



El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña.

Jorge Fernando De Andrés Cardona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



UNIVERSITAT
ROVIRA i VIRGILI

**El resurgir de lo religioso.
La reactivación y el refuerzo del sentimiento
religioso en contextos de emigración en
sociedades secularizadas. El ejemplo de la
Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en
Cataluña.**

JORGE FERNANDO DE ANDRÉS CARDONA



**TESI DOCTORAL / TESIS DOCTORAL / DOCTORAL
THESIS
2020**

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGLI

El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento

religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña.

Jorge Fernando De Andrés Cardona

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGLI

El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento

religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña.

Jorge Fernando De Andrés Cardona

Jorge Fernando De Andrés Cardona

El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña.

TESIS DOCTORAL
dirigida por el Dr. Angel Gabriel Belzunegui Eraso

Departamento
de Historia e Historia del Arte



UNIVERSITAT ROVIRA i VIRGILI

Tarragona
2020

FAIG CONSTAR que aquest treball, titulat “El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña”, que presenta JORGE FERNANDO DE ANDRÉS CARDONA per a l’obtenció del títol de Doctor, ha estat realitzat sota la meva direcció al Departament d’Història i Història de l’Art d’aquesta universitat.

HAGO CONSTAR que el presente trabajo, titulado “El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña”, que presenta JORGE FERNANDO DE ANDRÉS CARDONA para la obtención del título de Doctor, ha sido realizado bajo mi dirección en el Departamento de Historia e Historia del Arte de esta universidad.

I STATE that the present study, entitled “El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña”, presented by JORGE FERNANDO DE ANDRÉS CARDONA for the award of the degree of Doctor, has been carried out under my supervision at the Department of History and History of Art of this university.

Tarragona, 25 d’octubre de 2020

El/s director/s de la tesi doctoral
El/los director/es de la tesis doctoral
Doctoral Thesis Supervisor/s

Angel
Belzunegui

Firmado digitalmente por Angel
Belzunegui
Nombre de reconocimiento (DN):
cn=Angel Belzunegui, o, ou,
email=angel.belzunegui@urv.cat,
c=<n
Fecha: 2020.10.25 18:37:16 +01'00'

Índice de contenido

1. INTRODUCCION.....	3
1.1. Marco conceptual: el pluralismo religioso en España.....	3
1.2. Motivación del trabajo.....	6
1.3. Objeto del estudio.....	7
1.4. Metodología.....	9
1.4.1. Enfoque.....	9
1.4.2. Plan de trabajo.....	15
1.4.3. Consulta bibliográfica y de fuentes.....	17
2. LA SECULARIZACION Y EL FUTURO DE LA RELIGIÓN.....	20
2.1. Definición de secularización y contexto.....	20
2.2. Consecuencias de la secularización y paradojas de la misma.....	23
2.3. El resurgir del fenómeno religioso.....	36
2.4. El incierto futuro de la religión: nuevas espiritualidades frente a la religión tradicional.....	51
3. MARCO SOCIO-HISTÓRICO DE LA IOR.....	73
3.1. Características generales de la Ortodoxia.....	73
3.1.1. Introducción general y visualización de la IOR en la Ortodoxia.....	73
3.1.2. El monacato.....	75
3.1.3. Teología apofática.....	78
3.1.4. Estado y Ortodoxia: El principio de ‘symphonia’.....	80
3.1.5. La IOR en Rumanía.....	86
3.2. Las claves socio-históricas para comprender la ortodoxia.....	88
3.2.1. Resistencia a la ocupación y superación del fracaso.....	88
3.2.1.1. El origen del secularismo según Berger.....	88
3.2.1.2. El origen del sentimiento de resistencia y superación de la adversidad.....	90
3.2.2. Conservadurismo y tradición: las bases de la resistencia.....	93
3.2.3. Ortodoxia, identidad y nación. La IOR y el nacionalismo.....	100
3.2.4. Amenazas modernas a la IOR.....	111
3.2.4.1. El comunismo: la cuadratura del círculo; un ejemplo de la interrelación de Iglesia, Estado y nacionalismo.....	111
3.2.4.1.1. La represión religiosa.....	122
3.2.4.2. El secularismo: pluralismo religioso; tradición versus modernidad y nuevas espiritualidades.....	126
4. MARCO RELIGIOSO Y MIGRATORIO DE LA IOR EN CATALUÑA.....	137
4.1. Distribución e implantación histórica de la Ortodoxia en Europa.....	137
4.2. El renacimiento religioso en el mundo ortodoxo europeo y en Rumanía.....	145
4.3. La diáspora ortodoxa actual y su futuro en Europa Occidental.....	148
4.4. Distribución e implantación de la IOR en España.....	154
4.5. Inmigración rumana en Europa y España.....	161
4.5.1. Inmigración en la UE.....	161
4.5.2. Inmigración en España.....	165
4.5.3. Inmigración en Cataluña.....	166
4.6. Razones por la que se elige el destino. Dinámica de movilidad.....	169
4.7. Resultados: la religiosidad de los fieles de la IOR en Cataluña.....	171
4.7.1. La reconexión con la religión y el acercamiento a la Iglesia.....	171
4.7.2. Cohesión nacional, procedencia e integración de la comunidad de fieles de la IOR en Cataluña.....	181

4.7.3. Relación de los sacerdotes con las instituciones españolas y con otras confesiones religiosas.....	197
4.7.4. Actividad pastoral, cultura y formación en las parroquias.....	202
4.7.5. La mujer en la IOR.....	209
4.7.6. Acción social de la IOR.....	217
4.7.7. Monacato en Cataluña.....	227
5. CONCLUSIONES.....	230
BIBLIOGRAFIA.....	236
ANEXOS.....	249

Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten ¡Paradoja! los mentecatos y los superficiales.

Miguel Unamuno - *Mi Religión*

1. INTRODUCCION.

1.1. Marco conceptual: el pluralismo religioso en España.

En un contexto de pérdida de predominio e influencia en el monopolio religioso por parte de la Iglesia católica en el mundo Occidental y en España en particular, vemos como, en el campo religioso, se manifiestan transformaciones al amparo de la aconfesionalidad de las instituciones gubernamentales y el ejercicio de la libertad religiosa. La relación institucional entre Iglesia católica y poder laico en España ha estado fluctuando entre el enfrentamiento y la fusión desde el siglo XIX hasta la llegada de la democracia en 1978 (Díaz-Salazar Martín, 1990: 71). El momento de máximo apogeo de la alianza Estado-Iglesia se concretó en la firma del Concordato con la Santa Sede el 27 de agosto de 1953. En este acuerdo, en su artículo primero se proclamaba la religión católica como *“única religión de la Nación Española y goza de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico”* (Rozenberg, 1996: 247). Es necesario decir que en los territorios africanos administrados por entonces por España, la libertad de culto de musulmanes y judíos no sufrió restricciones (Rozenberg, 1996: 248). A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica inicia un proceso de apertura que conllevó que la jerarquía eclesial en España revisara la situación de *“totalitarismo religioso y a aliarse con la nueva clase política que aboga por una democracia de tipo liberal”* (Rozenberg, 1996: 251). A causa de ello se promulga la Ley de libertad religiosa de junio de 1967 en la que se declaraba: *“El ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes fundamentales”* (Rozenberg, 1996: 251). Con esto, aunque el catolicismo seguía siendo religión de Estado, se garantizaba la libertad de culto.

Con el fin de la dictadura, tras la muerte del general Francisco Franco, y el inicio del periodo de transición política iniciado a partir de 1975 se instauró el régimen democrático actual sancionado por la aprobación de la Constitución el 6 de diciembre de 1978. En el artículo 16 de esta Constitución, y vigente actualmente en el momento de redactar este trabajo en 2020, se establece en su apartado 1º que *“Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley”*. Igualmente, en el apartado 3º del mismo artículo se declara que *“Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”*. Con este artículo se proclama que *“ninguna confesión tendrá carácter estatal al tiempo que se define la libertad de creencias como un derecho fundamental”* (Castilla, 2015). Sin embargo, unos años después fue necesario promulgar una ley que garantizara la práctica religiosa de los individuos en condiciones de igualdad. Así se aprobó la Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980 de 5 de julio que daba un marco jurídico al pluralismo religioso en España. En los años 90 se impulsó el reconocimiento a las religiones de “notorio arraigo” que tenían una tradición histórica en el país y un número de fieles determinado. Estas fueron el Evangelismo, Islam y Judaísmo llegando a ser percibido este momento como el inicio del proceso de “desmonopolización” de la Iglesia Católica (Castilla, 2015) ya que su consecuencia inmediata fue la firma en 1992 de una serie de Acuerdos de Cooperación entre el Estado español y las federaciones de asociaciones musulmanas, protestantes y judías con el objetivo de equiparar sus relaciones a las que se mantenían con la Iglesia Católica (Castilla, 2015).

En nuestro sistema político actual *“las relaciones entre instituciones políticas e instituciones religiosas han quedado establecidas en el marco constitucional. La colaboración e independencia entre ambos tipos de instituciones es la fórmula adoptada y aceptada”* (Díaz-Salazar Martín, 1990: 72). Aún así este marco constitucional ha sido sometido a interpretaciones varias. Esto es debido a la particular percepción que tienen tanto los partidos políticos de izquierda (la religión debe permanecer en el ámbito privado sin manifestarse políticamente) y los de centro o conservadores (la religión es un factor de apoyo para su proyecto político así como se hace un reconocimiento al humanismo cristiano como elemento de su cultura política) como la propia Iglesia católica (ha afirmado su apartidismo pero sin dejar de ser neutral en la configuración sociocultural del país (Díaz-Salazar Martín, 1990). Todas las instituciones y partidos políticos reconocen la personalidad jurídica de la Iglesia católica pero *“cuando la Iglesia realiza una intervención pública en campos no estrictamente religiosos, se considera que esta institución realiza una interferencia indebida en*

la vida pública” (Díaz-Salazar Martín, 1990: 72). Por tanto, parece que en la España actual democrática existe una secularización favorecida por la realidad político-social. Para algún autor, España no está viviendo precisamente un periodo de efervescencia religiosa sino una 'era del vacío' donde *“abundan más los fragmentos religiosos que las religiones robustas con capacidad de influir fuertemente en la estructuración y configuración de la vida socio-política”* (Díaz-Salazar Martín, 1990: 72). Sin embargo, el pluralismo religioso resultante aumenta la actividad de las diversas confesiones, aportando este incremento de diversidad y complejidad en el ámbito religioso. Esto plantea retos en todos los campos de la esfera pública (enseñanza, relaciones con las administraciones, sanidad, etc.). Las dos primeras décadas de la democracia española han visto como la religión ha ido adquiriendo *“ese carácter posmodernista que la relega al ámbito personal y privado”* (De Diego, 2016: 244) mientras que la aconfesionalidad del Estado español ha ido siendo cada vez más clara tras la firma sucesiva de pactos y acuerdos en los que se reconoce cada vez más claramente las otras opciones religiosas presentes en el mapa español (De Diego, 2016: 244). Así pues, cuanto más plural es este mercado religioso, el papel de la misma religión y de lo religioso vuelve a ser centro de atención, a pesar de que las minorías religiosas siguen expresando sus dudas sobre la verdadera laicización del Estado y el efectivo reconocimiento del pluralismo religioso, debido a la existencia de una *“conservación de privilegios por parte de la Iglesia católica”* (De Diego, 2016: 244).

Es en este contexto de convivencia entre secularización y presencia de las religiones en el que se enmarca el estudio que hemos realizado. Como se verá a continuación, el tema central de nuestra investigación es el del refuerzo religioso en contextos migratorios, y para abordar este tema hemos realizado el estudio de caso de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña. La percepción de la religión como elemento de integración de los grupos de inmigrantes en nuestro país ha ido ganando relevancia durante las últimas décadas. El fenómeno de la inmigración ha aumentado en intensidad en las tres últimas décadas hasta el punto que ya es un hecho social en sí mismo en todos los puntos de nuestro país. Se empezaron a hacer estudios sobre la relación entre religión e inmigración a partir de finales de los años 90 confirmando que *“la religión constituye en el caso de determinados colectivos de inmigrantes minoritarios en el país de destino (...), un pilar central en la organización de las modalidades de inserción y negociación con la nueva sociedad”* (Castilla, 2015: 5). En este sentido, *“el aumento de la inmigración ha hecho que en poco tiempo hayamos pasado de ignorar la dimensión religiosa de la inmigración a otorgarle una posición preferente en los ámbitos políticos y académicos”* (Castilla, 2015: 6). Así que, por lo tanto, la inmigración ha traído como resultado un crecimiento en la diversidad religiosa en nuestro país y

que “en muchos casos ha presentado un gran desafío a los modelos locales de un pluralismo religioso limitado, cuando no a la tendencia laicista de la sociedad española. Si bien una gran parte de la población se considera católica, desde hace algunos años encontramos también cada vez más personas que tienen religiones diferentes” (Castilla, 2015: 6).

1.2. Motivación del trabajo.

Todo este escenario de libertad y pluralismo religioso vinculado a la inmigración en nuestro país hace que surja nuestro interés por el asunto. A manera de pregunta inicial, nos proponemos en este trabajo saber de qué manera en una sociedad receptora secularizada se manifiestan sentimientos vinculados al resurgir religioso y qué los hace posible.

A grandes rasgos, la secularización implica la pérdida de significado social de las instituciones, acciones y conciencia religiosa. Esto es aplicable a Europa, o al menos esto es lo que se venía diciendo durante muchos años debido a una serie de indicadores como la falta de asistencia a los servicios religiosos, la pérdida de fe y la disminución de la presencia de la religión en la vida pública¹ (Stark y Iannaccone, 1994: 230). La tesis de la secularización establecía que la religión, como muestra de un comportamiento de un pasado primitivo irracional del ser humano estaba condenada a desaparecer en una era científica e ilustrada (Iannaccone, 1998: 1468). Así pues, en las sociedades secularizadas, se asumía que el sentimiento religioso se diluye o tiende a desaparecer a medida que el individuo entra en contacto con el mundo científico a través de la educación, viéndose el ingreso de un individuo en una secta o un grupo religioso como algo aberrante que no podía ser más que consecuencia de una anormalidad psicológica². A mediados de los años 60 se pensaba que la extinción de la religión era su futuro más seguro pues la creencia en fuerzas y seres sobrenaturales que subvertían el orden de las fuerzas naturales pertenecían a la memoria ancestral y no tenían ningún sentido en el mundo del conocimiento científico (Stark y Iannaccone, 1994: 230). No obstante, la tesis clásica de la secularización ha ido perdiendo fuelle entre los sociólogos³ hasta

1 “For years everyone has agreed that many nations in Europe are extremely secularized - that few attend church services, that belief is on the wane, and that the power and presence of religion in public life has faded to a shadow of past glories”

2 “For example: that religion must inevitably decline as science and technology advance; that individuals become less religious and more skeptical of faith-based claims as they acquire more education, particularly more familiarity with science; and that membership in deviant religious groups (so-called “sects, cults, and fundamentalisms”) is usually the consequence of indoctrination leading to aberrant values, or abnormal psychology due to trauma, neurosis, or unmet needs”. IANNACCONE, Laurence. «An introduction to the economics of Religion», (1998). pág. 1468.

3 “Over the past decade, however, faith in the secularization thesis has been declining, particularly among sociologists and social historians who work in the area of religion”. STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe», (1994). pág. 249.

el punto de que hay quien declara que aunque mucha gente cree que los postulados de la tesis de la secularización son correctos, “*decades of research have repeatedly proved them false*” (Iannaccone, 1998 : 1468). Esto queda demostrado con el ejemplo estadounidense donde, aunque se recogen bajos índices de asistencia a los oficios, “*Despite the immense popularity of science and the prevalence of higher education here, religion shows no signs of decline. In fact, church membership rates are at an all-time high in the United States*” (Stark y Iannaccone, 1994: 230).

Sin embargo, en contextos de emigración, en el seno de estas mismas sociedades secularizadas, en algunas ocasiones, el sentimiento religioso no sólo no desaparece sino que se mantiene e incluso se reactiva. Efectivamente, para un contexto migratorio “*Segons la lògica de la teoria clàssica de la secularització, sembla raonable pensar que els individus van abandonant progressivament la religió a mesura que s'afirma el seu procés migratori, o, dit d'una altra manera, com més temps de residència en el país europeu, menor importància de la religió en la configuració de la vida de la persona*”⁴ (Belzunegui, 2018: 57). Pero se ha podido comprobar que, contra todo pronóstico, “*lluny de desaparèixer la religió s'enforteix en l'experiència migratòria de les persones*”⁵ (Belzunegui, 2018: 57).

¿Cómo puede ser esto posible? ¿qué mecanismos o factores se encuentran tras este fenómeno? ¿podemos inferir que se trata de una reacción humana de la que hasta este momento no nos habíamos percatado? ¿en qué situaciones se produce esto?. En definitiva, ¿a qué se debe el mantenimiento o el resurgir del sentimiento religioso en comunidades de inmigrantes en una sociedad secularizada?.

1.3. Objeto del estudio.

El creciente pluralismo religioso en Cataluña, fruto de los procesos migratorios, los cuales aportan diversidad cultural, y la apertura del "mercado" religioso animado por un proceso de secularización social y estatal hacen que nos planteemos centrar nuestra atención en el caso de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR en adelante) en Cataluña .

4 Traducción libre al castellano: “Según la lógica de la teoría clásica de la secularización, parece razonable pensar que los individuos van abandonando progresivamente la religión a medida que se afianza su proceso migratorio, o, dicho de otro modo, cuanto más tiempo de residencia en el país europeo, menor importancia de la religión en la configuración de la vida de la persona”.

5 Traducción libre al castellano: “lejos de desaparecer la religión se fortalece en la experiencia migratoria de las personas”.

El principal motivo para centrarnos en la IOR es que la comunidad rumana constituye ya el segundo colectivo extranjero más numeroso tanto en Cataluña⁶ como en España⁷, lo que fue facilitado por la entrada el 1 de enero de 2007 de Rumanía como miembro de la Unión Europea. Si bien es cierto que no todos los rumanos pertenecen a la IOR, ya que también son miembros de otras confesiones o no se identifican con religión alguna, sí es evidente que la IOR se erige en institución distintiva de la religiosidad y a la vez de la identidad de buena parte de los rumanos en su propio país y de los que residen en España y en Cataluña. Por lo tanto, consideramos que es del todo importante saber como la IOR en Cataluña articula a sus fieles que han inmigrado y qué relación tienen estos con los nativos y las instituciones del país. Esto último nos proporcionará pistas de cómo puede influirles la situación de secularización de la sociedad catalana receptora, tanto en el presente como en el futuro, y si los fieles de la IOR podrán contrarrestar o permanecer ajenos a esta influencia fácilmente.

