpson que, al igual que Haglund, abandona su carrera profesional de arquitecto y se encamina por la senda del misionado evangélico protestante. Escocés de cuna se traslada a España siendo

muy joven para perfeccionar su español en Algeciras. Después pasará a Barcelona, donde trabajó en la misión regentada por Williams Brown. «Permaneció allí un tiempo hasta que le llegó el llamamiento de Armstrong y una proposición de la Sociedad Escocesa para hacerse cargo de la difusión de la literatura evangélica en el sureste español» (Vilar, 1979: 52). En este sentido Simpson se afincará en Águilas y llevará a cabo una labor evangélica de gran difusión, no solo en Águilas, también en localidades limítrofes. Así, Simpson tendrá «un largo pastorado de veintisiete años en el que administró el bautismo a ciento noventa conversos». Con esta membresía «la improvisada capilla de la calle de San Sebastián pronto se reveló insuficiente para la celebración de los cultos» (Vilar, 1979: 55). De esta forma, ante el aumento incesante de la feligresía, será erigida una nueva iglesia en la calle Jovellanos.

Debemos destacar de Robert Simpson que fue una especie de disidente del protestantismo oficial, como ha señalado Vilar: «Simpson creía firmemente en la justificación por la fe, en el poder del evangelio como instrumento de salvación, en la libertad de conciencia, en el gobierno democrático de las iglesias, en la supeditación de la jerarquía a la voluntad de los creyentes y en la separación e independencia mutua de la Iglesia y el Estado» (Vilar, 1979: 53). Claramente, Simpson defendía una postura ideológica que difería del propio protestantismo conservador de la Iglesia anglicana en Inglaterra, como ha señalado Vilar, pero también era un preclaro visionario en un país como España en las postrimerías del ochocientos, que distaba mucho de incluir en su agenda dicho decálogo que, por otra parte, hubiera contribuido al nacimiento del pluralismo religioso que se quiere entrever en la España actual. Pero no solo las ideas de Simpson son avanzadas con respecto a la religión, sino en el plano político establece esa clara separación entre altar y trono que tan mal se ha llevado en el solar hispano.

Sería imperdonable no mencionar la labor humanitaria que llevó a cabo Lina Simpson, mujer helvética, que contrajo matrimonio con Robert hasta que este murió en 1923. La labor de Lina se inicia «en su propia casa donde tenía habilitada una parte de la cocina como dispensario» (Vilar, 1979: 71). De esta forma, curaba a pobres y dispensaba todos los cuidados y bienes que sus posibilidades le permitían «dejando algún dinero debajo de la almohada al abandonar la casa» (Vilar, 1979: 71). Con ello Lina se convirtió en algo más que en la mujer de Robert; al hilo, recoge Vilar una nota a pie de página, que pone de manifiesto el buen y extenso recuerdo que de esta buena mujer quedó en la localidad murciana: «Se me ha dicho, apunta Vilar, que circuló durante mucho tiempo una pomada fabricada por ella (Lina S.), que la gente dio en llamar «ungüento de doña Lina». Tales huellas en la reciente memoria colectiva es indicativo de la labor desempeñada al margen de la propia pastoral. Prueba de ello también lo atestigua el deseo de Lina de abrir una escuela y una residencia de ancianos. Francamente, como ha puntualizado Vilar, Águilas necesitaba escuelas y si no un dato nos puede clarificar aún más la situación: «Para 1900 de



Primera capilla de culto protestante de Águilas en calle San Sebastián (Vilar, 1979: 167)

15.868 habitantes, 12.791 eran analfabetos y todavía en 1930, de 15.745, 9.131 eran incapaces de dibujar su firma» (DGIGE, 1891-1982: 422 en Vilar, 1979: 79). Inefable imagen que todavía en los sesenta del siglo XX, en el ámbito rural de gran parte de España, tristemente se reproducía. Así lo supo ver de forma lúcida Delibes en su excelente novela *Los santos inocentes*. Luego estaba más que justificada la creación de una escuela en la población murciana. Pero, he aquí que para la apertura del asilo de ancianos no hubo problema alguno y fue una de las primeras residencias evangélicas de ancianos que funcionaron en España.

La escuela pretendida estaba lista para emprender su labor docente en 1920, pero, a pesar de las necesidades educadoras de la población, los prelados españoles no estaban por la apertura de colegios acatólicos en España. De esta forma «una vez más los obispos españoles se reafirmaban en su postura rigurosamente antiprotestante». A todo ello, hay que explicar, que los niños protestantes eran discriminados, no solo por los propios discentes que decían de ellos que «estaban moros», sino los propios maestros que «todavía en 1950 en Águilas se hacía cantar en el aula las viejas canciones antiprotestantes de antes de la guerra y que pretendían catequizar al alumnado acatólico» (Vilar, 1979: 80-81). Prueba de la deformación esperpéntica a la que tantas veces aludía Valle-Inclán cuando pensaba en España y en el ser de los españoles, del cierto anacronismo que pervivió como garante de un atraso social diferenciador de otras latitudes europeas de la época. Como quiera que esta era la panorámica de fines del ochocientos y arrastrada hasta la reciente historia de España democrática, con el impasse republicano, el atraso y analfabetismo eran las rémoras que, por estos datos expuestos, fuesen infranqueables.

Como infranqueable fue la barrera de apertura de la escuela evangélica en Águilas. Canalejas tolera las escuelas «siempre que se abstuvieran de impartir enseñanza confesional» pero, aunque estos fueron los propósitos de Lina, tuvo la desdicha de la desaprobación de las autoridades locales, como ha indicado

Vilar (1979: 82): «los respetables regidores debían pensar que una cosa era civilizar a la canalla de las Cuevas, hace alusión a la labor humanitaria de Lina [...] y otra muy distinta que los herejes pretendieran abrir un colegio protestante en el centro del pueblo». Así terminan las buenas intenciones de la señora Simpson, aportando una acción humanitaria que va más allá de la obra pastoral evangélica de la que provenía.

Cuando muere Robert Simpson en 1923 deja tras de sí una Iglesia Evangélica consolidada en Águilas, pero también su huella de deja notar en otras localidades murcianas. Su labor fue encomiable no solo desde el punto de vista pastoral evangélico sino también humanitario. En un testimonio al hilo de una entrevista que realiza Vilar en Cardiff en octubre de 1978 le atestiguan: «¿Sabía que enseñó a leer braille a pobres ciegos reducidos a la condición de mendigos?» (Vilar, 1979: 86). Fiel reflejo de un pastor que no solo andaba con los pies en los cielos, sino que también era consciente de las necesidades y carencias de los desfavorecidos en la población murciana.

Pero en estos llega la dictadura de Primo de Rivera y con ello, como en toda dictadura, se suspenden la garantías constitucionales y se tiende, como ha señalado Vilar, hacia la uniformidad cultural y religiosa. Y aunque no se persiguió a los protestantes sí «se multiplicaron en derredor suyo los obstáculos administrativos» (Tuñón de Lara, 1974: 151 y Vilar, 1979: 89). A todo ello hay que sumar un cambio copernicano en la administración pastoral: se trataba de dejar en manos de los propios españoles la dirección de las iglesias y prueba de ello queda reflejado en un documento de 1924 firmado por Everett Gill, representante de los bautistas de los Estados Unidos: «Deberíamos dejar el evangelismo para las iglesias nativas. Si tomamos de sus manos esa responsabilidad espiritual morirán como la mariposa cuando la privamos de sus luchas y dolores en su metamorfosis dentro de su crisálida» (Vilar, 1979: 96). Clara expresión del distanciamiento económico que también se quería mantener con respecto a las iglesias bautistas de España. No en vano ya dos años antes de la crisis del 29, como ha señalado Vilar, se reduce el presupuesto para las misiones en una tercera parte. De esta forma el número de pastores disminuyó, como también la feligresía se contrajo ante pérdidas de guías espirituales en medio de la dictadura primoriverista.

De esta forma, nadie pudo ocupar el lugar de Robert tras de su ausencia entre los vivos, ni siquiera Lina, que moriría en 1926, debido a las arduas ocupaciones humanitarias. Con lo que tuvieron que recurrir a Cartagena para los servicios de un pastor de la Iglesia Evangélica de los Hermanos. Será cuando, a fines de 1927, llegue el nuevo pastor Reinaldo Barnes, y con él se producirán unas injerencias internas debido a que el nuevo pastor pretendió sustituir las enseñanzas bautistas por las de la Asamblea de Hermanos, conocida también como Hermanos de Plymouth.

La nueva escisión cristiana llegará a Murcia, concretamente a Cartagena, cuando en 1875 arribe el pastor John Richards. En esta ciudad portuaria se

llevarán a cabo las primeras acciones de la Asamblea de Hermanos. También en la localidad de Águilas y comarca, el nuevo pastor, Reinaldo Barnes, promoverá el pretendido cambio en la comunidad evangélica que impulsó Simpson. Barnes no podría sustituir la obra misional y humanitaria de los Simpson, pero no obstante sí logró llevar a cabo ciertos cambios en base al ideario de la Asamblea de Hermanos como «hacer desaparecer la Unión de Jóvenes, redujo la intervención de las mujeres en el culto a mera participación pasiva y celebró la Cena todos los domingos en vez de mensualmente [...]. Así la congregación quedó bajo control efectivo de las Asambleas de Hermanos» (Vilar, 1979: 99). No obstante, en el mismo mes de julio del levantamiento militar de 1936, llegará un buque de guerra al puerto de Águilas y Barnes, junto con su mujer, partirá de inmediato hacia Londres, dejando a la feligresía de nuevo huérfana de pastor.

Pero, antes de examinar el período bélico y la dictadura personalista del general Franco, adviene un tiempo de cambios y promesas de futuro democrático, tristemente cercenados. Así pues, durante la II República la libertad religiosa fue constitucional pero, no obstante, dicha libertad debe ser matizada. Así, por ejemplo, llegará a la ciudad de Lorca, como ha expuesto Vilar, un colportor evangelista llamado Agustín García, pero he aquí que no fue recibido como se debería esperar en el contexto de libertad religiosa, ya que el párroco católico, seguido de su membresía, «dio estentóreas vivas a la religión católica apostólica romana, que fueron coreadas por la multitud». Pero no quedo en *vivas*, también «vinieron los mueras enardecidos y rabiosos a los protestantes que no creían en la Virgen». Lo que evidencia cómo, al margen de lo establecido por el régimen republicano, el poder caciquil localista tenía un peso importante.

Así, la Segunda República (1931-1936) proclamaba en el artículo 3 de la Constitución que: «El Estado español no tiene religión oficial», así también el artículo 14: «Son de exclusiva competencia del Estado español la legislación y la ejecución directa en las siguientes materias: [...] Relación entre las Iglesias y el Estado y régimen de cultos [...]»; y artículo 26: «El Estado, las regiones, las provincias y los municipios no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas» (Constitución Republicana de 1931).

Así, en medio de este cambio constitucional dirigido a implementar un sistema democrático, las iglesias evangélicas se procuran un plan de actuación al socaire de la libertad religiosa, la cual será cercenada brutalmente durante la dictadura del general Franco. Aunque será durante la guerra civil de 1936 a 1939, cuando el ambiente de anticlericalismo e irreligiosidad comience a frenar los logros alcanzados con anterioridad. Así, en Águilas «los modestos logros alcanzados bajo la República, promedio de una conversión (evangélica) anual, no tardaron en ser anulados por la guerra» (Vilar, 1979: 118); también es cierto que tras el triunfo del Frente Popular en 1936 se prohibió toda manifestación pública de culto. Obviamente la membresía protestante de Águilas sufrió las

consecuencias de tal prohibición: al principio se realizaron actos religiosos en privado, pero pronto los evangelistas se dispersaron emigrando u ocultando su fe.

El local de culto de la calle Jovellanos de la población sureña murciana sería clausurado por las autoridades franquistas, aunque, por otro lado, «ninguna de las ejecuciones sumarias tuvieron que ver con disidentes religiosos, pero algunos fueron encarcelados y, más tarde, sometidos a vigilancia tan oprobiosa como injustificable» (Vilar, 1979: 119). Y «tanto los hombres como los jóvenes inspeccionaron la existencia de centros protestantes para denunciarlos y, por supuesto, para impedir su creación. La persecución se justificaba porque esas comunidades eran consideradas como cobijo de “rojos”. En realidad, los cristianos evangélicos españoles fueron objeto de una dura represión por su doble condición de protestantes y demócratas». (Vilar, 2001: 253-299; Nicolás Marín, 2005: 106). Con estos postulados, la intolerancia religiosa hacia las minorías religiosas en España hará inviable cualquier manifestación pública y así quedará reflejado en el Apartado Segundo de la Ley de los Principios del Movimiento Nacional de 1958, donde se expone: «La nación española considera como un timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios según la doctrina de la Santa católica apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional que inspirará la legislación».

Pero, no obstante lo anterior, las confesiones acatólicas en España, tras la caída de los regímenes fascistas, después de la Segunda Guerra Mundial, tuvieron que ser «aceptadas» por la dictadura franquista al socaire de los nuevos aires provenientes de una Europa coaligada con Estados Unidos, no solo como héroes de la guerra sino como autores del Plan Marshall. Así «trece años después de Hendaya, con los acuerdos de 1953 Franco rompía por segunda vez la hipotética neutralidad tradicional española: el país quedaba integrado en el sistema defensivo occidental frente al peligro soviético» (Nicolás Marín, 2005: 196). Con lo que la diplomacia activaba sus redes consulares y, por ende, tanto británicos como estadounidenses debían de ser respetados en su derechos de culto. Aunque la realidad fue distinta. Si bien Estados Unidos consiguió un tratado favorable en el contexto bélico de la Guerra Fría, teniendo como una base más de operaciones el territorio peninsular, el acatolicismo sería cegado, al margen de capitales importantes como Madrid, Barcelona, Sevilla, Valencia, como buenas intenciones de cara a la comunidad internacional, sobre todo, tras la firma del Concordato con el Vaticano en 1953. No obstante, y como ha señalado Vilar, se da una contradicción paradójica en relación a la tolerancia del acatolicismo en España puesto que: «al espectador medio extranjero le resultaba increíble la represión obsesiva de una minoría numéricamente insignificante (protestantes), en tanto la Iglesia (católica) gozaba de todas las libertades en países protestantes, de las que por cierto sabía extraer todo el partido posible» (Vilar, 1979: 138).

Con estas, la comunidad evangélica de Águilas «recibió la visita de don Bautista García Arcos, antiguo pastor de Lorca, procedente de Valdepeñas, quien desde 1932 tenía un conocimiento directo de Águilas y su comarca [...]. El nuevo pastor era individuo de sólida formación y considerable talla intelectual, comparable solo entre sus predecesores al pastor Simpson. Haciendo todo lo posible por la reapertura de las capillas de Águilas, Almendricos y Medrano [...] y de Lorca» (Vilar, 1979: 136). Pero, las dificultades son importantes y la situación cambia poco o nada, y los protestantes siguen sufriendo exclusión y persecución. De especial interés es la carta de una de las hijas de Robert y Lina Simpson que Vilar recoge en su investigación y que pone de relieve la desmesura e insensatez que se lleva a cabo contra los acatólicos en la España de Franco: «Siento mucho no permitan abrir la Capilla en Águilas y otros pueblos. Seguimos orando por la obra del señor en España y en particular en la provincia de Murcia. A ver si ahora los americanos e ingleses piden a Franco que dé libertad de cultos y no sea tan beato y atrasado. Hoy día parece mentira se niegue a nadie la libertad de conciencia. Este es un país protestante, pero los católicos son numerosos y están construyendo iglesias por todas partes [...]» (Vilar, 1979: 138). Así, se desarrolló la acción del nuevo pastor García Arcos, en medio de estas vicisitudes del régimen además de ciertos enconos internos, sobre todo, con la Asamblea de Hermanos que deseaba el control de los fieles de Águilas.

No obstante, el pastor Arcos preparó una comunidad en la ciudad murciana de Lorca, porque «la dimisión del pastor el 18 de junio de 1953 (en Águilas) coincidió con la erección de la Iglesia Evangélica Bautista en Lorca» (AMBA, en Vilar, 1979: 142). Dicha congregación tenía sus antecedentes hacia 1870, como ya hemos apuntado más arriba a lo largo de la exposición. Mientras, García Arcos sería nombrado pastor titular en la Iglesia Evangélica de Denia (Alicante) a la vez que continuó como pastor interino en Lorca y como asesor de José Francés Piqueras, el nuevo pastor de Águilas. «Llegó este a Águilas investido de plenos poderes para zanjar los asuntos pendientes con la confesión rival (se refiere a los choques entre la Asamblea de Hermanos y los Evangelistas). Como quiera que la mayoría de los creyentes optaron por pasarse a los Hermanos [...], el pastor acordó trasladarles el templo de la calle Jovellanos. Los herederos de Lina Simpson les cedieron el inmueble de la calle Gloria. Los Hermanos de Plymouth pasaron a ser la colectividad protestante más numerosa en la localidad». (Vilar, 1979: 144).

Piqueras, como fiel pastor de la Misión Evangélica, tuvo que trasladarse definitivamente a Cartagena, donde se había iniciado la comunidad de la Iglesia Evangélica Bautista en 1957. De esta forma la localidad de Águilas será atendida por un natural de Mazarrón, Pedro Martínez Serrano, el cual «mostró considerable actividad, esforzándose por levantar la hundida congregación aguilena» y lo hará como miembro del presbiterio o consejo de ancianos, del que formará parte y será el que presidirá los cultos.

Cabría añadir, para terminar, que con el pontificado de Juan XXIII y la celebración del Concilio Vaticano II se contribuye, en cierta medida, a la quiebra de la unidad del nacionalcatolicismo en la mayoría de las diócesis españolas como ha apuntado Nicolás Marín (2005). Sin embargo, esta pérdida de unidad en el seno de la Iglesia católica y la tolerancia a cultos acatólicos tiene un proceso harto dificultoso y no exento de matices: «[...] a partir de la década de los sesenta se produjo un cambio importante en el seno de la Iglesia católica, cuando un número significativo de sacerdotes se atrevió a contestar, tanto a las jerarquías políticas como a las eclesiásticas. Se trató de una verdadera rebeldía eclesiástica, según la percepción de ambos poderes [...]. A partir de 1968 tras la revisión del Concordato para que no quedase impune ningún delito de subversión, la policía detuvo a curas conflictivos sin permiso del obispo [...]. De hecho, todas las autoridades podían recurrir a la burocracia inquisidora que desplegó el Gabinete de Enlace, creado en noviembre de 1962 y adscrito al Ministerio de Información y Turismo, a iniciativa de su máximo responsable, Fraga Iribarne [...]. En todo caso, los sacerdotes y religiosos “activistas” de las sesenta y ocho diócesis existentes en España en 1973 no llegaban al 12 por ciento del total, lo que matiza la generalización de la disidencia por parte de la Iglesia católica, aunque no reduce su trascendencia» (Nicolás Marín, 2005: 376-382).

Aún así, y siendo una minoría de curas «rebeldes», ya era un paso hacia un futuro democrático, donde las disidencias internas eran necesarias para movilizar a un régimen anacrónico y por ende las minorías religiosas iban a ocupar su lugar, anteriormente excluidas. En 1967 se modifica el fuero de los españoles y, concretamente el artículo 6 expone: «La profesión y práctica de la religión católica que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez salvaguarde la moral y el orden público». Así como, «se consideran actos especialmente lesivos de los derechos reconocidos en esta ley aquello que de algún modo supongan coacción física o moral, amenaza, dádiva o promesa, captación engañosa, perturbación de la intimidad personal o familiar y cualquiera otra forma ilegítima de persuasión con el fin de ganar adeptos para una determinada creencia o confesión o desviarlos de otra» (Artículo 2 de la Ley 44/1967 reguladora del Derecho Civil a la libertad religiosa). Con este panorama se evidencia que el título de la Ley distaba del contenido de la misma, puesto que con el artículo mencionado quedaban restringidas cualquier posibilidad de hacer proselitismo o adoctrinamiento propios de cualquier religión. Quedaban prohibidos los documentos apologeticos así como las manifestaciones externas de culto. Ni siquiera se trataba de tolerancia, sino que se mantenía el toque de queda para las minorías religiosas.

A pesar del ostracismo del régimen franquista «en 1975 la provincia de Murcia contaba con dieciocho lugares de culto reconocido, de los cuales tres en Águilas, en la de Alicante 21, en Albacete 6 y en la de Almería 2. El máximo

nacional, en la provincia de Barcelona con 110 lugares de culto. El mínimo en Toledo y Teruel, con 1 cada una» (López Rodríguez, 1976: 231-232; Vilar, 1979: 158).

En el epílogo de la investigación de Vilar (1979) se apunta que, a finales de la década de los setenta, existían en Águilas varias confesiones protestantes: «Iglesia de las Asambleas de Hermanos», constituye la feligresía más numerosa y representan el «más genuino fundamentalismo bíblico español». La «Misión Evangélica Bautista», «su membresía es de antigua conversión y, en cuanto al número se mantiene estacionaria [...]. Se halla adscrita al grupo más numeroso con los Hermanos y dinámico del evangelismo español». Como tercera iglesia protestante apunta Vilar la «Iglesia Evangélica Pentecostal, con escasa feligresía es atendida por el pastor de Murcia [...] y es genuinamente carismática, proselitista y contraria al movimiento ecuménico», al contrario que la Iglesia Evangélica Bautista.

Destaca también un grupo de protestantes «independientes» a cuya cabeza estaba Manuel Aullón Jorquera que, aunque se define independiente, «sus convicciones son calvinistas. Su basta cultura religiosa, sus dotes de persuasión y su independencia económica le han permitido auspiciar y dirigir con cierto éxito reuniones interconfesionales de estudios bíblicos». En último lugar, hace mención a dos grupos, por un lado, católicos independientes configurados tras el Concilio Vaticano II, «sin perjuicio de cumplir con el precepto dominical de acuerdo con la normativa romana, se reúnen regularmente para el estudio y exégesis de las Escrituras [...] y pretenden una renovación eclesial desde la base»; y en segundo lugar, la «Iglesia Evangélica española, la protestante de mayor base histórica en España, aunque no logró introducirse en Águilas» (Vilar, 1979: 155-161).

Hasta aquí con esta reseña histórica sobre el acatolicismo en la Región de Murcia creemos haber contribuido a exponer con cierta claridad el proceso integrador de las otras miradas religiosas cristianas no católicas que se han desarrollado en Murcia con fluctuaciones entre la tolerancia, la intolerancia o el rechazo pleno; todo ello dependiendo de las características político-ideológicas que han surcado las dos últimas centurias. Hemos querido exponer el tema con la intencionalidad de no rendirnos a una mera exposición historiográfica, sino como ha apuntado Van Der Grijp, (2001: 51) «darnos cuenta de la perspectiva en la cual hoy nos interesa el pasado», mirada prístina que, como siempre, aporta una mayor comprensión de los procesos sociales del presente.

Iglesia Evangélica española

Iniciamos la descripción de las iglesias evangélicas actuales en la Región de Murcia comenzando por la Iglesia Evangélica española. De acuerdo con las informaciones obtenidas a través de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), la Iglesia Evangélica española es una iglesia en la

que se reúnen comunidades reformadas, metodistas, luteranas y congregacionistas, con una organización eclesial de tipo reformado o presbiteriano, basada en el sacerdocio universal de los creyentes. La Iglesia Evangélica española tiene sus raíces doctrinales en la Reforma protestante del siglo XVI, que se inicia en Alemania (Lutero, luteranos) y Suiza (Calvino, reformados), y además en los movimientos renovadores del pietismo del siglo XIX (Wesley, metodismo).

La Iglesia Evangélica española se define en su página web como una comunión de congregaciones, unidas por una común vocación, que testifican la soberanía de Jesucristo y le confiesan como Dios y Señor. Expresan su unión orgánica en la aceptación de una misma disciplina y la adopción de una sola confesión de fe. Su evolución doctrinal y eclesíastica ha sido lenta y laboriosa debido al hecho de que, en toda la primera parte de su historia, prácticamente hasta 1953, fue mayormente una federación de iglesias de diferentes denominaciones a las que el tiempo y las circunstancias llevaron a formar una sola iglesia nacionalmente estructurada.

No tiene, por tanto, la Iglesia Evangélica española una confesionalidad bien definida dentro de las grandes familias confesionales de ámbito mundial. Está formada por congregaciones de diferentes tradiciones: presbiterianos, congregacionalistas, metodistas y luteranas, las cuales se han enriquecido mutuamente, manteniendo sus respectivas tradiciones, en el seno de una sola iglesia unida, como lo es hoy la Iglesia Evangélica española.

Doctrinalmente, las bases de la Iglesia Evangélica española se refieren a su especial vinculación «a las Iglesias que reconocen los principios de la Reforma religiosa del siglo XVI, de forma que, en España, la Iglesia Evangélica española representa al protestantismo histórico». Con referencia a la llamada Primera Reforma en España, el Sínodo de 1954 afirmó que «la Iglesia Evangélica española se siente vinculada al movimiento de nuestra reforma religiosa del siglo XVI, considerándose heredera de la reanudación histórica de dicho movimiento en el siglo XIX».

Este movimiento reformador español se identifica con las primeras comunidades reformadas del siglo XVI en Sevilla y Valladolid que fueron objeto de persecución por la Inquisición. Tras la existencia de congregaciones aisladas de luteranos y reformados en la península, como testifican los autos de fe durante los siglos XVII y XVIII, se organizan las primeras comunidades protestantes en los inicios del siglo XIX. En 1824, se establece la primera misión metodista en Gibraltar. El 28 de julio de 1869 tiene lugar la primera Asamblea de la Iglesia Reformada Española y se adopta una primera confesión de fe y la versión Reina-Valera de la Biblia. Por otra parte, el 11 de abril de 1871 se cambia el nombre por el de Iglesia Cristiana Española (ICE). El 18 de mayo de 1897 y en el seno de la XV Asamblea de la ICE se produce la fusión con la Unión Ibero Evangélica (congregacionistas) y se adopta el nombre de Iglesia Evangélica española (IEE). En 1953 se produce la unión de la Iglesia metodista de Catalunya y Baleares redactándose una nueva confesión de fe en vigor hasta hoy.

La IEE es miembro del Consejo Mundial de Iglesias, la principal organización ecuménica cristiana internacional, fundada en 1948 en Amsterdam. Su sede está en Ginebra, Suiza; a él están afiliadas 348 iglesias y denominaciones con cerca de 600 millones de cristianos en más de 120 países, que practican diversas formas de culto y mantienen diferentes formas de organización y gobierno. La Iglesia católica Romana no está afiliada al Consejo Mundial de Iglesias, aunque mantiene con él una relación de trabajo regular. Este consejo se ha caracterizado por su compromiso con la paz, la justicia y la solidaridad entre los pueblos y con la unidad de los cristianos.

La Iglesia Evangélica española es la Iglesia protestante más antigua con sede en la Región de Murcia. Tiene más de 140 años de implantación. En la actualidad cuenta Cartagena con 50 miembros, de los cuales 35 tienen una asistencia regular. La mayoría son españoles, pero hay varios procedentes de Francia, Alemania, Ecuador y Chile. Igualmente, la mayoría son adultos y más del 70% son fieles originarios. El resto son conversos procedentes del catolicismo.

La Iglesia Evangélica española de Cartagena está inscrita en el Registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia desde 1981, está integrada en FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), y recientemente se ha vinculado al CEMU (Consejo Evangélico de la Región de Murcia). La Iglesia es atendida por un pastor, licenciado en medicina, nombrado por el Instituto de Estudios Evangélicos. Sus actividades principales son de carácter religioso. En ellas se incluye la formación religiosa o estudio bíblico semanal sobre temas de actualidad, la reunión de oración quincenal y la Cena del Señor que se celebra los domingos.

Dispone de local propio para el desarrollo de sus actividades. Es un bajo en propiedad permutado por la Iglesia con una constructora por la cesión de terrenos para la edificación de viviendas. También cuenta con piso para vivienda del pastor y dos plazas de garaje. No han recibido ayudas exteriores, pero disponen de ayudas procedentes de las contribuciones voluntarias de los miembros con las que financian el pago al pastor y los gastos de mantenimiento.

Tal como lo establecen sus bases y reglamento, la Iglesia Evangélica española tiene una estructura democrática en la que la máxima autoridad reside en el sínodo general que se reúne, como mínimo, cada dos años. Está formado por dos miembros de cada congregación. Territorialmente, la Iglesia Evangélica española está dividida en presbiterios. Se denomina presbiterio al conjunto de dos o más iglesias locales agrupadas para una mejor eficacia y colaboración en su ministerio por razones de proximidad geográfica, cultural o lingüística. Actualmente la Iglesia Evangélica española está dividida en siete presbiterios, uno de ellos es el presbiterio de Levante al que pertenece la Iglesia Evangélica española de Cartagena.

Para los trabajos especializados en el seno de la Iglesia, el sínodo ordinario o, por delegación, la comisión permanente, nombra departamentos, como organismos al servicio de las iglesias. La Iglesia Evangélica española tiene su sede

central en Madrid, donde reside el administrador general, cuya función es ejecutar los acuerdos de la comisión permanente que le son asignados.

La Iglesia Evangélica española de Cartagena, mantiene relaciones fluidas tanto con las Iglesias evangélicas como con las iglesias católicas de Cartagena. Participa en una de las principales iniciativas de carácter ecuménico o interconfesional denominada Semana de Oración por la Unión de los Cristianos, que se celebra anualmente en todo el mundo cristiano. Nuestro informante se muestra partidario de que todas las iglesias cristianas dejen de lado sus diferencias doctrinales «para centrarse en el mensaje de Dios y poder llegar a toda la gente». Su proyecto para el futuro es, precisamente, «conseguir un mayor compromiso de nuestros miembros y ser misioneros para el mundo».

Respecto a la legislación española de libertad religiosa manifiesta que «es positivo para un país avanzado que su gente pueda realizar el culto que quiera» y que este es un derecho humano fundamental. En coherencia con esto, su opinión sobre el principio de reciprocidad aplicado a la libertad religiosa considera que «es una situación perfecta de manera que en cualquier lugar pueda levantarse cualquier lugar de culto y practicar cualquier religión».

Comunión anglicana

El día 10 de noviembre de 2009, el diario *La Verdad de Murcia* publicaba una noticia, que estaba recorriendo los medios de comunicación del mundo entero. La noticia era esta: «El Vaticano promulga una ley que autoriza la conversión de los anglicanos». Para unos, era la manifestación de una estrategia del Vaticano de captación de nuevos fieles en una situación de crisis interna, tanto del catolicismo como del anglicanismo. En este caso la crisis tendría su origen en desacuerdos doctrinales entre dos sectores enfrentados en el anglicanismo en temas como la apertura y aceptación de la homosexualidad y la ordenación de mujeres obispos. Para otros, la noticia era la expresión de un camino, abierto desde antes del Concilio Vaticano II, de acercamiento entre el anglicanismo y el catolicismo, basado en la convergencia doctrinal entre la Iglesia de Roma y la Iglesia de Inglaterra. Para nosotros, la noticia no solo revela el malestar existente en ciertos sectores del anglicanismo por la ordenación como sacerdotes y obispos de mujeres y de homosexuales, sino que es, además, un indicador de que algo se está moviendo dentro del catolicismo en relación a la normativa sobre el matrimonio de los ministros de Iglesia. Y esto, aunque la Constitución Apostólica promulgada dice, explícitamente, que la integración de los anglicanos católicos «no implica de alguna manera un cambio de la disciplina en la Iglesia sobre el celibato sacerdotal».

Traemos a colación esta noticia para introducir lo que sobre la Comunión anglicana vamos a decir a continuación. Se denomina Comunión anglicana al conjunto de iglesias episcopales que pertenecen a la confesión anglicana. El origen de la Comunión anglicana es la Iglesia de Inglaterra que, desde el siglo

XVI, se ha ido extendiendo a los distintos territorios, primero de las Islas Británicas y después a los territorios colonizados por el Reino Unido en distintas partes del mundo. La Iglesia de Inglaterra, como indica Roger Fry (1992), «no es en absoluto un producto del siglo XVI, sino una continuación en Inglaterra de la tradición apostólica que viene de los tiempos de Jesucristo y sus apóstoles». Se cree que, ya en el siglo III, se predicó el cristianismo en las Islas Británicas y hay constancia de la llegada a Canterbury del arzobispo Agustín en el año 596.

Es bien conocido que la Iglesia de Inglaterra, que ha mantenido la sucesión apostólica ininterrumpidamente, está alejada de la tutela y obediencia al obispo de Roma desde la ruptura impulsada por Enrique VIII. La causa fue la negativa del papa Clemente VII a conceder a Enrique VIII la separación matrimonial de Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos, para contraer nuevo matrimonio con Ana Bolena. El procedimiento fue la aprobación de un Acta (Ley) del Parlamento Inglés por el cual la Iglesia de Inglaterra se independizaba de la jurisdicción del obispo de Roma y el Rey se convertía en su jefe supremo, siendo el arzobispo de Canterbury jefe espiritual de la comunión anglicana. No fueron, por tanto, razones doctrinales, teológicas o morales, la causa de la independencia de Roma, sino exclusivamente matrimoniales. Así lo confirma el obispo Stephen Neill (1966), citado por Roger Fry (1992), cuando indica «no hay doctrinas teológicas especialmente anglicanas; no hay teología particularmente anglicana. La Iglesia de Inglaterra es la Iglesia católica en Inglaterra. Enseña todas las doctrinas de la fe católica, como se encuentran en la Sagrada Escritura, como están resumidas en los Credos de los Apóstoles, y establecidas en los primeros cuatro Concilios Generales de la Iglesia indivisa» (Nicea, 325; Constantinopla, 381; Efeso, 431 y Calcedonia, 451).

Todo ello quiere decir que no debe confundirse el anglicanismo, que nace de la propia Iglesia católica con la que mantiene una convergencia doctrinal, con las Iglesias protestantes, que nacen de los reformadores del siglo XVI, especialmente, Lutero, Calvino y Zuinglio, que suponen una verdadera ruptura teológica. La consecuencia es que hay un sentido de proximidad entre el anglicanismo y el catolicismo por la conservación, en ambas, de la tradición de la sucesión apostólica. Este hecho, sin embargo, no fue obstáculo para que después de la ruptura de la Iglesia de Inglaterra respecto a la disciplina de Roma hubiera, en aquella, un proceso reformador interno, que le permitiera la consideración de Iglesia católica reformada. Con toda claridad lo expone Roger Fry (1992) cuando afirma «la tradición de la Iglesia de Inglaterra como católica y reformada, parte de la Iglesia Cristiana Universal y abierta a todos los cristianos del país, es muy arraigada en la mentalidad anglicana. Por ello, los anglicanos afirman que la Iglesia de Inglaterra y otras iglesias de la comunión anglicana mundial, son miembros en régimen de igualdad de la Iglesia Católica Universal, del mismo modo que, por ejemplo, las Iglesias ortodoxas de Rusia y Grecia».

Esta proximidad doctrinal existente entre el anglicanismo y el catolicismo, a que nos estamos refiriendo, explica el sentido de la noticia con la que comenzábamos este apartado con el título: «El Vaticano promulga una ley que autoriza la conversión de los anglicanos».

En la Región de Murcia hemos encontrado tres comunidades vinculadas a la Comunión anglicana. La *Iglesia Anglicana el Aposento Alto* en el municipio de Aguilas, la *Anglican Church / Chaplainci of. St. Peter and St. Paul* en la pedanía Los Belones de municipio de Cartagena y la *Sankt Nicholaus-Kir / Saint Nicholas Church* en la Urbanización Camposol de Mazarrón.