La IOR pertenece a una de las ramas del cristianismo ortodoxo (que podremos analizar con más detalle en un apartado de este trabajo). El cristianismo ortodoxo y el auge de sus distintas Iglesias está muy relacionada con los procesos nacionalistas producidos a lo largo del siglo XIX. La autocefalia de la iglesia rumana se inscribe dentro de esta dinámica cuando consigue en 1885 el reconocimiento del Patriarca Ecuménico. Este reconocimiento conlleva asimismo el abandono del eslavo como idioma de culto y su sustitución por el rumano. En 1925 se creó el Patriarcado Ortodoxo Rumano del que dependen en la actualidad las iglesias implantadas en Cataluña. Las relaciones entre el régimen comunista y la Iglesia Ortodoxa atravesaron, como tendremos ocasión de ver a lo largo de este trabajo, vicisitudes de todo tipo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. La caída del régimen comunista y la llegada de la democracia abrirán nuevas perspectivas para la Iglesia Ortodoxa Rumana destacándose el incremento de creyentes y la apertura de nuevos monasterios. Debemos matizar que este incremento no es específico de Rumanía, sino que se puede observar también en otros países ex comunistas de la Europa del Este en los que las diferentes

6 De un total de 1.159.427 inmigrantes residentes en Cataluña en 2019, los rumanos ocupaban el segundo lugar con 90.179 habitantes, siendo el primer y tercer lugares para los marroquíes y para los chinos con 223.626 y con 62.188 respectivamente. Datos del Institut d'Estadística de Catalunya «Població estrangera per països», <http://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12> (página consultada el 1 de octubre de 2020).

7 De un total de 5.036.878 inmigrantes empadronados en España en 2019, los rumanos ocupaban el segundo lugar con 671.985 habitantes, siendo el primer y tercer lugar para los marroquíes y los ingleses con 813.587 y con 250.392 respectivamente. Datos del Instituto Nacional de Estadística «Población extranjera por nacionalidad, provincias, sexo y año». <https://www.ine.es/jaxi/Tabla.htm?path=/t20/e245/p08/&file=03005.px&L=0> (página web consultada el 1 de octubre de 2020). A su vez, a fecha de 1 de enero de 2020, el Instituto Nacional de Estadística ofrecía como datos provisionales en su «Avance de la Estadística del Padrón Continuo» que de un total de 5.423.198 extranjeros empadronados en España 864.546 eran marroquíes (1^{er} lugar), 665.598 eran rumanos (2^o lugar) y 272.596 eran colombianos (3^{er} lugar). https://www.ine.es/prensa/pad_2020_p.pdf (página web consultada el 1 de octubre de 2020).

Iglesias ortodoxas y también católicas han jugado un papel muy interesante como elementos cohesionadores y de refuerzo de las identidades culturales y nacionales. Iannaccone nos describe la causa a través de destacar la alta religiosidad de Irlanda y Polonia “*because in each case the Church has functioned as a vehicle of resistance to external political domination (from England and the Soviet Union, respectively)*” (Iannaccone, 1998: 1487)⁸. Por tanto, la religión y las Iglesias serían un motor de resistencia nacional, en determinados casos, en contextos de dominación extranjera. Este autor remarca el declive de la actividad religiosa católica de Polonia como un apoyo a esta interpretación. Podemos destacar el papel que en la actualidad desarrolla la Iglesia Ortodoxa Rusa, la Iglesia Ortodoxa Búlgara o la Iglesia Ortodoxa Serbia, entre algunos de los casos más destacados en Europa del Este. Todas estas iglesias mencionadas tienen también presencia en Cataluña, junto con la Iglesia Ortodoxa Rumana. En la actualidad puede considerarse que la IOR es un importante actor de la dinámica social y cultural de Rumanía, al igual que ha ocurrido con otras Iglesias Ortodoxas en los países excomunistas. En todos ellos se asiste a la tensión entre las fuerzas secularizadoras y aquellas que piensan en la Iglesia Ortodoxa como un agente clave con un papel vertebrador en lo social y lo político.

1.4. Metodología.

1.4.1. Enfoque.

Hemos aprovechado la oportunidad que tuvimos de poder participar en el equipo de investigación liderado por el Dr Angel Belzunegui quien recibió el encargo por parte de la AGAUR en 2015 para realizar un estudio sobre el estado de la comunidad religiosa de la IOR en Cataluña. La posibilidad de poder hacer entrevistas personales con los párrocos de la IOR en Cataluña fue enormemente motivadora puesto que nos proporcionaron información de primera mano sobre las comunidades de creyentes ortodoxos en contexto migratorio.

Para acercarnos a la materia hemos realizado entrevistas en profundidad de todos los párrocos de la IOR en Cataluña en calidad de expertos. De la misma forma, hemos aprovechado determinadas circunstancias para conocer el entorno y ambiente de la IOR a través de la observación participante en varias celebraciones eucarísticas. En los casos que ha sido posible también hemos conversado de manera distendida con los feligreses que voluntariamente nos han atendido, quienes también complementaron con sus respuestas las de sus párrocos. Mediante estos

8 Citado en la nota 32 del mencionado artículo.

contactos pretendíamos conseguir recabar experiencias de vida, creencias, actitudes, etc., tanto de los párrocos como de los feligreses. Los párrocos, por tratarse de los máximos representantes oficiales de la IOR en cada territorio que abarca la parroquia, resultaron ser una elección de máxima importancia pues su visión de expertos en el asunto nos proporcionó datos e información profesionales y especializados en sus propias experiencias pastorales y humanas. Es justo decir aquí que en todos los casos, los entrevistados no han rehusado ningún tema de conversación ni han eludido ninguna pregunta. Así que, en nuestro caso, no se ha materializado aquello que Stefan Zweig decía que *“El hombre se revela en la conversación no sólo por lo que dice, sino por lo que calla”*.

En todas las entrevistas se llevaba preparado un guion de los temas o tópicos que se debían tratar. Estos se dividían en dos ámbitos que versaban sobre la biografía y datos personales del sacerdote entrevistado y sobre la composición de la comunidad. En el primer ámbito se preguntaba al sacerdote sobre las fechas clave de su vida y cuestiones como su región de origen, la motivación que tuvo para ingresar en la Iglesia y si provenía de una familia creyente. También preguntábamos sobre su perfil académico y laboral y la experiencia de párroco que tenía, es decir en cuántas parroquias había servido antes de llegar a Cataluña. Respecto a esto, nos interesaba saber cuál fue el motivo que le impulsó a venir a Cataluña y cual era su nivel de conocimiento de la lengua catalana y española en la actualidad. Con respecto a la comunidad de fieles, el segundo ámbito de nuestro guión, nos interesaba averiguar la cantidad de fieles que la componían y cuántos y con qué frecuencia acudían a los servicios dominicales y a otras celebraciones de la parroquia. También queríamos saber sobre el perfil académico y profesional de los mismos fieles, así como su distribución por sexo, edad y la región de origen de Rumanía. En lo que se refiere a la espiritualidad de los fieles queríamos saber cuál era la percepción que tenían los sacerdotes sobre su adhesión, sobre si eran practicantes ya en Rumanía o si se trataban de nuevos feligreses, en el sentido de que aquí frecuentaban los oficios religiosos mientras que en Rumanía no lo hacían. En la misma línea, nos resultaba muy interesante poder saber las relaciones que tenía la comunidad de fieles de la IOR con otras comunidades religiosas y su grado de participación en la sociedad civil catalana. Otra cuestión de sumo interés para este trabajo, era el de sondear la posible existencia de fieles conversos durante su periodo de estancia en Cataluña, dentro de la diáspora migratoria y los motivos que, siempre según el párroco, les habían impulsado a renovar su fe como creyentes. Otro tema relacionado con este último punto fue el de saber si se habían producido conversiones desde otras religiones a la Ortodoxia o a la inversa. Las preguntas del guion fueron realizadas con flexibilidad, sin mantener siempre el mismo orden, atendiendo a las especificidades del interlocutor y de la

situación de la entrevista. Los temas se tenían en cuenta para hacerlos salir en la conversación y durante las entrevistas no siempre se acababan tocando todas las dimensiones en el mismo orden. Además, en ningún momento se cerró a la posibilidad de que el propio párroco entrevistado pudiera tocar o abrir otros temas que no tuviéramos previamente contemplados. Esto permitió improvisar preguntas sobre la marcha y ahondar en algunos asuntos que no fueron considerados previamente sino a los que no se les dio suficiente relevancia. Algunos sacerdotes eran más proclives a verse atraídos a hablar sobre unos asuntos y en cambio no les concedían tanta importancia a otros, pudiendo desviarse del tema principal y extenderse en consideraciones sobre otros temas. En definitiva, las entrevistas se plantearon incluyendo preguntas de tipo biográfico, demográfico, sensorial, de conducta y de opinión.

Así pues, este trabajo se ha abordado, por lo que respecta a la metodología, desde un enfoque cualitativo, acercándonos al objeto de estudio, la IOR en Cataluña, con instrumentos propios de la investigación cualitativa: entrevistas en profundidad y observación participante. La observación participante en las celebraciones eucarísticas (Tarragona y Gandesa) junto con las entrevistas en profundidad, ha permitido analizar con un planteamiento etnográfico las ideas y creencias, así como las prácticas y símbolos de culto que son de uso en la comunidad de fieles de la IOR. Se ha optado por un diseño fenomenológico en la medida en que se ha preferido que sean los entrevistados los que expresen su perspectiva del asunto, registrando sus conductas y percepciones, y dejando el nivel interpretativo como herramienta de nexo de conceptos y de ideas que fluyen en las conversaciones.

Juntamente a este estudio de carácter etnográfico, se ha realizado un análisis sociohistórico que se presenta en la primera parte de esta investigación. La sociohistoria presenta también un método propio consistente en descubrir los acontecimientos históricos más relevantes, desde una perspectiva evolutiva, para poder comprender los fenómenos sociales actuales. No es simplemente la aplicación exitosa del método historiográfico, sino un tipo de análisis que transmita continuamente entre el pasado y el presente para poder explicar las actuales formaciones sociales. Este tipo de análisis ha tenido un especial valor en la comprensión de la formación de iglesias en contextos migratorios, en concreto del fenómeno que nos ocupa que es la comunidad de fieles ortodoxos rumanos en Cataluña.

La información extraída de la combinación del método sociohistórico y de las técnicas cualitativas, ha sido completada con los resultados de las encuestas formuladas a un amplio abanico

de fieles de la IOR en toda Cataluña y las estadísticas resultantes, las cuales han sido publicadas el 2018 en el informe elaborado por el Dr. Belzunegui, *L'Església ortodoxa romanesa a Catalunya. Estructura de relacions i comunitat de creients* y en el que participé como coautor junto con otros colaboradores. El formato de esta encuesta de preguntas cerradas se puede encontrar como un anexo al final de este trabajo. Dicha encuesta se concibió para ser dirigida y administrada entre los fieles de las diferentes parroquias. La recogida de las misma se hizo en las propias parroquias. Se recibieron 115 cuestionarios rellenos. De estos el 47% correspondían a hombres y el 53% a mujeres. De Rumanía eran originarios 113 de los encuestados, mientras que otros 2 lo eran de Moldavia. La media de edad era de 39,87 años, con el máximo en 64 años y el mínimo en 16. En las tablas siguientes, extraídas del correspondiente estudio, se puede ver la distribución por grupos de edad y estado civil de los encuestados:

Taula 4.1. Distribució per grups d'edats

Edats	n	%
<= 37	42	36,5
38 - 45	35	30,4
46+	38	33,0
Total	115	100,0

Font: elaboració pròpia

Taula 4.4. Estat civil dels enquestats

	n	%
Casat/da	74	66
Solter/a	20	18
Vidu/a	6	5
Separat/da	1	1
Divorciat/da	11	10
Total	112	100

Font: elaboració pròpia

Para poder comprender la realidad de la IOR en Cataluña se ha realizado también un amplio análisis documental, recopilando las fuentes y los recursos que tratan sobre el asunto del trabajo. En consecuencia, fue necesario estudiar en profundidad la historia de la Ortodoxia, con una especial atención a su formación durante la época bizantina. Cómo surge y qué elementos culturales, cultuales y teológicos significativos posee que pudieran dar pistas sobre la respuesta a la pregunta inicial de este trabajo. Los comentarios obtenidos durante las entrevistas a los párrocos de la IOR han complementado o apoyado algunas de las líneas o influencias que ya habíamos identificado

documentalmente.

Dentro de la compleja realidad de la Ortodoxia, fue necesario un estudio más detallado y pormenorizado de la evolución histórica y la situación actual de la IOR, lo que condujo inevitablemente a una necesaria ampliación del conocimiento de la historia de Rumanía. La evolución histórica del país, sin duda, tenía que aportar claves que permitieran comprender algunas de las pautas de acción de la IOR. Por otra parte, la historia de Rumanía no puede desvincularse del ámbito político-geográfico en el que se ubica e país, por lo que fue necesario ampliar la mirada a los países vecinos de la Europa Oriental para poder hallar casos o pautas de coincidencia o no y dar explicación de ello. Era necesario saber si el caso de la IOR y de Rumanía era una excepción o bien estaba en sintonía con un fenómeno más amplio que abarcaba más países. Otro elemento que se ha derivado de los anteriores es la diáspora migratoria. Difícilmente podríamos hablar de la presencia de la IOR en Cataluña y España si no hubiera habido una masiva migración de ciudadanos rumanos a nuestro país. La IOR ha venido tras ellos para dar cumplimiento a sus necesidades espirituales y como organización vertebradora de las comunidades en contextos migratorios. Así pues, esta investigación también ha analizado las dinámicas migratorias en Europa en general y las que afectan a los rumanos en particular. Un interés paralelo al objeto de estudio fue conocer los motivos por los que tantos rumanos han elegido España como país de destino.

Para dotar de marco y contexto a nuestras hipótesis sobre renacimiento religioso, se ha consultado bibliografía sobre el estado en el que se encuentra el fenómeno llamado “secularización”. Ser capaces de distinguirlo. Saber si existe una definición válida o, por el contrario, se dan particularidades, excepciones o contradicciones. Por último, las vivencias y las opiniones de los actores, los propios fieles y sacerdotes de la IOR deben ser tenidas en cuenta a la hora de poder componer este mosaico socio—histórico. Su testimonio ayuda a entender como, en el día a día, estas personas viven su fe y perciben el entorno en que se encuentran. A través de sus vivencias, sus expectativas y percepciones, se pueden identificar algunas claves del resurgir del fenómeno religioso en el seno de la migración rumana en Cataluña.

Se le atribuye al filósofo Pitágoras el haber dicho que “*El hombre es mortal por sus temores e inmortal por sus deseos*”. Una de las funciones que pueden resultar evidentes de la IOR en territorio español es la de apartar los temores de sus fieles en la diáspora a la vez que transmitirles ánimo y apoyo moral. Sin embargo, ¿podemos encontrar otros motivos? Si estos existen, ¿cómo ayudan al refuerzo del sentimiento religioso? Y por parte de los fieles, ¿su acercamiento a la IOR se

trata de una cuestión puramente espiritual o también se pueden hallar intereses más materiales?

El enfoque que hemos escogido parte de un supuesto general que debe ir concretándose durante la investigación que desarrollamos pero que, al final, nuestra propia subjetividad puede jugaros alguna mala pasada. Tenemos que recordar que nuestra nacionalidad y cultura de nacimiento no es rumana, y que hemos nacido y vivido en un ámbito cultural cristiano católico. Esto nos permite ver el asunto que nos disponemos a abordar con distancia prudencial pero también nos puede ocasionar que no sepamos identificar correctamente, o destacar la importancia dentro de su contexto de algún elemento que, desde una postura antropológica o sociológica emic, sí se le otorga. Nuestra voluntad ha sido siempre poder contemplar el asunto que tratamos desde un planteamiento holístico y multidisciplinar, incorporando a nuestra investigación las diferentes disciplinas que, de alguna manera, percibíamos vinculadas a la misma. Nos referimos a la historia, por supuesto, pero también a la sociología, la religión, la teología y la geopolítica.

Como ya hemos señalado, esta investigación tiene un enfoque socio-histórico pues dicho método proporciona una interesante forma de tomar conciencia de donde reside la génesis de los fenómenos estudiados. Cómo el pasado influye en el presente y cómo este presente es directo deudor de aquel. Tal como Gérard Noiriel afirma en su obra *Introducción a la sociohistoria*, la misión de ésta es “*revelar la historicidad del mundo en que vivimos para llegar a comprender más cabalmente el peso que tiene el pasado en el presente*” (Noiriel, 2011: 8). Así mismo haremos uso de un enfoque descriptivo-explicativo con el fin de, al margen de la propia aproximación histórica, poder indagar en las relaciones entre el origen, la causa y el efecto de una situación particular. Para ello, destacar las características de cada asunto se convertirán en nuestro principal objetivo con del fin de poner en evidencia dichas relaciones o asociaciones.

En cuanto al ámbito temporal, no podemos ceñirnos únicamente al presente pues con ello estaríamos haciendo una simple descripción de la acción de la IOR y de lo que piensan sus fieles en la actualidad en Cataluña. Ciertamente, coincidimos con la reflexión del sociólogo de la Universidad de Sevilla, Eduardo Bericat, cuando escribe que “*Estamos obligados a analizar el presente antes de aventurarnos a imaginar el futuro. Y deberemos comprender la verdadera naturaleza de un fenómeno antes de ofrecer una prematura explicación del mismo*” (Bericat, 2008: 16). así que nos hemos propuesto que el presente de la IOR pueda ser explicado a través de su evolución institucional y como religión en el tiempo. Lo mismo ocurre con los sentimientos y percepciones personales de sus integrantes. De nuestros informantes era necesario respetar su visión

retrospectiva y prospectiva. Es decir, nos resultaban tan interesantes para el trabajo, la visión que tuvieran de su pasado personal y colectivo, así como las expectativas de futuro que tenían. Por lo tanto, haremos uso de una perspectiva sincrónica por lo que respecta a bordar el tema de la IOR en el presente pero complementado con una visión diacrónica sobre los elementos, variables o condicionantes que la han acabado definiendo. Por lo que se refiere al espacio, nos encontramos con la dificultad de poder realizar el estudio en origen, es decir en Rumanía. A través de la documentación consultada y la consulta bibliográfica hemos podido establecer relaciones y analogías con otros países y territorios de la Europa balcánica o de la Europa Oriental (como Polonia, Rusia, Moldavia o Transilvania), así como países de la Europa Occidental como Francia, Portugal o Reino Unido. En el momento de aplicar el enfoque histórico nos hemos trasladado a las posesiones europeas del Imperio Bizantino y en un momento muy concreto de nuestra exposición, a la Palestina del Imperio Romano.

1.4.2. Plan de trabajo.

Para llevar a cabo las entrevistas, se elaboró un plan de trabajo consistente en la identificación de las parroquias de la IOR en Cataluña, sus párrocos y la dificultad tanto de acceso como de comunicación con los sacerdotes que podía tener a la hora de realizar las entrevistas.

En enero de 2016 se identifican las parroquias de la IOR establecidas en Cataluña que serían objeto de estudio y los párrocos de las cuales que serían entrevistados. La identificación se llevó a cabo a través de la página web oficial del obispado de la IOR de España y Portugal (<http://episcopiaspanieiportugaliei.es/index.php/parohii-ortodoxe-romane-spania>). El número de parroquias resultantes inicialmente fueron un total de 12, más 3 filiales o “filie”. Esto hace un total de 15 centros de culto distribuidos en los municipios de Tarragona, Reus, Vilanova i La Geltrú, Barcelona, Lleida, Girona, Solsona, Manresa, Alcarràs, Guissona, Amposta, Tortosa, Gandesa, Arbúcies i Figueres.

En una búsqueda a través de la web también se detectó la existencia de una parroquia en La Sènia (que no figura en la página oficial del obispado de España y Portugal de la IOR) y que posteriormente se nos explicó que no pertenece a la IOR pues su sacerdote no es reconocido por ésta.

En la página oficial del *Consulado General de Rumanía en Barcelona*

(<https://barcelona.mae.ro/node/287>) figura la “filie” de Balaguer como dependiente de la parroquia de Lleida, sin embargo parece que esta “filie” ya no está en funcionamiento pues no figura como tal en la anteriormente referida página del obispado de la IOR de España y Portugal.

Así, se confeccionó la lista definitiva siguiente de parroquias y párrocos por orden alfabético:

Amposta – al cargo del padre Andrei Marandiuc (al final su párroco decidió no participar en el estudio)

Arbucies – al cargo del padre Adrian Apostol

Barcelona – al cargo del padre y también arcipreste de Cataluña Aurel Bundă

Figueres – al cargo del padre Laurențiu Rezeanu

Gandesa (que incluye la filie de Tortosa) – al cargo del padre Ilie Ionuț Cristian

Girona – al cargo del padre Mihai Solomon

Lleida (que incluye la filie de Alcarràs) – al cargo del padre Daniel Simon

Manresa – al cargo del padre Florin Purcarea

Reus – al cargo del padre Ioan Holovciuk

Solsona (que incluye la filie de Guissona) – al cargo del padre Dan Aurelian

Tarragona (que incluye una filie en Reus y que opera independiente de la parroquia propiamente dicha de Reus) – al cargo del padre Vasile Baltărețu

Vilanova i la Geltrú – al cargo del padre Alin Constantin Toader

Previo a cualquier tipo de contacto, se mandó a todos los párrocos un correo de presentación estándar explicando los motivos de la entrevista, los objetivos del proyecto y los temas que se tocarían en la entrevista.

Desde un principio, el primer problema que se planteó fue la falta de respuesta generalizada a los correos de presentación. En esta primera toma de contacto sólo uno de los párrocos contestó a nuestro correo.

Después de haber enviado el correo de presentación, tanto si los sacerdotes contestaron o no el correo electrónico, se les realizó una llamada telefónica para concertar una entrevista. Las llamadas telefónicas se hicieron preferiblemente al mediodía o a última hora de la tarde, tanto en los días festivos como en los laborables.

El contacto telefónico fue más fructífero y, con excepción de uno de ellos por no existir el número inicial, todos los demás sacerdotes respondieron a nuestras llamadas positivamente.

El idioma sólo representó un problema en 3 de los 12 sacerdotes. En dos de ellos se solventó acudiendo a los servicios de un intérprete en la persona de un feligrés o de un familiar. La mayoría de los sacerdotes saben hablar, al menos, una de las dos lenguas oficiales en Cataluña de una forma correcta aunque con fuerte acento y plagadas de palabras rumanas o de giros y construcciones de su idioma.

Otro condicionante a destacar ha sido la disponibilidad de los sacerdotes. No todos podían quedar en las fechas que propusimos inicialmente pues, o bien trabajan los días de entre semana, o bien tenían que atender compromisos pastorales o eclesiásticos. Eso hizo que, en determinados casos, la entrevista se tuviera que realizar en fin de semana después de la misa. Mención especial debe ser hecha en relación con la celebración de la Pascua ortodoxa. En el año 2016, la Pascua cayó a finales de abril y todos los párrocos declinaron ofrecer entrevistas durante los días que duró la festividad hasta pasados los días de más intensidad religiosa en la celebración de los ritos, pues su trabajo pastoral aumenta considerablemente en estas fechas.

A fecha de hoy, año 2020, la IOR en Cataluña se encuentra en periodo de reestructuración. Se está en proceso de establecer una nueva parroquia en Sabadell, se ha abandonado las “filie” de Alcarràs y Balaguer dependientes de Lleida y posiblemente la de Arbúcies, aunque esto último todavía está por confirmar. Parece ser que se tiene intención de abrir más parroquias en todo el territorio catalán. Así mismo, en el momento de redacción de esta tesis, en Barcelona se está ultimando la construcción de un gran templo que acogerá la parroquia de Barcelona⁹.

1.4.3. Consulta bibliográfica y de fuentes.

Al mismo tiempo que se realizó el trabajo de campo con los sacerdotes fue necesario

9 La iglesia está dedicada a San Jorge y está situada en la calle Capella 25 en el distrito de Sant Andreu en Barcelona, hasta ahora se han construido la planta sótano, el edificio anexo y se está trabajando en la nave central. El proyecto se empezó a elaborar a partir de 2007. El Ayuntamiento de Barcelona lo aprobó el 9 de diciembre de 2008 y se iniciaron los primeros trabajos en junio de 2011. Los fondos para continuar su construcción se obtienen de donaciones particulares de fieles y patrocinadores. Tiene capacidad para 300 personas. Se puede encontrar más información en el enlace de la página web de la IOR en Barcelona <https://www.bisericabarcelona.es/ES/03biserica-noua.html> (consultada el 12 de octubre de 2020)

consultar la bibliografía que estuviera relacionada. Partiendo de la base de que este trabajo quiere aportar una visión socio-histórica a la cuestión planteada, nos vimos obligados a dividir la bibliografía en varios ámbitos. El estrictamente histórico para poder contextualizar en el tiempo el desarrollo y evolución tanto de la Ortodoxia como de la IOR en Rumanía. Para poder tener una visión del ámbito religioso, en la que debía consultar obras de carácter teológico o que hicieran referencia a la Ortodoxia como religión. Otro campo a tratar era el sociológico, desde el tema migratorio hasta el socio-religioso, tanto en general como centrado en la comunidad rumana y los creyentes ortodoxos en particular. Como el secularismo es el sistema imperante en Occidente, España y Cataluña no podía dejar de lado bibliografía que abordara el asunto. Finalmente, el fenómeno religioso en sí también tenía que ser consultado, tanto desde una interpretación filosófica como antropológica y fenomenológica, para poder definir el concepto y saber cuáles eran los parámetros en que debía moverme al tratar el fenómeno de la religión de una manera genérica.

Buena parte de la bibliografía abordada en el campo de la historia lo ha sido para poder ver el desarrollo de la Ortodoxia desde la Edad Media hasta la actualidad, en especial en el mundo balcánico. Por otra parte, la historia de Rumanía también se imponía como una necesidad para poder situar la IOR en su contexto nacional y contemplar las constantes, amenazas y oportunidades que se han ido presentando en el curso del tiempo. En general, para la historia de la Iglesia Ortodoxa se debe recurrir a algunos manuales que, mayoritariamente, se centran en su desarrollo a partir del mundo bizantino. Para la historia y desarrollo de la Ortodoxia fue de enorme utilidad la obra de John Binns, *Las Iglesias cristianas ortodoxas*, publicado en castellano por Akal. En dicha obra hay una insistencia considerable en la importancia que tuvo la influencia de la cultura bizantina para la Ortodoxia. Por tanto, tuvimos que apoyarnos en manuales sobre la civilización bizantina como los de Maier, Ducelier y, el grande entre los grandes de los estudiosos de la cultura bizantina, Georg Ostrogorski.

La escasez de obras en lengua española o catalana respecto a Rumanía es notoria. La mayor parte de los artículos especializados en la situación de Rumanía y la relación Estado–IOR se hallan en lengua inglesa pero compensa el esfuerzo porque dichos artículos suelen ser relativamente recientes y suelen estar hechos por especialistas occidentales o incluso rumanos.

Aunque la teología no es una parte fundamental del tema que abordo, sí que es relativamente importante conocerla en su orientación ortodoxa. Para ello, algunas obras del gran teólogo ortodoxo Paul Evdokimov me han sido de gran ayuda.

Con el fin de poder tener una visión de lo que significa el fenómeno de la secularización, ha sido necesario tantear diversos autores y obras que iban desde el ensayo filosófico, o la sociología de la religión, pasando por otras de claro carácter religioso. En este punto, he tenido que cribar la información para poder conseguir centrar el tema y evitar separarme del argumento principal, perdiéndome en cuestiones, que aunque interesantes, no otorgaban fluidez y claridad al asunto.

Si el Ser y la Apariencia se separan para siempre, y esto es —como señaló Marx— el supuesto básico de toda la ciencia moderna, a la fe no le queda nada para tomar a su cargo; hay que dudar de todo.

Hannah Arendt - *La condición humana*

Si suprimimos lo sobrenatural, lo que nos queda es lo antinatural.

Gilbert Keith Chesterton - *Herejes*

Cuando la gente deja de creer en Dios no es que ya no crea en nada, sino que cree en cualquier cosa.

Émile Cammaerts - *The Laughing Prophet: The Seven Virtues and G. K. Chesterton*

(...); incluso en la sofisticada época en que vivimos actualmente se sabe que la gente ve como a un dios a todo aquel o todo aquello que le produzca emociones fuertes. En tiempos de desengaño, las iglesias ortodoxas no consiguen transmitir este éxtasis, por lo que gurús exóticos y Elvis Presley se convierten en dioses.

Robin Waterfield- *La guerra por el imperio de Alejandro Magno.*

2. LA SECULARIZACION Y EL FUTURO DE LA RELIGIÓN

2.1. Definición de secularización y contexto.

El fenómeno conocido como “secularización” se caracteriza *grosso modo* por una situación social en la que los contenidos religiosos dejan paso a otros de carácter laico por lo que respecta a la configuración de lo social. La consecuencia general sería que la religión (o, mejor, las religiones) pasan a ser un epifenómeno en cuanto a la construcción de las relaciones entre individuos y las relaciones de estos con lo institucional. Dicho paso se puede dar de muchas formas, a través de un rechazo, una negación o la plena independencia de dichos contenidos religiosos (Amengual, 2003), esto es, adquiere una intensidad desigual según la idiosincrasia de cada sociedad. No obstante, la secularización no significa a-religiosidad (Montero, 1986:133). Se pueden observar ciertas características que se dan en el proceso de secularización de una sociedad: un declive de los valores

religiosos como estructuradores de la vida social, un mayor alejamiento del mundo sobrenatural que es ocupado por la explicación técnica y científica, la disminución del papel desempeñado por las creencias religiosas, la desacralización del mundo, el paso de una sociedad sagrada a otra secular y una creciente racionalización y universalización de las consciencias (Montero, 1986:133). Todo ello implica el abandono de un tipo de *“mentalidad dogmático–apriorística (...) que hace de la fe la única guía del conocimiento y que rechaza, por lo tanto, el principio dogmático de la sumisión de las ideas a la prueba de los hechos”* (Montero, 1986:134).

El propio concepto de secularización se debe tomar, en un sentido amplio, como una etiqueta interpretativa que *“ha sido forjada para tratar de explicar y comprender lo que está ocurriendo en la sociedad occidental a partir de una determinada época histórica, la Modernidad”* (Rubio, 1998: 1). Así que hay quien lo cataloga como un *“concepto de dudosa aplicabilidad intercultural”* (Rubio, 1998: 2) por ser etnocéntrico, pues pertenece a la sociedad y cultura occidental. De todas formas, se admite que el término es imprescindible para poder comprender adecuadamente el fenómeno, el cual por estar vinculado al de “descristianización” no deja de ser un proyecto aún por terminar (Rubio, 1998).

El concepto de secularización no deja de ser ambiguo y equívoco. Precisamente por su afán de descripción objetiva, el término acaba designando determinados hechos. Pero el paso del tiempo hace cambiar su definición. Así nos encontramos con que la misma palabra no refleja lo que se entiende por ella en cada periodo histórico pues *“la secularización vale sobre todo como un concepto histórico, al que diferentes épocas llenan de contenidos diferentes”* (Luhmann, 2007: 244). En el siglo XIX, la secularización se refería sobre todo a *“la expropiación de bienes eclesiásticos y derechos de soberanía (...), un programa de ideología política para el desmontaje de las influencias religiosas sobre la sociedad. La escuela, la ciencia, el estilo de vida autodeterminado del individuo, un programa asociado frecuentemente con la teoría de Comte del positivismo anticlerical”* (Luhmann, 2007: 242). En los siglos XX y XXI se refería principalmente *“a la creciente indiferencia de la población en lo referente a cuestiones religiosas, al retroceso de las visitas a la iglesia, al número de bajas de la Iglesia (...)”* (Luhmann, 2007: 243). Así que, la religión se concebía como *“un asunto privado del que no depende otra cosa que la sensación privada de bienestar, Se transforma en religion à la carte”* (Luhmann, 2007: 250-251).

Para Belzunegui, existen varios tipos de secularización: la difusa, la cual *“fa referència a un tipus de secularització que es barreja amb una presència religiosa de manera que integren alguns*

aspectes de les formes socials i fins i tot insitucionals”¹⁰ (Belzunegui, 2018: 53); la militante (o también conocida como 'laicismo'), la cual “*es basa en l'exclusió total de la religió de l'esfera pública*”¹¹ (Belzunegui, 2018: 53); y la política, que “*delimita molt clarament la separació entre religió i Estat, però afavoreix la presència pública de la religió o almenys la limita molt poc*”¹² (Belzunegui, 2018: 53).

En general, en el proceso de secularización, el ámbito sagrado se convierte en profano. La autoridad y el liderazgo que ejercía hasta entonces la religión queda asumida por “*altres instàncies que en són les hereves i que l'arraconen*”¹³ (Amengual, 2003:55). La religión, pues, quedará sustituida por “*la Raó, l'Estat, la Ciència, la Cultura, el Partit, etcètera, que són els possibles candidats a exercir les funcions orientadores de la religió*”¹⁴ (Amengual, 2003: 55) aunque, Amengual deja muy claro que “*Aquests hereus són incapaços d'exercir el paper de la religió, cosa que d'altra banda, ni tan sols pretenen*”¹⁵ (Amengual, 2003: 55). Con este cambio se produce un importante cambio de paradigma debido a que afecta a una cosmovisión y una comprensión del individuo y del mundo. En la secularización, la principal característica es que la religión queda fuera de esta visión y se retira de ella. A partir de entonces la religión ya no es el marco de referencia para explicar la realidad y las instituciones pierden su dimensión religiosa para basarse en principios como el derecho, la política, la ciencia etc. Así pues, a nivel institucional, la religión pierde su ascendiente pero puede continuar jugando un papel importante para los individuos que componen la sociedad. En un principio el Estado “*és aconfesional; no ateu, sinó laic. La societat és plural*”¹⁶ (Amengual, 2003:33). Eso quiere decir que, aunque la religión desaparezca de la esfera institucional y política, puede llegar a estar presente en los valores de los individuos. De todas formas, lo usual, es que un grado de secularización pueda llevar a una repercusión igual en las personas que acaban por “*la renúncia a plantejar-se les grans qüestions, sigui perquè la raó no dóna per tant, sigui perquè són tingudes per grans mites o metarelats que no fan res més que fingir*”¹⁷ (Amengual, 2003:33).

10 Traducción libre al castellano: “hace referencia a un tipo de secularización que se mezcla con una presencia religiosa de manera que integran algunos aspectos de las formas sociales e incluso institucionales”.

11 Traducción libre al castellano: “se basa en la exclusión total de la religión de la esfera pública”.

12 Traducción libre al castellano: “delimita muy claramente la separación entre religión y estado, pero favorece la presencia pública de la religión o al menos la limita muy poco”.

13 Traducción libre al castellano: “otras instancias que son las herederas y que la arrinconan”.

14 Traducción libre al castellano: “la Razón, el Estado, la Ciencia, la Cultura, el Partido, etcétera, que son los posibles candidatos a ejercer las funciones orientadoras de la religión”.

15 Traducción libre al castellano: “Estos herederos son incapaces de desempeñar el papel de la religión, lo que por otra parte, ni siquiera pretenden”.

16 Traducción libre al castellano: “es aconfesional; no ateo, sino laico. La sociedad es plural”.

17 Traducción libre al castellano: “la renuncia a plantearse las grandes cuestiones, sea porque la razón no da para tanto, sea porque son tenidas por grandes mitos o metarrelatos que no hacen más que fingir”.