La Iglesia Anglicana el Aposento Alto está regida por un venerable anciano de más de 80 años, autodidacta, ordenado de presbítero hace años que, en su propio domicilio, realiza el servicio religioso para una pequeña comunidad de fieles. Seguramente es una de las Iglesias no católicas más antigua de Murcia. Se fundó después de la Guerra Civil en plena dictadura, durante la cual se reunían de forma clandestina y fueron perseguidos. Nunca han sido más de 30 personas, y en la actualidad son solo ocho miembros, todos españoles, en su mayoría cristianos originarios, mujeres y de edad avanzada. La Iglesia Anglicana el Aposento Alto está vinculada a la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE) con sede en Madrid, fundada en Gibraltar en 1868, organizada como Iglesia Nacional Independiente, miembro de la Comunión Anglicana y del Consejo Mundial de Iglesias y de FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España).

La Iglesia Anglicana el Aposento Alto de Águilas solamente realiza actividades religiosas, especialmente el estudio bíblico y la oración semanalmente y la santa cena una vez al mes. El presbítero que se ocupa de los servicios religiosos, no tiene salario propio por el cargo, sino que vive de la jubilación que percibe como trabajador autónomo. Mantiene relación con otras iglesias evangélicas. Lamenta «haber sido perseguidos y maltratados durante décadas» y está conforme con la Ley de libertad religiosa, aunque cree que privilegia a la Iglesia católica.

La segunda iglesia de la Comunión Anglicana en la Región de Murcia es la *Anglican Church-Chaplainci of. St. Peter and St. Paul*, en la pedanía Los Belones del municipio de Cartagena. Es una Iglesia vinculada a la Iglesia de Inglaterra a través del arcedianato de Gibraltar, de acuerdo con la información obtenida de FEREDE. La Iglesia de Inglaterra es una de las iglesias perteneciente a la Comunión anglicana. Esta está dividida en dos provincias, Canterbury y York, cada una de las cuales tiene un arzobispo. La provincia de Canterbury consta de diferentes diócesis, cada una de las cuales tiene un obispo. Una de estas es la diócesis en Europa, que está bajo la jurisdicción de un obispo en Europa. La diócesis en Europa está dividida en Arcedianatos que celebran periódicamente un sínodo, presidido por el arcediano. La Sección Española de la Diócesis en Europa, forma parte del arcedianato de Gibraltar, a la que pertenece la *Anglican Church*, que tiene el rango de capellanía, según su propia terminología.

Se creó hace doce años y procede de la subdivisión de una Iglesia más antigua de Torrevieja (Alicante). El lugar donde se reúne la comunidad es la Manga Club, dentro del campo del golf, en el punto Las Lomas, donde les ceden un local. La comunidad se crea por la necesidad de ofrecer un servicio religioso comunitario a los ingleses de la zona, tanto turistas como residentes habituales. Actualmente todos los miembros, unos 40, son extranjeros, la mayoría ingleses, pero hay también algunos otros miembros de habla inglesa como escoceses e irlandeses. Todos son fieles originarios, no conversos. Predominan las mujeres y, más del 80% son jubilados, tanto turistas ocasionales como residentes habituales.

Principalmente, realizan actividades religiosas. Los responsables de los servicios religiosos son un matrimonio, también jubilados. Carecen de local propio para ello. Los servicios religiosos los realizan en una sala que les presta la empresa INMOGOLF, dueña del Resort la Manga Club. Hay, además, una actividad de carácter asistencial que realizan de vez en cuando y consiste en visitar el orfanato de Cartagena y llevar dinero y juguetes para los niños. Carecen de recursos estables. De vez en cuando hacen colecta de dinero entre los miembros para la compra de biblias, que es su único gasto. Mantienen relaciones únicamente con *Los Nietos Community Church*, la Iglesia de evangélicos pentecostales de la pedanía de Los Nietos, con cuyo pastor tienen un contacto excelente y cuya Iglesia visitan en ocasiones. No conocen con precisión la Ley de libertad religiosas de España, pero creen que es parecida a la inglesa. Señalan, como problema, la falta de autorización para celebrar matrimonios, pero creen que la libertad religiosa es un derecho fundamental. Desconocen la propuesta del Gobierno de España sobre la Alianza de Civilizaciones, y se muestran contrarios al matrimonio homosexual, al aborto, a la eutanasia y a la píldora del día después. Su preocupación principal es «difundir las buenas noticias de Jesucristo».

La tercera iglesia de la Comunión anglicana en la Región de Murcia tiene doble denominación, en inglés, *St. Nicholas Church*, y en alemán, *Sankt Nikolaus Kirche*. Ya la misma denominación indica que estamos ante una Iglesia con fieles de lengua inglesa y de lengua alemana, y entendemos, según uno de nuestro informantes, que con fieles anglicanos y luteranos. En consecuencia, todos los miembros son extranjeros, que proceden de países como Inglaterra, Alemania y Suiza. Esta Iglesia tiene la peculiaridad de que el 40% de sus miembros son católicos. Tiene, por tanto, un carácter ecuménico. La comunidad comenzó a reunirse en el año 2000 y, en la actualidad, cuenta con 250 miembros todos extranjeros. La mayoría (70%) son fieles originarios, no conversos, mujeres y jubilados.

La Iglesia está administrada por un diácono, jubilado, alemán, psicólogo, con formación teológica en un seminario, que cede su casa para las actividades de la comunidad, y que realiza su actividad voluntariamente, sin salario alguno. Las actividades principales son religiosas, como la Cena del Señor, y otros

servicios religiosos como entierros, bautizos, bodas, confirmaciones, comuniones, Semana Santa y fiesta del Patrón de la Iglesia. Una de las actividades educativas que realizan es la enseñanza de lenguas a inmigrantes y, en alguna ocasión, han participado en programas de la Radio Costa Cálida.

Mantienen relación permanentemente con miembros de otras confesiones religiosas como evangélicos y católicos. Con la Iglesia católica tienen una relación especialmente cordial. El párroco católico de la Iglesia de San José, en el Puerto de Mazarrón, les cede los locales de la misma el tercer domingo de cada mes para la celebración de los servicios religiosos. Ocasionalmente, tienen contacto con el ayuntamiento para petición de licencias y sus relaciones con el entorno social son positivas. En la actualidad uno de sus proyectos principales es la adquisición de terrenos municipales para la construcción de una Iglesia nueva. Según uno de nuestros informantes, aunque aún no se ha producido la concesión, el Ayuntamiento es favorable a ello, pero, al parecer, con la condición de que el edificio sea un local de usos múltiples, que permita realizar actividades diversas y pueda ser utilizado por diferentes confesiones religiosas. Si el proyecto se lleva a cabo estaríamos ante una iglesia ecuménica o un local interconfesional. Según nuestro informante, la libertad religiosa es un derecho humano fundamental, que debe poder ejercerse en cualquier país independiente de su régimen político y de la existencia de mayorías en él, porque «tiene que permitirse la libertad de pensamiento a todos».

Iglesias bautistas

Las iglesias bautistas actuales tienen sus raíces históricas en los anabaptistas del siglo XVI, que protestaban contra la corrupción dentro de la Iglesia y que se vincularon, en un principio, al movimiento reformador y se distanciaron de él, posteriormente, cuando no se cumplieron sus expectativas de cambio radical. Como todas las iglesias evangélicas, las iglesias bautistas se sienten vinculadas a las primitivas comunidades cristianas y continuadoras de la Iglesia apostólica (Máximo García, 1992). El nombre de «bautista» fue adoptado en Inglaterra en el siglo XVII, donde se redactó la confesión de fe con la que se identifica a los bautistas en el mundo entero, asumiendo la denominación que se les hacía por el énfasis que ponían estas iglesias en el bautismo de adultos por inmersión.

Desde el punto de vista doctrinal, los bautistas coinciden en muchos aspectos con los diferentes grupos protestante o, si se prefiere, con el movimiento evangélico mundial (justificación por la fe, la Biblia como regla suprema de fe [doctrina] y costumbres [práctica], la libertad del creyente y la fe personal, etc.). De hecho en España las iglesias bautistas, aunque no todas, están dentro de la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España). Sin embargo, las iglesias bautistas ponen especial énfasis en varias cuestiones que, históricamente, les han dado singularidad e identidad. Una es el bautismo de adultos, no necesariamente de personas adultas, sino de individuos con uso de razón para tomar la decisión de abrazar la fe. El bautismo debe estar precedido

de una profesión pública o confesión de fe individual y de la decisión personal de adherirse a la regeneración que ofrece Jesucristo, con lo cual se niega el bautismo de párvulos o bebés.

Otra cuestión importante es la separación entre la Iglesia y el Estado. En el siglo XVI seguía vigente el principio, que partía del siglo IV, cuando el emperador Constantino hizo del cristianismo una religión del Estado, un principio que Lutero asumió también sin parpadear y dio lugar a diferentes iglesias nacionales en Europa. Haciendo causa común con el poder civil, los reformadores dieron continuidad a un concepto medieval de Iglesia, en la que quedarían incluidos todos los habitantes de los estados cuyos gobernantes abrazasen la Reforma. Por eso, como indica el pastor evangélico José M^a Martínez (1992), «esta debilidad de los reformadores dio lugar a la oposición, y después a la separación de muchos que, al principio, se habían unido a ellos. Así, se abrió lo que ha sido denominado “segundo frente” de la Reforma, del que los anabaptistas en el continente y los congregacionalistas en Inglaterra serán los principales representantes». Los bautistas actuales son radicalmente contrarios a la unión entre el trono y el altar, heredada de la Edad Media y vigente en Inglaterra desde el siglo XVI hasta el presente. Apoyados en el «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», «los bautistas no pueden admitir el hecho de que exista un estado confesionalmente cristiano» (Máximo García, 1992).

En coherencia con esta independencia doctrinal y fidelidad a sus principios, los bautistas defienden la libertad religiosa por encima de todo, mantienen una actitud expectante frente al movimiento ecuménico, aunque con discrepancias internas entre conservadores y liberales, y promueven la independencia y autonomía de las iglesias locales. Como veremos, más adelante, esta posición tiene consecuencias prácticas en la relación con el Estado.

En la Región de Murcia hay en la actualidad ocho iglesias que se reconocen como bautistas, y que pueden agruparse en dos conjuntos diferentes. Unas están vinculadas a la Unión Evangélica Bautista de España (UEBE) y se denominan Iglesias Evangélicas Bautistas. Son las Iglesias Evangélicas Bautistas de Murcia, Cartagena, Águilas y las dos de Lorca, una con la denominación de Primera Iglesia Evangélica Bautista de Lorca, creada en 1878, y la otra con la de Iglesia Evangélica Bautista «El Buen Pastor» de Lorca. Las otras tres pueden considerarse como Iglesias Bautistas Independientes, y asumen la denominación de Iglesia Bautista Bíblica de Murcia, Iglesia Bautista Montegrande, por la urbanización en la que se ubica, y de Iglesia Evangélica Círculo de Fe Escudo de Cristo, en la que predominan miembros latinoamericanos.

La diferencia principal, según nos indican nuestros informantes, está en la vinculación o no de cada una de las iglesias a una entidad o unión superior. En el caso del primer grupo de iglesias todas tienen alguna vinculación simultánea o alternativa con la Alianza Bautista Mundial, con la UEBE (Unión Evangélica Bautista de España), con la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), con el CEMU (Consejo Evangélico de la Región de Murcia)

o con la asociación de Iglesias Bautistas del Sureste. El segundo grupo de iglesias indicado, coherentes con su condición de independientes, no pertenecen a ninguna federación.

Aunque nuestros informantes no tienen seguridad en las fechas, podemos deducir de las entrevistas que la Iglesia Bautista de Águilas existía ya antes de la Guerra Civil, y que, junto con las Iglesias de Murcia y Lorca, fueron las primeras en implantarse en la Región de Murcia. Como en el caso de otras confesiones evangélicas, tuvieron, al comienzo, una vida penosa en la clandestinidad, debido al rechazo popular y a los controles gubernamentales. Pero ya en 1950 se construyó el primer templo bautista en la Calle del Pilar, 19 de Murcia, y en 1971, en pleno franquismo, el templo actual en el Barrio de San Juan. Todas las iglesias bautistas nombradas están inscritas en el Registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia.

La Iglesia bautista con mayor número de miembros es la de Murcia capital, que tiene unos 150 fieles. Las demás Iglesias tienen un número de miembros que oscila entre 30 y 70, hasta llegar a un total de unos 520 en toda la Región. En las Iglesias más antiguas predominan los miembros españoles y, en las más recientes, los miembros extranjeros, muchos de ellos ligados a la inmigración y el turismo, y procedentes de países como Ecuador, Bolivia, Colombia, Argentina, México, República Dominicana, Chile, Brasil, Ucrania, Rumanía, Marruecos, Argelia, Senegal, Gambia, Burquina Faso, EEUU, Inglaterra y Escocia. Hay un predominio de miembros conversos, procedentes en su totalidad del catolicismo, sobre los miembros originarios, y de miembros adultos sobre las demás categorías de niños, jóvenes y ancianos. En la categoría de género el número de miembros está muy equilibrado.

Todas las iglesias bautistas nombradas están regidas por un pastor con formación teológica, adquirida en institutos bíblicos y universidades teológicas donde han adquirido su licenciatura en Teología. Al terminar sus estudios bíblicos son ordenados o nombrados como pastores y las iglesias locales los eligen y aceptan para realizar sus tareas pastorales. Son las mismas iglesias locales las responsables del mantenimiento de su propio patrimonio y del pastor, a través de ofrendas voluntarias y del diezmo, aunque algunas reconocen recibir ayudas de diferentes organizaciones de las iglesias bautistas de los EEUU de América. Todos los locales de las iglesias bautistas de Murcia son en régimen de propiedad.

Las iglesias bautistas de Murcia, como las del resto del mundo, son sumamente celosas de su propia independencia. Basados en el principio de la separación entre la religión y el Estado, manifiestan un rechazo rotundo a las ayudas y subvenciones de las diferentes administraciones del Estado para mantenimiento de la Iglesia. Consideran que, esa independencia económica de las iglesias bautistas, es el fundamento de su independencia ideológica y de la libertad para el ejercicio de sus tareas pastorales. Aceptan, sin embargo, ayudas para las asociaciones a ellas vinculadas.

Esta separación entre la Iglesia y el Estado y su aceptación de la autoridad civil y de las leyes de la nación, no es, sin embargo, una coartada para alejarse de los problemas de la sociedad en la que viven. De hecho, Martin Luther King, pastor Bautista en Montgomery (Alabama), Premio Nobel de la Paz en 1964, fue el principal defensor de los derechos civiles de los negros por medios pacíficos en Estados Unidos, durante los años sesenta. Esto le convirtió en inspirador del movimiento pacifista en los Estados Unidos y valedor de la resistencia no violenta, ante la discriminación racial, a pesar de lo cual fue asesinado en Memphis en 1968. En coherencia con esta preocupación social de los bautistas norteamericanos, las iglesias bautistas de Murcia, especialmente las vinculadas a la UEBE, manifiestan también un compromiso social, que describimos a continuación.

Entre esas preocupaciones sociales está el trabajo con inmigrantes para ofrecerles asesoramiento jurídico para su legalización en temas como el trabajo y la residencia, la actividad con toxicómanos y alcohólicos y la defensa de los derechos de las mujeres. Varias de estas iglesias bautistas han creado asociaciones para canalizar su acción social. La Primera Iglesia Evangélica Bautista de Lorca, junto con la Iglesia Bautista de Aguilas, creó en 1995 la asociación El Buen Camino, una asociación cristiana de ayuda a los marginados, toxicómanos y afectados por VIH. En la actualidad, esta asociación se dedica a la desintoxicación, rehabilitación y reinserción social de personas drogodependientes, alcohólicos, ludópata, indigentes y marginados. La labor se lleva a cabo en régimen de internamiento en comunidad terapéutica. Para ello disponen de casa de acogida y talleres ocupacionales, apoyados por el Ayuntamiento de Lorca. Para la realización de estas tareas disponen no solo de la infraestructura indicada, sino de un equipo interprofesional con unos objetivos definidos y unas áreas de intervención igualmente precisas y coherentes con aquellos, que pueden consultarse en su página web (www.elbuencamino.org).

De igual manera, la Iglesia Evangélica Bautista «El Buen Pastor» de Lorca ha creado también una asociación, denominada asociación de mujeres Betania. En este caso se trata de la primera asociación de mujeres, integrada por mujeres españolas y extranjeras, creada con el fin de fomentar la integración social y la igualdad de género. La asociación está constituida por unas 50 mujeres españolas, peruanas, ecuatorianas, hondureñas, rumanas, chilenas y bolivianas, que comparten una misma preocupación por los problemas sociales y promueven la participación social de las mujeres en la vida pública, en condiciones de igualdad respecto a los hombres.

Por supuesto, las iglesias bautistas realizan también actividades religiosas, tanto el domingo como a lo largo de la semana. Entre estas actividades hay que mencionar el bautismo de adultos, siempre por inmersión, el estudio bíblico, la oración, previa lectura de la Biblia, y el culto dominical en el que se evoca la Cena del Señor. Actividades religiosas pueden considerarse también las visitas a los fieles enfermos en el Hospital de Cartagena, a los presos y el consejo moral

a los toxicómanos. En algunas ocasiones realizan además actividades de ocio y tiempo libre y conciertos.

Las iglesias bautistas no manifiestan ningún problema en sus relaciones con el entorno social en el que se ubican. En todo caso, alguna lamenta desinterés de la población por sus actividades, especialmente, de los jóvenes. Las relaciones prioritarias son con las iglesias bautistas y con otras iglesias evangélicas. Por ejemplo, existe una Fraternidad de Pastores Evangélicos creada con fines pastorales y de formación teológica. En cuanto a las relaciones con la Iglesia católica no hay una posición uniforme, sino una cierta ambigüedad. Mientras alguna, como la de Cartagena, manifiesta que participan en la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, otras abiertamente son contrarias. Las relaciones con instituciones públicas, como Ayuntamientos, comunidad autónoma y Ministerio de Justicia tienen que ver, únicamente, con la solicitud de permisos, licencias, cesión de terrenos o inscripción en el registro.

Todas las iglesias bautistas manifiestan conocer la Ley de libertad religiosa de España y consideran que es un derecho humano fundamental que debe poder ejercerse en cualquier país independientemente de su régimen político y de la existencia de mayorías religiosas en él. Sin embargo, se muestran críticas con su aplicación y hacen su propia interpretación de la situación actual.

En un caso se nos dice que la Ley de libertad religiosa «sobre el papel es buena, sin embargo los acuerdos con los católicos debían revisarse. Además la libertad debe ser bien entendida ya que no se puede considerar religión a sectas encubiertas. Defendemos la libertad religiosa, pero no la tolerancia religiosa». El mismo entrevistado indica: «Todos los grupos religiosos fuera de la Iglesia católica encuentran dificultades para desarrollar sus actividades y darse a conocer». En otro caso, se afirma «sobre el papel sí existe libertad religiosa, pero a la hora de la verdad no se da un tratamiento igualitario a todas las confesiones». O se afirma, «no tenemos la misma atención que los católicos». En un tercer caso, se indica, en relación a la libertad religiosa: «entiendo que es buena, está clara. El problema es que el Gobierno no tiene mucha libertad para poder llevarla a cabo por los acuerdos con el Vaticano». Una cuarta Iglesia nos manifiesta. La libertad religiosa «a los bautistas nos conviene. Debe respetarse siempre que las religiones no cometan actos fuera de la moral».

Abiertamente, las iglesias bautistas son partidarias de la aplicación del principio de reciprocidad aplicado a la libertad religiosa. Por un lado, justifican ese principio, porque «si no hay reciprocidad no existe la libertad», y porque «es un derecho humano dar lo que se recibe». Por otro lado, se afirma que «es la situación ideal y por ella debemos luchar».

Sorprendentemente, no todos nuestros informantes conocen la propuesta del Gobierno de España sobre la Alianza de Civilizaciones. Los que sí tienen información no tienen una posición uniforme. Unos manifiestan que es una propuesta oportuna y necesaria. Y otros la relativizan afirmando que la

propuesta «tiene intencionalidad política» y que, por tanto, está fuera del interés religioso.

Para terminar, solo una referencia a sus objetivos para el futuro. Entre las preocupaciones principales están «la indiferencia, la ignorancia y la falta de fe de la gente», «el crecimiento de nuestra iglesia», «predicar el evangelio y llegar al mayor número de personas», «activar la acción social y hacer el bien», y la construcción de nuevos templos para ofrecer un mejor servicio a los fieles. La reivindicación principal hacia las autoridades es «la igualdad de trato a la hora de proclamar, conceder permisos, darse a conocer o manifestarse en la vía pública de una manera igualitaria a la Iglesia católica» para poder ejercer la libertad plenamente. Resaltan, como una iniciativa muy positiva, la participación de la FEREDE en el funeral interreligioso por las víctimas del terrorismo en Madrid.

Asamblea de Hermanos - Iglesias de Hermanos

Las Iglesias de Hermanos o Asamblea de Hermanos tienen su origen histórico en el movimiento originado en el año 1825 en Inglaterra (Plymouth), que llevó a cristianos procedentes de distintas denominaciones, vinculadas a la Reforma protestante del siglo XVI, a congregarse para la adoración y el estudio de la Biblia. El motivo inicial era compartir un mismo deseo de recuperar la autenticidad de su compromiso, siguiendo los pasos de las primeras comunidades cristianas. Como otras confesiones evangélicas, el movimiento trataba de retornar al modelo eclesial del Nuevo Testamento.

De acuerdo con las indicaciones de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, «como distintivos de tal movimiento, cabe destacar la proclamación de la fe en Cristo Jesús como único medio de salvación para el ser humano, el reconocimiento de la Biblia como una norma de fe y práctica y el sacerdocio espiritual de todo creyente mediante el ejercicio de sus dones espirituales, la celebración dominical de la Mesa del Señor como expresión central de la vida de adoración de la Iglesia, y la plena autoridad de cada congregación para buscar su ordenamiento y ministerio en conciencia delante del Señor. En general, el cuidado pastoral de la congregación se efectúa por el Consejo de Ancianos que es un órgano colegiado».

Junto a esta sintética declaración programática, hay que tener en cuenta también uno de los elementos centrales, que motivaron al fundador e iniciador del movimiento, John Nelson Darby (1800-1882). A este clérigo anglicano (García Hernando, 1992) le resultaba inaceptable la asociación entre la Iglesia y el Estado en pleno siglo XIX. Una crítica que apuntaba a la línea de flotación del Anglicanismo del que él mismo procedía, y que se ha mantenido directa o indirectamente en la práctica de las Iglesias de Hermanos.

A pesar del liderazgo indiscutible de su fundador, o quizá precisamente por eso, debido a su personalidad arrolladora e intransigente, pronto el movimiento de Hermanos se escindió en dos ramas, similares doctrinalmente y con

ligeras diferencias disciplinares. Por un lado, está la rama fiel a su fundador, denominada Hermanos Darbyistas o cerrados y exclusivistas, por su negativa a aceptar a la Eucaristía a los miembros que no compartían totalmente los planteamientos del fundador. Y, por otro, la rama denominada Hermanos de Plymouth o abiertos, mucho más tolerantes, que ha tenido, al parecer, mayor difusión.

La llegada a España de las Asambleas de Hermanos tiene que ver, sobre todo, con la Constitución española de 1869 que autorizó la libertad de culto. En su título primero, art. 21 dice textualmente: «La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable, a los mismos, todo lo dispuesto en el párrafo anterior». En el caso de la Región de Murcia, tal como se desprende de los trabajos de Vilar (1979) y de los relatos de nuestros informantes, la presencia de las Asambleas de Hermanos está ligada a la llegada de técnicos ingleses de la minería a Cartagena y Águilas y de misioneros procedentes de diversos países. Según estos mismos informantes, la Asamblea de Hermanos de Águilas, sería la Iglesia Evangélica más antigua, impulsada por misioneros ingleses de la Compañía Continental Land.

Las Asambleas de Hermanos manifiestan un cierto rechazo a las denominaciones, a la creación de organizaciones, federaciones o uniones y a la vinculación a estructuras de coordinación. Privilegian, por el contrario, la comunión entre los creyentes, basándose en el conocido texto evangélico «donde estén dos o más reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos», que es la razón de ser de las primitivas comunidades cristianas. Sin embargo, las Asambleas de Hermanos en España, en el marco de la Constitución de 1978 y de la Ley de libertad religiosa de 1990, han asumido la denominación de Iglesias Evangélicas de Hermanos. Están, en su mayoría, vinculadas a la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España y comprometidas con otras iglesias evangélicas en las iniciativas, que pretenden la extensión del Evangelio de Jesucristo y fomentan la comunión espiritual de todos los creyentes.

En la Región de Murcia hemos identificado nueve Iglesias Evangélicas de Hermanos. De ellas, ocho con la denominación de Iglesia Evangélica de Hermanos o Iglesia Evangélica Asamblea de Hermanos. Son las de Archena, Cieza, Molina de Segura, Jumilla, Bullas, Águilas, Cartagena y Murcia. Algunas de estas, añaden a esta denominación la referencia al lugar donde se ubican. Por ejemplo, Iglesia Evangélica de Hermanos del Valle del Segura (Archena y Cieza), Iglesia Evangélica de Hermanos en el Sudeste (Águilas), de Vista Alegre (Murcia) o de Jumilla. Solamente hay una iglesia, un poco especial, que se considera vinculada al movimiento de las Asambleas de Hermanos, pero que no utiliza en la denominación el término. Su nombre es Iglesia Evangélica Shalom y está en San Javier.

Las Asambleas de Hermanos más antiguas son las de Cartagena (1890), Aguilas (1893) y la de Archena (1931). Todas las demás nacen en los años setenta, con excepción de la de Bullas que se crea en el año 2001. Una de las Iglesias Evangélicas Asamblea de Hermanos de la que hay más información es la de Archena, que preside, como pastor, un venerable hombre de Dios desde hace muchos años. El es autor del libro *Historia de los Evangélicos en Archena*, que citamos, aunque aún no se ha publicado. En él describe con detalle el nacimiento de esta comunidad cristiana en los años veinte, haciendo referencia a los primeros creyentes, sus padecimientos durante la Guerra Civil y la posguerra, las relaciones con la Iglesia católica y el crecimiento de la comunidad cristiana, hasta la inauguración del templo actual, el 22 de septiembre de 1979. El mismo nos indica cómo comienza su Iglesia al amparo de la libertad religiosa impulsada por la II República y la difícil situación que tuvieron sus miembros durante y después de la Guerra Civil, que fueron perseguidos y encarcelados, por el simple hecho de leer la Biblia y no ser católicos. El mismo pastor preside la Iglesia Evangélica de Jumilla y ha promovido la creación de las Iglesias Evangélicas de Bullas, Cieza y Molina de Segura.

La Iglesia Evangélica Asamblea de Hermanos en la Región de Murcia, siempre de acuerdo con las informaciones facilitadas por nuestros entrevistados, cuenta con 800 miembros aproximadamente. Están distribuidos en las Iglesias de esta forma: Archena (300), Aguilas (50), Bullas (30), Cieza (50), Cartagena (170), Murcia (130), Molina de Segura (40) y Jumilla (30). En todas las Iglesias los miembros son mayoritariamente españoles, excepto en la Iglesia de Murcia, donde predominan los extranjeros. Los países de procedencia de los extranjeros son: Bolivia, Ecuador, Nicaragua, Colombia, Brasil, República Dominicana, Argentina, Camerún, Rumanía, Ucrania, Alemania, Reino Unido y Holanda. Entre el 70% y 90% de los miembros de las distintas Iglesias son conversos procedentes del catolicismo y de otras confesiones Evangélicas. Solo en la Iglesia de Murcia, en la que predominan los miembros extranjeros, son creyentes originarios el 70%. La composición de las iglesias desde el punto de vista del género y la edad es bastante similar a la de otras Iglesias Evangélicas. Tienen la estructura de lo que podemos denominar iglesias domésticas, en el sentido de que, aunque hay un ligero predominio de mujeres sobre varones, y de los adultos sobre los demás grupos de edad, el conjunto está bastante equilibrado con presencia de hombres, mujeres, niños, jóvenes, adultos y ancianos, es decir, de familias. Fotografías recientes lo confirman.

Todas las Iglesias Evangélicas Asamblea de Hermanos de la Región de Murcia están inscritas en el registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia. Sin embargo, no todas están vinculadas a la FEREDE y al CEMU, creado recientemente con el fin de aglutinar a todas la Iglesias Evangélicas de la región y ser el interlocutor ante las distintas administraciones.

Todas las Iglesias Evangélicas Asamblea de Hermanos de la Región de Murcia disponen de local de culto o capilla en propiedad, excepto la de Bullas, que

lo tienen en alquiler. Todos los recursos de que disponen, además del local de culto, como mobiliario, equipos de sonido, instrumentos musicales, etc. han sido financiados por los mismos fieles a través de las ofrendas de los comulgantes y donaciones voluntarias. No han recibido subvenciones de la administración, ni las quieren. Textualmente nos dice uno de nuestros entrevistados «no tenemos subvenciones y no las queremos para mantener nuestra independencia». Solo hay una Iglesia que recibe un beneficio de la administración. Es la Iglesia de Archena, que está exenta de pagar al ayuntamiento el IBI (Impuesto de Bienes Inmuebles). La Iglesia de Archena dispone, además de la capilla, de 30 nichos en el cementerio municipal para los miembros de la Iglesia que carecen de recursos. Y la Iglesia de Molina de Segura tiene una propiedad de 5.000 m² en el paraje denominado Torre de Montijo, en la pedanía del Llano de Molina, donde, además del local de culto, se están construyendo otros espacios para actividades de deporte, ocio y tiempo libre para los miembros de la Iglesia. La Iglesia de Cartagena tuvo hace tiempo un cementerio en la pedanía de Lo Campano.

Como se ha indicado anteriormente, el cuidado pastoral de las congregaciones de las Asambleas de Hermanos se efectúa mediante el Consejo de Ancianos, que es un órgano colegiado. El responsable directo de la congregación es un anciano pastor, que es nombrado por el Consejo de Ancianos y que, en algunos casos, es al mismo tiempo obrero y se dedica a tiempo completo al trabajo pastoral. En este caso recibe un salario mensual procedente de las Asambleas de Hermanos, con sede en Madrid, que administra en un fondo común las aportaciones de cada iglesia local y que asigna, a cada pastor, una mensualidad en función de diversas variables como edad, número de hijos, etc. Al menos dos pastores, el de la Iglesia de Archena y el de Murcia, tienen estudios superiores en Teología.

Las Iglesias Evangélicas Asamblea de Hermanos en la Región de Murcia realizan, sobre todo, actividades religiosas, pero también otras actividades asistenciales, educativas y culturales. Las actividades religiosas tienen lugar preferentemente en sus propios locales, pero también en espacios públicos (calles y plazas) para evangelizar. Las actividades religiosas se centran en la celebración de la Cena del Señor, los domingos, el culto de adoración y de oración y la catequesis o estudio bíblico, a través de lo que llaman Escuela Dominical. Además realizan otros rituales como presentación de los niños a la comunidad, matrimonios, entierros y bautizos.

Algunas iglesias realizan actividades asistenciales dirigidas, especialmente, a inmigrantes y toxicómanos. La Iglesia de Murcia, por ejemplo, tiene un programa de acogida y orientación a inmigrantes. Y varias iglesias como las de Archena, Cieza, Jumilla y Bullas atienden también a toxicómanos y alcohólicos. Su intervención con ellos se centra en el consejo moral, dado que no tienen un programa de atención especializada. «Se les ayuda a salir del vicio», nos comenta uno de nuestros entrevistados. Cuando el consejo moral no es

suficiente y se requiere una atención especializada se les deriva a los centros de rehabilitación.

Es importante señalar las actividades culturales y tiempo libre de varias iglesias. Entre ellas, es necesario mencionar el teatro y títeres para niños con contenido religioso, excursiones, retiros matrimoniales, reuniones con jóvenes, campamentos para niños y jóvenes, conciertos, conferencias de temas bíblicos, jornadas de convivencia, exposición de libros bíblicos en la Feria del Libro de Molina de Segura, congresos sobre la familia y programas de radio en emisoras locales. La Iglesia de Archena, por ejemplo, tiene un programa en Ondas del Segura titulado «Sintonizando con Dios». Para la realización de muchas de estas actividades las Iglesias del Valle del Segura disponen de locales y espacios propios. La Iglesia de Archena tiene la Finca de Campo Tejar, y la Iglesia de Molina de Segura dispone de una propiedad en el paraje Torre de Montijo en la pedanía de Llano de Molina, mencionada anteriormente.

En cuanto a las relaciones de Iglesias Evangélicas Asamblea de Hermanos con el entorno se pueden distinguir varios aspectos. Las relaciones con otras entidades religiosas se limitan a las propias Asambleas de Hermanos y a otras iglesias evangélicas, como bautistas y pentecostales. Suelen ser reuniones de Pastores que tienen como finalidad principal compartir criterios sobre la predicación del Evangelio.

Las relaciones con la administración, en concreto, con los Ayuntamientos son positivas en todos los casos. Son relaciones que tienen que ver con la solicitud de permisos de diverso tipo y con la participación en actos públicos como la Feria del Libro de Molina de Segura. Las relaciones con el entorno social más próximo (vecinos, policía, etc.) son igualmente satisfactorias. Refiriéndose a la población de Archena, nuestro entrevistado afirma: «El pueblo nunca vio bien que nos persiguieran después de la guerra». En el caso de Cartagena, la Asamblea de Hermanos colabora con la asociación de vecinos del barrio donde está ubicada la Iglesia en la preparación y realización de las fiestas.

Excepto la Iglesia de Bullas, ninguna de las Asambleas de Hermanos mantiene relación con la Iglesia católica porque, según nos dice un entrevistado, «padecimos mucho con la Iglesia católica después de la Guerra Civil». Por el contexto de algunas entrevistas se puede deducir que las Asambleas de Hermanos mantienen, desde la Guerra Civil, un contencioso con la Iglesia católica a la que atribuyen la persecución y la cárcel, que padecieron entonces muchos de sus miembros. Pero hay una segunda razón que justifica ese distanciamiento respecto al catolicismo. Es esta. En la página web de las Asambleas de Hermanos del Valle del Segura se dice textualmente: «Tenemos comunión con otras congregaciones afines a la nuestra en muchos lugares de España y del extranjero. No tenemos comunión, sin embargo, con Iglesias como la católica, que entendemos se han apartado de la enseñanza del evangelio, y no somos partidarios de ecumenismo». Esto explica la no participación de las Asambleas de

Hermanos en foros, plataformas o asociaciones de carácter interreligioso, interconfesional o ecuménico. El origen está, pues, en el desacuerdo con el catolicismo, por su infidelidad al Evangelio y en las críticas a la Iglesia católica por los beneficios que se supone recibe el Estado. Es lo que lleva a nuestro entrevistado a afirmar, rotundamente, sobre la financiación de las iglesias: «el que quiera religión, que la pague», subrayando así la necesidad de autonomía de las iglesias y de independencia económica de la religión respecto al Estado.