La separación de lo religioso y de lo institucional, político y social no debería, en apariencia, llevar a ningún tipo de confrontación en las sociedades actuales. De hecho, los hay quienes no ven un problema doctrinal en las tendencias secularizadoras actuales, precisamente. porque, al distinguir entre una secularización “sana” y otra que no lo es, admiten que *“La sana secularización, entendida como una desacralización de lo indebidamente sacralizado, es una tendencia que trata al mismo tiempo de purificar lo sagrado de aplicaciones indebidas al campo secular, y de afirmar la justa autonomía secular de las realidades temporales”* (Iraburu, 2005: 12). Es decir, la secularización bien aplicada, incluso ayudaría a “depurar” la propia religión de elementos seculares, confirmando su independencia en el campo de lo sagrado. Otra cuestión es la pérdida de “sensibilidad religiosa”. Tal como Iraburu señala, la secularización también se entiende en Occidente como *“una pérdida o debilitación de la sensibilidad para lo sagrado”* (Iraburu, 2005: 13). Es decir, para algunos autores la secularización aunaría tanto lo que conocemos como la estricta separación de los ámbitos y la apropiación de determinadas funciones y retirada de la religión del ámbito público junto con el desencanto o la pérdida de interés por lo sagrado. Llegados a este punto, es preciso que nos preguntemos sobre la veracidad de esta afirmación y, en caso de ser cierta, cuál sería el origen de este desinterés o debilitamiento. Además ¿hasta que punto podemos considerar cierta la afirmación de que la “pérdida de sensibilidad por lo sagrado” se puede considerar secularización? ¿Acaso no se trataría más de una consecuencia de ésta que no de un componente definitorio de la misma? Mi hipótesis es que nos hallamos ante los efectos secundarios de la secularización y debido a que van muy estrechamente unidos a ésta, se tienden a confundir con ella misma. Veamos por qué.

2.2. Consecuencias de la secularización y paradojas de la misma.

Hemos señalado como la anteriormente citada “pérdida de sensibilidad por lo sagrado” en el mundo actual es vista como definición misma de la secularización. Iraburu, curiosamente, añade que esta pérdida de sensibilidad *“Se trata de un fenómeno ya muy estudiado y conocido, que afecta poco o nada a los países que son más pobres y de formas tradicionales”* (Iraburu, 2005: 13).

El filósofo y epistemólogo Mariano Corbí argumenta que la religión es el resultado de los sistemas de producción de cada época. En su obra (Corbí, 2007), dedica una buena parte de ella a explicar cómo las sociedades tradicionales pre-industriales (cazadoras-recolectoras, agricultoras y ganaderas) elaboraron religiones según las necesidades de cada momento. El sistema de símbolos y mitos de las sociedades pre-industriales obliga a que sus componentes adopten la religión para

explicar su realidad pero: *“Sólo cuando se inició la industrialización las religiones empezaron a tener serios problemas con la sociedad. Antes ya los habían tenido con los intelectuales europeos, pero con la llegada de la industrialización esos problemas ya no fueron sólo cosa de intelectuales, sino que se presentaron también en el nivel de los grandes colectivos sociales, intelectuales y no intelectuales. Con la generalización de la industrialización y con la llegada de las sociedades dinámicas de innovación, las religiones colapsan”* (Corbí, 2007: 12). La explicación de Corbí de por qué no han colapsado antes las religiones se debe a la “mixtura” o convivencia de elementos supervivientes de sociedad pre-industrial y sociedad industrial. La llegada de la sociedad del conocimiento acabaría con esta transición precipitando el colapso de la religión tradicional. En consecuencia, la secularización no sería ya un movimiento o una ideología que amenaza los valores y la religión sino el resultado de la evolución del sistema de producción y de pensamiento de una sociedad que ha superado su antiguo marco axiológico (esto es, los valores que la conforman). En sus propias palabras, esto explica por qué *“todas las sociedades preindustriales hayan sido, indefectiblemente religiosas ”* (Corbí, 2007: 119), mientras que *“Con la sustitución de la cultura preindustrial por la industrial desaparecen las condiciones de vida preindustriales y, con ellas, el sistema de programación colectiva mediante mitos, símbolos y rituales”* (Corbí, 2007: 119). Corbí, para explicar la crisis de las religiones y la causa de que no hubieran colapsado antes continúa diciendo que, una vez instalada la sociedad industrial *“Lógicamente tendría que desaparecer la forma religiosa de representación y vivenciación de la dimensión absoluta de lo real. Durante casi doscientos años hemos vivido, en el Occidente europeo, en sociedades mixtas, a la vez preindustriales e industriales. La mixtura no sólo dividía a la sociedad en dos bloques sino que también, muy frecuentemente, dividía el psiquismo de los individuos en dos bloques: el de la ciencia, la política y la economía, por un lado, y el de la moralidad, la familia, la religión y, en gran parte, la organización social, por otro. La parte preindustrial de esa sociedad mixta, tanto en el nivel social como en el nivel personal, soportaba la programación mítica y la expresión mítica de la experiencia absoluta de la realidad. Por esta razón, las religiones perdieron terreno en las sociedades industrializadas, y tanto más cuanto mayor fue la industrialización, pero no colapsaron, porque tenían un soporte, a saber, la parte preindustrial de esas mismas sociedades”* (Corbí, 2007: 120).

Cuando la sociedad se hace plenamente industrializada entonces es cuando, siguiendo a Corbí; desaparecen las condiciones preindustriales de vida y *“Las religiones han perdido su soporte. En las sociedades plenamente industrializadas las religiones pierden pie y colapsan. Ya no se generan religiones. Con ello nos encontramos con que, en las sociedades plenamente industrializadas, en las que han desaparecido los restos de la vida preindustrial, nos hemos*

quedado sin los medios tradicionales para vivir y expresar la dimensión absoluta de nuestro vivir, que es intrínseca a nuestra especie” (Corbí, 2007: 120). Y esto en una situación en la que “*Con estas transformaciones de la sociedad, causadas por el influjo de la generalización de la industrialización y por el nacimiento e implantación de las sociedades de conocimiento, las maneras de pensar y sentir han cambiado tanto en poco tiempo que el sistema de creencias, preceptos y valores colectivos compartidos por las sociedades durante miles de años y con prestigio religioso han perdido su credibilidad y su atractivo, pues se han hecho incapaces de cohesionar y motivar a los individuos y a los colectivos de las nuevas sociedades industriales*” (Corbí, 2007: 145-146).

Por lo tanto, para Corbí, la transformación de las sociedades a lo largo del tiempo, debido a su cambio de sistema productivo, llevaría a un escalón de no retorno que implicaría la pérdida de toda sensibilidad religiosa. La secularización, por tanto, ya no sería un actor dinámico surgido desde dentro de la sociedad sino sólo la manera en que una sociedad industrializada manifestaría su lógica relación con la religión debido a su cambio de valores, cambio, por otra parte, inevitable y que estaría indisolublemente unido a esta transformación productiva sufrida. El resultado, señala Corbí, es que la religión deja de tener la importancia que tenía anteriormente para poder explicar la realidad. Sin embargo, el precio a pagar por una sociedad que ha alcanzado este estadio o nivel es el de la incertidumbre y el fracaso de los paradigmas considerados hasta ese momento puntales de referencia de esa sociedad. Así, esto explicaría porque en nuestros días utopías e ideologías¹⁸, religiones¹⁹ y creencias²⁰ han sido incapaces de aportar soluciones: “*El colapso del socialismo real de los países soviéticos es paradigmático. Después de él, resulta indefendible lo que fue el núcleo del proyecto socialista: la socialización de los medios de producción. Los ideales del socialismo europeo, desde entonces, ya no forman un conjunto ideológico coherente y se han reducido a un manojo de postulados axiológicos de solidaridad, de justicia, de equidad, de defensa de las clases menos favorecidas, de defensa del medio, de la libertad, de la democracia. Tampoco la ideología*

18 “*Las utopías y propuestas del socialismo real han sido refutadas por los hechos. Los sistemas comunistas han implosionado global y abruptamente. El descrédito es total e irreversible (...). Las propuestas concretas del socialismo se han hundido, pero el capitalismo no ha vencido. La nueva sociedad dinámica pone de manifiesto que tanto el capitalismo como el socialismo pertenecen a unos modos de vivir ya caducos y que, como ideologías, son insuficientes e incapaces para programar los nuevos colectivos*”. CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, 2007. pág. 146

19 “*descubrimos que las religiones, como sistemas de programación colectiva, prescindiendo del valor puramente espiritual que puedan tener, nos han dejado huérfanos, porque se dirigen, desde sociedades preindustriales y estáticas, a unas sociedades preindustriales y estáticas que ya no existen en los países desarrollados*”. CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, 2007. pág. 147

20 “*También hemos descubierto recientemente que tampoco las ciencias sirven de guía. Ninguna ciencia nos dice cómo hemos de vivir, ni cómo construir nuestros proyectos o dirigir nuestro destino, el cual es, a la vez, el destino de todo lo que vive en la tierra*”. CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, 2007. pág. 147

liberal ha salido mejor parada. Sólo le quedan unos principios pragmáticos de funcionamiento, reforzados por la crisis definitiva del socialismo real: el mercado para regir las relaciones económicas, la democracia para regir las relaciones sociales, la propiedad privada, la iniciativa individual y la competitividad como motor de la economía y de la vida colectiva, y poco más” (Corbí, 2007: 9).

Corbí acaba sentenciando con cierto dramatismo que “Los dioses han abandonado a su suerte a las nuevas sociedades mixtas (...) Hemos perdido para siempre la guía de los dioses” para, a continuación constatar, que *“Hemos perdido todos los sistemas absolutos de referencia: los sagrados, los naturales y los científicos, y precisamente cuando acabamos de enterarnos de que tenemos en nuestras manos el destino global. No nos queda más criterio ni más guía que nuestra propia sabiduría, si la tuviéramos, nuestra propia calidad como individuos y, sobre todo, como colectividades. En estas sociedades hay una ausencia total de verdades, certezas y valores que gocen de una garantía externa. Se constata igualmente, una completa ausencia de proyectos de vida y de sistemas de motivación venidos desde fuera”* (Corbí, 2007: 147).

Así pues, Corbí tiene muy claro que también nos encontramos ante un colapso de la religión tradicional: *“Este colapso es general en todas las tradiciones religiosas europeas, no es sólo cuestión de los católicos, es también un fenómeno que afecta a protestantes y judíos. El islam parece resentirse menos en Europa, porque los problemas de identidad cultural y los problemas de la integración en las naciones europeas atenúan la crisis, aunque también el islam ya ha empezado a sentirla.”* (Corbí, 2007: 9). Curiosamente, Corbí no dice absolutamente nada de los cristianos ortodoxos. Sin embargo, comenta algo que resulta muy interesante para nuestro trabajo. Cree que el Islam no se ha resentido debido a que los problemas de identidad que tiene su comunidad en Europa atenúan esta crisis de religión (Corbí, 2007). Nos colocamos, pues, en una situación parecida con el ejemplo de este trabajo, la Iglesia Ortodoxa de Rumanía en la diáspora, donde sus fieles, fuertemente motivados y conscientes de su tradición e identidad deben ponerse a prueba en sus convicciones cada día en una sociedad secularizada en destino. Esto es un elemento que tendremos en cuenta en la defensa de nuestra tesis: que la identidad nacional y una fuerte conciencia de tradición cultural son elementos que refuerzan el sentimiento religioso en comunidades en contextos migratorios.

También es necesario poner la atención en la afirmación de Corbí sobre el fracaso de las ideologías. Cita las ideologías políticas y económicas, pero no menciona para nada el nacionalismo

como idea caduca. Sin embargo los acontecimientos de fin del siglo XX con el colapso de los regímenes comunistas en Europa y la Unión Soviética, muestran que el nacionalismo ha vuelto con fuerza; de manera especial se ha podido ver durante el colapso del Estado yugoslavo en los años 90 del siglo pasado. El nacionalismo es un ingrediente importante en momentos de globalización como la actual época. Cuando todo queda sacudido por la homogeneidad que aporta lo global y en lo que lo específico corre el riesgo de quedar diluido, son muchos los ejemplos de las sociedades históricas que rescatan su “nacionalidad” o su “etnicidad” a modo de protección. El nacionalismo, en su definición más genérica posible, otorga sensación de pertenencia a algo en un momento que todo parece ser relativo. Proporciona seguridad e identidad y una explicación aceptable para los integrantes de un grupo de su existencia, su pasado y su proyección en el tiempo. Los define en un momento de indefiniciones y de ambigüedades. Si a esto le añadimos un componente religioso, creemos que puede mostrar uno de los motivos por los que asistimos a un resurgir de lo religioso en el mundo, y en especial, en sociedades secularizadas. Y es que, en realidad, el fenómeno de la secularización tampoco está tan extendido, como hemos visto anteriormente, pues podemos localizarlo geográfica y temporalmente en un espacio que se encuentra en la Europa Occidental y Escandinavia y *“més tardanament, si bé amb gran força, s'ha apoderat del països del sud, sobretot Itàlia i Espanya”*²¹ (Amengual, 2003: 34). Es necesario volver a hacer notar, a efectos del tema que nos ocupa, que Amengual no dice nada sobre la secularización en la Europa Oriental. Parece como si los autores, cuando piensan en Europa lo hacen sólo en clave occidental y preferentemente, anglosajona.

Hemos visto como para Corbí, el colapso de la religión tradicional es un paso inevitable en el momento en que una sociedad llega al estatus de industrializada o del conocimiento. Corbí no habla extensamente de secularización en su obra pero podemos entender que ésta es el resultado, también lógico, del nivel de industrialización alcanzado y por tanto la provocadora del colapso religioso debido al cambio de valores que esto implica.

Es preciso que señalemos, que la tesis del colapso de la religión ya empezó a plantearse vigorosamente como verdad indiscutible en el siglo XIX y comienzos del XX, siendo aceptada por *“ambos lados del espectro ideológico, (...) y por ello, no se llegó realmente a discutir de forma controvertida”* (Luhmann, 2007: 241). Pero, como ya han señalado Stark y Iannaccone: *“It seems clear that the secularization thesis has been falsified - that the evolutionary future of religion is not*

21 Traducción libre al castellano: “más tardíamente, si bien con gran fuerza, se ha apoderado de los países del sur, sobre todo Italia y España”.

extinction” (Stark y Iannaccone, 1994: 249). No obstante, es preciso detenerse en analizar en qué medida la secularización es responsable de este supuesto colapso de la religión, si es que lo es.

Para el filósofo Gabriel Amengual, la secularización ha sufrido la paradoja de que ha sido devorada por ella misma pues, según Amengual : “(...) *avui ja es parla d'una segona secularització que consisteix a secularitzar els resultats de la primera. Si la primera consistí a secularitzar els valors religiosos -la religió es convertí en ètica i política: Déu, en la Humanitat o en el proletariat, el futur, la raó, la ciència, l'Estat, el progrés, etcètera-, ara resulta que aquests resultats s'han secularitzat i s'han diluït en el no-res. Els mites que creà la primera secularització (la raó, la ciència, l'Estat, el progrés, etc) ara són vistes com a mites, és a dir són desmitològitzats. Si la primera secularització fou el triomf de la raó, la segona és la crisi de la raó; si la primera implicà la creació de la metafísica moderna, basada en el subjecte racional, la segona és la fi de la metafísica i la mort del subjecte*”²² (Amengual, 2003: 36).

Amengual, en su análisis sobre la secularización, la cataloga como anuladora de la interioridad pues critica que el fenómeno se ha convertido en una estandarización y homogeneización “*fins a les darreres conseqüències*”²³ (Amengual, 2003: 53) lo que incluye la expresión que él destaca de “pensamiento único”: “*Aquesta expressió (...) suposa que hi ha pensament, quan en realitat no n'hi ha. El que indica l'expressió pensament únic és una manca de pensament*”²⁴ (Amengual, 2003: 53). Este mismo autor cree poder identificar los problemas que se derivan de la secularización en “*la fragmentació de la vida, el narcisisme i l'uniformització, es poden identificar unes altres característiques profundes convergents: el pragmatisme, l'individualisme, la intrascendència en l'estil de vida, la indiferència, l'hedonisme, l'esteticisme, el científicisme, etcètera*”²⁵ (Amengual, 2003: 54). Iraburu cree poder dar con el origen de lo que él llama “subdesarrollo espiritual”. Para él, no es solamente falta de fe (“*a quien nada le dice Dios, nada le dicen los signos sagrados*”) (Iraburu, 2005: 13) sino también “*una forma de pobreza*”

22 Traducción libre al castellano: “(...) hoy ya se habla de una segunda secularización que consiste en secularizar los resultados de la primera. Si la primera consistió en secularizar los valores religiosos- la religión se convirtió en ética y política: Dios, en la Humanidad o en el proletariado, el futuro, la razón, la ciencia, el Estado, el progreso, etcétera-, ahora resulta que estos resultados se han secularizado y se han diluido en la nada. Los mitos que creó la primera secularización (la razón, la ciencia, el Estado, el progreso, etc) ahora son vistas como mitos, es decir son desmitologizados. Si la primera secularización fue el triunfo de la razón, la segunda es la crisis de la razón; si la primera implicó la creación de la metafísica moderna, basada en el sujeto racional, la segunda es el fin de la metafísica y la muerte del sujeto”.

23 Traducción libre al castellano: “hasta las últimas consecuencias”.

24 Traducción libre al castellano: “Esta expresión (...) supone que hay pensamiento, cuando en realidad no lo hay. Lo que indica la expresión pensamiento único es una falta de pensamiento”.

25 Traducción libre al castellano: “la fragmentación de la vida, el narcisismo y la uniformización, se pueden identificar otras características profundas convergentes: el pragmatismo, el individualismo, la intrascendencia en el estilo de vida, la indiferencia, el hedonismo, el esteticismo, el científicismo, etcétera”.

cultural, un analfabetismo del lenguaje simbólico” (Iraburu, 2005: 13). Este mismo autor prosigue con su exposición diciendo que *“Hoy en Occidente se tiende a disociar espíritu y cuerpo, palabra y gesto, condición personal y modos de vestir, en suma, interior y exterior. Si en su expresión subjetiva y espontánea se sobrevalora la individualidad, se rompen las formas comunitarias objetivas, elaboradas en una tradición social de siglos, y en las que reside precisamente la expresión simbólica. Y ya se comprende que los que son analfabetos para todo lenguaje simbólico adolecen también de analfabetismo ante el lenguaje de lo sagrado”* (Iraburu, 2005: 13).