En este marco de las relaciones con el entorno está también la posición de las Asambleas de Hermanos sobre la legislación española referente a la libertad religiosa. Todos nuestros entrevistados manifiestan de manera rotunda su acuerdo con la Ley de libertad religiosa, aunque afirman que «el pueblo no la ha asimilado» y que no se aplica correctamente. La expresión, «el pueblo no lo ha asimilado», se entienden en el sentido de que el cambio legislativo en España en materia de libertad religiosa, no ha ido acompañado de un cambio cultural, es decir, de un cambio en los valores y actitudes de las personas frente a las «otras religiones». Algo que sucede con bastante frecuencia en otros ámbitos de la vida social. Justifican su posición de varias maneras. Unos porque «los evangélicos hemos estado toda la vida presos, así que cómo no voy a tener una buena opinión de una ley que nos reconoce nuestra libertad». Otros «porque somos un estado aconfesional». Reconocen, sin embargo, que su grupo religioso no sufre, en este momento, discriminación como sucedió en el pasado durante el Franquismo, pero llaman la atención sobre la ignorancia y los prejuicios que aún subsisten en la sociedad española y llevan a algunos a confundir a los evangélicos con una secta.

Todos los entrevistados consideran que la libertad religiosa es un derecho humano fundamental que debe poder ejercerse en cualquier país independientemente del régimen político y de la existencia de mayorías religiosas. En coherencia con lo anterior, se reafirma el principio de reciprocidad aplicado a la libertad religiosa. Uno denuncia «en Marruecos no me han permitido en una ocasión visitar una mezquita». Y otro recuerda una noticia que salió en la prensa internacional el 29 de marzo de 2009 «Marruecos expulsa a cuatro evangélicos españoles», que revela la ausencia de reciprocidad en materia religiosa entre Marruecos y España. «Nuestros hermanos misioneros en Marruecos se tienen que ocultar y hablar con mucha cautela del Evangelio», «la persecución de cristianos en países árabes es inaceptable», afirma otro.

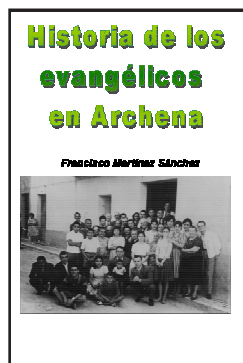
Nuestros entrevistados desconocen las propuestas del Gobierno de España sobre la Alianza de Civilizaciones y lamentan las iniciativas legislativas referentes al matrimonio y al aborto que consideran inmorales e inaceptables. Respecto al futuro de su entidad religiosa, afirman, explícitamente, que «estamos en tiempo de crisis religiosa», y que «los miembros ya no tienen la dedicación de tiempos anteriores y se está notando un importante descenso en el número de miembros nuevos en los últimos años». Por ello, su preocupación principal para el futuro es «evangelizar, seguir ofreciendo la Palabra de Dios y transmitir

el mensaje». Para ello, creen que es necesario disponer de más personas dedicadas al evangelio, a tiempo completo, y mejorar las condiciones de los locales de culto. En relación a la libertad religiosa manifiestan su deseo de que se superen los prejuicios y que se cumpla la ley, de modo que la igualdad entre todas las confesiones sea efectiva.

Iglesias pentecostales

Las iglesias pentecostales forman parte del movimiento evangélico con el que comparten los principios básicos de la Reforma protestante del siglo XVI. La originalidad de las iglesias pentecostales, frente a otras iglesias evangélicas, está en la importancia que dan a uno de los fenómenos religiosos más trascendentales del nacimiento de la Iglesia Cristiana Primitiva, conectado con la Resurrección y Ascensión de Jesús, cual es la experiencia de los apóstoles el día de Pentecostés.

Para entender el sentido de estas afirmaciones, quizá lo más adecuado sea reproducir un texto del Nuevo Testamento. De acuerdo con el libro de los Hechos de los Apóstoles (2, 1-11) «Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar. De repente, vino del cielo un ruido, semejante a un viento impetuoso, y llenó toda la casa donde se encontraban. Entonces aparecieron lenguas como de fuego, que se repartían y se posaban sobre cada uno de ellos. Todos quedaban llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu los movía a expresarse. Se hallaban por entonces en Jerusalén, judíos piadosos venidos de todas las naciones de la tierra. Al oír el ruido, acudieron en masa y quedaron estupefactos porque cada uno los oía hablar en su propia lengua. Todos, atónitos y admirados, decían: -¿No son galileos todos los que hablan? Entonces, ¿cómo es que cada uno de nosotros, los oímos hablar en nuestra lengua materna? Partos, medos, elamitas, y los que viven en Mesopotamia, Judea y Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y la parte de Libia que limita con Cirene, los forasteros romanos, judíos





Asamblea de Hermanos de Archena



Asamblea de Hermanos de Archena



D. Juan Aerni y esposa, matrimonio suizo, misionero evangélico en Archena (1940)

y prosélitos, cretenses y árabes, todos los oímos proclamar en nuestras lenguas las grandezas de Dios».

Para las iglesias pentecostales actuales, la experiencia primigenia de la venida del Espíritu Santo, en la forma que indica el texto, no fue solo un hecho que experimentaron los primeros cristianos, sino una experiencia que recorre la historia del cristianismo y que tiene plena vigencia en el momento presente.

Los llamados dones del Espíritu Santo se derraman sobre los creyentes, en la actualidad, de la misma forma que en el día de Pentecostés. Por eso, las iglesias pentecostales dan plena libertad de expresión a sus miembros en las celebraciones de adoración y alabanza para manifestar esa experiencia religiosa personal.

De acuerdo con la información facilitada por FEREDE, «el pentecostalismo, del que podemos encontrar registros en casi todos los siglos y en los lugares más remotos del planeta, (especialmente en algunos avivamientos de los siglos XVIII y XIX), resurge con verdadera fuerza a principios de este siglo. A partir de la experiencia de renovación de un grupo de 40 estudiantes en la Escuela Bíblica Bethel en Topeka, (Kansas, EEUU) en 1901, la experiencia “pentecostal” se extendió por todos los Estados Unidos como un reguero de pólvora. En 1925, ya existían 38 denominaciones pentecostales por todo el país, y muchas otras congregaciones independientes, cuyo común denominador era la experiencia de Pentecostés». Así el movimiento pentecostal viene de Estados Unidos a Europa de la mano de un pastor metodista a principios del siglo XX, y a España como resultado de misioneros suecos en la década de los años veinte.

Existe una gran diversidad de Iglesias pentecostales. Aquí las vamos a ordenar de acuerdo a tres denominaciones: Asambleas de Dios, Iglesia Evangélica Filadelfia e Iglesias Pentecostales Independientes, que son las que hemos encontrado en la Región de Murcia.

Asambleas de Dios

En la Región de Murcia, la mayor parte de las Asambleas de Dios están vinculadas a la Federación de Asambleas de Dios de España (FADE). Esta es una entidad Evangélica integrada en la FEREDE, que, como ya se ha indicado, es el interlocutor ante el Estado de las Iglesias Evangélicas de España. En la actualidad, FADE, tiene establecidos lugares de culto por casi toda la geografía española. Su domicilio social está ubicado en las instalaciones del Centro Superior de Teología de las Asambleas de Dios de España en La Carlota, provincia de Córdoba.

Según la FEREDE, las Asambleas de Dios de España se constituyeron oficialmente en el año 1963. Sin embargo, las raíces del movimiento van más allá en la historia, ya que algunas congregaciones actuales tienen sus raíces en los años treinta, aunque la situación política y religiosa de la época hicieron muy difícil la implantación del movimiento a causa de la carencia de libertades. Como indica Carro Celada (1992: 252), «la primera semilla de Asambleas de Dios en España la sembró un año antes de la Guerra Civil la visita rápida de un miembro de las Asambleas de Dios en Inglaterra». Con el paso de los años, con el crecimiento de las Iglesias y por razones prácticas, se formalizó legalmente en el año 2002 lo que hoy es FADE (Federación de Asambleas de Dios de España), estructura jurídica e institucional que, hasta la fecha, perdura y se desarrolla con una fuerte implantación nacional.

En la Región de Murcia, hemos identificado 14 comunidades locales de culto de las Asambleas de Dios. De ellas, nueve tienen el rango de iglesias evangélicas. Son las de Abarán, Los Alcázares, Alcantarilla-1, Alhama, Cieza, Lorca, Murcia 1 y 2 y Totana-1. Cinco de esas comunidades locales de culto, Alcantarilla-2, Murcia-3, Puente Tocinos, Santomera y Beniel, son consideradas en la FADE como obra pionera o puntos de misión, es decir, comunidades o iglesias en proceso de formación, y una tiene el carácter de asociación. La marcada autonomía de las Asambleas de Dios se manifiesta no solo en la gestión administrativa de cada Iglesia, sino incluso en la denominación. De manera que, siendo todas Asambleas de Dios, nos encontramos con que cada comunidad local de culto puede tener denominación diferente. Estas son algunas de las denominaciones: Iglesia Evangélica El Buen Pastor, Centro Cristiano de Murcia, Iglesia Evangélica Betel, Iglesia Evangélica CEFAD, Asociación Evangélica Bilingüe Jesús La Vid Verdadera o Iglesia Evangélica Tiempo de Restauración, siempre con el apellido de Asambleas de Dios. Estas catorce Asambleas de Dios están distribuidas en los municipios de Abarán, Alcantarilla (2), Cieza, Los Alcázares, Murcia (3), Totana (2), Lorca, Alhama, Beniel y Santomera.

Todas estas comunidades locales de culto son de creación relativamente reciente en la Región de Murcia. De acuerdo a lo expresado por nuestros informantes, la Iglesia Evangélica Asambleas de Dios más antigua sería la de Cieza, creada en el año 1973, poco antes de comenzar la transición política en España. Todas las demás son posteriores a esa fecha y algunas de esas comunidades, como se ha señalado anteriormente, están en este momento en proceso de constituirse como Iglesias. En total, las Asambleas de Dios cuentan con unos 750 miembros en la Región de Murcia. En general, predominan los miembros extranjeros sobre los españoles, y los conversos sobre los miembros originarios. Aunque, con un ligerísimo predominio de mujeres sobre varones, en algunas Iglesias, el género y la edad están muy equilibrados, con la presencia de ancianos, adultos, jóvenes y niños. De manera que, como en otros casos, pueden considerarse como iglesias familiares o domésticas.

Con excepción de la Iglesia de Cieza y una de las de Alcantarilla, todas tienen los locales de culto en régimen de alquiler. No reciben subvenciones y todos los recursos proceden de los miembros de las mismas iglesias. Predomina el voluntariado en los responsables, ancianos y pastores de las iglesias, pero hay dos casos singulares. Uno, el de una de las iglesias de Murcia, en la que el pastor fue nombrado por las Asambleas de Dios de Uruguay, y no recibe salario por su cargo. Y otro, el de una de las iglesias de Alcantarilla y otra de Murcia en las que el pastor fue nombrado por las Asambleas de Dios de España y pagado por las Asambleas de Dios de Ecuador.

Entre sus actividades predominan las de carácter religioso tales como el culto dominical con lecturas, himnos y oraciones, reuniones de oración, presentación de niños, bautismos, bodas y la Cena del Señor, que no tiene el significado sacramental que poseen en el catolicismo, sino el sentido de conmemoración,

como en el resto de las iglesias evangélicas. No todas las Asambleas de Dios realizan actividades asistenciales, pero las que sí lo hacen se concentran en la atención y asesoramiento a inmigrantes y en la ayuda a toxicómanos y alcohólicos. En estos casos, no con un programa especializado de atención, sino más bien en la forma de apoyo moral. Cuando es necesaria una atención profesional los derivan a centros especializados. En algunas Asambleas de Dios se realizan actividades educativas, principalmente, la alfabetización de adultos y el apoyo a niños con fracaso escolar, sobre todo en verano, y realizado siempre por voluntarios. Además de charlas y de la presencia ocasional en emisoras locales de radio, hay una actividad cultural singular. Es el festival de música contra la droga «Atrévete por la Vida», que realiza la Iglesia Evangélica Betel Asambleas de Dios de Cieza que, en un ambiente festivo y cultural con conciertos y teatro, alerta a los jóvenes sobre los riesgos de la adicción.

Las Asambleas de Dios manifiestan tener una relación positiva con el entorno social en el que se ubican, aunque reconocen la existencia aún de prejuicios debido, según su criterio, al desconocimiento e ignorancia de la gente. Se relacionan casi exclusivamente con otras iglesias evangélicas, sobre todo con las iglesias bautistas, iglesias evangélicas Filadelfia y Asamblea de Hermanos, con la FEREDE, con el CEMU (Consejo Evangélico de Murcia) y con la Escuela Bíblica del Sudeste de España (EBSE). Cada cierto tiempo realizan reuniones de ministros o pastores. Ninguna Iglesia mantiene relaciones ni con la Iglesia católica, ni con ninguna otra confesión religiosa, ni participa en foros interreligiosos o ecuménicos. Solo la Iglesia de Cieza manifiesta que, en una ocasión, participó en una reunión por la paz con católicos, evangélicos y musulmanes. Las relaciones con la administración local se limita a la solicitud de permisos.

Todas las Asambleas de Dios valoran positivamente la Ley de libertad religiosa de España, pero creen que su aplicación es discriminatoria a favor de los católicos. Unos afirman que «hay libertad de culto, pero controlada». Otros, que los católicos tienen más facilidades para realizar sus actividades. Todos consideran que la libertad religiosa es un derecho humano fundamental, que debe poder ejercerse en cualquier país, independientemente de su régimen político y de la existencia o no de mayorías religiosas en él. Sobre la aplicación del principio de reciprocidad a la libertad religiosa son claros. Unos dicen «se debería aplicar a rajatabla». Otros afirman «creo que deberíamos tener los mismos derechos, pero en realidad esto no sucede. Por ejemplo, nuestros hermanos, que están de misioneros en países árabes, tienen que cambiarse de nombre y tener otros trabajos diferentes para no ser descubiertos en sus actividades de predicación». La mayoría desconoce la propuesta del Gobierno de España sobre la Alianza de Civilizaciones.

Entre los proyectos y necesidades de las Asambleas de Dios se menciona «anunciar el evangelio y exponer nuestro plan de salvación», «crecer como iglesia y aumentar el número de fieles», «mejorar los locales de culto y la formación

de los hermanos», «ofrecer más servicios a la comunidad y ayudar a las personas necesitadas».

Iglesia Evangélica Filadelfia

Contra lo que algunos puedan pensar, la Iglesia Evangélica Filadelfia nada tiene que ver ni con los Estados Unidos de América, ni con la ciudad de Filadelfia del Estado de Pensilvania. Por el contrario, la Iglesia Evangélica Filadelfia hace referencia a una de las primeras iglesias cristianas que aparece en el libro del Apocalipsis de San Juan en el capítulo 1,10 cuando dice: «Yo estaba en el Espíritu en el día del Señor, y oí detrás de mí una gran voz como de trompeta, que decía: Yo soy el Alfa y la Omega, el primero y el último. Escribe en un libro lo que ves, y envíalo a las siete iglesias que están en Asia: a Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea». Filadelfia es, pues, una de las siete Iglesias de Asia a las que se dirige San Juan. Filadelfia significa «amor fraternal o de hermano». De este texto neotestamentario toma su nombre la Iglesia Evangélica Filadelfia.

La Iglesia Evangélica Filadelfia o Movimiento Evangélico Gitano, como suele denominarse (García Biedma, 1992: 258), tiene sus orígenes en Francia en los años cincuenta. Su impulsor fue Clement Le Cossec, un pastor pentecostal francés, católico convertido que, a partir de una sanación milagrosa de un joven gitano, decidió dedicarse a la evangelización del pueblo gitano. En España el movimiento comienza a principio de los años sesenta con la llegada de un grupo de gitanos españoles convertidos en Francia. En 1969 la Iglesia Evangélica Filadelfia es reconocida por el Gobierno y se desarrolla de tal forma, en el mundo gitano, que se cree que es la Iglesia con mayor presencia de gitanos en España.

Desde el punto de vista doctrinal, la Iglesia Evangélica Filadelfia está, en términos generales, en el contexto de la Reforma protestante del siglo XVI. Sin embargo, junto a las características que la vinculan a las demás denominaciones evangélicas, posee dos rasgos fundamentales que la distancian de aquellas y le dan originalidad. El primero es su condición pentecostal que la asocian al Movimiento Pentecostal y Carismático. Y el segundo es su carácter étnico, es decir, la adaptación de esta confesión religiosa a la cultura gitana. El hecho de ser una Iglesia pentecostal implica asumir la vigencia actual de los dones del Espíritu Santo como en el día de Pentecostés, tanto en la doctrina y la creencia como en la práctica ritual y organizacional de la Iglesia. Esto se manifiesta en el rechazo de una estructura jerárquica convencional, en la aceptación de líderes carismáticos, en la flexibilidad normativa y en la importancia que conceden a la inspiración interior de los creyentes en el momento de culto, atribuidas a la fuerza del Espíritu que les anima. Como indica García Biedma (1992: 259), «el don carismático de hablar en lenguas (glosolalia), con su necesario correspondiente don de interpretación de las mismas, y el don de profecía son, con el

estricto respeto a la Palabra de Dios y su enseñanza, los puntos básicos eclesiales del movimiento».

A la Iglesia Evangélica Filadelfia se la define más como movimiento que como iglesia por ser una iglesia pentecostal, por ser una iglesia gitana y por ser una iglesia joven. Como indica García Biedma (1992: 259), como iglesia pentecostal es una iglesia carismática, de forma que la estructura eclesial está sometida, en primer lugar, a las inspiraciones del Espíritu Santo. Como iglesia gitana es una iglesia en movimiento, dinámica y con una estructura flexible y adaptable a las necesidades y características de este grupo étnico. Y como iglesia joven está en un período de expansión misionera y de crecimiento. Posiblemente, de todas las iglesias evangélicas, sea la que más ha crecido en número de miembros en los últimos años.

Inspirados en la Carta de San Pablo a los Efesios (4,11) consideran que en su iglesia se desarrollan los «ministerios locales como profeta y pastor; ministerios itinerantes como evangelistas; y ministerios de responsabilidad nacional como son los maestros y los apóstoles» (García Biedma, 1992: 260).

No es el momento de entrar con detalle en el delicado asunto de por qué el pueblo gitano se ha adherido con tanto ímpetu a la Iglesia Evangélica Filadelfia. Pero, en razón del supuesto de la cohesión extrema de la cultura gitana, se suele afirmar que la religiosidad que esta iglesia propone es más acorde con la cultura gitana, especialmente, en lo que se refiere a los valores de libertad e independencia, expresividad y emotividad. Sea como fuere, lo cierto es que el carácter de iglesia étnica es un factor innegable, que fortalece la pertenencia a una comunidad humana y la identidad colectiva del grupo. Tener una «religión propia» tendría el efecto de activar el «nosotros como pueblo». Está por ver si la Iglesia Evangélica Filadelfia se mantiene en los límites de la cultura gitana o se expande hacia el «mundo de los payos o castellanos», como algunos pastores desean y ya están impulsando.

En la Región de Murcia hemos identificado 26 comunidades locales de culto de la Iglesia Evangélica Filadelfia. Están distribuidas en los 14 municipios siguientes: Aguilas, Alcantarilla (3), Alguazas, Archena, Cartagena (6) Cieza, Jumilla, Mazarrón, Murcia (5), San Javier, San Pedro del Pinatar (2), Totana, La Unión y Yecla. Hemos dicho que la Iglesia Evangélica Filadelfia es una Iglesia joven y lo confirma el año de creación. Todas han nacido a partir de 1980, con dos únicas excepciones la de la Iglesia Evangélica Filadelfia de la Calle Santomera en el barrio Vistabella de Murcia, que fue creada en 1971 y es considerada como la iglesia madre, y la Iglesia Evangélica Filadelfia de Alcantarilla que es de 1973.

En el proceso de creación de todas estas Iglesias se reproduce el mismo modelo que aparece en otras denominaciones. Alguien que viene de fuera, un pastor o un misionero que comienza a convocar a unas pocas personas en torno a la lectura de la Biblia y la oración, que comienzan reuniéndose en las mismas

casas, que tienen dificultades por la ausencia de recursos y a veces por la oposición del vecindario y que, movidos por el Espíritu, deciden constituir una Iglesia y tener local propio. El motivo principal para la creación de las Iglesias es la experiencia religiosa bajo la influencia del Espíritu y la constatación que los fieles consideran verdaderos milagros y que, según nuestros entrevistados, tienen lugar en la vida de las personas, que cambian radicalmente su conducta moral en algunos aspectos concretos como la adicción a las drogas, la delincuencia y los conflictos familiares.

En la actualidad, la Iglesia Evangélica Filadelfia cuenta en la Región de Murcia con unos 1.200 miembros aproximadamente, según nuestros informantes, siendo la Iglesia de la Unión la más numerosa con 160 fieles. La mayoría son españoles de la etnia gitana, aunque comienza a haber «castellanos», según su propia expresión, y algunos inmigrantes especialmente latinoamericanos procedentes de países como Ecuador, Bolivia y Brasil. Aunque predominan los miembros adultos tanto varones como mujeres, hay también miembros de otros grupos de edad, lo que da a las Iglesias el carácter de iglesias familiares. En cuanto a la procedencia religiosa de los miembros, hemos observado cierta sorpresa en los entrevistados ante nuestra pregunta. Da la impresión de que no tuvieron conciencia de proceder de ninguna religión anterior a su pertenencia a la Iglesia Evangélica Filadelfia. El resultado es que unos responden que son miembros originarios de la Iglesia Filadelfia y otros que proceden del catolicismo.

Todas las comunidades locales de culto están vinculadas a la Iglesia Evangélica Filadelfia, que está integrada en el CEMU y en la FEREDE. La organización de la Iglesia Evangélica Filadelfia se sustenta en un presidente nacional y en supervisores regionales, que coordinan a los diferentes pastores. Las comunidades locales de culto están administradas por pastores, copastores o cosiervos, según su nomenclatura. El supervisor de la Región de Murcia, entrevistado, subraya la estructura democrática de la Iglesia Evangélica Filadelfia en la elección de los diferentes cargos.

Las actividades principales de las Iglesias Evangélicas Filadelfia son de carácter religioso. Estas se realizan con una frecuencia excepcional a razón de cinco sesiones o reuniones semanales, en las que se celebra la Santa Cena, se hace catequesis y escuela dominical, bodas, bautizos, presentación de niños, y, sobre todo se lee la Biblia, se cantan himnos bíblicos y se ora de forma espontánea de acuerdo a la inspiración del Espíritu en ese momento. Es una oración dirigida a Dios en presencia de la comunidad. Seguramente este es el momento central de las reuniones, porque es cuando cada persona expresa con absoluta libertad, en público, su propia experiencia espiritual de conversión. Es un momento especialmente emotivo y de gran tensión espiritual, en el que cada creyente manifiesta sus propios problemas humanos y morales, relata su lucha interior y el milagro moral que se ha producido con su cambio de comportamiento bajo la influencia del Espíritu.

Pero, además de actividades religiosas, las Iglesias Evangélicas Filadelfia realizan también actividades asistenciales a toxicómanos, presos, ancianos, enfermos y necesitados, principalmente con sus propios miembros, aunque hay algún caso de ayuda a inmigrantes. La mayor parte de nuestros entrevistados insisten en dos tareas que consideran fundamentales. Son ayudar a sus compañeros a salir de la droga y a componer las relaciones familiares, rotas por problemas de violencia doméstica, delincuencia o alcoholismo. Especialmente, en una de las entrevistas con un pastor y su esposa pudimos constatar la firmeza y radicalidad de sus convicciones morales sobre el bien y el mal, la buena vida y la mala vida, los buenos hijos y los malos hijos, los buenos maridos y los malos maridos, la buena familia y la mala familia, la buena vecindad y la mala vecindad. Y se nos ocurre que, quizá, estos mensajes dicotómicos sean uno de los atractivos de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, en un contexto social dominado por la ambigüedad y el relativismo moral. Su ayuda a los toxicómanos se basa, inicialmente, en el consejo moral a partir de la Biblia. En casos excepcionales los derivan a centros especializados de atención a toxicómanos.

Aunque, con menos intensidad, se realizan también actividades educativas como apoyo escolar, alfabetización de adultos y enseñanza del español a inmigrantes, y culturales como charlas, conciertos, excursiones y actividades deportivas para jóvenes, y participación ocasional en emisoras de radio y televisión.

Ninguna de las Iglesias Evangélicas Filadelfia de la Región de Murcia reciben subvenciones de ningún tipo. Sus recursos en locales, mobiliario, instrumentos y equipos de música proceden, exclusivamente, de las ofrendas o donaciones de los fieles. Gráficamente, nos decía uno de nuestros entrevistados, «pasamos el canastillo», para subrayar el autofinanciamiento de las Iglesias, basado en las ofrendas y donaciones voluntarias de los fieles. Aunque hay algunos locales de culto en propiedad, la mayoría son alquilados. Hay al menos dos casos, el de las Iglesias de San Pedro del Pinatar y de Cieza, en que estos Ayuntamientos ceden los locales. Todas las personas con algún cargo de responsabilidad en las Iglesias, sean pastores, obreros, ancianos o diáconos, realizan sus tareas voluntariamente sin percibir salario por ello. «Nos cuesta dinero atender a la Iglesia», nos comentaba uno de ellos. Únicamente reciben ayuda económica para el desplazamiento que tienen que realizar cuando atienden Iglesias fuera de su propio lugar de residencia. Predominan los responsables con edades entre los 40 y 50, si bien hay algunos jubilados, con formación de Graduado Escolar o EGB, aunque con formación bíblica, y la profesión de vendedor ambulante, siguiendo la tradición gitana es frecuente.

Para terminar, vamos a hacer algunas referencias a las relaciones con el entorno. De todas la Iglesias Evangélicas Filadelfia, solamente hay tres que manifiestan haber tenido relación con la Iglesia católica. Una, la de Cieza en el sentido de que esta les ha ayudado con algunos recursos. Otra, la de la Unión, para apoyar conjuntamente a la población de la Barriada de San Gil; y la del Barrio San Antolín de Murcia en programas de radio. Sin embargo, sí subrayan

la relación de las Iglesias Evangélicas Filadelfia entre sí, con otras iglesias evangélicas, como Asambleas de Dios, Bautistas, Nuevo Nacimiento y con otras Iglesias Pentecostales. Las relaciones con instituciones públicas se limita a los Ayuntamientos para solicitar permisos o cesión de locales, como ya se ha indicado. No hay constancia de su participación en otros foros interreligiosos o interconfesionales. En general, las relaciones con el entorno social, el barrio, la vecindad, no presentan conflictividad especial, pero varias Iglesias manifiestan que han tenido protestas por el ruido, que tratan de resolver de buenas maneras, insonorizando locales y ajustándose a unos horarios precisos en sus celebraciones.

Todos los entrevistados manifiestan conocer la Ley de libertad religiosa y son unánimes en reconocer que es un Derecho Humano fundamental que debe poder ejercerse en cualquier país independientemente de la existencia de mayorías o minorías religiosas en él. «Todo el mundo tiene derecho a hablar del Señor, predicar y coger un local, porque Dios nos hizo libres», nos decía uno de nuestros interlocutores. Las respuestas a nuestra pregunta sobre si como grupo se sienten discriminados han sido contradictorias. Mientras unos manifiestan claramente que no se sienten discriminados como grupo religioso, otros contestan que sí perciben discriminación, tanto por ser gitanos como por ser un grupo religioso, confundido a veces como una secta, por ignorancia de la gente. Nuestros entrevistados no tienen claro lo referente al principio de reciprocidad aplicado a la libertad religiosa, ni la propuesta del Gobierno de España sobre la Alianza de Civilizaciones.

Respecto a los objetivos actuales, las necesidades de su grupo religioso y las dificultades hay bastante homogeneidad en las respuestas. La preocupación principal de todos los entrevistados, con distintas palabras, es difundir el mensaje de salvación a más personas y crecer como comunidad evangélica. Es decir, una preocupación religiosa. Paralelamente, hay una segunda inquietud de tipo social cual es sacar a la gente de la droga, la delincuencia, la marginación y el mal vivir. Contra lo que frecuentemente se dice de los gitanos, como un tópico comúnmente aceptado de negarse a la integración, al menos nuestros entrevistados, manifiestan claramente una voluntad de integración social en la normalidad, en el trabajo y la educación de sus hijos. Lógicamente, las necesidades que explicitan tienen que ver con la mejora de los locales para facilitar la expansión de su grupo religioso, y las dificultades económicas que tienen, una y otra vez, las atribuyen a la situación económica de crisis que padece el país.

Otras iglesias pentecostales

Bajo la categoría de otras iglesias pentecostales hemos incluido una amplia relación de iglesias evangélicas, que se autodenominan pentecostales y que, por tanto, se sitúan, doctrinalmente, en el marco del Movimiento Pentecostal y Carismático. Como evangélicas están, en términos generales, en el contexto doctrinal de la Reforma protestante del siglo XVI, y como pentecostales

participan de algunos de los rasgos de este movimiento. Quiere ello decir que su especificidad no es doctrinal propiamente, sino más bien de carácter organizativo, en el sentido de que son Iglesias autónomas e independientes en su origen, estructura y funcionamiento.

La creación de la mayoría de estas iglesias, salvo algunas excepciones que indicaremos, no depende de ninguna autoridad o jerarquía, ni están vinculadas orgánicamente a ninguna denominación más amplia en ningún sentido. Ni en su funcionamiento económico, ni en el nombramiento o revocación de sus pastores, ni en sus actividades, ni tampoco en su doctrina y rituales. Su punto de convergencia es la lectura y la libre interpretación de la Biblia. De forma que basta que un grupo de creyentes comiencen a reunirse para leer la Biblia, orar y cantar himnos, y que el grupo nombre a un responsable de dirigirlo, para que este se convierta en pastor y el grupo de creyentes en una Iglesia, a la que se da una denominación singular.

En la Región de Murcia, hemos identificado 39 de estas iglesias pentecostales, cuya relación recogemos en el Directorio de entidades religiosas de la Región de Murcia, con un total de fieles de unos 3.150, siempre de acuerdo a las informaciones facilitadas por los líderes entrevistados. Están distribuidas en los municipios de Cartagena (5), Fuente Álamo (1), Murcia (13), Molina de Segura (2), Mazarrón (2), San Javier (1), Calasparra (1), Cehegín (1), Totana (1), Lorca (3), Caravaca (1), Fortuna (1), Puerto Lumbreras (1), Águilas (2), San Pedro del Pinatar (1), Yecla (1), Sangonera (1) y la Unión (1). Como resultaría muy farragoso y repetitivo describir los rasgos de cada una de estas iglesias una por una, hemos optado por señalar las características comunes y algunos rasgos específicos de algunas de ellas.

La mayor parte de estas iglesias son iglesias singulares o únicas, en el sentido de que con una denominación puede haber una sola comunidad local de culto, no vinculada a ninguna otra en la Región. Así sucede, por ejemplo, con *Los Nietos Community Church* de la pedanía de Los Nietos, en el municipio de Cartagena, y con la *Iglesia Evangélica de La Unión*. Este carácter de singularidad no quiere decir, sin embargo, que sean iglesias aisladas del Movimiento Evangélico de la Región de Murcia. Aunque, quizá, no sucede en todos los casos, al menos en los dos ejemplos señalados, sus respectivos pastores son miembros activos y con cargos de responsabilidad en el CEMU (Consejo Evangélico de Murcia), vinculado a la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España). Es significativo el hecho de que de las 39 iglesias indicadas 28 están asociadas a FEREDE.

Aproximadamente la mitad de estas 39 iglesias pentecostales se han creado en los últimos diez años, y algunas están muy ligadas a la inmigración y al turismo. Algunas son mayoritariamente iglesias de inmigrantes. Así sucede con la *Iglesia de Pentecostés* con población procedente de Ghana, con la *Iglesia Pentecostal de Jesucristo* con miembros originarios de Camerún, Senegal, Nigeria y Ghana, o con la *Iglesia Evangélica Luz de Dios Misión* con población de

Malí, Nigeria, Ghana y Senegal, y también con la *Iglesia Agua de la Vida* cuyos miembros son en su totalidad rumanos. Algunas son Iglesias formadas, mayoritariamente, por inmigrantes latinoamericanos como sucede en la *Iglesia Cristiana Hosanna* de Lorca, en el *Centro Cristiano Betania* de Caravaca de la Cruz o en el *Centro Cristiano del Evangelio* de Fuente Álamo, que tienen miembros de Ecuador, Venezuela, Bolivia, Uruguay, Perú, Paraguay, Brasil, Colombia, Costa Rica, Nicaragua, Chile, Guatemala o República Dominicana. Otras iglesias, como *The Olive Branch Christian Fellowship* y la *Wellspring Victory Church* de Mazarrón, son iglesias de turistas en el sentido amplio, de personas jubiladas que residen largas temporadas en la Región de Murcia. En estos casos se trata de iglesias con miembros originales, no conversos, mayores de 60 años, y con una proporción similar de varones y mujeres, que, en realidad, pueden ser considerados como extranjeros de origen europeo con residencia temporal en la Región.

Es interesante observar las denominaciones de estas iglesias. Son denominaciones posiblemente ligadas a la experiencia religiosa del mismo grupo de creyentes, a su modo de entender el cristianismo o, incluso, a su orientación programática como Iglesia. Denominaciones como *Iglesia Evangélica Casa del Alfarero*, *Iglesia Evangélica Casa de Oración*, *Iglesia Cristiana de la Resurrección*, *Iglesia Cristiana Evangélica Los Hechos*, *Iglesia Cristiana Evangélica Cuerpo de Cristo*, *Centro Cristiano Betania*, *Centro Cristiano Betsaida*, *Iglesia Evangélica Shalom*, *Iglesia Cristiana Hosanna*, *Iglesia Cristiana Levántate y Resplandece*, *Iglesia Agua de la Vida*, *Iglesia Cristiana Evangélica Buenas Noticias*, *Iglesia Cristiana Evangélica Renuevo*, *Iglesia Evangélica Nuevo Nacimiento*, *Iglesia Nueva Apostólica*, *Iglesia Cristiana Evangélica Bethel*, *Iglesia Evangélica Ministerio Mundial Maranatha*, *Iglesia Misionera Internacional para llegar al Mundo*, reflejan bien lo que decimos. Cada una de estas expresiones se hace eco de algún aspecto de la experiencia religiosa de sus fieles. Así, hacen referencia a las primitivas comunidades cristianas, como modelo, y a Jesucristo, como centro de la vida cristiana, a la renovación interior y a la experiencia salvífica del creyente y al sentido misionero del cristiano.

La mayor parte de estas iglesias son iglesias originales, no asociadas a ninguna denominación mayor, ni procedentes o desgajadas de ninguna otra, aunque hay algunas excepciones como la de *Los Nietos Community Church*, vinculada a la llamada *Iglesia de la Biblia Abierta*, convertida recientemente en Federación, o el caso del *Centro Cristiano Betsaida* desvinculado de la *Iglesia del Dios de la Profecía*. De muchas de ellas viven aún sus fundadores, que suelen ejercer de pastores. Son iglesias, a veces, de origen familiar, en el sentido de que el núcleo inicial de la Iglesia son los miembros de la propia familia del fundador (esposa, hijos, etc.), que después se ha ido ampliando con vecinos y amigos. Nos ha llamado la atención la procedencia de los miembros de estas iglesias. Generalmente, en las confesiones religiosas descritas anteriormente, cuando algunos de sus miembros son conversos suele predominar la procedencia católica. Por el

contrario, en algunas de estas iglesias pentecostales, los miembros, además de proceder del catolicismo y del ateísmo, vienen también de iglesias ortodoxas, de los Testigos de Jehová y del islam. Hay el caso, de una de estas iglesias pentecostales, que según nos informan se lleva con mucha cautela por temor a represalias, en la que algunos de sus miembros proceden del islam.

Un aspecto importante son las actividades de estas iglesias pentecostales. Predominan las actividades religiosas, similares a las que realizan las demás iglesias evangélicas y centradas en la experiencia bíblica y la oración, las ceremonias o rituales y la catequesis o formación religiosa. Pero, con distinta intensidad, según los casos, estas iglesias pentecostales desarrollan también diversas formas de acción social. En unos casos, como el del *Centro Cristiano del Evangelio Internacional* de Cartagena, son tareas de asistencia a través de un comedor social y un centro de acogida, que apoyan desde su propia emisora Radio Paz. Otras iglesias pentecostales disponen de su propia Organización No Gubernamental para canalizar sus actividades sociales a través de ella. Así sucede en el *Centro Cristiano del Evangelio*, que tiene la asociación *El Buen Samaritano*, en la que hay una buena implicación de jóvenes. *La Iglesia Evangélica de Jesucristo* de Calasparra dispone de un banco de alimentos para familias pobres. Las iglesias con inmigrantes concentran sus actividades sociales en el asesoramiento laboral y permiso de residencia, como hacen, entre otras, la *Iglesia Cristiana Renuevo* de Murcia, la *Iglesia Pentecostal de Jesucristo* y la *Iglesia Evangélica Luz de Dios Misión*, en la enseñanza del español y en la ayuda puntual en ropa y alimentos.

Las actividades dirigidas a toxicómanos, que algunas iglesias realizan, salvo en el caso de la asociación Remar, ligada a la Iglesia *Cuerpo de Cristo*, no tienen carácter de ayuda profesional, sino más bien de consejo moral, basado en las enseñanzas bíblicas. La acción de esta asociación se dirige, además, a las distintas formas de marginación con un sentido de apertura a distintos colectivos.

Un caso muy especial de implicación social es el de *Los Nietos Community Church*. Es una iglesia que tuvo dificultades para su implantación, por desencuentros con los vecinos y con el párroco, y que en el momento presente está plenamente integrada en el barrio con acciones ecuménicas con el párroco católico y con compromiso social del pastor. Este ejerce un evidente liderazgo social como presidente de la comunidad de vecinos con actividades sociales, educativas y culturales en favor de la comunidad y con actividades religiosas tanto en su propia Iglesia como en el camping para turistas extranjeros.

En general, estas iglesias pentecostales no presentan problemas de relación con el entorno social. Solamente se nos ha relatado un caso, en el municipio de Totana, donde la *Iglesia Cristiana Hosanna* ha sido objeto de violencia por parte de algunos vecinos y está pendiente un juicio por ese motivo. Salvo lo señalado y el caso de la *Iglesia Cristiana de la Resurrección*, que ha participado en la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, estas iglesias no mantienen relaciones con la Iglesia católica. Se limitan a los contactos ocasionales y

periódicos con las iglesias evangélicas, especialmente a través del CEMU (Consejo Evangélico de Murcia). Las relaciones con instituciones públicas se limitan a permisos de apertura de locales y permisos de actividades públicas. En cuanto a la solicitud de ayudas o subvenciones hay posiciones contradictorias. Mientras unas iglesias reclaman igualdad de trato respecto a la Iglesia católica, por parte de la administración, otras iglesias rechazan abiertamente la recepción de ayudas.

Casi todas las iglesias pentecostales indicadas, conocen mucho o poco la Ley de libertad religiosa de España, la valoran positivamente y consideran que es un Derecho Humano fundamental. Algunas, sin embargo, lamentan la persistencia en la sociedad española del uso del término «secta» para aplicarlo a todo lo que no es católico, y la aplicación incorrecta de la ley. Según algunos de nuestros interlocutores, se sigue beneficiando al catolicismo y, recientemente, también al islam en la concesión de subvenciones. Uno de ellos, discrepante con la Ley de libertad religiosa afirma: «Tengo la opinión de que no vale para nada, ya que depende de la persona que la aplica. Por ejemplo, por un lado esta ley te autoriza a predicar en sitios públicos, pero después viene el Ayuntamiento y te lo deniega». Otro entrevistado indica sobre el mismo aspecto: «No tenemos la misma libertad. No se nos abre la puerta igual a la comunidad evangélica que a las católicas. A la hora de recibir una ayuda hay discriminación». Y otro, afirma: «Las iglesias evangélicas en su mayoría son autónomas, no reciben ayudas estatales y no las quieren. Pero no me parece bien que la Iglesia católica esté recibiendo dinero del Estado».

Algo parecido ocurre con la aplicación del principio de reciprocidad a la libertad religiosa. Globalmente se ve con buenos ojos, pero hay cierto escepticismo sobre su aplicación. «La aplicación del principio de reciprocidad es imposible mientras existan intereses políticos», nos dice uno de nuestros entrevistados. «No es justo que aquí se abran las puertas a los islámicos y que en sus países persigan e incluso maten en muchas ocasiones a los cristianos», indica otro. «Cuando los musulmanes, por ejemplo, practican aquí su religión no son mal vistos, pero si nosotros vamos a sus países con la Biblia en la mano corremos peligro».

Muy pocos entrevistados responden positivamente a nuestra pregunta «¿Conoce ud. la propuesta del Gobierno Español sobre la Alianza de Civilizaciones?» Y, en consecuencia, las respuestas a nuestra siguiente pregunta «¿Cuál es su opinión sobre ella?», son muy escasas. En las pocas respuestas emitidas se aprecia un gran escepticismo. La posición frente a cuestiones como el matrimonio entre homosexuales, el aborto o la eutanasia, fundamentada en argumentos religiosos y morales, es negativa.

Para terminar, una breve referencia a los proyectos, necesidades y dificultades de estas iglesias. Como en otras confesiones, los proyectos y objetivos son fundamentalmente religiosos, y se centran en «enseñar el evangelio al pueblo», «difundir el mensaje de Jesús», «crecer espiritualmente», «conocer la Palabra»,

«dar esperanza a la gente». Las necesidades se refieren, sobre todo, a la infraestructura, conseguir local propio o ampliarlo para mejorar la atención a los fieles. Y las dificultades son, tanto la carencia de medios económicos para conseguir los objetivos religiosos y de acción social, como el escaso eco que tiene entre la gente el mensaje bíblico. Tímidamente, se hace referencia a la crisis económica en el sentido de que la pobreza de los fieles repercute negativamente en el pago de los diezmos para el mantenimiento de la Iglesia.

Iglesias evangélicas independientes

En esta categoría de iglesias evangélicas independientes se ha incluido un pequeño grupo de iglesias llamadas independientes, según unos, o libres, según otros, que no están asociadas a ninguna denominación mayor. Se autodefinen como iglesias evangélicas y algunas, como las de Murcia, Alcantarilla y Alhama, están vinculadas a la FEREDE. Salvo en un caso, todas son iglesias únicas, en el sentido de que con su propia denominación solo hay una comunidad local de culto en la Región de Murcia.

Son exactamente 12 iglesias ubicadas en los municipios de Murcia (*Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús e Iglesia Evangélica Asamblea Cristiana*), Alhama (*Iglesia Cristiana Evangélica*), Alcantarilla (*Iglesia Cristiana Evangélica*), Torrepacheco (*Asociación y Congregación la Huertecica*), San Pedro del Pinatar (*El Corazón del León de la Tribu de Judá e Iglesia Evangélica Lo Pagán*), San Javier (*Iglesia Evangélica La Viña*), Santomera (*Iglesia Cristiana Evangélica O Rei da Gloria*), Alguazas (*Asociación Evangélica de la Iglesia del Señor Jesucristo*), Molina de Segura (*Iglesia del Señor Jesucristo*), Cieza (*Iglesia Cristiana*).

Salvo las dos iglesias de Murcia con 140 miembros una y 90 la otra, y las de Alhama de Murcia y Santomera con 50 miembros cada, son iglesias pequeñas con un número de miembros muy inferior. Siempre de acuerdo con las informaciones facilitadas por nuestros entrevistados entre todas estas iglesias evangélicas independientes suman un total de 521 miembros. En todas predomina el porcentaje de los miembros extranjeros frente al de nacionales, y el de conversos frente a los creyentes originarios. En todas las iglesias el peso de miembros latinoamericanos con la presencia de rumanos y lituanos es decisivo. Hay tres iglesias, la de Torrepacheco y las dos de San Pedro del Pinatar que podrían ser consideradas como iglesias domésticas por su escaso número de fieles y por la edad de sus miembros, entre los que hay niños, jóvenes, adultos y ancianos.

La mayor parte de estas iglesias privilegian las actividades religiosas, y no presentan diferencias importantes respecto a otras iglesias evangélicas, sobre las demás actividades sociales. Quizá esto se explica por el hecho de ser iglesias pequeñas, con pocos miembros, con pocos recursos, autónomas en su funcionamiento y sin ayudas exteriores. Hay dos excepciones. Una, es la *Asociación y Congregación la Huertecica de Balsicas* que trabaja con inmigrantes y tiene como prioridad en sus actividades los pobres y las mujeres. Y otra, la *Iglesia Cristiana*

Evangélica de Alcantarilla que realiza actividades educativas en enseñanza del español, alfabetización y educación para la salud.

La independencia y la autonomía es el rasgo fundamental de todas estas iglesias. Solo dos iglesias manifiestan contactos con el exterior. Una, es la *Iglesia Evangélica de lo Pagan*, que fue creada por la misión coreana y que recibe ayuda de la Iglesia Presbiteriana de Jesús en España Jemabón. Otra, es la *Iglesia Cristiana Evangélica O Rei da Gloria*, procedente de Brasil.

En cuanto a las relaciones de estas iglesias con el entorno, se repite el mismo esquema que hemos descrito en otras iglesias evangélicas. Se relacionan, preferentemente, con otras iglesias evangélicas, apenas tienen contactos con la Iglesia católica, acuden a los Ayuntamientos a solicitar permisos, no participan en foros interreligiosos y las relaciones con el entorno social (barrio, vecinos), en términos generales, no son conflictivas. Hay un caso singular, en cuanto a la relación con la Iglesia católica. Nuestro entrevistado, de la *Iglesia El Corazón de León de la Tribu de Judá*, manifiesta que ha predicado en alguna ocasión en templos católicos, con buena aceptación por parte de los fieles católicos.

Son iglesias que valoran la legislación española sobre la libertad religiosa y que lo consideran un Derecho Humano fundamental, que debe poder ejercerse en cualquier país independientemente de la existencia de mayorías religiosas, como ya hemos señalado en otras ocasiones. Algunos de nuestros entrevistados, sin embargo, son críticos tanto con el catolicismo como con el islam. Respecto al primero, porque consideran que las iglesias evangélicas, que todavía son consideradas como sectas, en la práctica están discriminadas en relación a la Iglesia católica. Y respecto al islam, porque «reciben más subvenciones» y porque «en los países islámicos la reciprocidad aplicada a la libertad religiosa es imposible». La propuesta del Gobierno español sobre la Alianza de Civilizaciones es muy poco conocida, y en varios casos en que sí es conocida, se la considera discriminatoria a favor del islam. Uno de nuestros entrevistados afirma: «Es imposible hacer una Alianza de Civilizaciones entre culturas tan diferentes, es inviable. Dicen que no son racistas, pero, ¿crees que podrías vivir con los valores islámicos en España? Alianza... ¿qué tipo de alianza? Todo proviene de la educación que se recibe. Cada uno tiene su identidad. No lo veo muy claro. Para hablar de Alianza tiene que haber algo en común».

Como en la mayor parte de las iglesias evangélicas, en estas iglesias independientes, además de la preocupación por los locales de culto y el crecimiento de las comunidades, predomina el interés por la enseñanza de la Palabra y la ayuda a la gente con necesidades. Lamentan la crisis social y la escasa aceptación del mensaje bíblico por parte de la gente.

Otras comunidades cristianas y bíblicas

En la categoría *otras comunidades cristianas y bíblicas* se incluye a tres confesiones que se autodefinen y pueden ser consideradas como cristianas y bíblicas

porque sustentan, al menos parcialmente, según nuestro punto de vista, sus creencias, sus ceremonias y su práctica moral en las raíces doctrinales de la Biblia. Son los *Testigos Cristianos de Jehová*, la *Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días* y los *Adventistas del Séptimo Día*. No se incluye, a estas confesiones, entre los evangélicos o iglesias evangélicas porque, explícitamente, se desmarcan, al menos en algunas cuestiones clave, tanto del protestantismo histórico que nace con la Reforma, como de las confesiones evangélicas posteriores que, de distinta manera y en distinto grado, están dentro de la tradición neotestamentaria.

Cada una de estas tres confesiones marca y acota su espacio religioso propio de diferentes maneras, pero a título de ejemplo se puede señalar: que los Testigos manifiestan su fe en un Dios único y creador y niegan la divinidad de Jesucristo; que los mormones aceptan, además de la Biblia, otros libros sagrados como el libro de Mormón; y que los adventistas consideran el sábado como día santo por excelencia. Aunque con características propias y diferenciales, estas tres confesiones religiosas coinciden, sin embargo, en haber nacido en Estados Unidos a final del siglo XIX, en reclamar su condición de ser los verdaderos y auténticos continuadores de las comunidades cristianas primitivas del siglo I y en ser movimientos milenaristas, que consideran inminente el retorno de Cristo para instaurar el Reino de Dios.

Testigos Cristianos de Jehová

Testigos Cristianos de Jehová es la denominación actual de una confesión cristiana internacional e independiente nacida en Estados Unidos, cuyas creencias se basan en la Biblia, considerada como palabra de Dios e interpretada de manera literal. A partir de un pequeño núcleo de estudiosos de la Biblia, promovido por Charles Taze Russell en Pensilvania, hacia 1870, los Testigos Cristianos de Jehová, constituidos en Sociedad Bíblica Internacional, con sede central en Brooklyn (Nueva York), en la actualidad están presentes en la mayor parte de los países del mundo y tienen más de siete millones de seguidores.

Aunque su doctrina puede ser estudiada en una gran variedad de publicaciones de la misma confesión y, de modo especial, en su web (www.watchtower.org) y en sus revistas *Atalaya* y *¡Despertad!*, es necesario subrayar algunos aspectos antes de describir su presencia en la Región de Murcia. Los Testigos Cristianos de Jehová son muy conocidos por su predicación itinerante, casa por casa, su negativa a las transfusiones de sangre y por su oposición frontal a la guerra y al uso de las armas. Pero, como uno de nuestros entrevistados indica, el núcleo central de su teología es «santificar el nombre de Dios y reivindicar su soberanía por medio del Reino Mesíasico de Jesucristo». En esto se centran sus actividades, el anuncio del Reino, y a ese objetivo van dirigidas. La denominación Testigos Cristianos de Jehová obedece, precisamente, a esa misma finalidad, ser testigos de Jehová o Yavé en el mundo, y dar testimonio de su divinidad y sus

exigencias para el hombre, tal como indica la Biblia y, en especial, el Nuevo Testamento.

En la Región de Murcia, en la actualidad, hemos identificado 33 Congregaciones de los Testigos Cristianos de Jehová. O, lo que es lo mismo, 33 comunidades locales de culto, según nuestra terminología. Conviene, antes de nada, distinguir entre la congregación que es la comunidad o el grupo de creyentes, que suele oscilar entre 60 y 90 miembros, aunque hay algunas que superan los 100 miembros, y el Salón del Reino, que es el espacio físico o lugar donde se reúnen los miembros de las Congregaciones. Estas 33 Congregaciones están presentes en los 21 municipios siguientes: Águilas, Alcantarilla, Alhama, Archena, Caravaca, Cartagena (3), Cieza, Fuente Álamo, Jumilla, Lorca, Mazarrón, Molina de Segura, Mula, Murcia (11), San Pedro del Pinatar, San Javier, Torrepacheco, Torres de Cotillas, Totana, La Unión y Yecla.

Aunque la congregación, regida por un conjunto de ancianos es el núcleo central, la estructura organizativa de los Testigos Cristianos de Jehová, de menor a mayor, sigue la secuencia jerárquica siguiente: el grupo (conjunto de personas simpatizantes en proceso de formación coordinados por uno o varios promulgadores); la congregación (comunidad de creyentes consolidada y coordinada por uno o varios ancianos o presbíteros, asistidos por siervos ministeriales, que colaboran en el mantenimiento del Salón y de la congregación); el circuito (conjunto de congregaciones regido por un superintendente de circuito en una zona o comarca); el distrito (formado por varios circuitos y conducido por un superintendente de distrito, que suele coincidir con la provincia, en este caso con la Región de Murcia); la sucursal (formada por varios distritos y administrada por un comité de sucursal constituido por ancianos, equivalente a país); y, por último, el cuerpo gobernante, que coordina a todas las sucursales del mundo.

Precisamente por esto, la denominación de cada una de las comunidades locales de culto incluye la referencia al Salón del Reino, a la confesión Testigos Cristianos de Jehová y a la congregación con indicación del lugar. Por ejemplo, *Salón del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová, Congregación de Fuente Álamo*.

Nuestros entrevistados subrayan la ausencia de jerarquías en los cargos de responsabilidad y la disposición de todos los Testigos para asumir tareas diferentes, de forma rotativa, según las necesidades de la congregación. También señalan un hecho importante cual es, que todos los Testigos, una vez que han adquirido la formación necesaria y han recibido el bautismo son publicadores o predicadores del mensaje de Jehová. Insisten en que no son profesionales de la predicación. Realizan esta tarea voluntariamente sin remuneración alguna. Todos tienen su trabajo profesional al margen de sus actividades religiosas.

La presencia de los Testigos Cristianos de Jehová en la Región de Murcia tuvo lugar antes del año 1936, con la llegada de predicadores procedente de

Huercal Overa (Almería), según nuestros informantes. Para conocer con detalle la evolución de su presencia, habría que rastrear los archivos de la policía, dado que tanto durante la Guerra Civil como en la postguerra, los miembros de esta confesión religiosa fueron controlados por la policía y, en ocasiones, encarcelados. Antes de que nacieran muchos de los actuales pacifistas del «no a la guerra», los Testigos de Jehová defendían la objeción de conciencia y se negaban a cumplir el servicio militar obligatorio en España. En democracia, el pacifismo sale bastante barato, pero durante el régimen del general Franco el pacifismo te podía costar un consejo de guerra y varios años de cárcel. Precisamente, uno de nuestros entrevistados fue condenado en un tribunal militar, por declararse objetor de conciencia para el servicio militar, a seis años de cárcel, de los cuales cumplió solo dos, debido a la amnistía general que hubo en España, después de la muerte de Franco. Con nuestro interlocutor evocábamos también la persecución que sufrió una parte del catolicismo español crítico, durante los últimos años del franquismo, con la creación de la, ya olvidada, cárcel de curas de Zamora y la deportación de sacerdotes al ejército para cumplir obligatoriamente el servicio militar.

Desde la aprobación de la Constitución de 1978 y de la Ley de libertad religiosa de 1980, los Testigos Cristianos de Jehová consideran que su confesión no ha tenido ningún problema institucional o de relación con la administración. De hecho, la mayor parte de las congregaciones se constituyen formalmente a partir de final de los años setenta, y prácticamente todas están inscritas en el Registro del Ministerio de Justicia. Hasta entonces, vivían en la clandestinidad y se reunían en casas particulares con mucha prudencia, debido a las restricciones al derecho de reunión. Se podría decir, que han pasado de la clandestinidad a tener presencia pública normalizada.

El sistema de libertades, en España, ha hecho que se haya incrementado el número de miembros a lo que ha contribuido también el fenómeno de la inmigración. Los Testigos Cristianos de Jehová cuentan, en este momento en la Región de Murcia, con un número de miembros que oscila entre los 3.500 y los 4.000, incluyendo en este número tanto los testigos bautizados y publicadores o proclamadores del mensaje de la Biblia, como los aspirantes en período de formación y los simpatizantes que acuden, de manera ocasional, a algunas sesiones de las congregaciones.

La mayoría de los miembros son de nacionalidad española (más del 80%), pero es necesario llamar la atención sobre la presencia de otras nacionalidades en las congregaciones o, incluso, de congregaciones de idioma no español. Por ejemplo, hay en Murcia una congregación de habla inglesa (aunque en ella están presentes fieles de varios países) y, en el municipio de La Unión, una congregación de ciudadanos marroquíes, procedentes del islam. Entre las fotografías hemos recogido, precisamente, una del libro de himnos en árabe. También participan, en algunas congregaciones, rumanos, rusos y chinos, y algunos

miembros procedentes de países subsaharianos. Por supuesto, hay latinoamericanos como brasileños, cubanos, ecuatorianos y bolivianos, así como algunos europeos de Alemania, Gran Bretaña, Bélgica o Suiza.

La existencia de congregaciones lingüísticas obedece a una estrategia de evangelización, que consiste en impulsar el conocimiento de diferentes lenguas por parte de los publicadores o proclamadores y en ofrecer servicios religiosos también en distintos idiomas con la finalidad de difundir más ampliamente su mensaje. En la Asamblea de Distrito de la Región de Murcia celebrada en julio de 2009 en el polideportivo Príncipe de Asturias tuvimos la oportunidad de observar y fotografiar el libro «Canten alabanzas a Jehová» en español y en árabe. En este momento hay varios grupos en formación que seguramente llegarán a ser congregación de idioma ruso, rumano e, incluso, de lenguaje de signos para sordos.

Aunque hay algunos testigos originarios, la mayoría son conversos procedentes de otras confesiones religiosas como el catolicismo (más del 80%) y, en menor medida, el islam, y en una minoría también hay algunos protestantes, hinduistas y ortodoxos. Hay más miembros mujeres que varones y predominan los miembros adultos, pero en las Asambleas de Distrito se observa la presencia de familias enteras con padres, hijos y abuelos.

Se aprecia un discurso bastante homogéneo en todas las entrevistas, en lo que se refiere al origen o comienzo de una congregación. Generalmente, varios publicadores, procedentes de una congregación ya consolidada, comienzan a formar en el conocimiento de la Biblia a un pequeño grupo de personas de otra localidad, y cuando ya hay un número superior a 25 comienzan a pensar en constituir una nueva congregación. La nueva congregación, además de su propia organización, puede tener Salón del Reino propio o utilizar los locales de una congregación anterior. Esto es bastante frecuente. Por ejemplo, en el Salón del Reino de el Cabezo de Torres se reúnen dos congregaciones, en el de El Palmar, tres, y en el de Zarandona, otras tres. Es importante señalar, sin embargo, que es una aspiración disponer de un Salón del Reino propio. La mayoría son locales en propiedad y han sido adquiridos con aportaciones de los miembros y de otras congregaciones. Excepcionalmente, pueden recibir ayuda de la sucursal de los Testigos Cristianos de Jehová en España.

Conviene señalar que no son proclives a recibir subvenciones. Algunos entrevistados nos han dicho textualmente: «nunca hemos querido recibir nada del exterior», «no somos partidarios de recibir subvenciones». Sin embargo, algunos entrevistados reconocen, haber recibido algunas ayudas en forma de cesión de locales por parte de ayuntamientos, como Torre Pacheco, Alhama o Murcia.

Las actividades de los Testigos Cristianos de Jehová son fundamentalmente religiosas y formativas. Estas se centran en el estudio de la Biblia, a través de discursos o conferencias y análisis de artículos de la revista *Atalaya*, la oración,

la predicación casa por casa para transmitir el mensaje, y el adiestramiento de los publicadores en técnicas de comunicación para ejercer esta tarea. Para ello, se realizan, en cada congregación, diversas sesiones a lo largo de la semana como las siguientes: estudio del libro de congregación, escuela del ministerio teocrático, reunión de servicio, discurso público y estudio de *La Atalaya*. En las reuniones de la congregación se planifica, semanalmente, las visitas domiciliarias que los publicadores realizan diariamente de dos en dos, siguiendo el dicho evangélico de «misit illos binos» («los envié de dos en dos»). Esta es una responsabilidad de todos los testigos. En estas visitas no solo transmiten el mensaje bíblico, sino que inciden en los problemas de las personas relacionados con las drogas, el trabajo, los problemas familiares y otros.

También, durante el año, se celebran tres tipos de asambleas de varios días de duración según los casos, que reúnen varias congregaciones: Día Especial de Asamblea, Asamblea de Circuito y Asamblea de Distrito, en las que suelen celebrarse el bautismo de los nuevos testigos. En la Asamblea de Distrito de Murcia de julio de 2009, por ejemplo, se bautizaron 37 personas. Cada varios años se celebra la Asamblea Internacional.

Sin embargo, la reunión o acontecimiento considerado como el más importante es la Conmemoración de la Muerte de Jesucristo o Cena del Señor. Se celebra una vez al año, en la fecha que corresponde al 14 de Nisan, según el calendario lunar bíblico (marzo/abril), en la que se recuerda la muerte de Jesucristo y se analiza la trascendencia, significado, importancia e implicación de dicha muerte para toda la humanidad.

Las actividades religiosas tienen también una dimensión social, dado que realizan visitas periódicamente a los miembros de la congregación, o a los que aceptan su consejo en prisiones y hospitales. En este último caso, visitan además a los médicos para explicarles por qué tienen la norma de no utilizar transfusiones de sangre y les informan de alternativas médicas y de los avances sobre operaciones sin transfusiones, para que faciliten a sus fieles el cumplimiento de la norma. Para ello disponen de un amplio material gráfico y audiovisual, que ponen a disposición de profesionales de la salud y de la educación.

En la actualidad, los Testigos Cristianos de Jehová en la Región de Murcia manifiestan no tener ningún conflicto con el entorno social. Creen que hay algunos prejuicios contra ellos por su estilo de trabajo y por la mala imagen que han generado los medios de comunicación al ser considerados, en algunas publicaciones, como una secta y debido a su negativa al uso de transfusiones de sangre. No tienen relación con la Iglesia católica ni con otros grupos religiosos. La relación con los ayuntamientos, especialmente en el caso de Murcia capital, es positiva. Les ceden locales municipales para sus asambleas masivas.

Reconocen los beneficios que les ha traído la Ley de libertad religiosa, que valoran muy positivamente, porque «sobre la mente y el corazón el hombre nadie puede dominar», como afirma uno de nuestros entrevistados. Se muestran respetuosos con el sistema político, e insisten en que sus actividades no

tienen carácter político, pero se pronuncian en contra del matrimonio homosexual, la píldora del día después y el aborto «porque la vida está sobre todo». Su proyecto de futuro es «seguir predicando la buena nueva e intentar llegar a todos los necesitados, a los que les hace falta seguir a Dios. Ayudar a la gente a conocer la Biblia. Este es nuestro reto», afirman.

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días

Los miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días suelen ser conocidos por el nombre de mormones. No es este un apodo popular, como algunos creen, sino la denominación de los seguidores de una confesión religiosa que sustenta sus creencias, sus rituales y su moral en libros como La Biblia, La Perla de Gran Precio, Las Doctrinas y Convenios, y de modo especial, en el Libro de Mormón. Según se indica en su Introducción, este libro, considerado como el compendio de las revelaciones de Dios para los hombres, escrito por el profeta Mormón en planchas de oro y escondido durante años, fue descubierto en 1823, por revelación divina a José Smith, y traducido al inglés.

El Libro de Mormón, subtítulo «Otro Testamento de Jesucristo», es un texto de más de 600 páginas, estructurado como la Biblia en libros, capítulos y versículos y, según la misma fuente, «es un volumen de escritura sagrada semejante a la Biblia. Es una historia de la comunicación de Dios con los antiguos habitantes de las Américas y contiene la plenitud del evangelio eterno». En la Introducción de la versión española de 1992 se recoge una declaración programática que resume algunos de los contenidos básicos de esta confesión religiosa: «Aquellos que obtengan este testimonio del Santo Espíritu también llegarán a saber, por el mismo poder, que Jesucristo es el Salvador del mundo, que José Smith ha sido su revelador y profeta en estos últimos días, y que la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días es el reino del Señor que de nuevo se ha establecido sobre la tierra, en preparación de la segunda venida del Mesías». Se consideran a sí mismos como una religión de raíz bíblica y cristiana, como restauradores de la iglesia original y verdadera de Jesucristo y están expectantes ante la inminente segunda venida de Cristo.

Todas las informaciones obtenidas conducen a afirmar que los mormones llegan a España a final de los años sesenta, de la mano de militares de los Estados Unidos de América, ubicados en la base aérea de Torrejón de Ardoz en Madrid, instaladas a partir de los acuerdos celebrados entre los gobiernos de EU y España. En esta ocasión, el general Franco, supuestamente tan contrario a la presencia en España de confesiones diferentes del catolicismo, privilegió la oportunidad política frente a sus prejuicios religiosos. Según su página web (www.lds.org), el reconocimiento oficial de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en España se formalizó en octubre de 1968. Llevan, por tanto, en España más de 40 años, y en noviembre de 2008, la Iglesia contaba con 44.084 miembros registrados en España.

No es posible, en este momento, entrar en el origen y desarrollo de su compleja y, a veces, contradictoria doctrina, que ha tenido variaciones a lo largo de su corta historia, pero sí es necesario indicar algunas cosas sobre su estructura organizativa, que se reproduce fielmente en todos los países. La cúpula de los mormones es el profeta con inspiración divina, en este momento Thomas Spencer Manson, asistido por 12 apóstoles responsables de la organización de la Iglesia. Por debajo están el Grupo de los Setenta, encargados del funcionamiento de la Iglesia en todo el mundo. Desde el punto de vista territorial esta Iglesia divide el mundo, con un criterio pastoral, en áreas y regiones, circunscripciones que comprenden varios países. Europa, por ejemplo, es una región. Después, siempre de mayor a menor, figuran las Estacas (conjunto de Barrios con un presidente y dos consejeros), los Barrios (con un mínimo de 150 miembros que son presididos por un obispo) y las Ramas (con un número variable de miembros, siempre inferior a 150 y presididos por un presidente de Rama).

Paralelamente a esta estructura organizativa, funciona la Misión, una estructura constituida por el conjunto de misioneros itinerantes presididos por un obispo. Los misioneros son jóvenes entre 18 y 25 años, frecuentemente norteamericanos, que dedican dos años de su vida, sin ningún financiamiento de la Iglesia, a visitar las diferentes comunidades de la Iglesia en el mundo. Realizan su tarea de acuerdo con un plan previo para difundir el mensaje, preferentemente, a través de visitas domiciliarias y de entrevistas en la vía pública.

Conviene recordar, que el acceso a cargos de responsabilidad en la Iglesia, siempre avalado por las instancias superiores de la Iglesia, está condicionado a ser un buen creyente, haber dado testimonio de aceptación del profeta y de los líderes actuales, rechazar el adulterio, tener palabra de solidaridad y buenos hábitos de salud como la exclusión de las drogas y estimulantes, pagar diezmo y cumplir los compromisos con la Iglesia.

En la Región de Murcia, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días se hizo presente en 1973, con la predicación de dos misioneros procedentes de Estados Unidos. Según la tradición, estos misioneros, cuando llegaron a Murcia, subieron al Santuario de la Fuensanta, donde hicieron oración y prometieron dedicarse a la difusión de la doctrina. Nuestros informantes describen aquella primera época como de mucha precariedad de medios, reuniones en casas particulares, con la ayuda solo de los diezmos de los miembros, con mucho control policial y censura de la gente, incluso con pancartas acusadoras de los vecinos en algunos barrios.

Desde entonces, según nuestros informantes, se han producido cambios importantes. Ha crecido el número de miembros de la Iglesia, disponen de capillas o locales propios, difunden sus creencias sin control policial debido a la Ley de libertad religiosa y están en proceso de un crecimiento institucional para disponer de Estaca propia de Murcia con un presidente y dos consejeros, con el fin de no tener que depender de la Estaca de Elche. De esta Estaca dependen Murcia, Lorca y Cartagena, además de una parte de Alicante.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días tiene, en este momento, en la Región de Murcia, seis barrios, o comunidades locales de culto según nuestra terminología. Dos en la capilla de Murcia, uno en la de Lorca y tres en la capilla de Cartagena. Los miembros de la Iglesia son en este momento unos 1.400 en la Región de Murcia. De ellos el 60% son mujeres, el 40% son extranjeros (inmigrantes ecuatorianos, bolivianos, colombianos, brasileños, algunos africanos de distintos países y muy pocos procedentes de países del Este), y predomina la franja de edad entre 30 y 60 años (70%), pero también participan en las reuniones niños, jóvenes y ancianos. La mayoría de los miembros son conversos procedentes de otras religiones (catolicismo, evangélicos, Testigos de Jehová e islam), aunque ya empieza a haber miembros originarios, hijos de los primeros conversos.

Los mormones distinguen entre el Templo y las Capillas. El Templo es el lugar sagrado principal, donde se realizan algunos rituales como el matrimonio por tiempo y eternidad. En España solo hay un templo en Madrid. Las capillas son los locales habituales de reunión de las comunidades, principalmente los domingos, que es el día en que se realizan la mayor parte de las actividades. Suelen ser locales de usos múltiples. La Capilla de Cartagena, por ejemplo, tiene un gran salón, bien equipado como para 200 personas sentadas, para reuniones masivas de la comunidad, principalmente religiosas. Tiene también una serie de espacios o salas más pequeñas para reuniones de formación, convivencia, sociabilidad, para actividades culturales y recreativas, y para tareas de dirección, administración y para el servicio de genealogías, que comentaremos posteriormente.

Las actividades principales de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días son religiosas, educativas y asistenciales. Es actividad religiosa, en primer lugar, la Reunión Sacramental o Santa Cena, con himnos, discursos, oraciones, testimonios, entrega del pan y el agua bendecido por dos sacerdotes y repartido a la gente por los diáconos. En segundo lugar, está el Bautismo por inmersión, siempre de adultos, que se celebra cuando el candidato está ya formado. En la ceremonia se realiza lectura del evangelio, cantos, ordenanza (Ceremonia de inmersión en pila bautismal) y testimonios de vida. Después en la Reunión Sacramental, los bautizados son recibidos por el barrio (comunidad) y son confirmados como miembros de la Iglesia mediante imposición de manos en la que reciben el Espíritu. También se celebra una reunión denominada Reunión de Testigos en la que los miembros de la Iglesia exponen su experiencia y trayectoria espiritual.

Una institución central para los mormones es, también, el matrimonio o sellamiento. Como no tienen autorización para realizar matrimonios reconocidos por el Estado, el matrimonio es primero civil y después espiritual o religioso. Un poseedor del sacerdocio con una autoridad especial sella la eterna unión de los esposos, la cual se extiende más allá de la muerte con el propósito de unir la familia para siempre. Por eso, se denomina matrimonio por tiempo y eternidad,

de manera que los casados se vinculan durante su vida temporal y por la eternidad no solo entre sí, sino también con todos sus familiares antepasados y descendientes.

Esta concepción teológica explica, quizá, una de las iniciativas más sorprendentes de los mormones que consiste en la reconstrucción de las genealogías de los miembros de la Iglesia. De acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia, los miembros tienen una obligación con los antepasados difuntos, que no tuvieron la oportunidad de recibir el evangelio de Jesucristo en su vida sobre la tierra. La investigación genealógica tiene como finalidad conocer a los propios antepasados, para extender el vínculo a los seres queridos mediante una ordenanza (Ceremonia) vicaria, de bautismo o matrimonio, a través de la cual se incorporan a la Iglesia.