Así pues, estaríamos ante un empobrecimiento cultural causado por la separación artificial o antinatural de los ámbitos y una sobrevaloración de la individualidad en perjuicio de expresiones comunitarias tradicionales, dejando sin sentido el lenguaje simbólico acumulado durante siglos de tradición. En nuestra opinión, Iraburu se queda en la superficie del fenómeno pues, si bien identifica unos efectos, éstos son confundidos por él como causas u origen. Es interesante resaltar que a diferencia de Iraburu, Corbí no cree que la falta de interés por lo religioso sea debido a su decadencia o degradación sino a un colapso inevitable al que nos conduce la propia evolución social y productiva. La crisis de las religiones no se debe a una causa relacionada con la degeneración moral o la perversión de los principios por ser nuestra cultura éticamente reprochable. Corbí insiste en que nuestros antepasados no eran más morales que nosotros pero en cambio sí que eran más religiosos por las razones, arriba explicadas, de pertenencia a unas sociedades pre-industriales con los valores correspondientes que se les derivan necesariamente. La causa de lo que él llama colapso religioso no se ha de buscar más que en la propia lógica del devenir humano que nos ha hecho llegar hasta este punto en el que estamos²⁶.

Sin descartar totalmente ninguna de las teorías anteriormente expuestas, desde nuestro punto

26 *“Hemos ido a parar a esta situación no por maldad colectiva, ni por efecto de una gran degradación de las costumbres. No somos ahora peores ni más perversos que nuestros antepasados, que tenían religión sin crisis. Si la crisis de la religión se debiera a una degradación de las costumbres, el problema sería menor y, además, sería un consuelo para los que aman las viejas tradiciones religiosas, sus formas, sus rituales, sus organizaciones. Atribuir la crisis de las religiones a la degradación de la cultura es una manera digna de huir del grave problema que se nos ha echado encima. Si nuestras actuaciones son más dañinas que las de las generaciones que nos precedieron, tanto para la humanidad como para los animales, las plantas y para el planeta entero, no es tanto por causa de nuestra mayor maldad cuanto por el poder de nuestras ciencias y tecnologías. Si nuestros antepasados no hicieron el daño que hacemos nosotros fue porque sus medios tecnológicos eran más precarios, no porque fueran mejores. Nuestros antepasados fueron tan poco sabios como nosotros, y nosotros somos de tan poca calidad y sabiduría como ellos. Ellos fueron unos depredadores inmisericordes, como lo somos nosotros, sólo que nuestros instrumentos de depredación son mucho más poderosos. No hemos ido a parar a donde estamos, con respecto a las religiones, por nuestra maldad, sino por la evolución de nuestra cultura. La evolución de nuestra cultura en los últimos quinientos años nos ha conducido poco a poco a donde estamos. No hemos pretendido conducir la cultura hasta aquí, ha sido la lógica de la cultura la que, paso a paso e implacablemente, nos ha conducido a donde estamos”*. CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, 2007. pág. 259

de vista, Amengual al intentar dar también explicación a la causa de la crisis religiosa precisa y afina más cuando opta por establecer dos fases de secularización. En la primera, la división de los ámbitos sagrado y laico no es necesario que se dé una crisis de valores. Sin embargo, la segunda oleada de secularización, siempre siguiendo la exposición de Amengual, habría traído consigo o potenciado una forma de interpretar el mundo basada en el nihilismo que incluso pondría en peligro los principios de la primera secularización. Por tanto, para Amengual, el nihilismo es el que explica el presente²⁷ y que ha venido de la mano de la secularización y ahora la está también amenazando. Este nihilismo que se ha apoderado de la posmodernidad, Amengual lo entiende como: *“l'experiència de la desvaloració dels valors últims, l'oblit de les grans preguntes. (...) Les grans qüestions es tornen obsoletes i caduques. (...) Amb aquesta mena de definició del nihilisme queda prou clar que el nihilisme és una història de desvaloració, de degeneració, d'esfondrament. Així és que el nihilisme és la història de l'esfondrament, de la desvaloració i de la pèrdua del sentit de les coses, de la nostra cultura, de la nostra política, de la pròpia autocomprensió humana”*²⁸ (Amengual, 2003: 58-59).

Este nihilismo, siguiendo con el análisis de Amengual, ha provocado una crisis de legitimidad del Estado: *“L'Estat sofreix una crisi de legitimitat en la mesura que, no donant-hi una solució adequada, es mostra incapaç de donar els rendiments bàsics per als quals fou creat: assegurar la propietat, la vida i la llibertat dels seus ciutadans”*²⁹ (Amengual, 2003: 56). Quedando dicho Estado, reducido a *“un Estat sense gaires projectes, més aviat convertit en un prestador de serveis als ciutadans o, encara menys, en un organitzador i tan sols responsable últim dels serveis –perquè cada cop es privatitzen més–, en el sentit que té cura que hi hagi les vies i els marcs legals i socials que facin possible la vida dels ciutadans”*³⁰ (Amengual, 2003: 56). Paralelamente a la

27 *“Perquè qui dona raó del present no és la secularització, sinó el nihilisme. El nihilisme és l'explicació més radical i més àmplia, global i coherent del nostre present. Aquest és el nom filosòfic del que hi ha al capdell de la situació present, del que s'ha anomenat postmodernitat”* AMENGUAL, Gabriel. *La Religió en temps de nihilisme*. p. 55 (Traducción libre al castellano: “Porque quien da razón del presente no es la secularización, sino el nihilismo. El nihilismo es la explicación más radical y más amplia, global y coherente de nuestro presente. Este es el nombre filosófico de lo que hay en el meollo de la situación presente, del que se ha llamado posmodernidad”).

28 Traducción libre al castellano: “la experiencia de la desvalorización de los valores últimos, el olvido de las grandes preguntas. (...) Las grandes cuestiones se vuelven obsoletas y caducas. (...) Con este tipo de definición del nihilismo queda bastante claro que el nihilismo es una historia de desvalorización, de degeneración, de derrumbamiento. Así es que el nihilismo es la historia del derrumbe, de la desvalorización y de la pérdida del sentido de las cosas, de nuestra cultura, de nuestra política, de la propia autocomprensió humana”.

29 Traducción libre al castellano: “El Estado sufre una crisis de legitimidad en la medida en que, no dando una solución adecuada, se muestra incapaz de dar los rendimientos básicos para los cuales fue creado: asegurar la propiedad, la vida y la libertad de sus ciudadanos”.

30 Traducción libre al castellano: “un Estado sin muchos proyectos, más bien convertido en un prestador de servicios a los ciudadanos o, menos aún, en un organizador y tan sólo responsable último de los servicios - que cada vez se privatizan más-, en el sentido que cuida que haya las vías y los marcos legales y sociales que hagan posible la vida de los ciudadanos”.

perdida de legitimidad del Estado, Amengual también identifica una crisis de la Razón, muy estrechamente vinculada al advenimiento de este nihilismo,

Por consiguiente, podemos deducir que la amenaza para la secularización no es la religión sino el nihilismo, el cual también lo es para la propia religión, los integrantes y fieles de la cual suelen confundir con la propia secularización. Como muestra de esto, citamos un fragmento de la entrevista que mantuvimos con el padre Vasile de la parroquia de Tarragona, en el que expresaba su pesar por lo que consideraba una merma de la fe en Rumanía la cual era el producto de una acción foránea llevada a cabo por fuerzas laicas para acabar con el Estado y la nación rumana. Para él:

“Si quieres destrozarse una nación, destruye la religión de esta nación. Como ahora, es una guerra terrible ... “empotraba” [= en contra] ... En contra de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía. Hay una guerra terrible ahora. En Rumanía sí. Para destrozarse la nación. [fuerzas] Laicas sí. Sí, que viene de fuera, claro. Para destrozarse la nación rumana (...) Sí, en la mass media. Aquí es... ha tenido un poder terrible. Por ejemplo, ahora, en los años 90, después de la Revolución... ¿cómo se llama?... la confianza... los “sondajes” de opinión (...) los sondeos de opinión “exprimían” 95 % de que la gente tenía confianza y ahora...menos de 60. Porque a través de la mass media se destruye la Iglesia... la confianza de las gentes en la Iglesia Ortodoxa. Entonces, si va a ocurrir éste, se va a destrozarse el sentimiento nacional en Rumanía... Se va a disolver (...). La influencia negativa del exterior (...) Yo creo que sí. Es mi opinión. Bueno, es la opinión de la Iglesia”.

En la entrevista se señalaba también que a raíz de la entrada de Rumanía en la UE, la intensidad de esta campaña se había endurecido y amplificado. Esta inquietud por la “mala influencia” que puede tener la UE en la religiosidad de la sociedad, no es propia sólo de la IOR. Algunos líderes del Este de Europa también han aprovechado este temor e incertidumbre sobre el futuro de la tradición y los valores religiosos para, en la misma línea, aprovecharse políticamente. Sin ir más lejos, recientemente, el 12 de octubre de 2017, el primer ministro húngaro Viktor Orbán declaró que *“El perill més gran al qual ens enfrontem avui els europeus és el silenci indiferent i apàtic d'una Europa que renega de les seves arrels cristianes (...). Hi ha un grup d'intel·lectuals i líders polítics europeus que volen crear una societat mixta, de manera que, en unes poques dècades, la composició cultural i ètnica del nostre continent –i, per tant, de la seva identitat*

*cristiana- es veurà transformada radicalment*³¹.

La secularización, que se fundamenta en la Razón como principio rector de la separación de ámbitos y poderes y como origen de la Ciencia, ha sufrido una transformación a causa del nihilismo. Éste ha atacado a la propia Razón, que lo originó, y ahora la divide y relativiza de tal manera que esta propia Razón ha entrado en crisis, de tal manera que *“quasi ja no es parla de la raó, en singular; la raó ha sofert un esmicolament en múltiples raons; és el fenomen de la diferenciació dels àmbits de l'acció humana i dels àmbits dels valors i criteris d'acció; per això hem d'apel·lar al diàleg i hem de reconèixer el pluralisme”*³² (Amengual, 2003: 56-57).

Estas reflexiones nos llevan a pensar que la secularización no parece aportar soluciones sino más complicaciones. Wolfram Weimer habla, citando a Jürgen Habermas, de “secularización descarrilada” siendo ésta definida como un nuevo y peligroso naturalismo, que corre el riesgo de *“convertir en científicos todos los aspectos (...) acaba despersonalizando completamente al ser humano, la naturaleza, el ser, la ética”* (Weimer, 2008: 89). Sin duda, esta afirmación puede enlazarse con lo anteriormente expuesto por Amengual sobre el nihilismo post-moderno. Sea como sea, Wolfram Weimer, llega a una conclusión interesante para nuestro trabajo. Él considera que *“(…) al agresivo materialismo y naturalismo únicamente le sale un adversario al que debe tomarse en serio: la religión resurgida”* (Weimer, 2008: 89).

De esta forma, se acaba identificando el fenómeno del retorno de lo religioso como una consecuencia y, a la vez, como un adversario de esta despersonalización y de este nihilismo. Por lo tanto, estamos ante una reacción defensiva como una de las explicaciones para el resurgir del elemento religioso en las sociedades secularizadas.

El propio Corbí, tan dado a defender con rotundidad el inminente colapso de la religión, acepta la heterogeneidad de dicho colapso cuando, al querer constatarlo acaba admitiendo que *“En unos lugares se muestra más descarnadamente y en otros de forma más mitigada”* (Corbí, 2007:

31 Citado en STANLEY, Jason. *Fatxa. Com funciona el feixisme i com ha entrat a la teva vida*. Barcelona: Blackie Books, 2019. pp 100-101 (**Traducción libre al castellano:** “El mayor peligro al que nos enfrentamos hoy los europeos es el silencio indiferente y apático de una Europa que reniega de sus raíces cristianas (...). Hay un grupo de intelectuales y líderes políticos europeos que quieren crear una sociedad mixta, por lo que, en unas pocas décadas, la composición cultural y étnica de nuestro continente - y, por tanto, de su identidad cristiana- se verá transformada radicalmente”).

32 Traducción libre al castellano: “casi ya no se habla de la razón, en singular; la razón ha sufrido un desmenuzamiento en múltiples razones; es el fenómeno de la diferenciación de los ámbitos de la acción humana y de los ámbitos de los valores y criterios de acción; por eso debemos apelar al diálogo y debemos reconocer el pluralismo”.

259). Por tanto, deducimos que por mucho que la crisis religiosa que provoca el nihilismo derivado de la secularización parezca tener unos efectos globales muy extendidos, éstos no son homogéneos en todas las culturas y ámbitos geográficos de nuestros días.

Llegados a este punto, es necesario incorporar a nuestro trabajo la visión del sociólogo Eduardo Bericat de la Universidad de Sevilla. Su discurso parte de la encuesta Religión II realizada a nivel europeo en 1998 por el Social Survey Programme (ISSP). Para Bericat el conflicto entre modernidad y religión sigue sin resolverse aún cuando todo parecía indicar que la Religión ya no era un tema importante debido a la secularización: *“Parece como si los europeos se hubieran acostado en la modernidad con el problema religioso resuelto, y se hubiesen despertado en la posmodernidad observando con asombro que la religión seguía estando encima de la mesa”* (Bericat, 2008: 15). Para este autor, está claro que la secularización ha fracasado porque sino no se puede explicar como *“Transcurridos dos siglos desde la Revolución Francesa, la propuesta secular y laica, entendida como universo simbólico-omnicomprensivo, parece haber topado con un límite infranqueable”* (Bericat, 2008: 30). Bericat se basa sobre todo en que los resultados de la mencionada encuesta del ISSP dan un valor “exiguo” en el número de encuestados que se identifican como agnósticos y ateos³³ (la llamada por Berger “minoría cognitiva”) (Bericat, 2008: 30). No obstante, a tenor de la misma encuesta ISSP, Bericat constata que también nos hallamos en

33 En el artículo «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa» de Eduardo Bericat se cataloga en opciones a los encuestados, en base a sus respuestas, en 5 grupos: religiosos, creyentes, escépticos, agnósticos y ateos. Los “religiosos” se considera que son personas creyentes e “iglesiados”, es decir que asisten regularmente, tienen un alto grado de compromiso institucional y participan en su comunidad religiosa. La categoría de “creyentes” son creyentes no “iglesiados”. Es decir, creen pero no participan ni forman parte integrante de la comunidad religiosa. Bericat destaca que, en su momento se pensaba que este grupo sería el más numeroso y que con el tiempo irían aumentando, pero la sorpresa vino cuando se comprobó que representaba tan sólo un 19,7% de la población europea (Bericat, 2008: 35). Por su parte, los agnósticos quedaban divididos en aquellos que no otorgan sentido a lo trascendente y aquellos que creen que no son capaces de conocer racionalmente (Bericat, 2008: 38). Los ateos, sencillamente niegan la existencia de algo trascendente en este mundo. Ambas posiciones, agnósticos y ateos, son catalogadas dentro del amplio grupo de seculares, pues según Bericat, éstos serían las personas que ofrecerían mayor indicador del grado de secularización de la sociedad europea encuestada. Los escépticos “puros”, en cambio, representan un 32,4%. Bericat defiende que los escépticos nunca han sido tenidos en cuenta ya que *“el escepticismo ni siquiera aparece como posición cultural en sí, ya que suele ser considerada como simple paso intermedio y provisional en el supuesto proceso que nos conduciría desde una inicial cosmovisión completamente religiosa hacia el ineluctable destino de una cosmovisión completamente secular. Esto explica el hecho de que los escépticos hayan sido caracterizados, en el mejor de los casos, por su «indiferencia» ante el hecho religioso”* (Bericat, 2008: 30). En cambio, Bericat sostiene que esta catalogación es errónea pues *“la indiferencia constituye una manifestación vital íntimamente asociada al escepticismo”* y por tanto *“Contra todas las apariencias, el escepticismo constituye un tipo ideal tan puro como el de los religiosos o el de los ateos”* (Bericat, 2008: 31). Por lo tanto, para este autor es criticable el hecho de catalogar a los escépticos como *“personas poco religiosas”* (Bericat, 2008: 31). A este bloque de los escépticos puros, Bericat le incorpora aquellos creyentes que *“dudan en el seno de sus creencias”* (9,4%) y la mitad de los agnósticos que también manifiestan duda en el seno de sus creencias (8%). En consecuencia, para Eduardo Bericat, la encuesta Religión II del ISSP refleja que el 49,8% de la población europea encuestada se puede considerar bajo los efectos del escepticismo y la incertidumbre entre la opción secular y la religiosa (Bericat, 2008: 39). Esto es la mitad de la población y por eso deduce que hay un empate o un equilibrio *de facto* entre las diversas opciones.

un punto de inflexión: ni la religión desaparece ni la sociedad se acaba de desacralizar totalmente. Esta situación anómala, la cataloga como “ocaso de la secularización” (nótese que no habla de retorno de lo sagrado sino de fracaso de la secularización) Para el sociólogo de Sevilla, la imposibilidad de supremacía de cualquiera de las dos opciones es la que abre la puerta de la incertidumbre y por ende de la duda y el escepticismo que caracterizan nuestra sociedad³⁴. En este sentido, lo que Bericat llama “duda” o “escepticismo” se relaciona también con el efecto del nihilismo que hemos visto que utilizaba anteriormente Amengual.

En resumidas cuentas, parece que una sociedad secularizada no lo está tanto, al igual que tampoco parece que haya existido nunca una sociedad totalmente religiosa. Al menos, esto último es lo que afirman Stark y Iannaccone, quienes se hacen eco de otro autor como Andrew Greeley, cuando concluyen que no hay razón para pensar que la masa de la población campesina de la Europa cristiana medieval fuera más religiosa. La piedad medieval se reducía a la nobleza y la masa quedaba al margen. Por tanto no podríamos hablar de descristianización de Europa ya que jamás habría habido una verdadera Europa cristiana³⁵ (Stark y Iannaccone, 1994: 241). Sin duda una afirmación tan contundente y extrema no puede dejarnos indiferentes, pero aunque no es nuestra intención hacer de este trabajo una investigación sobre la religiosidad en la Edad Media y Moderna europea, diremos que comprendemos, en esencia, qué es lo que quieren decir estos autores. Estos autores describen como la sociedad campesina medieval era sistemáticamente ignorada e incluso despreciada por la Iglesia, centrándose ésta en la catequización de la nobleza y definiendo el cristianismo como un fenómeno urbano (Stark y Iannaccone, 1994: 242). Los campesinos se mantendrían como adoradores de espíritus de la naturaleza y criaturas sobrenaturales incluyendo en ellas contenido cristiano. Añadiremos también por nuestra parte que en la Rusia medieval era conocido el término “dvoeverie” (двоеверие) para referirse a esta “doble fe” del campesinado. Dicha doble fe llegó a estar presente incluso hasta momentos tan tardíos como finales del siglo XIX. Lo que dicen Stark y Iannaccone no es que no existiera religiosidad cristiana en el mundo medieval o que debido a los bajos niveles de evangelización estas sociedades fueran secularizadas, sino que entre la gran masa de campesinos se hallaba un potencial secularizador que podía estar

34 “Y es precisamente este equilibrio de fuerzas , esta situación en que ambos contendientes saben que no es posible lograr una victoria ni final ni total, lo que caracteriza el ocaso de la secularización. En ambas certezas, y entre ambas certezas, cunde la duda y el escepticismo”. BERICAT ALASTUEY, Eduardo. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa», (2008). pág. 30.