Este estudio de las genealogías para incorporar a los antepasados a la Iglesia, ha dado lugar a la creación de la mayor biblioteca de historia familiar del mundo que está en Salt Lake City, Estado de Utah, Estados Unidos, y que puede ser consultada en su página web (www.familysearch.org). En la capilla de Cartagena tuvimos la oportunidad de conocer el funcionamiento de esta biblioteca de microfilms. Según nos comentaron nuestros informantes, en el caso de España, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días hizo un acuerdo con la Iglesia católica Española, por el cual esta permitió microfilmear todos los archivos parroquiales de España, a cambio de recibir una copia. Esto permite a todos los españoles, mormones o no, acceder a su propia genealogía y reconstruir su propia historia familiar.

Como consecuencia de esta visión religiosa y espiritual del matrimonio, los mormones son sumamente defensores de la familia. En el Libro de Mormón hay muchas referencias a la familia, pero hay una en el Libro Alba, cap. 43, versículo 47, especialmente llamativa, que dice: «Defenderéis a vuestras familias aun hasta la efusión de sangre». Expresión cotidiana de esta valoración de las relaciones familiares es lo que denominan Noche de Hogar. Consiste en que un día a la semana, en las casas de los mormones, se produce una reunión de los miembros de la familia para conversar, realizar actividades recreativas y de ocio, comunicar las propias inquietudes y problemas. Todo ello, como es de suponer, con la finalidad de estrechar los vínculos familiares y sentir el apoyo de los próximos.

Además de las actividades religiosas descritas, los mormones de Murcia realizan actividades educativas o de formación. Aunque no poseen centros educativos propios, ni acceso al sistema educativo formal para enseñar su religión en la Región, como desean, en las capillas realizan actividades de formación. Unas vinculadas a la religión, mediante lo que denominan Escuela Dominical, por edades y sexo (niños, jóvenes, adultos y ancianos). Los varones se forman en el Sacerdocio Aarónico y en Sacerdocio de Melquisedec. El primero, que tiene tres grados (diáconos, maestros y presbíteros), capacita para desempeñar tareas

en las comunidades locales. El segundo, asigna la condición de anciano y capacita para desempeñar cargos de mayor responsabilidad en el conjunto de la Iglesia, como ser obispo y dedicarse a la predicación. También realizan otras actividades formativas con proyección de servicio a la comunidad como cursos de inglés y español para inmigrantes, charlas formativas sobre empleo, salud, hogar y otras.

Un tercer tipo de actividades de los mormones, son las actividades asistenciales dirigidas, preferentemente, a los propios miembros de la Iglesia. El órgano que se ocupa de ellos es el llamado Servicio de Socorro, constituido por mujeres de más de dieciocho años, que viene a ser como el brazo social de la Iglesia. Se centra, sobre todo, en la atención a los pobres y necesitados, y a visitas de los miembros de la Iglesia en hospitales y prisiones. Un aspecto de la acción social es su presencia en países del Tercer Mundo, sobre todo, a través de proyectos de educación y salud.

Las relaciones de los mormones con el entorno social, en términos generales, y según sus propias manifestaciones, son positivas, aunque reconocen haber tenido algunos problemas debido a su insistencia en las visitas domiciliarias, y a la idea, que circula aún entre la población y en estudios de Historia de la religión, sobre su condición de secta. No tienen relación con otras confesiones religiosas, ni participan en foros o encuentros interconfesionales o interreligiosos, lo que consideran innecesario, pero sí mantienen contactos y colaboración con organizaciones como Cruz Roja, participando en sus campañas de donaciones de sangre, y con la asociación contra el cáncer.

Valoran, positivamente, la Ley de libertad religiosa de España, pero consideran que tiene limitaciones porque, según nuestros informantes «no podemos enseñar religión en los colegios a nuestros hijos, no podemos celebrar matrimonios con validez civil, y el pago de nuestros diezmos a nuestra Iglesia no desgrava en Hacienda». Por eso, consideran que su grupo religioso sufre alguna discriminación religiosa, dado que «hay un consentimiento de la existencia de otras religiones pero no en igualdad». Se reafirman en que la libertad religiosa es un derecho fundamental y consideran que debe poder ejercerse en cualquier país independientemente de su régimen político y de la existencia de mayorías religiosas.

Aunque no lo comprenden muy bien en un primer momento, cuando se les explica durante la entrevista, no se manifiestan muy favorables a la aplicación del Principio de Reciprocidad a la libertad religiosa. Su argumentación es de carácter moral. Vienen a decir, que si la aplicación de ese principio es un bien no debe imponerse, no se debe poner como condición en las relaciones internacionales. «Hay que hacer el bien, lo justo, pero sin exigir contrapartidas». Sin duda es una razón de peso. Pero no hay que olvidar que la aplicación de este principio no solo tiene una dimensión moral, sino también una dimensión política. No tienen mucha información sobre la propuesta del Gobierno de España en relación a la Alianza de Civilizaciones, pero creen que «hay intereses

económicos en la propuesta». Se manifiestan, igualmente, contrarios al matrimonio homosexual y al aborto. Este «solo es aceptable en peligro de muerte de la madre», según sus propias palabras. Por supuesto, dada su concepción de la familia rechazan el aborto.

La Iglesia es autónoma desde el punto de vista económico. Se autofinancia con el diezmo de los fieles, que entregan ese 10% de sus ingresos a la Iglesia. Esto es controlado permanentemente con una auditoría cada seis meses. Tanto antes como ahora, la Iglesia tiene ayuda exterior de los hermanos de EU. Sus proyectos para el futuro son difundir el mensaje, construir un Centro de Estaca para Murcia y un edificio multiusos.

Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día

El día 18 de junio de 2005 se publicaba en el diario digital *20minutos.es* una noticia que reproducía el Sindicato Independiente de Docentes en su página web (www.sidimurcia.org). La noticia era esta: «Los adventistas de Murcia consiguen que no se puedan hacer exámenes de oposiciones en sábado». El mismo periódico digital de 25 de mayo de 2007, al anunciar las fechas de las oposiciones de ese año, se hacía eco: «...en algunas especialidades los exámenes empezarán el domingo 24 de junio porque hay solicitudes de opositores de religiones, como los Adventistas del Séptimo Día, cuya confesión les impide hacer un esfuerzo intelectual en sábado». Por su parte el diario digital www.laverdad.es en el año 2008 se refería también a misma la noticia con el titular: «En la Consejería de Educación prima la condición religiosa de un opositor frente al resto de los opositores y funcionarios». Y en el periódico digital *20minutos.es* se añadía: «El asunto llegó a los juzgados y los adventistas consiguieron obligar a la Consejería a que respetase su religión en próximas oposiciones».

No vamos a entrar aquí a discutir ahora sobre la procedencia o no de esta decisión del juez, ni sobre las consecuencias que, una decisión judicial como la de respetar el día santo de cada religión para la convocatoria de oposiciones, tendría sobre la administración educativa. Conviene recordar a título de ejemplo, que si para adventistas y judíos el día santo de la semana es el sábado, para católicos y evangélicos es el domingo y para musulmanes el viernes. Tampoco vamos a abordar, aunque podríamos hacerlo, la cuestión de los efectos de la generalización de una decisión similar aplicada a los horarios laborales en las empresas, al transporte público o a la gestión de la sanidad pública, por poner solo algunos ejemplos. Traemos la noticia, únicamente, para iniciar la presentación de una de las minorías religiosas existentes en la Región de Murcia, como es la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día, protagonista principal de la misma, que reivindica el sábado como su día santo. Alguien de la administración regional, sin embargo, en algún momento se verá obligado a plantearse este tema que tiene ramificaciones religiosas, pero también sociales, económicas, laborales y sindicales.

Los adventistas son los miembros de uno de los grupos protestantes que nace en Estados Unidos, originalmente en torno a las profecías de William Miller (1781-1849) sobre la inminente venida de Cristo anunciada para el año 1843 primero y para 1844 después, y posteriormente a los escritos de Ellen G. White, considerada como profetisa. Este movimiento ha dado lugar a diversas iglesias. Una de ellas, la más importante y numerosa es la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día, que, al parecer, cuenta con unos quince millones de adeptos en todo el mundo.

La misma denominación nos da cuatro rasgos o características de esta Iglesia. En primer lugar, se consideran una Iglesia, en el sentido de ser continuadores de la tradición neotestamentaria más genuina de las comunidades primitivas, y se inscriben, dentro del conjunto de iglesias cristianas históricas, en el tronco de los grupos religiosos herederos de la Reforma del siglo XVI, integrados en la fe apostólica. En segundo lugar, se autodefinen como cristianos por su reconocimiento de Jesucristo como el único Mediador y Salvador y de la Biblia como única regla infalible de fe, por su aceptación de la salvación solo por la gracia y solo por la fe. En tercer lugar, profesan la creencia en el advenimiento inminente de Cristo o segunda venida de Cristo, que ese es el significado del término adventista. Una creencia muy extendida en el siglo XIX, tanto en Europa como en América. Y en cuarto lugar, consideran el sábado, último día de la semana, como su día santo, siguiendo la tradición judía veterotestamentaria, según la cual este es el día de descanso y de la vida religiosa por excelencia.

De acuerdo con la información de su página web (www.unionadventista.es), los Adventistas del Séptimo Día se consideran herederos de los apóstoles en su esperanza del regreso de Jesús a esta tierra, y resto del cristianismo primitivo, responsables de la transmisión del mensaje de Cristo y depositarios de la esperanza en su venida. Institucionalmente la Iglesia Adventista nace en 1863, en torno a un ideario apostólico que, según su criterio, había sido olvidado por otras confesiones religiosas en algunos aspectos. La Iglesia Cristiana Adventista llega a España en 1903. En nuestro país, la Iglesia Adventista, está presente desde principios del siglo XX. Se estableció primeramente en Barcelona, para ir extendiéndose a casi todo el territorio nacional. En 1968 fue una de las primeras confesiones en solicitar el reconocimiento legal en el marco de la Ley de libertad religiosa.

La falta de libertad religiosa, en algunos períodos de nuestra historia reciente, dificultó su expansión. Quizás, por esta razón, el desarrollo de la Iglesia Adventista en España no alcanzó los niveles de otros países, como les ha sucedido a la mayoría de las confesiones religiosas minoritarias. No obstante, lo conseguido hasta el momento es objeto de satisfacción para sus fieles, y demuestra la vida y el dinamismo de esta Iglesia.

Según nuestros informantes, la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día comienza en Murcia hacia 1962. Como ha sucedido con otras confesiones religiosas minoritarias, el inicio se produce en condiciones muy precarias con la

predicación de un hermano, D. Francisco Armero, el primer Pastor de esta Iglesia, que aún vive y que reunió a una docena de personas en su propia casa para el estudio de la Biblia. A lo largo de estos más de 40 años, los adventistas han crecido en número y en recursos en la Región. En este momento hay un total aproximado de unos 350 miembros distribuidos en cuatro localidades, Murcia, que es la Iglesia madre y dispone de un templo propio, Cartagena, San Pedro del Pinatar y Lorca, que es la última iglesia creada recientemente. La inauguración del templo de Murcia fue un momento importante, de modo que en la actualidad el culto de los domingos congrega en Murcia capital a unas 240 personas.

La Iglesia en Cartagena comenzó en el año 2005. Y el proceso fue muy parecido al de Murcia. De un pequeño grupo que se reunían en las casas, se ha pasado a contar con unos 45 miembros. El crecimiento ha tenido que ver con la inmigración, que ha obligado a abrir una nueva iglesia para atenderles y evitar la dificultad de tener que desplazarse al Templo de Murcia. En el caso de San Pedro del Pinatar, después de varios intentos frustrados de constituir una congregación desde 1982 por falta de miembros suficientes, finalmente, se formó la Iglesia en el año 2003 contando en la actualidad con unos 25 miembros. La congregación de Lorca es de muy reciente creación y está constituida con unos 40 miembros.

Aproximadamente el 60% de los miembros son españoles. Los extranjeros proceden de países como Bolivia, Ecuador, Brasil, Colombia, México, Ucrania, Bulgaria y Rumanía. Son miembros conversos más del 80%. Estos anteriormente han sido católicos, ortodoxos, evangélicos y pentecostales. Hay un ligero predominio de las mujeres sobre los varones, y de miembros adultos y jóvenes sobre el resto de las franjas de edad.

La Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día de Murcia está inscrita en el Registro del Ministerio de Justicia desde 1992. Las cuatro congregaciones de la Región de Murcia están vinculadas a la UICASDE (Unión de Iglesias Cristianas Adventistas del Séptimo Día de España), que, a su vez, está asociada a la FEREDE (Federación de Entidades Evangélicas de España). Aunque su doctrina no coincide con la de las iglesias evangélicas, está, por tanto, vinculada a esta Federación de la que forman parte las principales iglesias evangélicas (protestantes) establecidas en España. Conviene recordar que la FEREDE fue creada para negociar los Acuerdos de cooperación entre el Estado y estas iglesias, firmados en noviembre de 1992. Su fundamento no es una unidad doctrinal entre los miembros, sino más bien funcional o estratégica para defender el acceso a los mismos derechos y obligaciones que el resto de las confesiones.

El núcleo central de la acción de la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día de Murcia son las actividades religiosas. Estas, siguiendo la tradición judía, tienen lugar en sábado, como se ha indicado anteriormente, y no en domingo como la mayor parte de las confesiones cristianas. Es una de sus señas de identidad que, como hemos visto, figura en su misma denominación.

El Sábado de un Adventista del Séptimo Día normalmente comienza en la tarde del viernes con el culto de puesta del sol en el hogar o en la iglesia. El Sábado, de mañana, comienza con la Escuela Sabática o escuela bíblica, que es un momento de estudio de la Biblia y de oración, de agradecimiento por el descanso y de reposo físico y espiritual. Los adventistas del Séptimo Día practican la Cena del Señor, la cual es un servicio abierto que incluye una ceremonia de lavatorio de los pies, como signo de purificación y de actitud de servicio a la comunidad, y la participación de la Cena del Señor, que consiste de panes sin levadura y jugo de uva no fermentado. Después del almuerzo colectivo suelen realizarse actividades festivas y de ocio dirigidas principalmente a los jóvenes.

Los adventistas practican también el Bautismo por inmersión, siempre de adultos, dado que, según su doctrina, requiere consentimiento y responsabilidad moral. La difusión del mensaje es también una actividad importante de los adventistas, dado que es una Iglesia de aspiración universalista.

Entre sus prioridades está también la actividad asistencial en distintos campos, como la sanidad, la alimentación y la educación. En la Región de Murcia no poseen centros educativos propios, como sucede en otros países en los que gestionan hospitales, universidades y empresas de alimentación.

Un capítulo importante, dentro de las actividades sociales de la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día, es la acción social que realizan en países del Tercer Mundo. Aunque, al parecer, la acción social de los adventistas no se plantea como una ruptura de estructuras sociales, políticas o económicas, sino a través de una transformación personal efectiva, que incida en un mejoramiento general de la sociedad, su presencia en el mundo de la pobreza y del desarrollo es relevante.

Para realizar estas tareas la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día dispone de un instrumento institucional como es la Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales (ADRA) (en inglés The Adventist Development and Relief Agency). Esta es la rama humanitaria mundial de la Iglesia, establecida con el propósito específico de desarrollar, económica y socialmente, comunidades desfavorecidas y ayudar a paliar efectos de desastres. Opera, a nivel internacional, y también en las comunidades locales y sus campos de actuación principales son: seguridad alimenticia, desarrollo económico, primeros auxilios, respuesta a desastres y catástrofes y educación básica.

ADRA está considerada, por los organismos internacionales, como una red de agencias de ayuda humanitaria y de desarrollo. Es una ONG confesional que, estando vinculada a la Iglesia Adventista, mantiene su estructura y organización administrativa de manera independiente. En los momentos actuales esta actuando en más de ciento cuarenta países, pero la acción humanitaria de la Iglesia Adventista se remonta a los años primeros años del siglo XX. Desplegó su acción humanitaria con las víctimas de la guerra en los años posteriores a la Primera y a la Segunda Guerra Mundial.

Los recursos con los que cuenta la Iglesia en Murcia proceden de varias fuentes. La principal para el mantenimiento de la Congregación son las cuotas de los fieles, y para la construcción de Templos y salario al Pastor con la ayuda de la Unión de Iglesias Cristianas Adventistas del Séptimo Día de España con sede en Madrid. La Congregación de Murcia, que tiene el local en propiedad, y la de San Pedro del Pinatar, que tiene local alquilado, manifiestan haber recibido ayudas de la Fundación Pluralismo y Convivencia, del Ayuntamiento y de Caja Murcia. No sucede así en Cartagena, donde el local es cedido por uno de los miembros.

Según nuestros informantes, los cargos de responsabilidad en la Iglesia no son vitalicios, sino electivos cada cinco años, aunque tienen el nombramiento posterior del Consejo Nacional de la UICASDE, que paga su salario. Los pastores acceden al cargo después de un período de formación. Nos insisten en que el sistema salarial es equitativo, de modo que cobra igual un pastor en cualquier parte de España, independientemente del número de miembros de la comunidad local de culto a la que sirva. En Murcia hay dos pastores. Uno que atiende la Congregación de Cartagena y otro que sirve a las Congregaciones de Murcia capital, San Pedro del Pinatar y Lorca. Los pastores están apoyados en las diferentes actividades por ancianos, diáconos y diaconisas con los que se constituye el Consejo.

Nuestros informantes no manifiestan conflictos de su Iglesia con el entorno social en Murcia, pero no mantienen relación con otras confesiones, ni con la Iglesia católica, ni participan en foros interreligiosos o interreligiosos, lo cual es coherente con su carácter de exclusividad. De hecho, según nuestras informaciones, la Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día no es miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Su concepto de Iglesia excluye a las demás confesiones cristianas. En particular, se muestran especialmente críticos con el catolicismo. Sí mantienen, sin embargo, relación con otras instituciones como Cruz Roja, con la que coordinan las actividades de su banco de alimentos, con los Ayuntamientos, para la solicitud de permisos y colaboración en actividades ciudadanas o con Caja Murcia, para la petición de ayudas.

Tienen una opinión positiva de la actual Ley de libertad religiosa y consideran que es un derecho humano fundamental, que han defendido a nivel internacional. Ya en 1863 sus líderes fundaron la Asociación Internacional de libertad religiosa. Al referirse a la libertad religiosa en España afirman: «Mientras esta se aplique para nosotros va bien, ya que sin ella no existiríamos». Manifiestan, sin embargo, que hay un cierto desfase entre la Ley y su aplicación, por ejemplo en lo referente a la participación de teólogos protestantes en el sistema educativo o en el reconocimiento de la licenciatura en teología. Llamen la atención sobre la existencia de cierta discriminación de su Iglesia al ser considerada como una secta injustificadamente y en el acceso a los medios de comunicación. Sucede que o bien no tienen acceso a los medios, o cuando aparecen suele ser en contextos informativos peyorativos.

Por último, respecto a las iniciativas legislativas del Gobierno sobre matrimonio, divorcio y aborto, recuerdan la doctrina de su Iglesia respecto al matrimonio según la cual este fue establecido por Dios en el Edén y confirmado por Jesús, como unión vitalicia entre un hombre y una mujer, que comparten la misma fe y como un compromiso humano y religioso a la vez.

Su preocupación principal, de cara al futuro, es disponer de los recursos suficientes para poder llegar a más gente con su mensaje y preparar al mundo para inminente la segunda venida de Cristo.

Comunidades de otras tradiciones religiosas y espirituales

Budismo

El budismo se desarrolló a partir de las enseñanzas difundidas por su fundador, Siddhartha Gautama (Buda) alrededor del siglo V a. C. en la India, y es considerada como una de las grandes religiones del mundo.

Lo hemos incluido, sin embargo, en este epígrafe denominado «Otras tradiciones religiosas y espirituales», sobre todo, porque no está claro que sea una religión, al menos en el sentido que el término tiene en Occidente. Incluso entre los mismos budistas no hay uniformidad ni sobre sus rasgos, o características fundamentales, ni a la hora de definir el budismo como una religión. Avalan estas afirmaciones, por un lado, la variedad de escuelas tanto históricas como actuales del budismo. Y por otro, la evidencia de que, de hecho, el budismo no tiene un texto sagrado único, ni un sistema compacto de creencias compartidas por todos los miembros, ni un sistema ritual claramente prescrito, ni hace referencia a una divinidad definida, ni Buda se considera a sí mismo como encarnación de Dios, ni como un Dios, ni hay un clero organizado. Forzando un poco las cosas, quizá, se podría decir que el budismo es una religión sin Dios y sin ritual. Sí tiene, en cambio, un sistema moral en el que se incluyen algunos preceptos presentes en otras religiones como no matar, no robar, no cometer adulterio o no mentir, por citar solo algunos.

Sin embargo, el budismo sí es una profunda experiencia espiritual sobre la realidad. El punto de partida es precisamente la experiencia de Buda sobre el sufrimiento a partir de la observación de la enfermedad, la vejez y la muerte. Esta experiencia le llevó a la formulación del núcleo principal del budismo en el Sermón de Benarés o de las Cuatro Verdades Santas, según el cual todo es sufrimiento en la vida humana, el sufrimiento procede de la ignorancia y de la insatisfacción del deseo, el sufrimiento puede eliminarse mediante la supresión del deseo y el camino es la moralidad, la concentración y la sabiduría. Todo ello para llegar al estado en el que el sufrimiento cesa porque el deseo ha sido eliminado.

Quiere todo esto decir que el budismo no es una religión doctrinal, ni fatalista, sino experiencial y salvífica. No es doctrinal porque el punto de apoyo no

es una doctrina dictada por Dios ni por su mensajero, sino una experiencia espiritual interior individual. No es tampoco una religión fatalista, como algunos piensan, porque, aunque el sufrimiento forma parte de la vida humana, hay un punto de fuga en el sufrimiento humano a partir de la iluminación y el camino hacia el *Nirvana*.

En la Región de Murcia hay en la actualidad tres grupos o comunidades budistas, pertenecientes a tradiciones budistas diferentes. La asociación Khorlo Dampa Amigos del Tibet en Molina de Segura, el Centro Budista Sugata en Murcia y el Centro Budista Camino del Diamante en la ciudad de Cartagena.

Asociación Khorlo Dampa

La Asociación Khorlo Dampa Amigos del Tibet en Molina de Segura comenzó siendo una asociación inscrita en el Registro de la comunidad autónoma de la Región de Murcia, y tiene, en la actualidad, la categoría de entidad religiosa registrada en el Ministerio de Justicia. Está formada por unos 25 miembros con una asistencia regular a sus actividades y otros tantos con una participación más ocasional. Excepto los expertos o especialistas extranjeros, procedentes generalmente del Tibet, que son recibidos para impartir sus enseñanzas, todos son de nacionalidad española y de una edad que oscila entre los 30 y los 60 años.

Asociación Khorlo Dampa Amigos del Tibet está situada en la pedanía Comala y ocupa en propiedad tres hectáreas en el campo de Molina de Segura donde tiene sus instalaciones. Realiza tres tipos de actividades diferentes. En primer lugar, tiene el Centro de Retiros Chokhorling El Jardín de la Rueda del Dharma, que tiene como finalidad principal preservar y transmitir la Filosofía Budista a través de cursos, conferencias, retiros de meditación y grupos de estudio. Para ello invita regularmente a maestros de las principales escuelas del budismo Tibetano. En segundo lugar, cuenta con la Asociación Sociocultural Khorlo Dampa Amigos del Tibet, que tiene como objetivo preparar proyectos de ayuda al pueblo tibetano y a los monasterios Budistas situados en la India, que están bajo la tutela del Dalai Lama. Y en tercer lugar, la Cooperativa Berilo Azul de Medicina y Productos Tibetanos, cuyo fin es dar a conocer la medicina tradicional y los productos tibetanos.

Mantiene buenas relaciones con el entorno social. Colabora con la Iglesia católica y la Universidad con cursos y conferencias. Únicamente ha tenido problemas con el Ayuntamiento de Molina de Segura por la instalación de la red eléctrica y de agua hasta sus instalaciones. Manifiestan no haber tenido nunca problemas con la policía ni con la población.

Centro Budista Sugata

El *Centro Budista Sugata* de Murcia está dentro de la corriente budista Mahayana y de la tradición Kadampa. Es miembro de la Nueva Tradición Kadampa Unión Internacional de budismo Kadampa, fundada por el venerable Gueshe Kelsang

Gyatso, procedente del Tíbet, que trata de unificar la antigua sabiduría de la doctrina budista con el modo de vida contemporáneo. Es una tradición budista totalmente independiente y no tiene ninguna afiliación política. Guen Kelsang Chödrön fue formada y nombrada como maestra residente del Centro Budista Sugata de Murcia por el venerable Gueshe Kelsang. Ella mantiene el linaje de las bendiciones del budismo Kadampa y está cualificada para enseñar los libros de Gueshe Kelsang.

El grupo comenzó a funcionar en 1996 como asociación cultural, y se convirtió en el año 2007 en entidad religiosa, registrada en el Ministerio de Justicia. En este momento, cuenta con unos 20 miembros con asistencia regular a las actividades del centro y con un número variable de personas que participan ocasionalmente en actividades puntuales. Sus miembros son todos españoles, procedentes de otras confesiones religiosas, hombres y mujeres en porcentajes similares y de una edad predominante entre los 30 y 60 años. Las actividades que realiza el *Centro Budista Sugata* son, fundamentalmente, religiosas y siguen las orientaciones del venerable Gueshe Kelsang Gyatso, que ha creado tres programas de estudio y de práctica de budismo Kadampa especialmente apropiados para el mundo moderno: el Programa General (clases y talleres de meditación), el Programa Fundamental que consiste en una presentación sistemática de temas específicos del budismo Mahayana y el Programa de Formación de Maestros. Realizan, además, sesiones de estudio de algún libro del maestro, de oración y de adiestramiento en técnicas de meditación y relajación. En algunas ocasiones, realizan encuentros de Oraciones por la Paz en el mundo. A veces reciben la visita de algún maestro extranjero y sus actividades están abiertas a todas las personas interesadas.

El centro dispone de local en propiedad. El mantenimiento del local y los gastos de funcionamiento, en los que se incluye la ayuda a la maestra residente, proceden de cuotas de los socios y de donaciones de benefactores. No disponen de ayudas exteriores.

Centro Budista Camino del Diamante

El *Centro Budista Camino del Diamante* de Cartagena está dentro de la corriente budista Vajrayana-El Camino del Diamante, de la tradición Kagyu del budismo Tibetano y del linaje Karma Kagyu. El linaje Karma Kagyu es una de las más grandes escuelas budistas de Tíbet. Es un linaje de transmisión directa entre maestro y discípulo, que ha conservado métodos de meditación, que pueden llevar a la experiencia directa de la naturaleza de la mente. El hecho de que el Lama de referencia en Europa sea Ole Nydahl, de origen danés, da a esta tradición budista una cierta orientación occidental.

El *Centro Budista Camino del Diamante* de Cartagena está formado por un pequeño grupo de unas quince personas que, aunque no están constituidos en asociación, realizan en el propio domicilio del matrimonio promotor y fundador actividades tendentes a difundir y experimentar las enseñanzas del

budismo. La principal de todas, según la responsable, es la meditación para obtener la iluminación sobre la propia vida y caminar hacia una existencia más armoniosa, honesta y feliz. Entre sus miembros, tanto estables como ocasionales, hay personas procedentes del catolicismo, que buscan en el budismo, tanto respuestas a sus propias preguntas religiosas como técnicas de meditación, que les potencien en sus propias creencias de origen.

Aunque no es una asociación, legalmente constituida, mantienen relaciones con centros Budistas de su mismo Linaje a nivel internacional y nacional de los que reciben instructores. A nivel nacional, su centro de referencia es el Centro Budista de Vélez Málaga, al que acuden para participar en encuentros de formación. Todas las actividades las financian con aportaciones de los miembros.

Estos tres grupos o comunidades budistas manifiestan conocer la Ley de libertad religiosa de España, que valoran positivamente «porque es un derecho humano fundamental, que debería tener una aplicación internacional», según afirman. Especialmente sensibles a este derecho se manifiesta la Asociación Amigos del Tíbet por la situación de represión y etnocidio que padece en pueblo tibetano por parte del Estado chino. La preocupación principal de los tres grupos es «transmitir el budismo en la sociedad española para ser de utilidad a la gente». Y su reivindicación a la sociedad española y al Gobierno es que haya en España un respeto efectivo a las religiones minoritarias.

Comunidad sikh

En este momento no es necesario ir a la India para practicar la religión sikh o sikhismo. En pleno Campo de Cartagena, en la localidad de Pozo Estrecho del municipio de Torrepacheco, en la Región de Murcia, existen desde 2009 dos comunidades sikh o sij. Como indican Díez de Velasco (2008: 351) y Joan Estruch (2006: 309) el sikhismo es una religión que nació en el siglo XV en la India, en el estado de Panyab o Punjab como consecuencia de la predicación de su fundador y primer gurú (guía), el gurú Nanak Jevi. Es una religión monoteísta y universalista, que, fundamentada en el hinduismo y en el islam, crea una nueva síntesis resultado de estas dos religiones.

El sikhismo tiene un libro sagrado, el *gurú Granth Sahib*, conjunto de himnos y plegarias, inspirados por Dios y escrito por los diez gurús, reconocidos como tales entre el siglo XV y el XVII. Este libro sagrado preside los templos sikhs y es considerado como un guía (*gurú*) permanente de los discípulos (*Sikhs*) o comunidad de los creyentes.

A lo largo de su historia los sikhs han estado en conflicto político y religioso con el gobierno indio y con el hinduismo, por la defensa y autonomía del territorio del Panyab y de sus creencias y prácticas religiosas. De hecho en el siglo XVII se creó la *Khalsa*, una orden religiosa y militar para defender a la comunidad skih, que ha intervenido en diferentes momentos de su historia. Una de las intervenciones más sorprendentes fue el asesinato Indira Gandhi, presidenta del Gobierno de la India, en 1984, como respuesta a las agresiones

del ejército indio contra el complejo del Templo Dorado de los sikhs en Panyab. Los sikhs son contrarios tanto al politeísmo y a la hipocresía religiosa, como a la injusticia social y a la tiranía política. Los sikhs comparten, pues, una religión y organizaciones sociales y políticas para la defensa de los débiles y oprimidos. Se estima que, entre 20 y 25 millones de personas, practican la religión sikh, lo cual quiere decir que es la quinta religión más grande del mundo en número de creyentes después del cristianismo, islam, hinduismo y budismo.

No vamos a describir aquí la doctrina Sikh, sus instrucciones básicas, sus ceremonias, sus fiestas, sus normas de conducta para los creyentes y para los miembros de la *Khalsa*, que pueden consultarse en la síntesis que hace Joan Estruch (2006: 309) o en cualquier manual de Historia de las religiones. Pero sí queremos subrayar tres aspectos concretos por su interés desde el punto de vista intercultural. El primero es la creencia en un Dios único, creador y eterno. El libro sagrado, cuya traducción puede consultarse en internet, comienza diciendo: «Dios, Uno, Creador Universal, la Verdad es Su Nombre. Creativa Su Personalidad. Sin Miedo, sin Venganza. Inmortal, Sin Principio, Sin Fin, Auto Existente. Por la Gracia del Verdadero Gurú. Canta y medita en esto, Él era Verdad en el principio, Él ha sido Verdad a través de todas las épocas. Él es Verdad ahora, y ¡Oh!, dice Nanak, Él siempre será Verdad». El segundo aspecto es la existencia en esta religión de ceremonias, o ritos de paso, ligadas al ciclo vital (Nacimiento, adolescencia, matrimonio y muerte). Y el tercero, el sentido comunitarista, igualitarista y solidario con toda la humanidad. Así, el sikhismo afirma la igualdad entre el hombre y la mujer, y rechazan el sistema de castas y la discriminación por raza o clase.

La comunidad shik de Pozo Estrecho está registrada en la comunidad autónoma de la Región de Murcia como asociación con la denominación *Singh Sabha Gurdwara*, si bien en el exterior del edificio figura la inscripción comunidad de Templo Sikh, y está vinculada al movimiento sikh mundial. La comunidad comenzó a funcionar por iniciativa de un pequeño grupo de seis personas procedentes de la región del Panyab, según sus propias palabras, «para que los indios puedan tener su religión en Murcia y porque teníamos la necesidad de un templo para nuestra religión sikh. Poco a poco se ha ido corriendo la voz de la existencia del templo y los indios que trabajan en el Campo de Cartagena se han ido enterando y han ido viniendo cada vez más. Ahora nos reunimos unas doscientas personas cada domingo». Todos los miembros son inmigrantes procedentes de la región de Panyab en la India, creyentes originarios de esta religión, no conversos o procedentes de otras religiones. Aunque predomina la presencia de varones, al templo acuden hombres, mujeres y niños sin restricciones.

El templo está situado en una nave del polígono industrial a las afueras de la pedanía de Pozo Estrecho, lo que les permite pasar bastante desapercibidos, hasta el punto de que vecinos de Pozo Estrecho desconocen su existencia. El edificio del Templo (*Gurdwara*) es, por tanto, una nave industrial alquilada,

adaptada a las necesidades del culto. El Templo tiene dos espacios perfectamente delimitados. En la planta baja hay una gran sala (*langar*), con alfombras y estereras en el suelo, dedicada a la sociabilidad (comida, bebida y conversación), una habitación, aseo y cocina. En la planta superior está el espacio para la oración (*darbar*), igualmente con alfombras en el suelo para sentarse para la oración, en el que hay un altar para la lectura del libro sagrado y dos habitaciones independientes, junto al lugar de la oración, una de ellas (*sackhand*), para guardar el libro sagrado y otra para el responsable de la oración y del templo. En la sala de oración los varones se sitúan a un lado de la sala y las mujeres al otro.

Hay varias personas con cargo de responsabilidad en la comunidad. Son el presidente de la asociación, el encargado de la oración (*granti*), de custodiar el libro sagrado y de presidir las ceremonias de imposición del nombre y del matrimonio y el responsable del templo. Lógicamente el idioma que se utiliza para el culto y la oración es el punjabí, en el que está escrito el texto sagrado. Todos los miembros de la comunidad hablan el lenguaje punjabí, algunos el inglés y muy pocos el español.

Las actividades de esta comunidad son, preferentemente, religiosas y están centradas en la oración comunitaria. Esta consiste, fundamentalmente, en la recitación de himnos y plegarias del libro sagrado con diferentes melodías recitativas. El día principal para la oración, dirigida por el responsable, es el domingo, pero durante la semana también hay oración en el templo, aunque a la mayoría les resulta difícil asistir, porque el trabajo agrícola, al que están dedicados la mayoría, no se lo permite. Los destinatarios de estas actividades son, exclusivamente, fieles o miembros de su grupo, aunque aceptan con agrado la presencia en el templo de personas ajenas a la comunidad a las que reciben con gran cordialidad y hospitalidad. También realizan algunas actividades sociales como ayuda a los enfermos y, en caso de muerte, a la familia. Para estas actividades solamente disponen de las cuotas de los socios. En el lugar de la oración, junto al estrado donde se sitúa el responsable de la oración, hay un cofre en el que se depositan las limosnas.

La relación de la comunidad con el entorno social, con el que no han tenido ningún conflicto, es muy satisfactoria y no se sienten discriminados en España, sino protegidos por la Ley de libertad religiosa, que consideran un derecho fundamental. Preguntados sobre algunas iniciativas legislativas del Gobierno de España como el matrimonio homosexual y el divorcio, la respuesta es tajante: «El matrimonio es entre un hombre y una mujer. Lo que no sea esto no es matrimonio». Para los sikhs el matrimonio tiene un sentido religioso de unión con Dios. Son monógamos y el vínculo matrimonial es para toda la vida.