35 “There is no reason to believe that the peasant masses of Europe were ever very devout Christians, not in the sense that we usually mean when we use these words. There could be no dechristianization as the term is normally used because there was never any Christianization in the first place. Christian Europe never existed. The celebrated medieval piety might have characterized the nobility, but religious participation among the medieval populace seems to have been very low”,

receptivo a nuevas formas de expresión religiosa a la espera de nuevos actores en el mercado religioso, precisamente por lo incompleto de su cristianización o formación cristiana. Stark y Iannaccone han desarrollado un modelo teórico, llamado “teoría de la movilización religiosa” (theory of religious mobilization) que distingue entre lo que llaman “comportamiento religioso organizado” (organized religious behavior) y “actitud religiosa subjetiva” (subjective religious attitudes) (Stark y Iannaccone, 1994: 232). A través de su incursión en el grado de evangelización de las masas campesinas medievales, Stark y Iannaccone pretenden hacer reflexionar, a partir de su modelo teórico, no sobre si el mundo medieval y moderno estaban más o menos secularizados sino sobre si la tesis de la secularización de hoy en día no estaría en la misma situación que la cristianización total del mundo medieval en el pasado. A saber, que la tesis de la secularización parece fuerte cuando se mide a través de los índices de participación (comportamiento religioso organizado) pero fracasa cuando la religión se mide de forma subjetiva³⁶. Iannaccone y Stark proporcionan datos y cifras sobre la población de Islandia, catalogada como una de las más secularizadas del mundo. En este país el nivel de asistencia a los oficios es muy bajo pero en cambio los bautismos y bodas siempre suceden en iglesias en altos niveles, además de ser muy frecuentes en los obituarios las expresiones de confirmación de la creencia en una vida inmortal. Esto, para los autores citados, “*is not what one would expect of the world's most secularized society*” (Stark y Iannaccone, 1994: 244). Cuando los islandeses fueron preguntados sobre si “*independientemente de si usted va a la iglesia o no, ¿diría usted que es una persona religiosa?, el 66% de los islandeses respondieron afirmativamente. El 75% decían creer en Dios y únicamente un 2% se declaraban ateos convencidos*”³⁷.

Si bien es cierto que la religión ha perdido su monopolio histórico y la secularización toma el control institucional y social, la liberalización de la oferta religiosa, basada en el principio de pluralidad religiosa, parece que acaba convirtiendo a esa sociedad supuestamente secularizada en “*un hipermercat d'ofertes religioses de tota mena (...). S'ha dit que la societat secularitzada s'ha convertit en un supermercat d'oferta religiosa o, en general, d'ofertes de sentit i mètodes*

36 “*Moreover, we interpret these mass religious tendencies as representing a potential demand for organized religion in these societies - potential in the sense that it awaited activation by aggressive suppliers. However, rather than restoring a benchmark of past piety against which to demonstrate the secularization of modern-day Europe, we think the same observation applies with equal force today. That is, the secularization thesis seems strong when measured in terms of participation in organized religion, but it seems false when religion is measured subjectively*”. STARK, Rodney y IANNACCONI, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe», (1994). pág. 244.

37 “*Indeed, (...) when asked "Independently of whether you go to church or not, would you say you are a religious person?" 66% of Icelanders say "yes." Moreover, 75% of the population of Iceland claim to believe in God and only 2% say they are "convinced" atheists*”. STARK, Rodney y IANNACCONI, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe», *Journal for Scientific Study of Religion* 3 (vol. 33) (1994). pág. 245.

d'autoajuda”³⁸ (Amengual, 2003: 56). La pérdida del monopolio religioso, ha sido confundido con demasiada frecuencia por los expertos, con el fin de lo religioso. En realidad, según De Sahagún, *“Sucede que se ha identificado indebidamente lo sagrado con el aparato administrativo que garantiza su gestión, así como las Iglesias con la vivencia religiosa y el contenido de la fe. Este error ha contribuido a equiparar la caída de la práctica religiosa externa con la desaparición de la religión misma. Quienes opinan de este modo ignoran un fenómeno altamente significativo de nuestro tiempo: el hambre de lo sagrado como tensión colectiva hacia lo perdurable e irreversible”* (De Sahagún, 1999:6).

2.3. El resurgir del fenómeno religioso.

Así pues, la secularización, que es el supuesto movimiento que ha de acabar por fin con el dominio de la religión en todos los ámbitos de la vida pública, social y cultural, parece que está en crisis por efecto de su propio retoño: el nihilismo. Curiosamente, este nihilismo está consiguiendo el efecto contrario: el sentimiento religioso parece rebrotar y renacer a pesar de la Razón. Así lo ve Weimer, cuando afirma con rotundidad que *“El siglo XXI está resultando ser un siglo de lo religioso. Dios retorna, y lo hace con poder -en el doble sentido de la palabra. No sólo como categoría filosófica, tradición revitalizadora, convicción teológica o fuerza espiritual. Dios entra de lleno en el ámbito político”* (Weimer, 2008: 7).

También el filósofo José María Rubio, de la Universidad de Granada, reflexionaba en un artículo en 1998 sobre como *“Nuestro mundo occidental parece marcado hoy día por el reflujó de las religiones y por adhesiones religiosas flexibles. El retorno de lo religioso provoca asombro pues enturbia el pronóstico de que habíamos llegado a la época de los finales; de la historia, de la modernidad, de la religión y resulta que se ha llegado al final del final de la religión”* (Rubio, 1998: 1). El hecho de que en el momento de máximo auge tecnológico y científico de nuestra civilización Occidental, respecto a épocas históricas pasadas, nos veamos conviviendo con el hecho religioso, cuando se suponía que debía haber desaparecido de forma natural, provoca confusión y extrañeza. Así pues, para Rubio *“Se llega a una conclusión paradójica, en plena (pos)modernidad, nos encontramos, por lo menos desde una óptica «ilustrada», ante un sorprendente retorno de la religión o tal vez sea más exacto hablar de una reviviscencia de la religiosidad a causa de la estampa psicologizante que caracteriza al momento actual”* (Rubio, 1998: 2). El mismo filósofo

38 Traducción libre al castellano: "Un hipermercado de ofertas religiosas de todo tipo (...). Se ha dicho que la sociedad secularizada se ha convertido en un supermercado de oferta religiosa o, en general, de ofertas de sentido y métodos de autoayuda".

granadino cree que estamos ante una “extraordinaria vitalidad” de la religión que “*se manifiesta en la proliferación de nuevos movimientos religiosos que ha llevado a algunos a calificar nuestro tiempo de una época de efervescencia religiosa*” (Rubio, 1998: 10). Sin embargo, esta “efervescencia religiosa” va a la par de condiciones de malestar que afectan a la cultura, la misma religión y la sociedad. Es por eso que Rubio se hace eco del escepticismo ante el fenómeno de retorno de la religión. Éste autor no puede evitar plantearse la pregunta de si “*¿No se tendrá que hablar más bien, (...), de una «diseminación» o «descomposición de lo religioso»?*” (Rubio, 1998: 2). Esta pregunta le lleva a plantearse que “*El problema no se reduce, pues, a si existe o no un «retorno de lo religioso» o de lo «sagrado»; habrá que determinar también ¿qué religión retorna? y ¿cómo retorna? De las respuestas que se den a estos interrogantes dependerá en gran parte el que se pueda seguir hablando o no de secularización*” (Rubio, 1998: 2).

La situación actual parece que puede remontarse a la segunda mitad de los años sesenta, cuando bajo el manto de la contracultura surge una especie de niebla místico–esotérica en la que se crean grupos y tendencias compuestos de sincretismos esotéricos y místicos inspirados en religiones orientales. Tal misticismo difiere del tradicional en que éste marcaba una dirección de superación trascendental fuera del mundo mientras que el nuevo misticismo “*busca la felicidad «en este mundo»*” (Rubio, 1998: 10). Se pone más énfasis en la “transformación” más que en la “salvación”. Otra característica de esta nueva espiritualidad es la del “culto al cuerpo” que a diferencia de la mística tradicional no es despreciado sino que “es un valor en sí” o un “instrumento precioso” (Rubio, 1998: 10). En definitiva, según Rubio, ya “*no se trata de «creer», sino de «experimentar».* En esa nueva religiosidad no existe ninguna autoridad «externa» y «oficial» que regule las vías o caminos de liberación (terapia), la «verdad» no se alcanza por imposición externa. La «salud» y la «liberación» o «transformación» sólo se puede llevar a término mediante un proceso interno, es decir, por la relación de sí a sí mismo, a través de un «autoconocimiento» y «autocontrol»” (Rubio, 1998: 10). La importancia del holismo o el eclecticismo subraya el hecho de que se llega a “*considerar a las múltiples formas y tradiciones religiosas como «formas diferentes» de una misma «tradición primordial»*” (Rubio, 1998: 10). Como podemos ver, la descripción coincide de forma general con aquella que hacía Corbí en el apartado anterior de la nueva espiritualidad de la anunciada futura sociedad del conocimiento.

Por lo tanto, es necesario entender el fenómeno religioso como algo que va más allá de las religiones tradicionales con sus rituales establecidos, sus asistencias a celebraciones, sus textos y sus jerarquías. Si nos ceñimos a una estricta definición de lo que es 'religión' encontramos que ésta

se puede entender como *“el conjunto de creencias, celebraciones y normas ético-morales por medio de las cuales el ser intelectual reconoce, en clave simbólica, su vinculación con lo divino en la doble vertiente, a saber, la subjetiva y la objetivada o exteriorizada mediante diversas formas sociales e individuales”* (Guerra, 1999: 26). En el mismo sentido se expresa Iannaccone cuando define la religión como *“any shared set of beliefs, activities, and institutions premised upon faith in supernatural forces”* (Iannaccone, 1998: 1466). Aún así, esto es simplemente la definición convencional para una palabra universal y, a la vez, abstracta (Guerra, 1999: 23). Es necesario realizar una ampliación del concepto para poder perfilar algo más de lo que se entiende por 'religión' concretando en decir que es *“una realidad o institución en la cual haya un sistema de verdades que hay que creer, un conjunto de normas ético-morales que hay que cumplir y una serie de ritos que hay que celebrar con tal que acepte una cierta trascendencia y supervivencia del hombre o de alguno de sus elementos constitutivos tras la muerte”* (Guerra, 1999: 37). La religión se distingue por tener unas características identificables, tales como la promesa de recompensa en el Más Allá, una creencia en poderes sobrenaturales, que el comportamiento y la moralidad dan sentido a la vida, y en poner énfasis en la vida basada en el apoyo a derechos colectivos fundamentales humanos y de moral pública (Iannaccone, 1998 : 1490). Otros autores también incluyen otras características que consideramos interesantes mencionar para la conveniencia de nuestro trabajo. Tales características de la religión serían el de conformar un elemento protector de la fe, el sentimiento de pertenencia a un grupo más grande, el uso de la iglesia como un lugar de encuentro y para establecer lazos sociales y el intercambio de apoyos entre los feligreses (Ciobanu y Fokkema, 2017: 207). Por descontado, es preciso entender que la religión *“requiere pluralidad de sujetos, así como la exteriorización del sentido religioso subjetivo, tanto de modo personal (posturas y gestos orantes, votos, sacrificios, etc.) como social (culto público, templos, fiestas comunitarias, etc.”* (Guerra, 1999: 37). Debido a la dimensión grupal y social que implica la religión, sobra decir que un sólo individuo no forma una religión aunque profese alguna (Guerra, 1999: 37). Sin embargo, debemos tener presente que este concepto de 'religión' es una definición de *“elaboración tardía, cuajada en el mundo europeo, cristiano, occidental”* (Guerra, 1999: 24), ya que parece que entre los pueblos de sociedades tradicionales o de tiempos arcaicos históricos no existía un concepto tal para poderlo explicar *“Sus lenguas necesitan recurrir a varios términos para significar más o menos lo mismo”* (Guerra, 1999: 24). La 'religión', pues, comprende una dimensión subjetiva e interior (la fe, las creencias) del individuo que se exterioriza en el colectivo social a través de oraciones, construcciones o ritos. Iannaccone incluso especifica que de la definición de religión se debe *“to exclude political ideologies and secular philosophies”* (Iannaccone, 1998 : 1466).

Dicho todo esto, nos encontramos en nuestros días que la dimensión religiosa ha empezado a perder su irreductibilidad al resto de experiencias humanas, esto es, que *“la religión no puede quedar reducida a la estética, ni a la ética, ni a la psicología, ni a la sociología, ni a la metafísica, ni a la magia, ni a lo socioeconómico”* (Guerra, 1999: 37). La mezcla y confusión de ámbitos o sectores conduce a una religión diluida en el ámbito que se absolutiza y por tanto la religión deja de ser religiosa para convertirse en el elemento que se le ha incorporado³⁹. Hoy en día, como hemos adelantado, esto parece que se está dando, de manera que ante la interrelación de distintos ámbitos y experiencias surge la duda de dónde se encuentra lo religioso en determinadas manifestaciones en las cuales se producen *“interferencias perturbadoras de la sintonía nítida del mensaje religioso”* (Guerra, 1999: 37). Sólo comprendiendo la transformación que se está produciendo de 'lo religioso' podemos vislumbrar una definición más amplia de 'religión' que nos abre las puertas a incorporar en ella lo que viene conociéndose como 'religiones profanas'. Éstas son llamadas también 'religiones sustitutorias' pues se desmarcan de las religiones tradicionales *“para uso de las masas «descreídas» de la modernidad y posmodernidad”* (Guerra, 1999: 39). En ellas, lo religioso pierde el valor que hemos estado definiendo hasta ahora y gana un valor metafórico desde el punto de vista de observadores externos. Sin embargo *“para no pocos, puede ser una verdadera religión en la acepción amplia, e incluso en la estricta, de este término”* (Guerra, 1999: 38). Manuel Guerra hace un listado de este tipo de religiones alternativas, destacando dos grupos:

- Las religiones políticas, divididas estas en activistas y pasivas, donde las primeras recurren e invitan al activismo revolucionario para cambiar la realidad social. Conforman este grupo el socialismo, fascismo, nacionalismo, comunismo o el terrorismo. Las segundas las constituyen aquellos movimientos que preconizan que *“hay que dejarse salvar por su eficacia benéfica (...) para indirectamente mejorar y salvar la sociedad”*, formando parte de éstas el ecologismo, pacifismo o anarquismo.

- Las religiones narcisistas (a su vez divididas en activas y pasivas) donde las activas están centradas *“en alcanzar el éxito en el ámbito respectivo de cada uno de sus «dioses/ídolos» ante los*

39 *“La absolutización de alguno de estos sectores, así como su mezcla y confusión con lo religioso, conduciría a la estetización, etización, sociologización, etc., de la religión, de lo religioso, y a su muerte por asfixia. Lo artístico debe ser valorado estéticamente, etc., y la religión religiosamente, es decir, cada una de esas parcelas debe ser contemplada y enjuiciada de acuerdo con sus propias leyes y principios. De otro modo la ciencia deja de ser científica, etc., y la religión será ciencia, estética, etc., pero no «religiosa». Esto no quiere decir que lo religioso y sus manifestaciones no participen de lo estético o de la belleza, de lo ético, etc”*. GUERRA GÓMEZ, Manuel. *Historia de las Religiones*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999. pág.37.

cuales se postran no sin reverencia y obsesión”, conformadas por todos los movimientos de regímenes dietéticos como el vegetarianismo, veganismo, pero también todo lo relacionado con el mundo de la salud o el culto al cuerpo como pueden ser los certámenes de belleza o la práctica del deporte. En las religiones narcisistas pasivas sus *“adeptos procuran la «salvación» personal sin nada costoso a cambio*” como puede ser la moda, el arte, los programas de diversión y espectáculo frívolo, el hedonismo e incluso los juegos de azar, drogas y alcoholismo (Guerra, 1999: 39)

Ante esta lista, el propio Manuel Guerra admite que todas estas 'religiones' son *“formas que no tienen con la religión sino una semejanza externa. Llamarlas «religión» no es más que una ampliación y hasta abuso del lenguaje metafórico. Pues, desde el punto de vista objetivo o del objeto de la religión, no tienden a una realidad realmente absoluta, divina. Desde el subjetivo o del sujeto de las mismas, son incapaces de generar un sentimiento de temor y amor realmente reverencial, aunque a veces hagan caer a sus adeptos en exaltaciones y exultaciones delirantes y usen un lenguaje pseudomístico e incluso los precipiten a veces en el sacrificio de sí mismos*” (Guerra, 1999: 39). Por lo tanto, el sentido de las religiones alternativas o sustitutorias dejará de ser tanto más metafórico, cuanto más sus seguidores o 'feligreses' *“se dirijan a «algo» o «alguien» realmente Absoluto y «divino», o sea, «divinizado, idolatrado» en las creencias y prácticas de sus adeptos*” (Guerra, 1999: 39).

Así que debemos comprender lo religioso como algo fundamental y atávico que se puede manifestar de muchas formas en la cultura humana, entre ellas a través de la religión tradicional. Sólo así alcanza sentido la afirmación de Amengual respecto al rebrote de la religión cuando hace notar *“les múltiples ofertes de sentit que es presenten, ofertes de tota mena: sectàries i eclesials, religioses i profanes, polítiques i privades, teològiques i humanistes, teosòfiques i filantròpiques”*⁴⁰ (Amengual, 2003: 57). Este autor está de acuerdo en considerar el renacer del sentimiento religioso pero también remarca que éste no va paralelo a un refuerzo de la religión tradicional sino en la transformación en religioso de ámbitos que antes no lo eran: *“Els sociòlegs parlen d'un revifar de la religió. El que passa és que, especialment en el nostre àmbit cultural, la religió no actua com una cosmovisió central i global, sinó diversificada, múltiple desinstitucionalitzada. Les grans religions han perdut el monopoli i estan en recessió o en decadència. (...) Allò que és religió no desapareix, sinó que es transforma. Poden adquirir caràcter sagrat coses que abans eren profanes: per exemple, el voluntariat o fins i tot les discoteques, que arriben a constituir una veritable vivència*

40 Traducción libre al castellano: “las múltiples ofertas de sentido que se presentan, ofertas de todo tipo: sectarias y eclesiales, religiosas y profanas, políticas y privadas, teológicas y humanistas, teosóficas y filantrópicas”.

profunda i no únicament una situació d'escolta de música, de ball o de sexe. El mateix succeix amb el futbol, la política, la ciència..."⁴¹(Amengual, 2003: 57-58). En similares términos se expresa De Sahagún cuando explica que *"es preciso reconocer también que las nuevas formas de religiosidad dan lugar a una serie de fenómenos que se presentan como sacralizaciones camufladas o religiones laicas que conforman el mapa de lo que se ha dado en llamar «secularidad sagrada» Entre ellas sobresalen las de tipo «nacionalista» (exaltación del espíritu patrio, de la propia etnia, de los héroes locales, etc.), las del «culto al cuerpo» como hierofanía, las de «exaltación de la naturaleza» como expresión de la divinidad, y otras por el estilo"* (De Sahagún, 1999: 5). Esta es la explicación, la transformación de lo religioso, de por qué Amengual considera que *"Cal admetre que la religió no sols no ha estat substiuïda, sinó que floreix com mai"*⁴² (Amengual, 2003: 58). También Weimer, en esta línea, se manifiesta con igual convicción. Para él *"Vamos de la época postmoderna a la época neorreligiosa"* (Weimer, 2008: 7).

Ello no deja de ser una gran paradoja, ya que si por una parte el nihilismo se caracteriza por *"desinterès i indiferència per les preguntes últimes"* (Amengual, 2003: 77), el retorno de lo religioso está ya siendo confirmado por los sociólogos quienes de alguna manera coinciden con la afirmación que hizo Durkheim de la aplicación particular de la ley de la termodinámica: *"el que és religiós no es destrueix, sinó que es transforma, com va dir Durkheim"* (Amengual, 2003: 78).

También Iraburu afirma que el sentimiento religioso es común a todos los seres humanos, ya que *"El sentido de lo sagrado, y en general, la sensibilidad simbólica, es un valor propio de la naturaleza humana. Por eso únicamente puede experimentar disminuciones temporales, para resurgir después, quizá con más fuerza, purificado de connotaciones inconvenientes"* (Iraburu, 2005: 13). Esta convicción le hace expresar su crítica a que *"Algunos parten de que el hombre moderno no tiene capacidad para lo sagrado. Pero tal capacidad existe, aunque en muchos casos esté atrofiada, y lo que necesita es suscitación y desarrollo"* (Iraburu, 2005: 14-15). Es un hecho que el ser humano es un *"ser de creencias, también de las religiosas. La creencia es una cualidad típicamente humana"* (Guerra, 1999: 40). En una línea similar se expresa De Sahagún cuando

41 Traducción libre al castellano: "Los sociólogos hablan de un reavivar de la religión. Lo que pasa es que, especialmente en nuestro ámbito cultural, la religión no actúa como una cosmovisión central y global, sino diversificada, múltiple desinstitucionalizada. Las grandes religiones han perdido el monopolio y están en recesión o en decadencia. (...) Lo que es religión no desaparece, sino que se transforma. Pueden adquirir carácter sagrado cosas que antes eran profanas: por ejemplo, el voluntariado o incluso las discotecas, que llegan a constituir una verdadera vivencia profunda y no únicamente una situación de escucha de música, de baile o de sexo. Lo mismo sucede con el fútbol, la política, la ciencia ...".

42 Traducción libre al castellano: "Hay que admitir que la religión no sólo no ha sido sustituida, sino que florece como nunca".

reconoce su incapacidad para clasificar a los individuos en creyentes o ateos, ya que: *“Todos creen en algo, aunque este algo sea muy distinto para unos y para otros. Lo que sí parece cierto es que la baja general del tono de la fe de nuestra sociedad esta siendo un fenómeno posreligioso y poscristiano muy diferente del ateísmo clásico y del descreimiento de la Ilustración”* (De Sahagún, 1999: 4). Para él, las personas del mundo actual: *“Hoy, más que negar el contenido de la fe (Dios), se rechazan los moldes y cauces de su transmisión”* (De Sahagún, 1999: 4). Por lo tanto, para este autor, el problema que se manifiesta en nuestra época no es tanto la ausencia de creencia (cualquiera que sea la forma que ésta adopte) sino las estructuras (sobre todo las estructuras tradicionales) a través de las cuales se transmite o articula esta creencia o religiosidad. Para De Sahagún, la religión está desapareciendo como fenómeno sociológico y por tanto está viéndose abocada a *“su irrelevancia social y a su carencia de espacio funcional en el contexto cultural de nuestro tiempo”* (De Sahagún, 1999: 4). Esto hace que este autor crea que la *“vuelta a la religión tenga que cifrarse en su aspecto esencial y no en sus formas accidentales de expresión”* (De Sahagún, 1999: 4). Esto explicaría el por qué de que se tenga que hablar de desinstitucionalización de los dogmas, de reacciones fundamentalistas, de religiosidad secular o de difusos misticismos (De Sahagún, 1999: 5). Se produce, por tanto, una religiosidad más personal y separada de las instituciones. Para Sahagún, las instituciones humanas son *“hechos sociológicos cambiables”* (De Sahagún, 1999: 5) pero, en cambio, lo que verdaderamente conforma la actitud religiosa es la *“sed de misterio”* que *“busca el camino para el encuentro directo personal o de grupo de lo sagrado”* (De Sahagún, 1999: 5). Por tanto, hemos de ser capaces de distinguir, por un lado, entre la parte formal o institucional de la Religión y, por otro lado, la religiosidad de los individuos y las comunidades. Podemos hablar de des-eclasiastización o desinstitucionalización pero es imposible afirmar una pérdida de lo religioso⁴³.

A pesar de esta aparente paradoja sobre el retorno de lo religioso en tiempos de nihilismo, ésta se puede explicar a través de varios factores:

- Se está dando una autoconcentración frente a la trascendencia donde se dan *“actituds i activitats religioses centrades en el jo. Dins aquesta categoria entrarien totes aquelles formes religioses centrades en la satisfacció de les necessitats del jo”*⁴⁴ (Amengual, 2003: 78). Esta actitud se puede resumir en la afirmación *“religión sí, Dios no”* (Vitoria Cormenzana, 1995: 579).

43 *“Hoy en día (...) no se discute que si bien puede hablarse de des – eclasiastización o des- institucionalización, o también de retroceso de la intervención organizada sobre el comportamiento religioso, no se puede hacerlo de una pérdida de importancia de lo religioso sin más”*. LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. 2007. pág.242.

44 Traducción libre al castellano: *“actitudes y actividades religiosas centradas en el yo. Dentro de esta categoría entrarían todas aquellas formas religiosas centradas en la satisfacción de las necesidades del yo”*.

- El retorno del politeísmo tal como entendía Nietzsche que era el nihilismo “el retorno de los dioses” y que se traduce en *“no hi ha veritat sinó interpretacions, tampoc no hi ha monoteisme sinó politeisme: multiplicitat de déus, d'opcions i de creences que conviuen en la vida privada o lluiten fins i tot en la vida pública”*⁴⁵ (Amengual, 2003: 78) que responden y a la vez alimentan una necesidad subjetiva de la religión. De esta manera, el nihilismo, al poner todo en duda, permite que, a la vez, también todo sea posible. Al menos, así lo señala Amengual, cuando afirma que *“Si en un principi el nihilisme semblava la negació de tota possibilitat de religió, de recerca del sentit, ara, en canvi, se'ns apareix com un àmbit on tot és possible”*⁴⁶ (Amengual, 2003: 79). Él mismo destaca la paradoja explicando que *“els dos aspectes no són res més que dues cares de la mateixa moneda. Precisament perquè no hi ha una veritat, hi ha moltes interpretacions; perquè no hi ha un Déu, hi ha infinits déus. Amb això ens obrim a aspectes no negatius del nihilisme. El politeisme és l'acceptació de la diversitat de racionalitats, de llenguatges, de “vocabularis”, (...) de tal manera que les diferents lectures de la realitat poden conviure i respectar-se. Així, adquireix legitimitat el llenguatge pròpiament religiós, de tal manera que no hi ha raó per mesurar-se amb la racionalitat de les ciències”*⁴⁷ (Amengual, 2003: 79).

- Otro factor que influye en el retorno de lo religioso, por causa del propio nihilismo, es el de que la fe puesta por parte del racionalismo en la ciencia se ha visto frustrada por el fracaso final del objetivo último en el que se anunciaba *“plena emancipació de l'home respecte a tota explotació i opressió de l'autoritat social, política i transcendent”*⁴⁸ (Amengual, 2003: 80). Para este racionalismo *“la religió era sempre un error destinat a ser desmentit”*⁴⁹ (Amengual, 2003: 80). Sin embargo, nos encontramos con que *“la creença en la veritat objectiva de les ciències i la fe en el progrès de la raó apareixen com els grans mites que va construir la modernitat i que el temps ha deixat enrere”*⁵⁰ (Amengual, 2003: 80). La consecuencia, nos explica Amengual, ha sido que la

45 Traducción libre al castellano: “no hay verdad sino interpretaciones, tampoco hay monoteísmo sino politeísmo: multiplicidad de dioses, de opciones y de creencias que conviven en la vida privada o luchan incluso en la vida pública”.

46 Traducción libre al castellano: “Si en un principio el nihilismo parecía la negación de toda posibilidad de religión, de búsqueda del sentido, ahora, en cambio, se nos aparece como un ámbito donde todo es posible”.

47 Traducción libre al castellano: “los dos aspectos no son más que dos caras de la misma moneda. Precisamente porque no hay una verdad, hay muchas interpretaciones; porque no hay un Dios, hay infinitos dioses. Con esto nos abrimos a aspectos no negativos del nihilismo. El politeísmo es la aceptación de la diversidad de racionalidades, de lenguajes, de “vocabularios”, (...) de tal manera que las diferentes lecturas de la realidad pueden convivir y respetarse. Así, adquiere legitimidad el lenguaje propiamente religioso, de tal manera que no hay razón para medirse con la racionalidad de las ciencias”.

48 Traducción libre al castellano: “plena emancipación del hombre respecto a toda explotación y opresión de la autoridad social, política y trascendente”.

49 Traducción libre al castellano: “la religión era siempre un error destinado a ser desmentido”.

50 Traducción libre al castellano: “la creencia en la verdad objetiva de las ciencias y la fe en el progreso de la razón

crítica a las ideologías que el racionalismo dirigía contra la religión “*ara es dirigeix d'una manera més aclaparadora contra el racionalisme mateix i els seus metarelats*”⁵¹(Amengual, 2003: 80).

- En una situación migratoria “*En determinats contextos socials, entre els quals poden trobar-se els individus en el seu procés migratori, podem assistir a un ressorgiment d'específiques comunitats de creients*”⁵² (Belzunegui, 2018: 47). La IOR se encontraría dentro de este enfoque, teniendo, dicha Iglesia, que “*adaptar-se a les noves condicions socials del país de recepció, com és el procés de secularització de la societat catalana*”⁵³(Belzunegui, 2018: 52). Para poder comprender la aparición i el refuerzo del sentimiento religioso durante un proceso migratorio, Belzunegui (2018) explica que es necesario tener en cuenta determinadas variables, tales como la oportunidad de acceso a los recursos (como vivienda y trabajo), la existencia o no de comunidades nacionales instaladas en el territorio y las relaciones de la comunidad religiosa con la sociedad civil y las instituciones.

No obstante, el retorno de lo religioso ¿significa que redundará en beneficio de las religiones tradicionales?. No es probable. Al menos, esto es lo que sostiene Vitoria Cormenzana: “*Es una ilusión vana el imaginar esta vuelta de lo religioso como la antesala de un proceso de renovación y fortalecimiento de la influencia de las Iglesias en la sociedad. También el cristianismo institucional se encuentra ante un enorme desafío y sería una mayúscula equivocación pensar que va a superar de rositas esta nueva confrontación. No estamos ni ante una vuelta atrás del proceso de secularización ni, mucho menos aún, en vísperas de celebrar una recuperada hegemonía cultural de la fe en la sociedad. Sospecho que todos aquellos eclesiásticos que ocultan esa secreta ambición tras su entusiasmo por esta nueva oleada de religiosidad, van a tener una larga y pesada digestión de su frustración*” (Vitoria Cormenzana, 1995: 578). El mismo autor admite de todas formas que “*Sin duda este "revival" religioso emerge desde el hondón del alma humana*” (Vitoria Cormenzana, 1995: 579).

El desconcierto es la constante general de este fenómeno de retorno religioso, el cual “*no deixa de ser un fenomen tan confús com qualsevol altre propi del món humà*”⁵⁴ (Amengual, 2003:

aparecen como los grandes mitos que construyó la modernidad y que el tiempo ha dejado atrás”.

51 Traducción libre al castellano: “ahora se dirige de una manera más abrumadora contra el racionalismo mismo y sus metarrelatos”.

52 Traducción libre al castellano: “En determinados contextos sociales, entre los cuales pueden encontrarse los individuos en su proceso migratorio, podemos asistir a un resurgimiento de específicas comunidades de creyentes”.

53 Traducción libre al castellano: “adaptarse a las nuevas condiciones sociales del país de recepción, como es el proceso de secularización de la sociedad catalana”.

54 Traducción libre al castellano: “no deja de ser un fenómeno tan confuso como cualquier otro propio del mundo

81). Pero lejos de quedarnos con una idea generalista o con afirmaciones que no vayan más allá de una simple constatación de la incapacidad de poder discernir correctamente sobre la ambigüedad de los nuevos tiempos, debemos mostrarnos capaces de poder llegar a conclusiones que nos proporcionen explicaciones satisfactorias y, cuando menos, que nos permitan describir adecuadamente la realidad de que se compone lo que venimos describiendo como “el retorno de lo religioso”. Sin duda, es un fenómeno ya constatado y, parece que asumido por parte de diversos autores, que en *“las sociedades secularizadas estamos asistiendo a un fenómeno de vuelta de las religiones, tras habernos quedado un largo tiempo sin noticias de lo divino.”* (Vitoria Cormenzana, 1995: 578). Lo anteriormente dicho supone un auténtico reto, sobre todo cuando se enfrenta o rechaza directamente *“una concepción que la ha reducido prácticamente a la racionalización instrumental y tecnocrática”* (Vitoria Cormenzana, 1995: 578) y libera, en cambio, *“un potencial de energías humanas dormidas, capaces de resistir y hacer frente al creciente poder de los aparatos económicos, políticos o mediáticos”* (Vitoria Cormenzana, 1995: 578). ¿Se trata el retorno de la religioso de un enfrentamiento o una alternativa al nihilismo posmodernista? Más bien parece que se trate de una combinación de elementos. Así *“según todos los observadores, se trata de un fenómeno de recomposición de la religiosidad, cuya trayectoria, fuera del control institucional y orientada exclusivamente por la demanda de los consumidores, pasa frecuentemente por las zonas más oscuras e irracionales del ser humano, incorpora viejas y nuevas tradiciones religiosas, y produce mutaciones, vaciamientos, asociaciones (...)”* (Vitoria Cormenzana, 1995: 578).

Wolfram Weimer cree encontrar el origen del retorno de lo religioso en el fracaso del las ideologías del siglo XIX y XX. Este autor llama a éstas las “religiones sustitutorias” (el capitalismo, el nacionalismo, el marxismo) que se presentaban *“con su promesa de paraíso terrestre, con sus ritos religiosos sustitutorios y hasta la “consagración de la juventud” o la mitificación del deporte”* (Weimer, 2008: 67). En concreto, las utopías radicales, las ideologías totalitarias del siglo XX *“hicieron de sucedáneo de la religión, de religiones perversas. Reclamaban una pretensión de interpretación total, proporcionaban contextos de sentido cerrado”* (Weimer, 2008: 86-87).

El resultado es una incertidumbre en el plano cultural, que el autor llama “masoquismo cultural” (Weimer, 2008) y que en realidad no es más que la relativización cultural. Ante este “infierno de la relativización” que decía Berger parece que *“surge una resistencia de la población, que cuenta con un reflejo seguro de defensa de las propias tradiciones. Así de repente, las “patrias” vuelven a ser de nuevo populares como refugios de una identidad apreciable”* (Weimer,

humano”.

2008: 68). Weimer da varios ejemplos de estas “patrias”: los hinchas de fútbol, el apego a la tierra, la calidez, la cercanía o el “para-patriotismo” (Weimer, 2008).

En base a esto último, Weimer se atreve a hacer un pronóstico. Cree que *“la creciente conciencia religiosa de la población de la Tierra en el siglo XXI es también un reflejo defensivo ante la aceleración de la globalización. Con la religión se vinculan núcleos de identidad cultural, esferas de seguridad en medio de la velocidad vertiginosa de la época moderna (...) Cuanto más avance la globalización, tanto más aumentará la necesidad de oponer resistencia, en forma de patria espiritual, a la alienación que la acompaña”* (Weimer, 2008: 76). Esto se traduce en que *“La religión experimenta en todo el planeta un renacimiento que probablemente no se consideraba posible”* (Weimer, 2008: 8), aunque *“Sólo en Europa Occidental se va produciendo con lentitud (...)”* (Weimer, 2008: 8), habiéndose convertido Europa en *“una isla agnóstica en medio de un mar de movimientos neorreligiosos”* (Weimer, 2008: 9). Esto resulta particularmente interesante para el presente estudio pues puede estar dando una de las claves para comprender el por qué del fortalecimiento de la comunidad de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía en Cataluña. Básicamente, nos encontraríamos en que uno de los factores que reforzarían a los creyentes ortodoxos rumanos sería esa percepción de la globalización, y por ende, la secularización, como una amenaza a su rica tradición cultural y nacional.