Los objetivos prioritarios de la comunidad en este momento son facilitar el encuentro de todos los sikhs de la Región de Murcia en el templo para sus actividades religiosas y «conseguir que la gente viva mejor. En la India no había

trabajo y, por eso, hemos venido a Murcia». Con la misma finalidad y de características similares se ha creado, últimamente, un segundo templo sikh en el polígono industrial de Torrepacheco en la calle Inglaterra, junto a la comunidad islámica Mezquita Al-manar.

Comunidad bahá'í

En 1954 se constituyó en Murcia la primera Asamblea Espiritual Local de la comunidad bahá'í con el propósito de difundir la Fe bahá'í en la Región de Murcia. La Fe bahá'í o bahaísmo es una religión monoteísta que nació en Persia (hoy Irán) a mediados del siglo XIX. Al principio, fue confundida con una secta o escisión del islam, pero hoy es considerada como una religión independiente. Su fundador y profeta fue Bahá'u'llah (1871-1892), considerado por sus seguidores como el último mensajero de Dios. Según relata él mismo, estando encarcelado recibió la revelación de Dios de fundar una nueva religión de la que él sería su profeta. Su mensaje principal es la unidad en la diversidad y la paz mundial. Unicidad de Dios, que se ha manifestado a través de sus mensajeros a lo largo de la historia; unidad de las religiones que han constituido la principal fuerza civilizadora de la historia; y unidad de la humanidad, que está llegando a su madurez. Esto es lo que hace posible la unificación de la familia humana y la construcción de una sociedad pacífica global. Es, pues, una religión universalista, que aspira a conseguir la unidad de la humanidad por encima de razas, naciones, clases y credos religiosos y a construir un nuevo orden mundial y una civilización universal. Una información detallada sobre su doctrina puede encontrarse en su propia web: www.bahai.com, o en el libro «La religión bahá'í. Una introducción desde sus textos», publicado por Ed. Trotta.

En la actualidad este grupo religioso tiene dos comunidades en la Región de Murcia, una en Murcia capital y otra en Cartagena, y cuenta con una asociación denominada «Jóvenes bahá'í por la unidad en diversidad», que promueve entre los jóvenes bahá'í la aceptación de la diversidad, el entendimiento entre culturas y la aspiración a una ciudadanía global.

La comunidad bahá'í comienza en Murcia por iniciativa de una mujer convertida a la Fe bahá'í que constituyó un grupo inicial de nueve personas que iniciaron la difusión de la Fe bahá'í también en Cartagena y Alicante. En los años cincuenta, la comunidad bahá'í, igual que otros grupos como masones, protestantes y partidos políticos clandestinos, sufrieron un control muy estricto de la policía. Como nuestro entrevistado indica, «la comunidad bahá'í siempre ha sido respetuosa con las autoridades políticas y no promueve movimientos en contra, ni actos de protesta o manifestaciones». La comunidad bahá'í está inscrita desde 1999 en el Registro de entidades religiosas, lo que coincide con su mayor presencia pública y aceptación social.

La comunidad bahá'í cuenta, aproximadamente, con unos cien miembros en la Región de Murcia. Aunque la mayoría son españoles, hay también algunos extranjeros procedentes de países como Irán, Marruecos y República

Dominicana. Son, sobre todo, miembros originarios de esta religión, pero hay unos pocos casos de conversos ateos, católicos, musulmanes y evangélicos. Participan tanto hombres como mujeres, pues la igualdad de género es uno de sus principios, y no hay una franja de edad predominante entre los miembros de la comunidad bahá'í de la Región de Murcia.

Los bahá'ís se estructuran sobre la base de las Asambleas Espirituales Locales, para cuya constitución se requiere un mínimo de nueve miembros. Estas asambleas se vinculan a Consejos de orden nacional e internacional, siendo su órgano superior la Casa de la Justicia en Haifa (Israel). La Casa Universal de Justicia, ordenada por Bahá'u'lláh como la autoridad legislativa de la Fe bahá'í, comenzó a existir en 1963. Es una institución de nueve miembros, elegida a intervalos de cinco años por todos los miembros de las instituciones directivas del mundo bahá'í. La Casa de Justicia dirige los asuntos espirituales y administrativos de la comunidad internacional bahá'í. Los bahá'ís en Murcia están vinculados a la comunidad bahá'í de España con sede en Madrid.

Entre las actividades de la comunidad bahá'í en la Región de Murcia se pueden distinguir dos tipos fundamentales: las actividades religiosas y las actividades socioculturales. Las primeras se centran en la celebración de su calendario festivo. Los bahá'ís dividen el año en 19 meses de 19 días a los que van intercalando cuatro días (cinco en años bisiestos) más para completar los 365 días. Su calendario festivo se ajusta a esta distribución. Al parecer la fiesta principal es la Fiesta de los Diecinueve Días, que se celebra el primer día de cada mes del calendario. Esta fiesta tiene siempre la misma estructura. Una primera parte dedicada a la meditación y a la oración, con lectura de textos sagrados, tanto de la Fe bahá'í como de otras religiones. Una segunda parte, de carácter administrativo, en la que se supervisa la gestión de la comunidad y se toman decisiones al respecto. Y una tercera parte, de tipo social destinada a fomentar las relaciones sociales entre los miembros sobre la base de la comensalidad y de actividades lúdicas y festivas.

En la Fe bahá'í hay otras muchas festividades y conmemoraciones relacionadas con acontecimientos relevantes de la historia del grupo, que no todas las comunidades locales realizan necesariamente. Aunque la estructura ritual de la Fe bahá'í es muy elemental, por la ausencia de especialistas religiosos y de pautas rituales muy precisas, sin embargo, los bahá'ís deben cumplir una serie de prescripciones en su vida. Entre ellas están la meditación y la plegaria diaria, el ayuno en los tiempos y modo prescritos, la monogamia (el divorcio es desaconsejado, salvo en casos excepcionales), el no consumo de drogas, el ejercicio de una profesión, la educación de los hijos y la participación en la Fiesta de los Diecinueve Días.

Además de actividades religiosas, los bahá'ís organizan y participan en diferentes actividades sociales y culturales. Entre ellas se pueden mencionar el trabajo de promoción y ayuda a inmigrantes y gitanos, y el apoyo escolar a niños

con problemas. Han colaborado con Cáritas en programas sociales, y participan, habitualmente, en la Feria de Derechos Humanos en colaboración con la Coordinadora de ONG de Desarrollo de la Región de Murcia. En sus centros, periódicamente realizan charlas sobre la Fe bahá'í, abiertas al público interesado y exposiciones de arte y sobre temas de actualidad, como los derechos de la mujer e, incluso conciertos de música. Realizan además un tipo de actividad educativa, para enseñar a los niños y adultos la Fe bahá'í, denominada Círculos de Estudio. Mantienen relaciones con organizaciones civiles y participa en foros, plataformas o asociaciones de carácter interreligioso, interconfesional con las que colaboran activamente.

Manifiestan no haber tenido conflictos con el entorno social en la Región de Murcia, aunque reconocen que el no consumo de alcohol a veces les crea una cierta incomprensión y distancia en las relaciones sociales. Son muy favorables a la Ley de libertad religiosa de España, porque la consideran un derecho humano fundamental, que debe poder ejercerse en cualquier país, independientemente de su régimen político y de la existencia de mayorías religiosas en él. Manifiestan que la comunidad bahá'í han tenido problemas en algunos países, como es el caso de Irán. La religión bahá'í fue duramente perseguida en este país, sobre todo en la década de los ochenta durante régimen de los ayatolás, a pesar de que se fundó allí y la mayoría de sus fieles originales eran iraníes. Por eso, son favorables a la aplicación del principio de reciprocidad aplicado a la libertad religiosa.

Conocen y están muy de acuerdo con la propuesta del Gobierno español sobre la Alianza de Civilizaciones y la apoyan porque, «en el fondo esta propuesta coincide con la filosofía bahá'í de entendimiento entre las culturas. El fin de nuestra religión es la unidad de todos los pueblos y religiones por lo que estamos conformes con la propuesta», aunque, según manifiestan, no pueden involucrarse políticamente. Sobre el matrimonio homosexual hay disparidad de opiniones entre los bahá'ís, sin embargo, la postura oficial de la comunidad es negativa. De hecho no se podrían casar por el rito bahá'í. Al igual que otras religiones, son contrarios al aborto, pero nunca harían nada en contra del sistema político imperante. Y si el Estado lo autoriza no se van a oponer a él. Esta respuesta se extiende al resto de temas de opinión con el Estado.

La comunidad Internacional bahá'í está acreditada, con rango consultivo, ante el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), y participa en diversos proyectos de desarrollo en diferentes países del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, A. (1982), *Conceptos clave de la Antropología Cultural*, Barcelona, Daimon.
- AHMED RASHID (2003), *Yihad. El auge del islamismo en Asia Central*, Barcelona, Península.
- ALAIZ, A. (2000), «Ante el desafío de las sectas», en *Rev. Teología y Catequesis*, nº 76, pp. 73-107.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (2005), *Antropología de la Región de Murcia*, Murcia, Editora Regional.
- (2009), *Identidad y conciencia regional en Murcia* (en prensa).
- ARCE, J. (1997), *El último siglo de la España romana*, Madrid, Alianza.
- ARÍSTEGUI, G. De (2004), *El islamismo contra el islam*, Barcelona, Ediciones B.
- ARMIÑADA SÁNCHEZ, F. J. y CORBALÁN SÁNCHEZ, J. M. (2006), *Teatro y diálogo entre culturas*, Murcia, edita Ayuntamiento de Murcia.
- AYASO, J. R. (2009), «De los “Duelos y quebrantos” a la reivindicación de la adafina», *Congreso de Arqueología judía Medieval en la Península Ibérica, Balances y Perspectivas*, Murcia, Ayuntamiento de Murcia.
- (2009), «Caracteres hebreos en cerámicas esgrafiadas. Magia y tradición judía en la Murcia musulmana, siglo XIII», *Congreso de Arqueología Judía Medieval, Balances y Perspectivas*, Murcia, Ayuntamiento de Murcia.
- AYUNTAMIENTO DE ALHAMA DE MURCIA (2006), *I Plan para la integración del hecho multicultural*, Alhama, Murcia, Concejalía de Servicios Sociales.
- AZNAR MARTÍNEZ, N. (2002), *Dios bendiga esta mesa. Recetas de las Tres Culturas*, Murcia, edita Ayuntamiento de Murcia.
- BAHÁ'U'LLÁH, 'ABDU'L-BAHÁ y SHOGHI EFFENDI (2009), *La religión bahá'í. Una introducción desde sus textos*, Madrid, Trotta.
- BARAÑANO, A., GARCÍA, J. L., CÁTEDRA, M^a y DEVILLARD, M. J. (2007), *Diccionario de Relaciones Interculturales: Diversidad y Globalización*, Madrid, Ed. Complutense.

- BARREÑADA, I. (coord.) (2006), *Alianza de civilizaciones. Seguridad Internacional y democracia cosmopolita*, Madrid, Editorial Complutense.
- BAUMANN, G. (1999), *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1967), UBIETA, J. A. (director de la edición española), Bilbao, Desclée de Brouwer.
- BENZO MESTRE, M. (1975), *Sobre el sentido de la vida*, Madrid, BAC.
—(1976), *De este mundo y del otro*, Madrid, Ediciones Paulinas.
- BLAZQUEZ, J. M. y otros (1994), *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, Cátedra.
- BUADES FUSTER, J. y VIDAL FERNÁNDEZ, F. (2007), *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la comunidad Valenciana*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- CAILLET, M. (2008), *Yo fui masón*, Madrid, Libros Libres.
- CARMONA GONZÁLEZ, A. (1991), «De lo romano a lo árabe: el surgimiento de la ciudad de Murcia», *La ciudad islámica. Ponencias y Comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
—(1991), «La capitulación de Teodomiro», Murcia, Universidad de Murcia.
—(1992), «Una cuarta versión de la capitulación de Tudmir», *Sharq al-Andalus*, vol. 9.
—(1992) (ed.), *Los dos horizontes* (Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-Arabí), Murcia, Editora Regional.
—(1994), «El Reino de Murcia entre 1238 y 1275 en fuentes árabes de los siglos XIII y XIV», *Yakka*, vol. 5.
—(1993/1994), «Textos árabes acerca del reino de Murcia entre 1243 y 1275. Aspectos jurídicos y políticos», *Glossae*, vol. 5-6.
—(2006) (ed.), *El Sufismo y las normas del islam* (Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo), Murcia, Editora Regional.
- CARO BAROJA, J. (1984), *Apuntes murcianos (de un diario de viajes por España, 1950)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- CARRETE LARRONDO, C. (2007), «Los judíos de Al-Ándalus y Sefarad (siglos XI-XIII)», *Elad, el hombre de la leyenda*, Burgos, Centro de Estudios Judeo Cristianos.
- CASCALES, F. (1775/1980), «Discursos Históricos de la ciudad de Murcia y su reino», Murcia, Academia Alfonso X El Sabio.
- CASTAÑO RUIZ, J. (coord.) (2004), *Ibn Arabí y la tolerancia*, Murcia, Edita Ayuntamiento de Murcia.
—(2004), *Murcia Tres Culturas: Caminos de leche y miel*, Murcia, edita Ayuntamiento de Murcia.
—(2005), *Expresiones de la identidad de las Tres Culturas*, Murcia, edita Ayuntamiento de Murcia.

- (2006), *Espacios vitales de las Tres Culturas*, Murcia, edita Ayuntamiento de Murcia.
- CHACÓN JIMÉNEZ, F. (dir.) (1980), *Historia de la Región Murciana*, Murcia, Editorial Mediterráneo.
- (1982), «El problema de la convivencia. Granadinos, mudéjares y cristianos-viejos en el Reino de Murcia», Madrid, Melanges de la Casa de Velázquez, XVIII, pp. 103-133.
- COHEN, A. (1972), «Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder», en Llobera, J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, pp. 55-82, Barcelona, Anagrama.
- (1977), *Two dimensional man: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*, Berkeley, University of California Press.
- COLLINS, F. S. (2007), *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.
- COMUNIDAD AUTÓNOMA DE LA REGIÓN DE MURCIA (2007), *Glosario de términos de integración de inmigrantes*, Murcia, Consejería de Política Social.
- CONCILIO VATICANO II (1966), *Concilio Vaticano II Constituciones, Decretos, Declaraciones, Legislación Postconciliar*, Madrid, BAC.
- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA (1998), BOE de 29 de diciembre de 1978.
- CORÁN (1417 de la Hégira), *El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española*, traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio, Medina al-Munawwara (Reino de Arabia Saudí), El Complejo del Rey Fahd para la edición.
- CORTINA, A. (1995), *Ética civil y religión*, Madrid, PPC.
- (2001), *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta.
- COURBAGE, Y. y TODD, E. (2009), *Encuentro de Civilizaciones*, Madrid, Foca Ediciones.
- DÍAZ SALAZAR, R. (2008), *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa Calpe.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (ed.) (2008), *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Icaria Editorial y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- DI ROSA, R. (2008), *Cuidar las relaciones para construir la ciudadanía: El horizonte de la mediación entre culturas*, Gandía (Valencia), Ayuntamiento de Gandía.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y BERNARD, V. (1984), *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza.
- DUMORTIER, B. (2003), *Atlas de las religiones. Creencias, prácticas y territorios*, Barcelona, Icaria.
- ELBAZ, M. y HELLY, D. (2002), *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Editorial Maristán.
- ELIADE, M. (1981), *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.

- EMBER, C. R. y EMBER, M. (1997), *Antropología cultural*, Madrid, Prentice Hall.
- ERDELY, J. (2001), *Terrorismo religioso. La guerra del siglo XXI*, México, Publicaciones para el estudio científico de las religiones.
- ESTRUCH, J., GÓMEZ I SEGALÁ, J., GRIERA, M^a del M., e IGLESIAS, A. (2006), *Las otras Religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- ETXEBERRÍA MAULEÓN, X., RUÍZ VIEYTEZ, E. y VICENTE TORRADO, T. L. (2007), *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, Zarautz, Alberdania.
- FLORES ARROYUELO, F. (1989), *Los últimos moriscos (valle de Ricote 1614)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
—(1989), *Murcia musulmana*, Murcia, Ayuntamiento de Murcia.
- FRUTOS BAEZA, J. (1934), *Bosquejo histórico de Murcia y su consejo*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio.
- FRY, R. (1992), «La Iglesia de Inglaterra y la comunión Anglicana», en J. García Hernando, *Pluralismo religioso en España. I Confesiones Cristianas*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas.
- FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA (2006, 2007, 2008), *Memoria*, Madrid, Fundación Pluralismo y Convivencia.
- FUSI, J. P. (2006), *Identidades proscritas*, Barcelona, Editorial Seix Barral.
- GARAUDY, R. (1977), *Diálogo de Civilizaciones*, Madrid, EDICUSA, Editorial Cuadernos para el Diálogo.
—(1992), «Ibn al-Arabí y San Juan de la Cruz», en *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Al'Arabí)* (trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-Arabí), Murcia, Editora Regional.
- GARCÍA CASTAÑO, J., PULIDO, R. y MONTES, A. (1993), «La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la Antropología Social y Cultural», *Revista de Educación (MEC)*, vol. 302, pp. 83-110.
- GARCÍA CASTAÑO, F. J., GRANADOS MARTÍNEZ, A. y GARCÍA-CANO TORRICO, M^a. (2000), *Interculturalidad y educación en la década de los noventa: Un análisis crítico*, Granada, Consejería de Educación y Ciencia.
- GARCÍA CASTAÑO, F. J. y MONTES DEL CASTILLO, A. (2001), «Transmisión cultural, patrimonio y multiculturalismo», en *III Conversaciones de Antropología*, Murcia, UCAM.
- GARCÍA DÍAZ, I. (1990), *La huerta de Murcia en el siglo XIV (Propiedad y producción)*, Murcia, Universidad de Murcia.
- GARCÍA GARCÍA, J. L. (1988), «El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos», en *Enciclopedia Temática de Asturias*, pp. 13-30, Gijón, Silverio Cañada.
—(1991), «Qué tienen que ver los españoles con lo que los antropólogos saben de ellos», en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Gijón, Júcar.

- (1991), *Sobre el patrimonio cultural*, Madrid, Universidad Complutense.
- (1992), «El discurso sobre el espacio y la identidad cultural», en *Actas del Simposio Internacional de Antropología, Identidad y Territorio*, pp. 73-88, La Coruña, Consello da Cultura Galega.
- (1992), *Materiales para la Ponencia sobre salvaguardia de la cultura tradicional y popular*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- (1996), «Sobre el significado y consecuencias de la diversidad cultural», Madrid, Universidad Complutense.
- GARCÍA GARCÍA, J. L. y VELASCO, H. (1991), «Discurso y Cultura», en *Actas V Congreso de Antropología*.
- GARCÍA GARCÍA, J. L., VELASCO, H. y otros (1991), *Rituales y proceso social: estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- GARCÍA GARCÍA, J. L. y BARAÑANO, A. (coord.) (2003), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- (2007), «Cultura», en Barañano, A., García, J. L., Cátedra, M^a y Devillard, M. J. *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*, Madrid, Ed. Complutense.
- GARCÍA HERNANDO, J. (dir.) (1992), *Pluralismo religioso. I Confesiones Cristianas*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas.
- (1993), *Pluralismo religioso. II Sectas y nuevos movimientos religiosos*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas.
- (1997), *Pluralismo religioso. III Religiones no cristianas*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A. (dir.) (2009), *El diálogo intercultural*, Murcia, Universidad de Murcia.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1989), *Historia de España visigoda*, Madrid, Cátedra.
- GARCÍA PETITE, A. (2009), «El marco y estatuto jurídico de los imames. Perspectivas de cambio ante la futura reforma de la comision islámica» (en prensa).
- GARCÍA RUIZ, M. (2001), «Corrientes teológicas y sociológicas que han influido en el protestantismo español», en *Anales de Historia Contemporánea*, 17. Monográfico sobre las minorías religiosas en España y Portugal: Pasado y Presente, Murcia, Universidad de Murcia.
- GASPAR REMIRO, M. (1980), *Historia de Murcia musulmana*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- GEERTZ, C. (1988), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GIRA, D. (2004), *Tolerancia y religiones. El encuentro de las regiones*, Madrid, San Pablo.
- GÓMEZ PÉREZ, R. (2007), *Convivir con el islam*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. (1985), «La historia del sureste peninsular entre los siglos III-VIII d.C. (fuentes literarias, problemas y sugerencias)», *Antigüedad y cristianismo*, vol. II.

- (1988), «La población del sureste durante los siglos oscuros (IV-X)», *Antigüedad y cristianismo*, vol. V.
- (1992), «La invasión árabe ¿continuidad o ruptura?, XXXIX Corso di Cultura sull arte Rabean.
- (1993), «La cristianización de Murcia», *Verdolay*, vol. V.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M^a (1970), *Creer es comprometerse*, Barcelona, Fontanella.
- GOODENOUGH, W. (1976a), *Description and comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine.
- (1976b), «Multiculturalism as the Normal Humnan Experiencie», *Anthropology and Education Quaterly*, vol. 7, 4, pp. 4-6.
- GUERRA GÓMEZ, M. (1993), *Los nuevos movimientos religiosos en España. Sectas. Rasgos comunes y diferenciales*, Pamplona, EUNSA.
- GUICHARD, P. (1983), «Evolución sociopolítica de la región murciana durante la época musulmana», *Cuadernos de Historia*, vol. 10, Madrid.
- (1989), «A propos des rahals de l'Espagne orientale», *Miscelánea medieval murciana*, vol. XV.
- GUTIÉRREZ, S. (1996), *La Cora de Tudmir, de la Antigüedad al mundo islámico, Doblamiento y cultura material*, Madrid, Casa de Velázquez.
- (1987), *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Universidad de Murcia, 2 vól.
- GUTIÉRREZ ESPADA, C. (2009), *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*, Murcia, Universidad de Murcia e Instituto Teológico de Murcia OFM.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (comp.) (1997), *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América.
- HABERMAS, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J. (2006), *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- HAMIDULLAH, MUHAMMAD (2004), *El islam. Historia, religión, cultura*, Madrid, Asociación Musulmana de España.
- HARRIS, MARVIN (1997), *Nuestra especie*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2002), *Bueno para comer: enigmas de alimentacion y cultura*, Madrid, Alianza.
- (2004), *Introduccion a la Antropologia General*, Madrid, Alianza.
- (2004), *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Madrid, Alianza.
- HERNÁNDEZ FRANCO, J. (1983), «Aproximación a la Historia de la minoría Morisca en el Reino de Murcia durante la Edad Moderna (1501-1614)», *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. XL, n° 3-4.
- HERNÁNDEZ IGLESIAS, M. (2001), *Identidades*, Murcia, Diego Marín Librero Editor.
- HERNANDO DE LARRAMENDI, M. y GARCÍA ORTÍZ, P. (dirs.) (2009), *religión.es Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.

- HOUTART, F. (2006), *Sociología de la religión*, Colombia, Editorial Buena Semilla.
- HUNTER, D. E. y WHITTEN, P. (1981), *Enciclopedia de Antropología*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- HUNTINGTON, S. P. (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA APLICADA DE MADRID (1990), *RS. Cuadernos de Realidades Sociales, nº 35-36* (monográfico sobre Las Sectas en España).
- JANES, C., HIDALGO ASIS, M. y ALONSO BERMEJO, P. (2004), *Los árboles de las Tres Culturas*, Murcia, edita Ayuntamiento de Murcia.
- JARAUTA, F., ALONSO, J. A., SANAHUJA, J. A.; TAMAYO, J. J. y SAMI NAÏR (2006), *Foro de la mundialización. Alianza de Civilizaciones y Democracia Cosmopolita*, Murcia, Fundación Caja Murcia.
- JIMÉNEZ CASTILLO, P. (2002), «Algunas reflexiones en torno al urbanismo islámico de la Región de Murcia», pp.86-106, en *Urbanismo islámico en el sur peninsular y norte de África. Actas del Seminario Urbanismo Islámico. Enfoques diversos para una herencia común*, Murcia, edita comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Consejería de Educación y Cultura, Dirección General de Cultural.
- JOVER ZAMORA, J. M^a (1979), «Prólogo», en Pérez Picazo, M^a T., *Oligarquía urbana y campesinado en Murcia (1875-1902)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- (1992), *Discurso de la concesión de la medalla de oro de la Región de Murcia* (manuscrito).
- KAHN, J. S. (comp.) (1975), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama.
- KOTTAK, C. P. (1994), *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, Madrid, McGraw-Hill.
- KROEBER, A., y KLUCKHOHN, C. (1952), *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Cambridge, Papers of the Peabody Museum of Archeology and Etnology, 47, 1.
- KÜNG, H. (2002), *¿Por qué una ética mundial? religión y ética en tiempos de globalización*, Barcelona, Herder.
- (2006), *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta.
- LACOMBA, J. (2001), *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- LAMO DE ESPINOSA (ed.) (1995), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza Editorial.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955/1970), *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1958/1970), *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1962/1972), *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
- (1964/1968), *Mitológicas I Lo crudo y lo cocido*, México, FCE.
- (1966/1971), *Mitológicas II De la miel a las cenizas*, México, FCE.

- (1968/1971), *Mitológicas III El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.
- (1971/1972), *Mitológicas IV El hombre desnudo*, México, Siglo XXI.
- LEY DE LIBERTAD RELIGIOSA (1980), BOE de 24 de julio de 1980.
- LIBRO DEL MORMÓN, EL (2004), *Otro testamento de Jesucristo*, Salt Lake City, Utah, EUA, edita Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
- LÓPEZ GARCÍA, B., RAMÍREZ FERNÁNDEZ, A., HERRERO GALIANO, E., SAID KIRHLANI y TELLO WEISS, M. (2007), *Arraigados. Minorías religiosas en la comunidad de Madrid*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia.
- LÓPEZ RODRIGO, J. M. (2008), «La segunda generación no es inmigrante», *Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicada*, 147.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, M. (1976), *La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975)*, Madrid, Editorial Sedmay.
- MANYER FARRE, J. M. (1999), *Cuando el islam llama a la puerta. Por una aproximación cultural a los musulmanes en Occidente*, Barcelona, Claret.
- MARDONES, J. M^a (2005), *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, Madrid, PPC.
- MARÍN CEBALLOS, J. (dir.) (1990), *Guía islámica de la Región de Murcia*, Murcia, Editora Regional.
- MARTÍN VELASCO, J. D. (1997), «Fenomenología de la religión», en García Hernando, J. (dir.) *Pluralismo religioso. III Religiones no Cristianas*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas.
- (2006), *Introducción a la Fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta.
- MARTÍNEZ CARRILLO, M. L. (1980), *Revolución urbana y autoridad monárquica en Murcia durante la Baja Edad Media (1395-1420)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M^a J. (2001), *El discurso social sobre drogas en la prensa de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (1991), «Reflexión sobre la moral cívica democrática», en *Revista Documentación Social*, 83, pp. 11-25.
- (2005), *Ética y fe cristiana en un mundo plural*, Madrid, PPC.
- (2009), *Cristianismo y Ética: Una relación compleja*, Murcia, Foro Ignacio Ellacuría.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1991), *Los españoles en la Historia*, Madrid, Espasa Calpe.
- MICHEL, T. (2003), *Cristianos y musulmanes. Un cristiano presenta su fe a los musulmanes*, Madrid, San Pablo.
- MINISTERIO DE JUSTICIA (2004), *Confesiones Minoritarias en España. Guía de Entidades y Vademecum Normativo*, Madrid, Dirección General de Asuntos religiosos.

- (2006), *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España*, Madrid, Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica.
- (2006), *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España*, Madrid, Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica.
- (2006), *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Federación de comunidades Israelitas de España*, Madrid, Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica.
- (2006), *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de libertad religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica.
- MIRA, J. F. (1989), «Cultura», en S. del Campo, *Tratado de Sociología I*, Madrid, Taurus.
- MISIÓN ABIERTA (1984), *Revista Misión Abierta*, vol. 77 (monográfico sobre Teología de la Liberación).
- MOELLER, Ch. (1961), *Literatura del siglo XX y cristianismo (II) La Fe en Jesucristo*, Madrid, Gredos.
- (1964), *Literatura del siglo XX y cristianismo (I) El Silencio de Dios*, Madrid, Gredos.
- (1964), *Literatura del siglo XX y cristianismo (IV) La Esperanza en Dios Nuestro Padre*, Madrid, Gredos.
- (1966), *Literatura del siglo XX y cristianismo (III) La Esperanza Humana*, Madrid, Gredos.
- MOLINA MOLINA, A. L. (1989), *El campo de Murcia en el siglo XV*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- MONTENEGRO, M. (2000), «Nuevos movimientos religiosos o sectas destructivas», en *Rev. Teología y Catequesis*, nº 76, pp. 53-72.
- MONTES DEL CASTILLO, A. (1989), *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre Compadrazgo y Priestazgo en una comunidad andina*, Barcelona, Anthropos.
- (1993), «Investigación acción en Antropología Social», en Martínez Martínez, M^a J., *Para el Trabajo Social*, Granada, Editorial Maristán.
- (2009), (Ed.) *Ecuador contemporáneo. Análisis y alternativas actuales*, Murcia, Universidad de Murcia.
- MONTES DEL CASTILLO, A., GARCÍA CASTAÑO, F. J. y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M^a J. (1996), «La dimensión política de la identidad cultural murciana», en Frutos Balibrea, L. y Mellado Carrillo, M., *Estructura y cambio social en la Región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia.
- MONTES DEL CASTILLO, A., PÉREZ PÉREZ, C., MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M^a J. y GONZÁLEZ CAMPO, M. (1996), «Inmigración y Educación. La escolarización de hijos de inmigrantes en la Región de Murcia. Mapa Escolar 1992-1993», en Frutos Balibrea, L. y Mellado Carrillo, M., *Estructura y cambio social en la Región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia.

- MONTES DEL CASTILLO, A. y GARCÍA CASTAÑO, F. J. (2001), «Investigación Acción y patrimonio Cultural», en *III Conversaciones de Antropología*, Murcia, UCAM.
- MONTES DEL CASTILLO, A. y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M^a J. (eds.) (2008), *Migraciones, cultura y desarrollo*, Murcia, Universidad de Murcia.
- MORALES YAGO, F. J. (2004), *El reto de la inmigración. Análisis y reflexión de una ciudad que avanza hacia la interculturalidad*, Yecla, Ayuntamiento de Yecla.
- MULA GÓMEZ, A. J. (1993), «Resistencias y cambios en la Murcia contemporánea (1808-1931)», en Alonso, S., *El Reino de Murcia hoy, vol. III*, Murcia, Cámara de Comercio, Industria y Navegación.
- MULA GÓMEZ, A. J. y MARTÍNEZ, J. (1987), *Murcia, Claves del pasado*, Murcia, Consejería de Cultura, Educación y Turismo de la comunidad autónoma de la Región de Murcia.
- NICOLÁS MARÍN, E. (2005), *La libertad encadenada. España en la dictadura franquista 1939-1975*, Madrid, Alianza.
- ORTI MATEU, R. (2006), *Templar y contemplar. Técnicas de relajación y oración*, Burgos, Monte Carmelo.
- ORTI MATEU, R. y OLIVER ALCÓN, F. (1999), *Religión y Cultura*, Murcia, Diego Marín Librero Editor.
- ORTÍN GARCÍA, J. (1988), *Aspectos socioculturales y de identidad en la Región de Murcia*, Madrid, Universidad Complutense.
- OTTO, R. (2001), *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- (2009), *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid, Trotta.
- PANIAGUA, E. (2002), *Vida y música en la España de las Tres Culturas*, Murcia, Edita Ayuntamiento de Murcia.
- PAOLUCCI, G. y EID, C. (2003), *Cien preguntas sobre el islam* (entrevista a Samir Khalil Samir), Madrid, Ediciones Encuentro.
- PEDREÑO CÁNOVAS, A. y HERNÁNDEZ PEDREÑO, M. (coord.) (2005), *La condición de inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia.
- PÉREZ AGOTE, A. y SANTIAGO, J. (2009), *La nueva pluralidad religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica.
- PÉREZ PICAZO, M^a T. (1979), *Oligarquía urbana y campesinado en Murcia (1875-1902)*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- PÉREZ PICAZO, M^a T., LEMEUNIER, G. y CHACÓN, F. (1979), *Materiales para una historia de Murcia en los tiempos modernos*, Murcia, Universidad de Murcia.
- POCKLINGTON, R. (1987), «El emplazamiento de Iyyih», *Sharq al-Andalus*, vol. IV.
- (1990), *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.

- POLO MORRAL, F. (2004), *Hacia un Curriculum para una ciudadanía global*, Barcelona, Intermon Oxfam.
- PRAT, J., MARTÍNEZ, U., CONTRERAS, J. y MORENO, I. (1991), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- RAMALLO ASENSIO, S. y ROS, M. M. (1993), *Itinerarios arqueológicos de la Región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia.
- RASHID, A. (2003), *Yihad. El auge del islamismo en Asia Central*, Barcelona, Península.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2005), *Religión y Cultura Vol. I y II*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Fundación Antonio Machado.
- RODRÍGUEZ LLOPIS, M. (1998), *Historia de la Región de Murcia*, Murcia, Monografías Regionales.
- ROSELLÓ, U. M. (1982), «El triángulo murciano», en *Estudios de Geografía de Murcia*, pp. 319-340, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- SALAS ASTRAIN, R. (2006), *Ética Intercultural*, Quito, Abya-Yala.
- SANCHÉZ NOGALES, J. L. (1998), *Cristianismo e islam. Frontera y encuentro*, Madrid, CCS.
- (2000), *Religión, religiosidad alternativa y sectas*, Madrid, CCS.
- (2004), *El islam entre nosotros. Cristianismo e islam en España*, Madrid, BAC.
- SANZ VALDIVIESO, R. (2008), *Sobre la tolerancia y el pluralismo*, Murcia, Editorial Espigas.
- SARDAR, Z. y WYN DAVIES, M. (2004), *Inshallah. Comprender el islam*, Barcelona, Intermon Oxfam.
- SCHWIMMER, E. (1982), *Religión y cultura*, Barcelona, Anagrama.
- SCOLA, A. (2007), *Una nueva laicidad*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- SMITH, H. (2002), *Las religiones del Mundo*, Barcelona, Kairos.
- TAMAYO, J. J. (2003), *Adiós a la cristiandad. La Iglesia Católica Española en la democracia*, Barcelona, Ediciones B.
- (2009), *Islam. Cultura, religión y política*, Madrid, Trotta.
- (2009), *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta.
- TATARY BAKRY, R. (2007), *25 años de libertad*, Madrid, Asociación Musulmana de España y Unión de comunidades islámicas de España.
- TORRES FONTES, J. (1960), «La cultura murciana en el reinado de Alfonso X», Murcia, *Murgetana*, 14, 57-89.
- (1960), *El repartimiento de Murcia*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio.
- (1960), «Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando de Antequera», Buenos Aires, *Cuadernos de Hª de España*, pp. 60-97.
- (1962), *Los judíos murcianos en el siglo XIII*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio.
- (1963), *Documentos de Alfonso X el Sabio. Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia I*, Murcia, Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia.

- (1967), *La reconquista de Murcia por Jaime I de Aragón*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio.
- (1985), «Murcia Medieval, Testimonio documental», *Murgetana*, LXVIII, pp. 79-130.
- (1988), *Estampas medievales*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- (1990), *Repartimiento y repoblación de Murcia en el siglo XIII*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- (1993), «La judería murciana en época de los Reyes Católicos», *Murgetana*, LXXXVI.
- (2000), «Murcia 1500, Lección magistral leída en el acto académico de la festividad de Sto. Tomás de Aquino», Murcia, Universidad de Murcia.
- TYLOR, E. B. (1871/1977), *Cultura Primitiva*, Madrid, Ayuso.
- VALDEÓN, J. (1993), *Los orígenes de la Inquisición en Castilla, Inquisición y conversos*, Toledo, Universidad de Castilla La Mancha.
- VALLS Y TABERNER, F. (1923), *Los privilegios de Alfonso X el Sabio a la ciudad de Murcia*, Barcelona.
- VAN DER GRIJP, K. (1971), *Geschichte des spanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert*, H. Veenman & Zonen N. V., Wageningen, tesis doctoral, Utrecht, Países Bajos.
- (2001), «Investigando la historia del protestantismo ibérico: balance bibliográfico», en *Anales de Historia Contemporánea*, 17, pp. 37-52, Murcia, Universidad de Murcia.
- VARILLON, F. (1997), *El cristiano ante las grandes religiones*, Bilbao, Mensajero.
- VÁZQUEZ, J. Ma (1994), *Familia y sectas*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada.
- VÁZQUEZ BORAU, J. L. (2002), *Las Religiones del Libro. judaísmo, cristianismo e islam*, Madrid, San Pablo.
- (2002), *Las religiones tradicionales. Animismo, hinduismo, budismo, taoísmo*, Madrid, San Pablo.
- (2003), *El hecho religioso. Símbolos, mitos y ritos de las religiones*, Madrid, San Pablo.
- (2003), *Cristianos y musulmanes. Un cristiano presenta su fe a los musulmanes*, Madrid, San Pablo.
- (2004), *Los nuevos movimientos religiosos. Nueva Era, ocultismo y satanismo*, Madrid, San Pablo.
- (2004), *Tolerancia y religiones. El encuentro de las religiones*, Madrid, San Pablo.
- (2005), *Las iglesias cristianas. católica, ortodoxa, protestante, anglicana*, Madrid, San Pablo.
- VEAS ARTESEROS, C. (1992), *Mudéjares murcianos. Un modelo de crisis social (ss. XIII-XV)*, Cartagena, Ayuntamiento de Cartagena.
- VEAS ARTESEROS, F. DE ASÍS. (1990), *Los judíos de Lorca en la Baja Edad Media*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.

- VIDAL, C. (2009), *Los primeros cristianos*, Barcelona, Planeta.
- VIDAL FERNÁNDEZ, F. y MARTÍNEZ MARTÍNEZ, J. (2006), *La prueba del Ángel. Religión e integración social de los inmigrantes*, Madrid, Universidad de Comillas.
- VILAR, J. B. (1979), *Un siglo de protestantismo en España (Aguilas-Murcia, 1893-1979). Aportación al estudio del catolicismo español contemporáneo*, Murcia, Universidad de Murcia.
- (1981), «Minorías protestantes bajo el franquismo (1939-1953)», en VVAA (ed.), *La cuestión social en la Iglesia Española Contemporánea*, El Escorial, Ediciones Escorialenses.
- (1985), «Los protestantes españoles ante la guerra civil 1936-1939», en *Cuenta y Razón*, 21, pp. 213-230.
- (1992), *Los moriscos del Reino de Murcia y Obispado de Orihuela*, Murcia, Universidad de Murcia.
- (1994), *Intolerancia y libertad en la España Contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español Actual*, Madrid, ISTMO.
- (2006), *La España del exilio. Las emigraciones políticas españolas en los siglos XIX y XX*, Madrid, Síntesis.
- VVAA (1985), *El mundo de las religiones*, Estella (Navarra), Verbo Divino y Ediciones Paulinas.
- (2006), *Diccionario del islam. Religión y cultura*, Burgos, Monte Carmelo.
- (2006), *Foro de la mundialización, alianza de civilizaciones y alianza cosmopolita*, Murcia, Fundación Cajamurcia.
- WOLCOTT, H. F. (1985), «The teacher as an enemy», en Spindler, G. D. (ed.), *Education and cultural process: Toward an anthropology of education*, pp. 411-425, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- ZARKA, YVES-CHARLES y FLEURY, C. (2008), *Difícil tolerancia*, Madrid, Escolar y Mayo.

DIRECTORIO DE ENTIDADES RELIGIOSAS DE CONFESIONES MINORITARIAS EN LA REGIÓN DE MURCIA

Abarán

*Comunidad Islámica de Abarán Abou Baker
Esidek*

José Yelo Valentino, 32
30550

*Iglesia Evangélica El Buen Pastor Asambleas
de Dios*

Juan XXIII, 12
30550

Águilas

Centro Islámico de Águilas Annur

Duelo, 14
30880

*Iglesia Evangélica de Hermanos en el Sudeste
de España*

Jovellanos, 20
30880

Iglesia Anglicana El Aposento Alto

Aire, 109 (Edif. Pelegrín)
30880

Iglesia Cristiana Evangélica Bautista

Plza. Doctor Calero, 5
30880

Iglesia Cristiana Evangélica Los Hechos

Pº de Parra, Ronda de Pedro Sánchez, s/nº
30880

Iglesia Cristiana Levántate y Resplandece

Cº Labradorcico. Pol. Industrial, nave 15
30880

Iglesia Evangélica Filadelfia

Tenor Sánchez Galán, 20
30880

Testigos Cristianos de Jehová

Galán y Hernández, 14
30880

Alcantarilla

Centro Cristiano de Murcia Asambleas de Dios

Verónicas, 27
30820

*Comunidad Islámica El-Houda
de Alcantarilla*
Padre Damián, 9
30820

Iglesia Cristiana Evangélica de Alcantarilla
Nuestra Señora de la Salud, 15
30820

*Iglesia Evangélica Centro Cristiano Asambleas
de Dios*
Alcalde Pérez Altero, 3
30820

Iglesia Evangélica Filadelfia
Sierra Espuña, 2
30820

Iglesia Evangélica Filadelfia
Goya, 4
30820

Iglesia Evangélica Filadelfia
La Ilusión, s/nº
30820

Testigos Cristianos de Jehová
Guernica, 2
30820

Alcázares (Los)

Comunidad Islámica Ennur de los Alcázares
Molino, 62
30710

Iglesia Evangélica Asambleas de Dios
Avda. Trece de Octubre, 200
30710

Alguazas

*Asociación Evangélica de la Iglesia del Señor
Jesucristo en la C.A de Murcia*
Olmeda, 2
30560

*Comunidad Islámica de Alguazas. Mezquita
Safae*
San Lorenzo, 3
30560

Iglesia Evangélica Filadelfia
Ramón y Cajal, s/nº (Barrio del Carmen),
30560

Alhama de Murcia

*Comunidad Islámica de Alhama de Murcia.
Mezquita Mohamed*
San Diego, 39
30840

Iglesia Cristiana Evangélica
República de Cuba, nave 7
30840

*Iglesia Evangélica Asambleas de Dios
en Alhama*
Isla Mindoro, 11
30840

Testigos Cristianos de Jehová
Isla Mindoro, 22
30840

Archena

*Asociación Cultural Islámica Abu L'Abbas
El Murciano*
Anunciación, 1
30600

Iglesia Evangélica Filadelfia
Del Pino, 40
30600

*Iglesia Evangélica de Hermanos del Valle
del Segura*
Calvario, 12
30600

Testigos Cristianos de Jehová. (Congregación de Archena)
Ciudad de Méjico, 11
30600

Beniel

Asociación Cultural Islámica El Islab
Rocasa, 1
30130

Blanca

Asociación Cultural Annur de Blanca
Generalísimo, 41
30540

Comunidad Islámica de Blanca Mezquita Annur
Generalísimo, 41
30540

Bullas

Iglesia Evangélica de Hermanos
Pino de la Murta, 44
30180

Calasparra

Comunidad Islámica de Calasparra. Mezquita Meca
Huerto, 7
30420

Iglesia Evangélica de Jesucristo
Santa Teresa, 15
30420

Caravaca de la Cruz

Centro Cristiano Betania
Doctor Fleming, 14
30400

Testigos Cristianos de Jehová
Juan Ramón Jiménez, 6
30400

Cartagena

Anglican Church / Chaplainci of St. Peter and St. Paul
Campo de Golf. La Manga Club.
(Los Belones)
30385

Centro Budista Camino del Diamante
Atardecer, 28
30205

Centro Cristiano del Evangelio Internacional
Floridablanca, s/nº (Barrio Peral)
30300

Centro Islámico Addoba de la Aljorra
Gaspar de Pórtola, s/nº
30390

Centro Islámico de Cartagena. Mezquita Ennur
Villalba Larga, 8
30202

Comunidad Islámica de Pozo Estrecho
Explorador Oquendo, 28-26
30594

Comunidad Bahá'í
Finca Las Cañadas s/nº (El Bohío),
30310

Comunidad Centro Islámico Al-Kawthar. Mezquita Los Carriones
Los Carriones, 8
30594

Comunidad Centro Islámico de El Algar
Real, 2
30366

Comunidad Centro Islámico Ibrahim
Ruipérez, 12
30205

Comunidad Centro Islámico Mezquita Qobae
Maquinista, 2
30300

Comunidad Islámica de Cartagena
Bodegas, 2
30205

Comunidad Islámica Ashuruk de Cartagena
Soledad, 16
30202

Comunidad Islámica de la Virgen de la Caridad. Mezquita de la Paz
Plza. Cronista Casal, 9
30203

Comunidad Islámica de Santa Lucía
Santiago, 15
30202

Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día
Serreta, 18
30201

Iglesia Cristiana de la Resurrección
Casas del Caete, 3
30229

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Barrio I)
Jacinto Benavente, 1
30203

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Barrio II)
Jacinto Benavente, 1
30300

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Barrio III)
Jacinto Benavente, 1
30203

Iglesia Evangélica Asamblea de Hermanos
José López Martínez, 3
30205

Iglesia Evangélica Bautista de Cartagena
Rosario Larga, 9
30205

Iglesia Evangélica Casa de Oración de Cartagena
Gabriel Miró, 3
30300

Iglesia Evangélica Círculo de Fe Escudo de Cristo
Olivera Rolandi, 2
30205

Iglesia Evangélica de Cartagena
Picos de Europa, 23
30205

Iglesia Evangélica Filadelfia
San Isidoro, 14
30202

Iglesia Evangélica Filadelfia
Borderán, 68 (Barrio Los Mateos)
30202

Iglesia Evangélica Filadelfia
Avda. Nueva Cartagena, 2
30310

Iglesia Evangélica Filadelfia
Velarde, 2 (Barriada San Antón)
30205

Iglesia Evangélica Filadelfia
Estanco, 3
30202

Iglesia Evangélica Filadelfia
Ciudadela, 17 (Barriada de las Seiscientas)
30203

Iglesia Evangélica Española de Cartagena
Juan Fernández, 14
30204

Los Nietos Community Church
Avda. del Progreso, 19
30383

Testigos Cristianos de Jehová (Congregación Cartagena Centro)
Cartagena de Indias, 8
30204

Testigos Cristianos de Jehová (Congregación Cartagena Norte)
Salamanca, 41
30300

Testigos Cristianos de Jehová (Congregación Los Dolores)
Campoamor, 35
30310

Cebegín

Centro Cristiano Evangélico
Tarifa, 30
30430

Comunidad Islámica Mezquita de Cebegín
Cº Verde, s/nº
30430

Cieza

Comunidad Islámica Al-Fath de Cieza
Abarán, 89
30530

Iglesia Cristiana
Narciso Yepes, s/nº
30530

Iglesia Evangélica Bethel Asambleas de Dios
Av. Juan XXIII, 30
30530

Iglesia Evangélica Filadelfia
Molinico de la Huerta, s/nº
30530

Iglesia Evangélica de Hermanos del Valle del Segura
Montepío, 3
30530

Testigos Cristianos de Jehová
Cartagena, 6
30530

Fortuna

Asociación Cultural Mezquita Annur de Fortuna
Jesús, 5
30620

Centro Cristiano Betania Fortuna
Narciso Yepes, 2
30162

Fuente Álamo de Murcia

Centro Cristiano del Evangelio
Convento, 13
30320

Comunidad Islámica Amistad de Fuente Álamo. Mezquita Al-Muhsinin.
Saavedra Fajardo, 3
30320

Comunidad Islámica de Cuevas de Reylo El Hedaya
Avda. Príncipe de Asturias, 22
30320

Testigos Cristianos de Jehová
Sauce, 33
30320

Jumilla

Asociación Cultural Al-Andalus de Jumilla
Fray Macebón, 59
30520

Asociación de Testigos Cristianos de Jehová
Jacinto Benavente, 30
30520

Comunidad Islámica de Jumilla Mezquita Annur
Diego Abellán, 35
30520

Iglesia Evangélica Filadelfia de Jumilla
Canónigo Lozano, 2
30520

Iglesia Evangélica de Hermanos en Jumilla
Filipinas, s/nº
30520

Lorca

Asambleas de Dios
La Seda, 6
30800

Asociación Cultural Albaraca
Ortega Melgares, 71
30800

Asociación de Mujeres Betania
Ana Romero, 16 (Ed. Las Siervas)
30800

Asociación el Buen Camino (Asociación Cristiana de Ayuda a Marginados: toxicómanos y VIH)
Cº De Pina, 4
30800

Centro Islámico Tawhid de Lorca
Avda. Santa Quiteria, s/nº
30800

Comunidad Cristiana del Espíritu Santo
Avd. Juan Carlos I, 81
30800

Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día
Santa Quiteria, 4
30800

Iglesia Cristiana Hosanna
Alameda Menchirón, 4
30800

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días
Avda. de Europa, 21
30800

Iglesia de Pentecostés
La Seda, 4
30800

Iglesia Evangélica Asamblea de Hermanos
Camino de las Casicas, 12 (Almendricos)
30893

Iglesia Evangélica Bautista El Buen Pastor de Lorca
Cº Viejo del Puerto, 43 (Edificio Sonia)
30800

Iglesia Evangélica Casa del Alfarero
José Mouliaá, 13
30800

Primera Iglesia Evangélica Bautista de Lorca
Canal de San Diego, s/nº
30800

Testigos Cristianos de Jehová de Lorca
Carril de Caldereros, 12
30800

Lorquí

Centro Islámico Assadaka. Mezquita de Lorquí
La Ceña, 3
30564

Mazarrón

Comunidad Islámica Ennur de Puerto de Mazarrón
Melilla, 11
30870

Comunidad Islámica Ettawba de Mazarrón
Murcia, 3
30870

Iglesia Evangélica Filadelfia
La Vía, 136 (Puerto de Mazarrón)
30870

Mezquita de Cañada Gallego
Camino Real, 3
30876

Sankt Nikolaus-Kirche/Saint Nicholas Church
Andalucía, 9
30870

Testigos Cristianos de Jehová
Azahar 67. Puerto de Mazarrón
30870

The Olive Branch Christian Fellowship
Centro Social Mercadillo, s/nº
30870

Well Spring Victory Church
Apartamentos Nati. s/nº (Bolnuevo).
30877

Molina de Segura

Asociación Khorlo Dampa Amigos del Tibet
Benavente, 50-58
30509

Comunidad Islámica Annur. Mezquita de Molina de Segura
Gran Vía, 17
30500

Congregación Cristiana Jerusalem 12
Jerusalem, 12 (Urb. El Romeral)
30500

Iglesia del Señor Jesucristo
Entremares, s/nº
30500

Iglesia Evangélica de Hermanos
Caridad, 131
30500

Iglesia Evangélica Ministerio Mundial Maranatha
Eucalipto, 3
30500

Iglesia Pentecostal de Jesucristo
Calasparra, 6-a (Polígono Industrial La Polvorista)
30500

Testigos Cristianos de Jehová (Congregación Norte y Sur)
Valle Inclán, 53
30500

Mula

Comunidad Islámica Al-Maula. Mezquita de Mula
Gran Vía, s/nº
30170

Testigos Cristianos de Jehová
Carretera de Murcia, 60 (Edificio Lara I)
30170

Murcia

Asociación Cultural Zem-Zem. Mezquita de Zeneta
Avda. Juan Carlos I, 13
30588

Asociación Islámica Alkiraouane
Cº del Badel, 68
30010

Cementerio Musulmán de Murcia
Cementerio Municipal Nuestro Padre Jesús (Espinardo)
30100

Centro Budista Sugata
Compositor Agustín Lara, 5
30008

Centro Cristiano Betania
José Javier, 7
30009

Centro Cristiano Betsaida
Cº de los Pinos, 125 (Dolores)
30570

Centro Cristiano Betsaida
Senda de los Garres, 122
30158

Centro Cristiano de Murcia Asambleas de Dios
Ctra. del Palmar, 354 (El Palmar)
30120

Centro Cultural Islámico de Murcia
Almarcha, 11
30152

Centro Islámico Alfajr
Paraje Los Díaz, 13
30331

Centro Islámico Ibnou Rochd Mezquita Essuna
Paseo Acacias, 3
30120

Centro Remar
Avda. Juan de la Cierva, 2
30004

Comunidad Islámica de Murcia Assalam
General Martín de la Carrera, 13
30011

Comunidad Babá'í de Murcia
Juan Antonio Perea, 2
30002

Comunidad Islámica Al-Ándalus de Murcia
Picos de Europa, 2
30005

Comunidad Islámica Alfirdaus de Beniaján-Murcia
Safo, 45, (Beniaján)
30570

Comunidad Islámica Ibn Arabí de Cabezo de Torres
Morillo, esquina Pintor Rivera, s/nº
30110

Congregación Cristiana Nueva Sión
Vicente Baeza, 2
30007

Fundación Cultural Judía (Sefarad Beitenu)
Barreras, 13
30004

Iglesia Evangélica Filadelfia
Santa Rita, s/nº
30006

Iglesia Bautista Bíblica de Murcia
Enrique Tierno Galván, 1
30100

Iglesia Bautista Montegrande
Claveles, 1
30579

Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día
Alcalde Juan López Somalo, 4
30002

Iglesia Cristiana Evangélica Bethel de Murcia
Muñoz Barberán, 12 (Sangonera la Seca)
30835

Iglesia Cristiana Evangélica Renuevo de Murcia
Plza. Bohemia. Edificio Ficus, s/nº
30009

Iglesia Cuerpo de Cristo Cristiana Evangélica
Avda. Juan de la Cierva, 2
30004

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. (Barrio I)
Miguel de Unamuno, 10
30009

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. (Barrio II)
Miguel de Unamuno, 10
30009

Iglesia de Pentecostés
Carril Guillamones, 3
30012

Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús
Clemente, 5
30002

Iglesia Evangélica Asamblea Cristiana
Olof Palme, 10
30009

Iglesia Evangélica Asambleas de Dios
Manresa, 23 (Puente Tocinos)
30007

Iglesia Evangélica Bautista de Murcia
De la Gloria, 25
30003

Iglesia Evangélica Cristiana. Asamblea de Dios de Murcia
María Guerrero, 12
30002

Iglesia Evangélica Filadelfia
Angustias, 3
30004

Iglesia Evangélica Filadelfia
Santomera, 30
30003

Iglesia Evangélica Filadelfia
Del Paso, 30
30830

Iglesia Evangélica Filadelfia
San Luis Gonzaga, 8
30004

Iglesia Evangélica de Vista Alegre
Vista Alegre, 27 bis
30007

Iglesia Evangélica Luz de Dios Misión
Camino de la Fuensanta, 159
30010

Iglesia Evangélica Nuevo Nacimiento
Ctra. del Palmar, 13
30152

Iglesia Misionera Internacional Evangélica para llegar al Mundo
Marqués de Ordoño, 73
30002

Iglesia Nueva Apostólica
Del Huerto. Manzana 21, s/nº
30012

Iglesia Nueva Sión de Jesucristo
Vicente Baeza, 2
30007

Mezquita de Avileses
Paraje el Hondón, s/nº (Avileses)
30592

Mezquita de Puente Tocinos
Morera, 4 (Puente Tocinos)
30007

Mezquita de Sucina
San José, s/nº (Sucina)
30590

*Parroquia Ortodoxa Rumana, Exaltación
de la Santa Cruz de Murcia*
Pío XII, s/nº
30012

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
Cabezo de Torres)*
Don Bosco, 17-A
30110

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
El Valle)*
Avda. de Burgos, 68
30120

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
Espinardo)*
Don Bosco, 17-A
30110

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
Este Murcia)*
Avda. de Burgos, 68
30120

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
Inglesa)*
Plza. Actor Cecilio Pineda, 2
30002

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
los Rosales)*
Avda. de Burgos, 68
30120

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
Murcia Norte)*
Cuatro Caminos, 88
30007

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
Murcia Sur)*
Plza. Actor Cecilio Pineda, 3
30002

*Testigos Cristianos de Jehová (Congregación
Murcia-Centro)*
Cuatro Caminos, 88
30007

*Testigos Cristianos de Jehová. (Congregación
Lenguaje de Signos)*
Cuatro Caminos, 88 (Zarandona)
30007

*Testigos Cristianos de Jehová. (Congregación
Segura-Murcia)*
Cuatro Caminos, 88 (Zarandona)
30007

Puerto Lumbreras

*Iglesia Evangélica de Cartagena (Congregación
de Puerto Lumbreras)*
Casicas, 2
30890

Mezquita de Puerto Lumbreras
Doctor Salvador Caballero, 7
30890

San Javier

Asociación Al-Forkan

Plza. Ros Zapata-Torres Blancas, 14
30730

Asociación por la Cultura Islámica Eta Samoh
Burgos, 10
30730

Comunidad Islámica Al-Forkan

Plza. Ros Zapata-Torres Blancas, 14
30730

Iglesia Evangélica Filadelfia de San Javier
León, s/nº
30730

Iglesia Evangélica La Viña
Alcántara, 10
30730

Iglesia Evangélica Shalom
Los Ferreles, 13
30730

Testigos Cristianos de Jehová (Congregación de San Pedro del Pinatar)
Avda. del Taibilla, 26
30740

San Pedro del Pinatar

Comunidad Centro Islámico Sunna de San Pedro del Pinatar
General Varela, esquina Granada,
30740

El Corazón del León de la Tribu de Judá
Alcalde Germán Páez, 22
30740

Iglesia Adventista del Séptimo Día
Alcalde Julio Albaladejo, 20
30740

Iglesia Agua de la Vida
Ulea, 4
30740

Iglesia Evangélica Filadelfia
Belén, s/nº
30740

Iglesia Evangélica Filadelfia de San Pedro del Pinatar
Burgos, s/nº
30740

Iglesia Evangélica de Lo Pagán
Canarias, 45
30740

Testigos Cristianos de Jehová (Congregación de San Pedro)
Avda. del Taibilla, 26
30740

Santomera

Comunidad Islámica de Santomera
La Mina, 7
30140

Iglesia Cristiana Evangélica O Rei da Gloria
De la Gloria, 21
30140

Torre Pacheco

Asociación Clemencia de Torre Pacheco
San Mateo, 14
30700

Centro Islámico Assabil de Balsicas
Ferroviario, 19
30591

Comunidad Islámica Al-Manar de Torre Pacheco
Inglaterra, 5
30700

Comunidad Islámica Assafae de Roldán
Murillo, 29
30709

Comunidad Islámica Clemencia de Torre Pacheco. Mezquita Arrahma.
Estación, 83
30700

La Huertecica de Balsicas
Casas de los Martínez, s/nº
30591

Oratorio Islámico de Valderas
Casa Valderas, s/nº
30709

Singh Sabha Gurdwara
Acero, 4 (Polígono Industrial La Hita)
30700

Templo Sikh
Inglaterra, 3 (Polígono Industrial de Pozo Estrecho)
30594

Testigos Cristianos de Jehová
San Mateo, 2
30594

Torres de Cotillas (Las)

Testigos Cristianos de Jehová
Joaquín Rodrigo, 15
30565

Totana

Asociación Cultural Cristiana de Totana
Manuel García Atance, 8
30850

Asociación Evangélica Bilingüe Jesús La Vid Verdadera de Totana
Santo Cristo, 6
30850

Comunidad Islámica Ennur de Totana
Murillo, 38
30850

Iglesia Cristiana Hosanna
Avda. Santa Eulalia, 13
30850

Iglesia Evangélica Filadelfia
Navas, s/nº
30850

Iglesia Evangélica Tiempo de Restauración
Teniente Pérez Redondo, 21
30850

Testigos Cristianos de Jehová
Avda. General Aznar, 51
30850

Unión (La)

Comunidad Islámica Taarof de La Unión
Pineda, 1
30360

Iglesia Evangélica Filadelfia de La Unión
Espejo, 12
30360

Iglesia Evangélica de la Unión
Carrera de Irún, 3
30360

Testigos Cristianos de Jehová de La Unión
Jorge Manrique, s/nº
30360

Yecla

Comunidad Islámica de Yecla. Mezquita Arrahma
Saliente, 12
30510

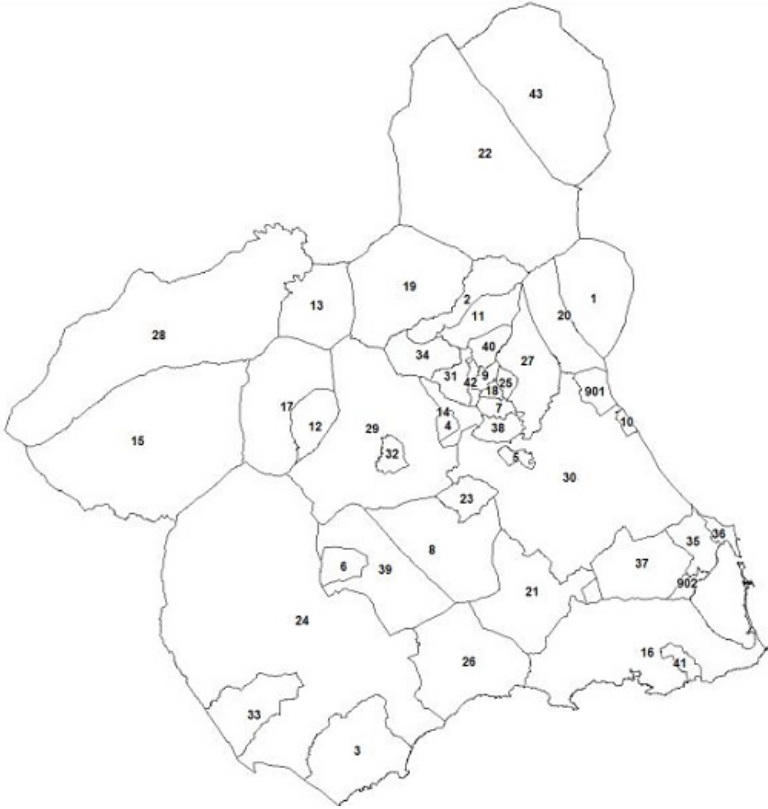
*Iglesia Cristiana Evangélica Buenas Noticias
de Yecla*
Martín Martí Font, 2
30510

*Testigos Cristinos de Jehová (Congregación
Yecla)*
Patricio Puche, 6
30510

Iglesia Evangélica Filadelfia de Yecla
Alicante, 3
30510

MAPAS Y TABLAS

Mapa 1. Guía de municipios de la región de Murcia.



- | | | |
|------------------------|---------------------------|------------------------------|
| 1-Abanilla | 16-Cartagena | 31-Ojos |
| 2-Abaran | 17-Cehegín | 32-Pliego |
| 3-Aguilas | 18-Ceuti | 33-Puerto Lumbreras |
| 4-Albudeite | 19-Cieza | 34-Ricote |
| 5-Alcantarilla | 20-Fortuna | 35-San Javier |
| 6-Aledo | 21-Fuente Alamo de Murcia | 36-San Pedro del Pinatar |
| 7-Alguazas | 22-Jumilla | 37-Torre Pacheco |
| 8-Alhama de Murcia | 23-Librilla | 38-Las Torres de Cotillas |
| 9-Archena | 24-Lorca | 39-Totana |
| 10-Beniel | 25-Lorquí | 40-Ulea |
| 11-Blanca | 26-Mazarrón | 41-La Unión |
| 12-Bullas | 27-Molina de Segura | 42-Villanueva del Río Segura |
| 13-Calasparra | 28-Moratalá | 43-Yecla |
| 14-Campos del Río | 29-Mula | 901-Santomera |
| 15-Caravaca de la Cruz | 30-Murcia | 902-Los Alcázares |

Mapa 2. Extranjeros por municipios

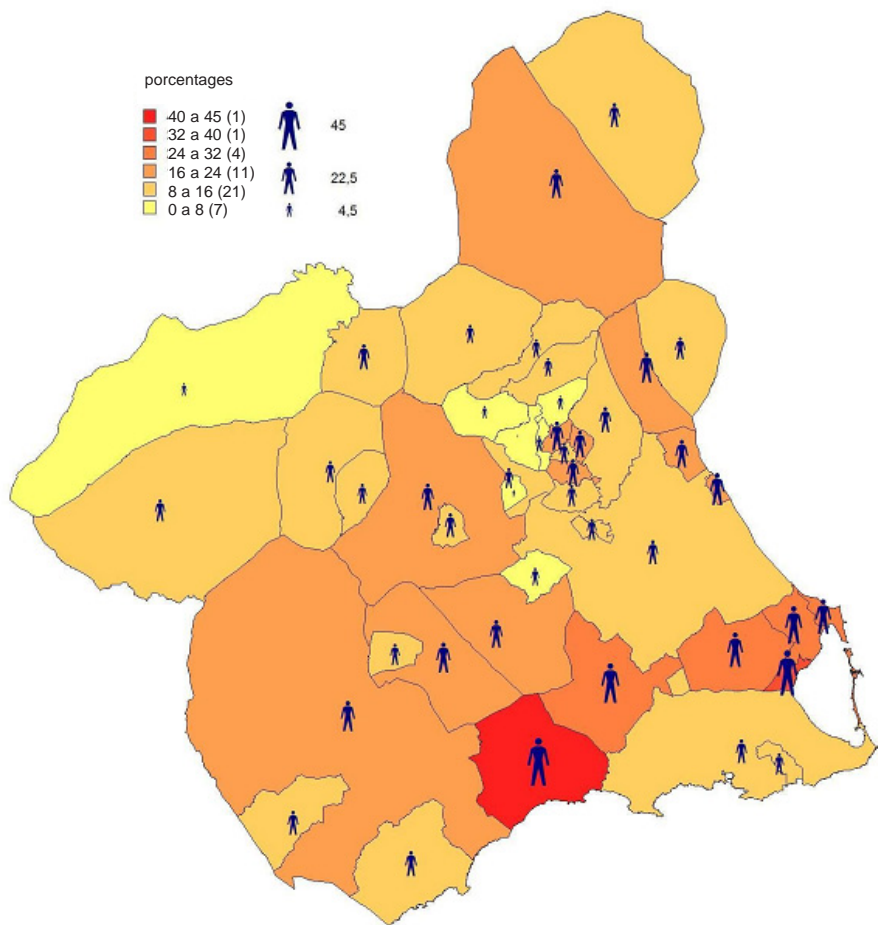


Tabla 1. Población de la región de Murcia según país de nacimiento y nacionalidad (española y no española), y por grupos de países

	Total	Española	%	No española	%
Total	1.426.109	1.200.484	84%	225.625	15,82%
Alemania	4.936	1.861	38%	3.075	62,30%
Austria	110	6	5%	104	94,55%
Bélgica	1.039	385	37%	654	62,95%
Bulgaria	6.482	11	0%	6.471	99,83%
Chipre	8	2	25%	6	75,00%
Dinamarca	121	1	1%	120	99,17%
Eslovenia	23	0	0%	23	100,00%
España	1.191.663	1.179.767	99%	11.896	1,00%
Estonia	22	0	0%	22	100,00%
Finlandia	157	2	1%	155	98,73%
Francia	10.914	8.396	77%	2.518	23,07%
Grecia	71	11	15%	60	84,51%
Hungría	271	10	4%	261	96,31%
Irlanda	424	8	2%	416	98,11%
Italia	1.176	101	9%	1.075	91,41%
Letonia	125	1	1%	124	99,20%
Lituania	1.559	1	0%	1.558	99,94%
Luxemburgo	101	77	76%	24	23,76%
Malta	14	1	7%	13	92,86%
Países Bajos	1.058	180	17%	878	82,99%
Polonia	1.936	19	1%	1.917	99,02%
Portugal	2.551	92	4%	2.459	96,39%
Reino Unido	19.754	216	1%	19.538	98,91%
República Checa	225	10	4%	215	95,56%
República Eslovaca	180	2	1%	178	98,89%
Rumania	11.121	41	0%	11.080	99,63%
Suecia	434	27	6%	407	93,78%
Albania	42	2	5%	40	95,24%
Andorra	38	34	89%	4	10,53%
Armenia	57	0	0%	57	100,00%
Belarús	115	1	1%	114	99,13%
Bosnia y Herzegovina	79	34	43%	45	56,96%
Croacia	16	3	19%	13	81,25%
Georgia	344	1	0%	343	99,71%
Islandia	38	2	5%	36	94,74%
Liechtenstein	1	1	100%	0	0,00%
Macedonia (Ex-Rep.Yug.)	20	2	10%	18	90,00%
Moldavia	228	0	0%	228	100,00%
Noruega	385	1	0%	384	99,74%
Rusia	1.340	88	7%	1.252	93,43%
Serbia	60	8	13%	52	86,67%
Suiza	1.306	995	76%	311	23,81%
Turquía	58	3	5%	55	94,83%
Ucrania	6.025	45	1%	5.980	99,25%
<i>Resto de Países Europeos</i>	11	11	100%	0	0,00%
Angola	36	1	3%	35	97,22%
Argelia	2.872	172	6%	2.700	94,01%
Benín	12	0	0%	12	100,00%
Burkina Faso	72	0	0%	72	100,00%
Cabo Verde	23	5	22%	18	78,26%
Camerún	101	4	4%	97	96,04%
Congo	37	2	5%	35	94,59%
Costa De Marfil	79	9	11%	70	88,61%
Egipto	88	23	26%	65	73,86%
Etiopía	20	8	40%	12	60,00%

Tabla 1. Continuación

	Total	Española	%	No española	%
Gambia	153	1	1%	152	99,35%
Ghana	981	1	0%	980	99,90%
Guinea	242	34	14%	208	85,95%
Guinea Ecuatorial	305	128	42%	177	58,03%
Guinea-Bissau	90	0	0%	90	100,00%
Kenia	24	0	0%	24	100,00%
Liberia	20	1	5%	19	95,00%
Mali	1.251	0	0%	1.251	100,00%
Marruecos	54.024	1.741	3%	52.283	96,78%
Mauritania	132	3	2%	129	97,73%
Nigeria	1.705	5	0%	1.700	99,71%
Rep.Democrática Del Congo	8	2	25%	6	75,00%
Senegal	1.654	16	1%	1.638	99,03%
Sierra Leona	18	1	6%	17	94,44%
Sudáfrica	23	8	35%	15	65,22%
Togo	15	0	0%	15	100,00%
Túnez	47	14	30%	33	70,21%
<i>Resto de Países Africanos</i>	119	16	13%	103	86,55%
Costa Rica	90	18	20%	72	80,00%
Cuba	1.193	320	27%	873	73,18%
Dominica	2	0	0%	2	100,00%
El Salvador	114	15	13%	99	86,84%
Guatemala	162	43	27%	119	73,46%
Honduras	408	31	8%	377	92,40%
Nicaragua	322	18	6%	304	94,41%
Panamá	51	20	39%	31	60,78%
República Dominicana	800	233	29%	567	70,88%
<i>Resto de América Central y Caribe</i>	20	6	30%	14	70,00%
Canadá	66	33	50%	33	50,00%
Estados Unidos de América	404	127	31%	277	68,56%
México	477	143	30%	334	70,02%
Argentina	4.134	1.194	29%	2.940	71,12%
Bolivia	20.235	204	1%	20.031	98,99%
Brasil	2.497	238	10%	2.259	90,47%
Chile	860	154	18%	706	82,09%
Colombia	7.212	485	7%	6.727	93,28%
Ecuador	47.147	1.357	3%	45.790	97,12%
Paraguay	2.366	40	2%	2.326	98,31%
Perú	1.056	199	19%	857	81,16%
Uruguay	750	179	24%	571	76,13%
Venezuela	1.122	399	36%	723	64,44%
<i>Resto de América del Sur</i>	16	0	0%	16	100,00%
Arabia Saudí	1	0	0%	1	100,00%
Bangladesh	53	1	2%	52	98,11%
China	2.326	186	8%	2.140	92,00%
Corea (del Sur)	51	7	14%	44	86,27%
Filipinas	107	36	34%	71	66,36%
India	676	9	1%	667	98,67%
Indonesia	17	2	12%	15	88,24%
Irán	75	10	13%	65	86,67%
Iraq	10	0	0%	10	100,00%
Israel	27	2	7%	25	92,59%
Japón	56	7	13%	49	87,50%
Jordania	15	8	53%	7	46,67%
Kazajstán	11	0	0%	11	100,00%
Líbano	30	18	60%	12	40,00%

Tabla 1. Continuación

	Total	Española	%	No española	%
Nepal	2	0	0%	2	100,00%
Pakistán	145	4	3%	141	97,24%
Siria	45	23	51%	22	48,89%
Tailandia	11	2	18%	9	81,82%
Vietnam	6	1	17%	5	83,33%
<i>Resto de Países Asiáticos</i>	79	13	16%	66	83,54%
Australia	65	43	66%	22	33,85%
Nueva Zelanda	7	1	14%	6	85,71%
Resto de Países de Oceanía	1	1	100%	0	0,00%
Por grupos de países	Total	Española	%	No española	%
Total	1.426.109	1.200.484	84%	225.625	15,82%
Países Europeos	1.266.638	1.192.459	94%	74.179	5,86%
Unión Europea	1.256.475	1.191.228	95%	65.247	5,19%
P Europeos no Comunitarios	10.163	1.231	12%	8.932	87,89%
P Africanos	64.151	2.195	3%	61.956	96,58%
América Central y Caribe	3.162	704	22%	2.458	77,74%
América del Norte	947	303	32%	644	68,00%
América del Sur	87.395	4.449	5%	82.946	94,91%
P Asiáticos	3.743	329	9%	3.414	91,21%
P de Oceanía	73	45	62%	28	38,36%

Elaboración propia sobre datos del INE 2008.

Tabla 2. Crecimiento de la población por continentes. 1988, 2003 y 2008

Año	Total población	Nº de extranjeros	% extranjeros	África	América	Asia	Europa	Resto
1998	1.115.068	11.916	1,07%	0,65%	0,11%	0,04%	0,26%	0,00%
2003	1.269.230	113.912	8,97%	2,80%	4,56%	0,12%	1,49%	0,00%
2008	1.426.109	225.625	15,82%	4,79%	6,16%	0,26%	4,60%	0,01%

Elaboración propia sobre datos del INE.

Tabla 3. Crecimiento de población por municipios (años 1998, 2003 y 2008).

	Total de población en 2008	Porcentaje de extranjeros en 2008	Incremento de 1998 a 2008	Incremento de extranjeros de 1998 a 2008	% del crecimiento debido a población extranjera
Total de la Región de Murcia	1.426.109	15,82%	311.041	213.709	68,71
Abanilla	6.642	12,26%	577	762	132,06
Abarán	12.987	8,84%	892	1.082	121,3
Águilas	34.101	15,03%	7.904	4.772	60,37
Albudeite	1.381	1,45%	33	20	60,61
Alcantarilla	40.458	10,63%	7.791	4.173	53,56
Aledo	1.055	10,71%	50	110	220
Alguazas	8.855	16,13%	1.922	1.382	71,9
Alhama de Murcia	19.417	17,12%	3.946	3.133	79,4
Archena	18.280	19,54%	4.104	3.530	86,01
Beniel	10.581	21,70%	2.675	2.244	83,89
Blanca	6.226	8,82%	523	506	96,75
Bullas	12.374	10,00%	1.761	1.220	69,28
Calasparra	10.569	14,92%	1.635	1.575	96,33
Campos del Río	2.212	9,95%	203	214	105,42
Caravaca de la Cruz	26.240	12,22%	4.316	3.123	72,36
Cartagena	210.376	12,95%	34.748	25.380	73,04
Cehegín	16.188	11,11%	2.151	1.787	83,08
Ceuti	9.759	10,32%	2.718	987	36,31
Cieza	35.144	8,32%	3.507	2.821	80,44
Fortuna	9.274	20,09%	2.772	1.813	65,4
Fuente Álamo de Murcia	14.925	31,88%	5.474	4.546	83,05
Jumilla	25.348	18,47%	4.928	4.576	92,86
Librilla	4.455	7,36%	632	314	49,68
Lorca	90.924	20,62%	20.994	18.181	86,6
Lorquí	6.904	16,11%	1.422	1.074	75,53
Mazarrón	34.351	44,69%	17.522	14.506	82,79
Molina de Segura	62.407	14,44%	20.399	8.665	42,48
Moratalla	8.424	3,75%	-150	296	
Mula	16.942	16,24%	3.424	2.732	79,79
Murcia	430.571	13,05%	81.531	53.416	65,52
Ojós	604	0,00%	10	0	0
Pliego	4.032	13,02%	649	508	78,27
Puerto Lumbreras	13.612	13,25%	3.027	1.736	57,35
Ricote	1.546	3,69%	-58	46	
San Javier	30.653	29,33%	13.130	8.812	67,11
San Pedro del Pinatar	23.272	26,13%	8.785	5.932	67,52
Torre-Pacheco	30.351	26,15%	9.050	5.857	64,72
Torres de Cotillas (Las)	20.456	10,57%	5.076	2.057	40,52
Totana	28.976	20,39%	7.310	5.694	77,89
Ulea	956	4,81%	-15	36	
Unión (La)	17.107	10,86%	2.919	1.738	59,54
Villanueva del Río Segura	2.186	5,67%	728	122	16,76
Yecla	34.869	13,07%	6.347	4.399	69,31
Santomera	14.948	16,84%	4.642	2.308	49,72
Alcázares (Los)	15.171	39,99%	9.037	5.524	61,13

Tabla 4. Número de entidades religiosas por confesiones y municipios.

Localidad	Musulmanes	Mormones	Ortodoxos	Testigos	Budistas	Evangélicos	Judíos	Bahá'í	Sikhs	Total
Abanilla	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Abarán	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Águilas	1	0	0	1	0	6	0	0	0	8
Albudeite	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Alcantarilla	1	0	0	1	0	6	0	0	0	8
Aledo	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Alguazas	1	0	0	0	0	2	0	0	0	3
Alhama de Murcia	1	0	0	1	0	2	0	0	0	4
Archena	1	0	0	1	0	2	0	0	0	4
Beniel	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Blanca	2	0	0	0	0	0	0	0	0	2
Bullas	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Calasparra	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Campos del Río	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Caravaca de la Cruz	0	0	0	1	0	1	0	0	0	2
Cartagena	11	3	0	3	1	17	0	1	0	36
Cehegín	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Ceuti	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Cieza	1	0	0	1	0	4	0	0	0	6
Fortuna	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Fuente Álamo de Murcia	2	0	0	1	0	1	0	0	0	4
Jumilla	2	0	0	1	0	2	0	0	0	5
Librilla	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Tabla 4. Continuación

Localidad	Musulmanes	Mormones	Ortodoxos	Testigos	Budistas	Evangélicos	Judíos	Bahá'i	Sikhs	Total
Lorca	2	1	0	1	0	11	0	0	0	15
Lorquí	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Mazarrón	3	0	0	1	0	4	0	0	0	8
Molina de Segura	1	0	0	1	1	5	0	0	0	8
Moratalla	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Mula	1	0	0	1	0	0	0	0	0	2
Murcia	13	2	1	11	1	29	1	1	0	59
Ojós	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Pilego	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Puerto Lumbreras	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Ricote	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
San Javier	3	0	0	1	0	3	0	0	0	7
San Pedro del Pinatar	1	0	0	1	0	6	0	0	0	8
Torre-Pacheco	6	0	0	1	0	1	0	0	2	10
Torres de Cotillas (Las)	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Totana	1	0	0	1	0	5	0	0	0	7
Ulea	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Unión (La)	1	0	0	1	0	2	0	0	0	4
Villanueva del Río Segura	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Yecla	1	0	0	1	0	2	0	0	0	4
Santomera	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Alcazares (Los)	1	0	0	0	0	1	0	0	0	2
Total	65	6	1	33	3	119	1	2	2	232

Elaboración propia sobre datos del INE.

Tabla 5. Número de fieles (según encuesta realizada en 2009) de cada confesión por municipios.

Localidad	Musulmanes	Mormones	Ortodoxos	Testigos	Budistas	Evangélicos	Judíos	Bahá'i	Sikhs	Total
Abanilla	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Abarán	10	0	0	0	0	60	0	0	0	70
Águilas	80	0	0	110	0	338	0	0	0	528
Albudeite	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Alcantarilla	200	0	0	123	0	385	0	0	0	708
Aledo	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Alguazas	35	0	0	0	0	40	0	0	0	75
Alhama de Murcia	150	0	0	85	0	70	0	0	0	305
Archena	25	0	0	90	0	180	0	0	0	295
Beniel	80	0	0	0	0	0	0	0	0	80
Blanca	105	0	0	0	0	0	0	0	0	105
Bullas	0	0	0	0	0	25	0	0	0	25
Calasparra	0	0	0	0	0	200	0	0	0	200
Campos del Río	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Caravaca de la Cruz	0	0	0	55	0	60	0	0	0	115
Cartagena	790	700	0	350	15	1424	0	50	0	3.329
Cehegín	80	0	0	0	0	30	0	0	0	110
Ceuti	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Cieza	50	0	0	75	0	147	0	0	0	272
Fortuna	150	0	0	0	0	60	0	0	0	210
Fuente Álamo de Murcia	100	0	0	51	0	35	0	0	0	186
Jumilla	160	0	0	36	0	100	0	0	0	296
Librilla	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Tabla 5. Continuación

Localidad	Musulmanes	Mormones	Ortodoxos	Testigos	Budistas	Evangélicos	Judíos	Bahá'i	Sikhs	Total
Lorca	1020	120	0	28	0	678	0	0	0	1.846
Lorquí	25	0	0	0	0	0	0	0	0	25
Mazarrón	310	0	0	70	0	275	0	0	0	655
Molina de Segura	400	0	0	150	25	405	0	0	0	980
Moratalla	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Mula	40	0	0	45	0	0	0	0	0	85
Murcia	1797	580	150	1525	70	2775	4	75	0	6.976
Ojós	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Pliego	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Puerto Lumbreras	20	0	0	0	0	32	0	0	0	52
Ricote	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
San Javier	860	0	0	84	0	90	0	0	0	1.034
San Pedro del										
Pinatar	500	0	0	119	0	289	0	0	0	908
Torre-Pacheco	595	0	0	90	0	7	0	0	390	1.082
Torres de Cotillas										
(Las)	0	0	0	100	0	0	0	0	0	100
Totana	100	0	0	120	0	370	0	0	0	590
Ulea	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Unión (La)	120	0	0	125	0	190	0	0	0	435
Villanueva del Río										
Segura	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Yecla	150	0	0	70	0	64	0	0	0	284
Santomera	170	0	0	0	0	50	0	0	0	220
Alcázares (Los)	8	0	0	0	0	60	0	0	0	68
Total	8.170	1.400	150	3.501	110	8.439	4	125	390	22.289

Tabla 6. Porcentaje de fieles según confesiones

CONFESIÓN	nº miembros	%	% sobre Pob. murciana
Evangélicos	8.439	37,9	0,59
Musulmanes	8.170	36,7	0,57
Testigos de Jehová	3.501	15,7	0,25
Mormones	1.400	6,3	0,10
Sikhs	390	1,7	0,03
Ortodoxos	150	0,7	0,01
Fe bahá'í	125	0,6	0,01
Budistas	110	0,5	0,01
Judíos	4	0,0	0,00
Total fieles	22.289	100%	1,56
Total población Región Murcia	1.426.109		100

Elaboración propia sobre datos del INE.

POST-SCRIPTUM

«El yacimiento arqueológico de San Esteban, en Murcia: nuevas perspectivas sobre el urbanismo islámico».

Marcos Ros Sempere*

Antecedentes

La aparición del impresionante yacimiento arqueológico bajo el Jardín de San Esteban, en Murcia, ha supuesto la apertura de nuevas líneas de investigación y de trabajo, que abocarán en un cambio en las teorías sobre la evolución urbanística de la ciudad de Murcia en época islámica, y sobre su importancia en el contexto general de la ocupación islámica de la Península.

Con independencia de los aspectos sociales y políticos que han rodeado la aparición de este importante conjunto arqueológico, lo cierto es que los casi 10.000 metros cuadrados que han sido excavados, nos muestran un buen fragmento de escala urbana, de proporciones y dimensiones no esperadas, y con unas tipologías, servicios, y calidades constructivas que revelan inexactitudes en las antiguas teorías sobre el crecimiento de la ciudad, durante los siglos XII y XIII.

Fundación y evolución histórica

No existe mucha división entre los diversos autores sobre la época de fundación, que se sitúa en el 825, por decisión de Abderramán II, para establecer una nueva capital al reino de Tudmir, ante las rebeliones de diferentes clanes en Ello y Orihuela. Aunque todavía está en cuestión si el documento refleja la fundación de la ciudad o el establecimiento de la capital en una ciudad ya existente, de fundación anterior.

Con independencia de este matiz, se suele aceptar la fundación y establecimiento de la ciudad de Murcia en el siglo IX en una situación geográfica estratégica de «cabeza de puente» del río Segura, y de confluencia de rutas, que

* Escuela de Arquitectura e Ingeniería de Edificación. Universidad Politécnica de Cartagena.

obligadamente debían pasar por dicho puente (ruta entre Orihuela y Lorca, ruta hacia el Valle de Ricote y Chinchilla, pasando por Molina, y ruta hacia Cartagena; todas ellas debían atravesar el único puente existente en la comarca, que se situaría en el lugar que hoy ocupa el Puente Viejo).

Desde esa fecha y hasta 1090, fecha de la invasión Almorávide de Murcia, la ciudad fue creciendo y consolidándose como centro de importancia comarcal, estableciéndose en la misma el primer perímetro defensivo (del que quedan pocos datos), así como la trama callejera interior (que se conservará con escasas variaciones hasta nuestros días). De igual forma se consolidarán las principales construcciones civiles y religiosas, que permanecerán inalterables en su trama urbana (Alcázar Mayor, Mezquita Mayor, Alcazaba, la Medina...). Hay que reseñar que en este período, y tras la desintegración del Califato de Córdoba (1031), la kora de Tudmir fue proclamada taifa independiente, y Murcia fue su capital.

La presencia almorávide en la ciudad (1090) supone, en el plano urbanístico propiamente dicho, la creación del primer gran recinto amurallado, conocido habitualmente como «cerca o muralla almorávide». Existen en la actualidad pocas dudas sobre su trazado exacto, habiendo sido documentada toda aparición de restos y fragmentos de la muralla, con obligación expresa de su conservación in-situ, y pudiendo ser visitables en la actualidad varios fragmentos de gran interés (fragmento en Verónicas, Museo de Santa Eulalia, aparcamiento público en La Glorieta, y diferentes negocios particulares que en sus sótanos albergan fragmentos visitables).

Tampoco hay muchas dudas sobre la existencia y localización de las ocho puertas de acceso al recinto amurallado de Murcia, siendo las siguientes: Puerta del Puente, Puerta del Sur, Puerta de Santa Eulalia, Puerta de Orihuela, Puerta Nueva, Puerta del Mercado, Puerta del Zoco y Puerta del Segura.

En 1147, el rey Ibn-Mardanish termina con el dominio Almorávide, y se inicia un período de esplendor y crecimiento que supondrá la máxima expansión y florecimiento de la ciudad de Murcia en el contexto del Al-Ándalus peninsular.

Fue tal el impulso que este rey imprimió a la ciudad y sus territorios, que se construyeron fortificaciones defensivas en las proximidades de la ciudad (Castillo de Monteagudo, Castillejo, Larache y Castillo del Puerto). De igual manera está documentado que la población llegó a sobrepasar los 28.000 habitantes, fruto de lo cual, el asentamiento urbano habría desbordado la cerca almorávide, produciéndose asentamientos en el otro lado del río (actual Barrio del Carmen), así como el surgimiento del arrabal de la Arrixaca.

La extensión y fortificación de dicho arrabal, así como sus características etnográficas interiores, ha sido siempre causa de diversas hipótesis y especulaciones, admitiéndose (hasta la actualidad), las de ser un barrio de baja categoría, de oficios artesanos, y generalmente amurallado, a pesar de no disponer de datos fiables sobre el perímetro de esta segunda cerca o muralla del arrabal.

A la muerte de Ibn-Mardanish, la ciudad cae en manos de los Almohades, que serán los regidores hasta que la presión ejercida por el Infante Alfonso de Castilla (posteriormente Alfonso X), conlleva en la entrega pactada de la ciudad por el rey Ibn-Hud en 1243.

La conquista cristiana de la ciudad supone la pérdida de importancia de la misma. Los cristianos colonizaron inicialmente el arrabal de la Arrixaca Norte, llamada por ellos «Arrixaca nueva de los cristianos». Por los documentos de la época sabemos que dicho arrabal cristiano constaba de escasos caseríos rurales aislados.

La aparición del yacimiento: contradicciones

La total aceptación de que la zona del yacimiento de San Esteban pertenecería a un arrabal de escasa importancia económica, de crecimiento poblacional y alojamiento de población artesana, queda totalmente desmontada a la luz de la importancia de los hallazgos recientemente aparecidos. Pasemos a analizar los restos aflorados, su tipología arquitectónica y configuración urbanística.

Según documentan los arqueólogos que han trabajado en las excavaciones, y según el informe arqueológico emitido, en la actualidad se ha procedido al descubrimiento de restos fundamentalmente pertenecientes al siglo XIII, cimentados y entremezclados con restos pertenecientes al siglo XII, en una cota inferior a los anteriores. Por lo tanto se trataría, sin lugar a dudas, de construcciones pertenecientes en primer lugar al período de florecimiento del Rey Ibn-Mardanish (el Rey Lobo), y en segundo término, al período almohade hasta la entrega de la ciudad en manos cristianas.

Las principales características de los restos que se han encontrado son las siguientes:

1. Existencia de una trama de viario urbano de gran importancia, con dos viales principales (en el interior del recinto excavado), que cruzan de norte a sur y de este a oeste, con anchuras superiores a lo habitual en arrabales exteriores o extramuros.
2. Existencia de infraestructuras urbanas de canalización de agua y de recogida de aguas residuales, en las principales vías descubiertas, con acceso y acometida a las diferentes construcciones residenciales.
3. Existencia de otros servicios urbanos como pavimentación de determinados tramos de calle.
4. Existencia de tipología de vivienda señorial, con esquema tradicional de casa musulmana en torno a patio interior, con numerosas dependencias. Existen contabilizadas hasta la fecha seis viviendas de grandes dimensiones, con grandes patios interiores, cuya configuración no atiende a población de aluvión o artesanos, sino a población económicamente bien establecida.

5. Localización de diversos paños de yeserías policromadas en buen estado de conservación, lo cual indica, bien a las claras, posición económica suficiente y preeminente para destinar recursos a la decoración interior.
6. Localización de una mezquita-oratorio, en la zona noroeste del solar excavado, de proporción rectangular y tamaño medio, con arranque de alminar en su extremo oeste, que a juzgar por el tamaño y configuración de sus muros, debía alcanzar altura importante.
7. Localización de una zona de enterramiento, próxima a la mezquita, de proporción suficiente para la población de dicho entorno o arrabal.
8. Ausencia, por el momento, de restos del segundo recinto o cerca amurallada.

Conclusiones e hipótesis

Todos estos datos nos hacen llegar a las siguientes conclusiones:

En primer lugar, se puede confirmar que la ciudad de Murcia gozó de un gran prestigio, esplendor y tamaño durante los siglos XII y XIII. Se puede confirmar, en principio, que la ciudad actuó como referente mediterráneo, y asimismo como referente global del Al-Ándalus peninsular, entre la caída del Califato de Córdoba, y la entrega de la misma a manos cristianas.

En segundo lugar, se pueden dar por no válidas las hipótesis hasta ahora aceptadas de que los arrabales de la Arrixaca, y Arrixaca Norte eran meros barrios extramuros, sin importancia económica o poblacional en las etapas de mayor expansión de la ciudad. La existencia de las construcciones citadas (viviendas señoriales o palaciegas), así como las instalaciones urbanas halladas, y el conjunto religioso, desmienten la tradicional hipótesis. Muy al contrario, el hallazgo abre la puerta a nuevas investigaciones que tendrán que conducir, casi con toda seguridad, a conclusiones relativas a una segunda expansión de la ciudad, de carácter económico pujante y gran fortaleza política y comercial, así como a la localización del segundo recinto amurallado, que sin lugar a dudas debía abrazar este crecimiento.

En tercer lugar, muchas de las hipótesis que hasta ahora se venían manejando sobre un hipotético trazado de la cerca o muralla que envolvería a los arrabales de la Arrixaca y Arrixaca Norte quedan ahora anuladas, al contar algunas de dichas hipótesis con trazados de dicha muralla que pasaban más al sur del yacimiento actualmente encontrado. Así quedarían ahora inválidas las teorías sobre dicho trazado que formularon Lozano (1794) y Ponzoa (1845) así como Codevilla (1925) por no contemplar un segundo trazado amurallado para el arrabal (al considerarlo arrabal extramuros). De igual forma quedarán invalidados los trazados propuestos por Fuentes (1838) y el propio Roselló (1975), al considerar un trazado de la muralla que pasaría por la mitad del solar hoy excavado y descubierto. Y por último también incluso la hipótesis de Navarro Palazón y Jiménez Castillo (2003) que deberá reajustar el trazado norte de dicho recinto,

al quedar prácticamente tangente o superpuesto a las últimas construcciones encontradas en el solar objeto de la excavación actual. Más conservadora, y por lo tanto más válida, a la vez que más indeterminada, fue la hipótesis de Torres Fontes (1963), en la que establecía un arco de gran tamaño, bastante más al norte del actual solar, pero con una construcción geométrica que vendría a decirnos que no conoce el trazado de la muralla, pero que considera que el recinto incluido debía ser de gran envergadura y extensión.

El futuro incierto del yacimiento y las investigaciones

Todas estas conclusiones, aventuradas inicialmente sobre la base de los recientes hallazgos, deberán ser profundizadas y revisadas, a la vez que deberán ser objeto de futuros estudios e investigaciones, tanto de la configuración urbanística de la ciudad de Murcia en los siglos XII y XIII como de la importancia geoestratégica y política que la ciudad jugó en la transición entre el Califato de Córdoba y el Reino Nazarí de Granada.

Así pues, queda abierta la puerta, con el reciente hallazgo, a la apasionante aventura de la investigación, la documentación y el estudio. Porque conocer nuestra historia, es la base fundamental para garantizar nuestro futuro. Y porque el estudio de la convivencia de culturas y la transición que se produjo en aquellos siglos entre las diferentes minorías y mayorías étnicas y religiosas, nos debe arrojar nuevos puntos de vista y posicionamientos para el entendimiento de la convivencia actual.

Sólo con un estudio preciso y profundo tendremos una visión acertada para evitar caer en los errores del pasado, y para garantizar un futuro mejor en la convivencia intercultural de la ciudad.

Esperemos que el patrimonio recientemente descubierto sea adecuadamente conservado, y puesto a disposición de cuantos investigadores y estudiosos lo soliciten.

DIRECTORIO FOTOGRÁFICO DE COMUNIDADES Y LUGARES DE CULTO



1. Murcia, budismo



2. Cartagena, evangélicos CEMU



3. Cartagena, evangélicos CEMU



4. Cartagena, evangélicos CEMU



5. Cartagena, evangélicos CEMU



6. Cartagena, evangélicos CEMU



7. Cartagena, evangélicos CEMU



8. Cartagena, evangélicos CEMU



9. Cartagena, evangélicos CEMU



10. Murcia, evangélicos



11. Murcia, evangélicos Radio Vida



12. Murcia, evangélicos



13. Murcia, evangélicos C. REMAR



14. Murcia, evangélicos



15. Murcia, evangélicos



16. Murcia, evangélicos



17. Cartagena, evangélicos



18. La Unión, evangélicos



19. Lo Pagán-San Pedro del Pinatar, evangélicos



20. Águilas, evangélicos



21. Águilas, evangélicos



22. Águilas, evangélicos



23. Alhama, evangélicos



24. Molina de Segura, evangélicos



25. Abarán, evangélicos



26. Cieza, evangélicos



27. Totana, evangélicos



28. Yecla, evangélicos



29. Mazarrón, evangélicos



30. Lorca, evangélicos



31. La Ñora-Murcia, evangélicos



32. La Unión, evangélicos



33. Totana, evangélicos



34. Cieza, evangélicos



35. Mazarrón, evangélicos



36. Yecla, evangélicos



37. San Javier, musulmanes



38. Balsicas-Torrepacheco, musulmanes



39. Los Alcázares, musulmanes



40. San Pedro del Pinatar, musulmanes



41. Lobosillo-Murcia, musulmanes



42. Los Carriones-Cartagena, musulmanes



43. Mazarrón, musulmanes



44. El Algar-Cartagena, musulmanes Reunión UCIDE



45. El Algar-Cartagena, musulmanes Reunión UCIDE



46. Yecla, musulmanes Reunión UCIDE



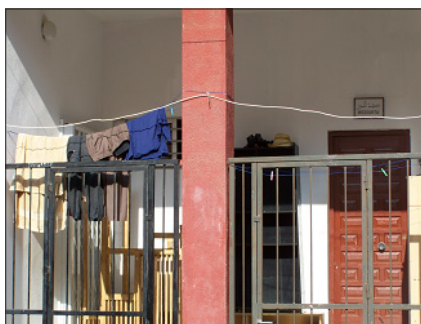
47. Yecla, musulmanes



48. Torrepacheco, musulmanes



49. Cartagena, musulmanes



50. Puerto de Mazarrón, musulmanes



51. Torrepacheco, musulmanes



52. Torrepacheco, musulmanes



53. Cartagena, musulmanes Reunión FIRM



54. Cartagena, musulmanes Reunión FIRM



55. Cabezo Torres-Murcia, musulmanes



56. Murcia, musulmanes



57. Murcia, musulmanes Cementerio



58. Murcia, musulmanes Cementerio



59. Murcia, musulmanes Cementerio



60. Murcia, musulmanes Cementerio



61. Murcia, musulmanes Cementerio



62. Murcia, mormones



63. Murcia, mormones



64. Cartagena, mormones



65. Cartagena, mormones



66. Torrepacheco, sikh



67. Torrepacheco, sikh



68. Torrepacheco, sikh



69. Torrepacheco, sikh



70. Torrepacheco, sikh



71. Torrepacheco, sikh



72. Fuente Álamo, Testigos de Jehová



73. Fuente Álamo, Testigos de Jehová



74. Mazarrón, Testigos de Jehová



75. San Pedro del Pinatar, Testigos de Jehová



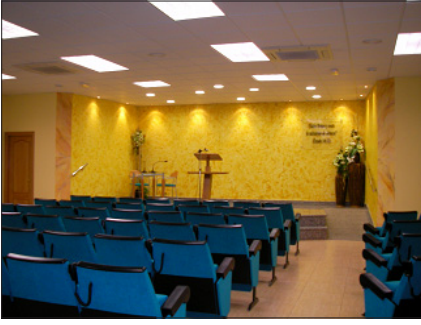
76. Torrepacheco, Testigos de Jehová



77. Lorca, Testigos de Jehová



78. Murcia, Testigos de Jehová



79. Murcia, Testigos de Jehová



80. Cabezo Torres-Murcia, Testigos de Jehová



81. Murcia, Testigos de Jehová



82. Yecla, Testigos de Jehová

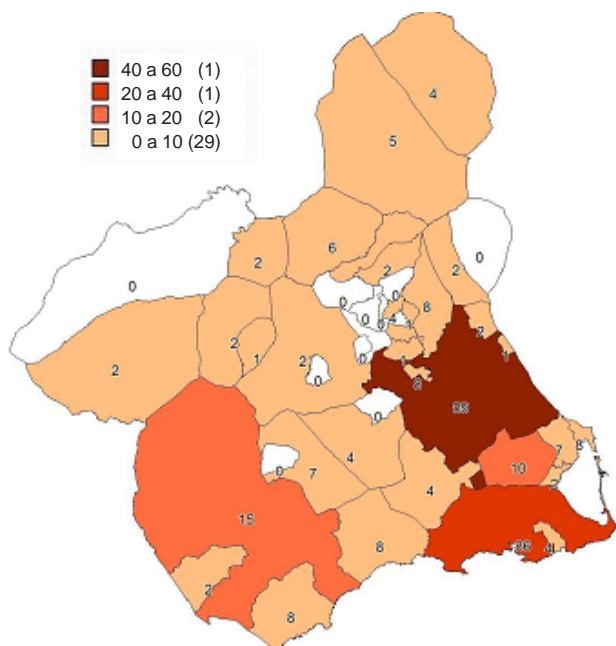


83. Murcia, Testigos de Jehová Reunión Regional

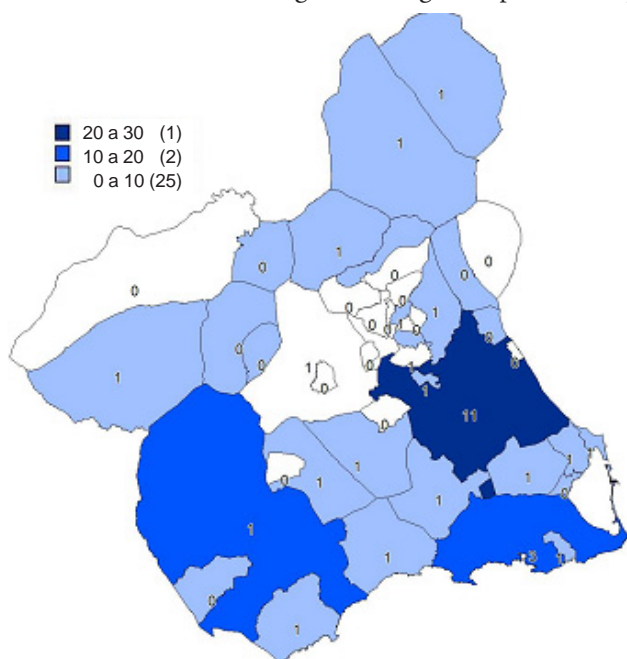


84. Murcia, Testigos de Jehová Reunión Regional

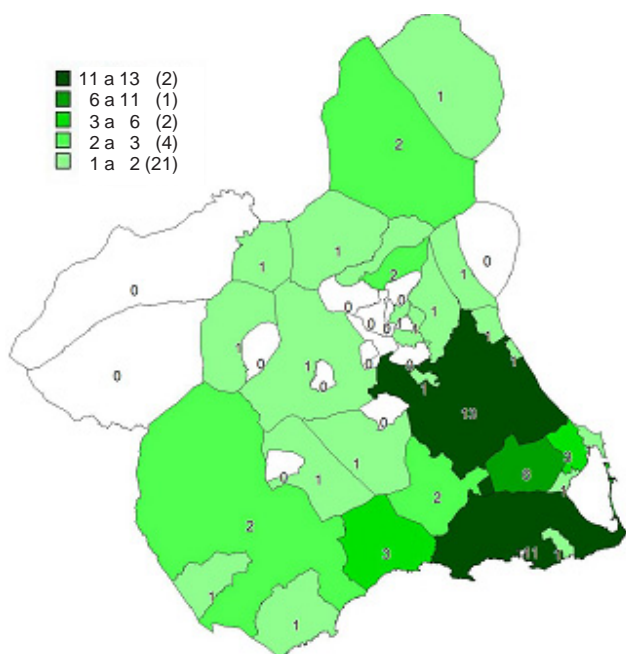
Mapa 3. Número de entidades religiosas por municipio



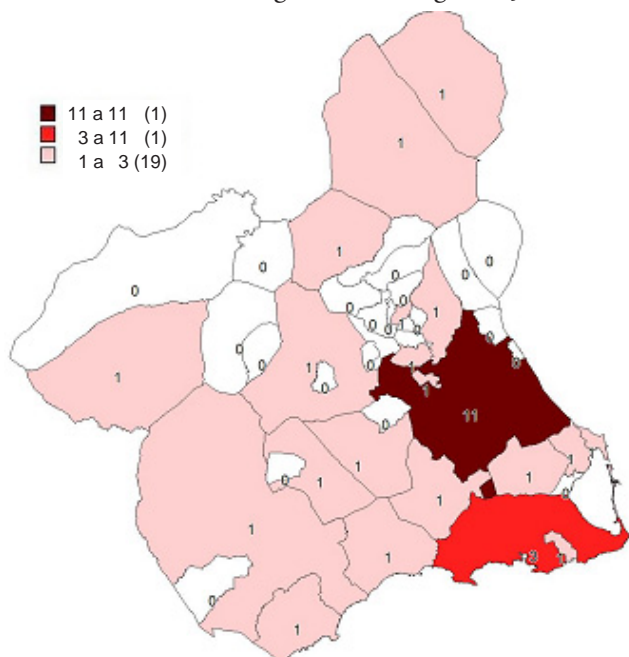
Mapa 4. Número de entidades religiosas evangélicas por municipio



Mapa 5. Número de entidades religiosas islámicas



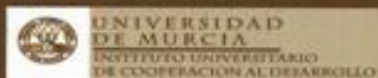
Mapa 6. Número de entidades religiosas de Testigos de Jehová



Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia es el resultado de un exhaustivo trabajo de campo realizado con el objetivo de trazar el mapa de las confesiones religiosas minoritarias presentes en la Región de Murcia, reconstruir la historia de su implantación y conocer sus prácticas religiosas, sociales, educativas y culturales.

El estudio cifra en 232 las comunidades religiosas pertenecientes a confesiones minoritarias presentes en la Región de Murcia en junio de 2009, fecha en la que se concluyó el trabajo de campo. De ellas, un 52,2% eran iglesias evangélicas, un 28% mezquitas u oratorios musulmanes, un 14,2% salones del Reino de los Testigos Cristianos de Jehová y el 6,4% restante, en este orden según número de lugares de culto: capillas de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), comunidades budistas, bahá'ís, sikhs, ortodoxas y judías.

Minorías religiosas en la Región de Murcia es el noveno volumen de la colección Pluralismo y Convivencia, colección de estudios autonómicos que pretende contribuir al proceso de visibilización y reconocimiento del pluralismo religioso en el Estado español.



PVP: 24 €

ISBN 978-84-9888-371-8