A pesar de todo lo dicho, Edurado Bericat no está de acuerdo en absoluto en que nos encontramos ante un retorno de lo religioso. Ya hemos visto más arriba como, para él, la situación se halla en un equilibrio entre lo religioso y la secularización. En medio de estas dos opciones queda un amplio número de encuestados que se catalogan como escépticos. Entre éstos, se destaca que la mitad (concretamente un 53,5%) de los catalogados como escépticos se consideran “ni religiosos ni no religiosos” y el resto de los escépticos se vuelve a dividir en otro 50% entre “algo religiosos” (25,9%) y “algo no religioso” (18,3%) siendo los de la opción, “nada religiosos” de un 2,7% y un 3,5% los que optan por no responder (Bericat, 2008: 31). La conclusión que saca Bericat es que *“el equilibrio es perfecto, y las tensiones implícitas en la posición cultural de la duda se reparten entre los miembros de este colectivo, y suponemos que en cada uno de los escépticos, a partes iguales. No soy ni lo uno ni lo otro, aunque a veces dudo entre ser lo uno o lo otro”* (Bericat, 2008: 31).

A raíz de esta interpretación, este sociólogo mantiene que estamos en una época que ha superado la propia secularización, catalogando dicha época de post-secular (Bericat, 2008: 15), lo cual lleva a expertos y especialistas a interpretarlo como un síntoma de retorno de lo sagrado. Según

Bericat, esto es un error, pues analizando la encuesta ISSP Religion II del 1998 en Europa, saca la conclusión de que las cifras de religiosos y de ateos, que se encuentran en los extremos, son muy bajas (dos de cada 10 y uno de cada 10 respectivamente) (Bericat, 2008: 28) en proporción a la gran cantidad de indecisos. Esto demuestra que ninguna de las dos cosmovisiones (religiosa y secularizante) ha podido imponerse.

Es importante recalcar para este trabajo que Bericat no cree que se esté produciendo ningún retorno de la religión institucionalizada y tradicional. Él se hace eco de otros autores (Joan Estruch, Salvador Giner), que prefieren hablar de un periodo de grandes mutaciones en todos los ámbitos y que se expresan en una religiosidad más individualizada. También se habla de una progresiva sacralización de lo profano que estaría penetrando en el plano personal y colectivo de las ideologías (Bericat, 2008: 16). En definitiva, Bericat se colocaría en una posición en la que, sin negar el avance exitoso de la secularización, vería una persistencia, también exitosa, de lo religioso en la modernidad más que un retorno de lo sagrado en ella⁵⁵. Como no se puede hablar de una tendencia de retorno hacia lo sagrado o religioso pero tampoco que se esté produciendo una desecularización, Bericat prefiere hablar de simultaneidad de ambos procesos (Bericat, 2008: 19). Para él la doble afirmación de ambos procesos explica que haya aparecido el escepticismo y la duda, provocados por la incertidumbre⁵⁶. En idénticos términos se expresa De Sahagún. Para éste, la gran diversidad de formas de religiosidad lo único que hacen es evidenciar *“la inquietud del espíritu humano, que pugna por la trascendencia con el fin de liberarse del peligro que el materialismo desenfrenado y el tecnicismo excesivo le acarrearán”* (De Sahagún, 1999: 5). Esta religiosidad persistente está coexistiendo con la modernidad. Permanece en Occidente, negándose a desaparecer, por lo que *“Ni la sociedad se ha desacralizado por completo ni la religión se ha convertido en algo marginal e irrelevante entre nosotros”* (De Sahagún, 1999: 6). La religión se transforma más que desaparece *“ya que los impactos externos que desfiguran las religiones institucionalizadas no consiguen*

55 *“El retorno de la religión, entendiéndolo por tal el resurgir vigoroso de una religiosidad institucionalizada y tradicional, todavía está por manifestarse. De ahí que otros autores prefieran sostener, frente a la tesis fuerte de una neta y progresiva secularización del mundo, la perspectiva del cambio religioso (Estruch, 1994). De acuerdo con ella, el evidente y progresivo declive de las formas institucionales y tradicionales de religión estaría compensado, hasta cierto punto, por profundas mutaciones en los modos de expresar, sentir y experimentar la religiosidad. Así, una religiosidad más individualizada y privatizada, más invisible, según la conocida tesis de Th. Luckmann, permanecería viva en el contexto de una aparente secularización. Algunos otros autores, como Salvador Giner, contraponen al innegable proceso de profanización, o incluso de profanación de lo sagrado, abanderado por la modernidad, una no menos innegable tendencia consistente en la sacralización de lo profano. Esto es, lo numinoso persiste en la modernidad penetrando en el mismo orden secular, bien en el plano colectivo de las ideologías mundanas, bien en el plano personal de las creencias seculares”.* BERICAT ALASTUEY, Eduardo. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa», 2008. pág.16.

56 *“La incertidumbre es el estado más común en los europeos encuestados ante las dos cosmovisiones que se ofrecen (religiosa y secular)”* BERICAT ALASTUEY, Eduardo. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa», 2008. pág.18.

anular el fondo de sacralidad que las caracteriza. Por consiguiente, podrá hablarse de eclipse de lo religioso, pero no de ocaso y de muerte porque, cuando parece que está en trance de desaparecer, es que cambia de sentido” (De Sahagún, 1999: 6). En exactos términos se expresan Stark y Iannaccone cuando dicen que *“The empirical evidence is that the vitality of religious firms can fluctuate greatly over time, rising as well as falling, although subjective religiousness seems to vary far less. But to know that is to know rather little”* (Stark y Iannaccone, 1994: 249). Es por esto que no se puede hablar de “retorno” de lo sagrado porque simplemente éste jamás se marchó (De Sahagún, 1999: 6).

De hecho, es su artículo, Bericat señala como se detecta en Europa una migración de la opción “religiosa” a la “creyente” (aunque ya lo hemos señalado anteriormente, recordemos que Bericat cataloga a los creyentes como personas no comprometidas con una Iglesia pero con creencias en lo trascendente). Esto se explica debido al desencanto producido por el choque entre la moral tradicional y la modernidad. Bericat explica esto y argumenta que por eso ha habido quien con el fin de escapar a esta presión moral ha optado por ser únicamente creyente, abandonando su militancia e implicación hacia la comunidad religiosa originaria⁵⁷. Aunque el “religioso” se caracteriza por su certeza, el “creyente” lo hace por su duda. Este proceso de conversión o transformación de “religiosos” a “creyentes” se estaría produciendo incluso ahora y alimentaría el bloque de los tocado por la duda. Por tanto se deduce que las Iglesias no son capaces de religar a sus fieles ya que ofrecen escaso atractivo para integrarlos en su seno (Bericat, 2008: 36). Por otra parte, el agnosticismo ha pasado a no adoptar una posición directa de rechazo a la realidad trascendental y no se cierra a contemplar el papel de ésta en el mundo (Bericat, 2008: 38).

Este escepticismo vendría propiciado por constituir éste el elemento principal del marco cultural y de pensamiento que ha caracterizado la cultura europea (Bericat, 2008: 39) desde el siglo XVII y que, tal como Amengual señalaba a través de lo que él identificaba como nihilismo, se ha vuelto en contra de la propia civilización de la Razón. También De Sahagún identifica esta época, con la figura del filósofo Descartes y su forma de pensamiento *“en la que la razón humana es la clave no sólo del hombre, sino de toda la realidad. De la mano del pensador francés, la filosofía se emancipa de la teología y de la religión y cobra un carácter antropocéntrico innegable basado en el pensamiento humano”* (De Sahagún, 1999: 8). El pensamiento científico derivado de esta

57 *“Las Iglesias han defendido siempre un universo axiológico o valorativo muy tradicional, casi incompatible con la asunción de valores sociales modernos. Así, ante la presión moral ejercida por las Iglesias sobre sus feligreses, muchos de ellos habrían optado por convertirse en meros creyentes con el fin de escapar a un conflicto de valores en el que les mantenía su religiosidad en un ambiente cultural con predominio de valores modernos”*. BERICAT ALASTUEY, Eduardo. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa», 2008. pág.35.

filosofía de la Razón es la que ha capacitado el hecho de la transformación moderna que nos ha conducido a esta etapa de transformación y de la cual, la propia religión, aún sin haber desaparecido, también se ve sometida a ella. Las razones son varias pero De Sahagún destaca que de la mano de la modernidad se ha llegado a un mejor conocimiento de la naturaleza y a la cultura *“a polarizarse en lo comprobable empíricamente”*. Ello conlleva que el ser humano se forme la idea que se coloca *“el pináculo del mundo haciéndole creer que es el punto cenital de todo lo real”* (De Sahagún, 1999: 7).

Lo que tendríamos ante nosotros actualmente sería, tal como lo llama Bericat, un “gran embalse” de escépticos llenos de dudas. Este embalse se vería *“alimentado por las corrientes, derivas y tensiones culturales que proceden tanto de las creencias religiosas como de las agnósticas. Este gran embalse afecta a casi la mitad de la población europea (...). Esto es, en un 49,8% de la población europea pueden observarse ya, con toda claridad, los efectos de la incertidumbre y de la duda”* (Bericat, 2008: 39). Por consiguiente, la mitad de la población europea está posicionada en el “embalse” de la incertidumbre y la duda. En los dos extremos del espectro se sitúan los *“seguidores fieles de ambas posiciones extremas, las personas que muestran un claro convencimiento y una clara conciencia de certeza, esto es, los religiosos y los ateos”* (Bericat, 2008: 39), las cuales opciones *“constituyen hoy sendas minorías cognitivas, una pequeña parte de la población total”* (Bericat, 2008: 39). Así también lo percibe Niklas Luhmann cuando reflexiona sobre lo que él llama una *“bifurcación entre oferta cultural religiosa y decisiones personales en cuanto a la fe”*. Luhmann cree que como resultado de esta bifurcación (a ésta, Bericat la llama 'duda') *“puede observarse hoy en día una incoherencia ampliamente difundida en las opiniones individuales que pueden calificarse como religiosas. Aquellos que siguen de manera consecuente (...), la ortodoxia eclesiástica son tan minoría como aquellos que sostienen opiniones ateístas y renuncian a la religión. La mayoría aceptan algunos componentes de la fe religiosa y otros no”* (Luhmann, 2007: 254).

La opción religiosa se ha mantenido y la secular ha decrecido. En cambio, De Sahagún adopta una división de tres grupos para dar explicación de la situación de la creencia religiosa actual. Estos tres grupos estarían formados por *“las personas adictas a la religión institucionalizada, el compuesto por los que se autoidentifican como religiosos no completos, y el de aquellos que, declarándose religiosos, no regulan su religiosidad por normas institucionales”* (De Sahagún, 1999:11).

La duda que surge de la incertidumbre puede estar orientada tanto hacia los valores que encarna la modernidad o, al contrario, hacia los valores tradicionales. Para Bericat, la duda es consecuencia de la atracción y repulsión por partes iguales hacia ambas alternativas o cosmovisiones (secular y moderna; tradicional y religiosa) (Bericat, 2008: 18). La duda se manifiesta en el escepticismo respecto a toda cosmovisión que pretende dar razón totalizante del mundo. Está claro que la sociedad occidental de hoy día es escéptica ante cualquier propuesta precisamente por el desencanto sufrido en los últimos siglos debido al fracaso de tantas ideologías y cosmovisiones que parecían ser panaceas. Así pues, la propia modernidad ha hecho posible este cambio ya que ha provocado que ella misma deje de ser una ilusión, tal como Amengual nos explicaba los efectos del nihilismo sobre la propia modernidad que lo alumbró. Los éxitos modernos crean desazón. Y así, en la línea de lo que nos exponía anteriormente el epistemólogo Corbí cuando afirma la coexistencia de dos sociedades mixtas en los albores de la nueva era de la sociedad del conocimiento, Bericat nos dice que *“La hipermodernización de la sociedad está creando nuevas situaciones en las que quedan patentes las ambivalencias de los éxitos modernos. La riqueza se transmuta en despilfarro y en consumismo posesivo y ciego; las tecnologías de la información, en banalidad comunicativa; el individualismo, en soledad de los débiles; la racionalidad institucional, en burocratización y control a ultranza; y el desencanto secular, en pura desesperación”* (Bericat, 2008: 39-40).

A pesar de la coherencia de la exposición de Eduardo Bericat, tenemos que ser un tanto precavidos a la hora de tomar ciertas afirmaciones como extensibles al conjunto de la población europea. Se debe hacer notar que la encuesta ISSP del 1998 se realizó entre ciudadanos de Alemania, Reino Unido, Irlanda, Austria, Hungría, Italia, Holanda, Suecia, República Checa, Eslovenia, Polonia, España, Letonia, Eslovaquia, Francia, Chipre, Portugal y Dinamarca. Sin duda es un espectro de análisis bastante amplio pero debemos precisar que para el propósito de nuestra hipótesis no participó ningún país de la Europa balcánica ni tampoco del área cultural ortodoxa (si exceptuamos a Chipre). Todos los países que participaron en esta encuesta pertenecen al ámbito católico y protestante. Por lo tanto, en caso de que se hubiera incorporado Rumanía o Bulgaria o Serbia o Grecia a esta encuesta, ¿el resultado y, por tanto las conclusiones, hubiera sido las mismas?, ¿son aplicables a los fieles rumanos de la IOR?. Creemos que el mundo ortodoxo tiene sus propias variables, al margen del Occidente católico–protestante europeo. Igualmente tenemos la intuición de que los países del Este de Europa pertenecientes al ámbito católico–protestante también tienen formas particulares de expresar su religiosidad a causa de la historia común compartida de esta región geográfica del oriente europeo. Es posible que, a nivel macro–europeo, se dé un empate

técnico entre las posturas más religiosas y tradicionales y las más secularizantes con una enorme masa de escépticos en el medio, pero en la comunidad de fieles de la IOR hemos observado ciertas pautas (que desarrollaremos en apartados siguientes) que nos invitan a pensar en un refuerzo de lo sagrado en este ámbito concreto de la Ortodoxia, y en especial entre los miembros inmigrantes de su diáspora.

2.4. El incierto futuro de la religión: nuevas espiritualidades frente a la religión tradicional.

¿El retorno de lo religioso implica la victoria de la religión sobre el secularismo?; ¿volverán en masa las personas a las iglesias y se restaurarán los cultos de la religión tradicional? No parece que sea este el escenario futuro. Entonces, ¿qué espera a la religión tradicional y qué implicaciones tiene el resurgir del sentimiento religioso en nuestra sociedad actual?

Para el epistemólogo Marià Corbí, el futuro de nuestra sociedad pasa, por la espiritualidad pero abandonando la religión y las creencias. Merece la pena ver su argumentación ya que, a la vez, nos da una posible explicación de la causa del supuesto colapso de la religión tradicional en el mundo actual postmoderno. Corbí acepta que en nuestra sociedad *“Las religiones no interesan, pero el interés por la espiritualidad está muy extendido y es creciente en mil formas”* (Corbí, 2007: 5). Por lo tanto, “lo religioso”, contenido en la espiritualidad, no estaría en crisis sino que, más bien, lo que estaría en aprietos es la religión tradicional. No obstante, Corbí continúa inmediatamente diciendo que *“Sin embargo, y a pesar de ese colapso, la búsqueda espiritual continúa”* (Corbí, 2007: 5).

Las sociedades pre-industriales son consideradas por Corbí como estáticas, mientras que las industriales son consideradas como dinámicas. Así pues, la era industrial ha dado lugar a la era actual que Corbí nombra como “sociedades del conocimiento”. Éstas se caracterizan por ser *“sociedades libres, creadoras de diversidad”* (Corbí, 2007: 143), en contraposición a las sociedades precedentes en las cuales *“la verdad era o bien lo que Dios había revelado o bien lo que las ciencias habían desvelado, descubierto. Frente a esta noción de verdad no cabía más que la aceptación y la sumisión”* (Corbí, 2007: 143). A partir de ahora, *“Para los hombres y mujeres de la segunda revolución industrial, la verdad no puede estar ligada a fijación de ningún tipo, ni puede estar sometida a nada. Esto nos lleva a una transformación de la idea de certeza. Los individuos y los grupos ya no vivirán de las certezas recibidas de Dios, de la naturaleza misma de las cosas o de las ciencias. Tendrán que vivir de las certezas, los convencimientos y las motivaciones que, de una*

forma u otra, ellos mismos construyan. (...). A las certezas de revelación o a las certezas de descubrimiento les suceden las certezas de creación” (Corbí, 2007: 142-143). En definitiva, en la explicación de Corbí, hay una clara contraposición entre las sociedades pre-industriales y las industriales y del conocimiento. Aquellas son sumisas y homogéneas, mientras que éstas “*son sociedades de proyectos colectivos diversos, son las sociedades de la diversidad, de la pluralidad”* (Corbí, 2007: 144).

Así que, llegados a este punto, retomamos la pregunta del inicio de este apartado. Si según Corbí, nuestra sociedad ha perdido los elementos que le permitían “crear religiones”, entonces ¿estamos ante un futuro sin religión? Y si es así ¿cómo podemos explicar el retorno de lo religioso en nuestras sociedades? ¿Acaso no nos encontramos ante una contradicción que amenaza nuestra principal hipótesis? El mismo Corbí ofrece una respuesta cuando se pregunta por la forma que tomará “*el núcleo antropológico que en el pasado generó las religiones”* (Corbí, 2007: 121). Para él, aunque las circunstancias culturales hayan creado condiciones de colapso de la religión tradicional, la búsqueda espiritual proseguirá pero amparada en otros parámetros o paradigmas que, según él dependerán cada vez más del propio individuo. La forma que adoptarán pueden explicarse como que “*Ciertamente no se presentará, como en el pasado, en narraciones míticas, programadoras de colectivos. Estamos abocados a recomponer por completo, fuera de mitos y símbolos y fuera de religiones, lo que estaba investido por las religiones. Tendremos que aprender a comprender, experimentar y cultivar la dimensión absoluta de nuestro existir y de nuestra experiencia de lo real, pero sin formas religiosas. El núcleo antropológico que en el pasado, en condiciones preindustriales de vida, generó las religiones, tendrá que encontrar formas adecuadas de cultivo, ya no religiosas”* (Corbí, 2007: 121-122).

Así pues, como para Corbí el elemento esencial de creación religiosa (lo que el llama “el núcleo antropológico”) que antaño permitió explicar la realidad, ahora está, no ya en crisis, sino en colapso debido al cambio de paradigma de sistema social y de producción, la religión ha de tomar dos decisiones clave. La primera es rehusar a su intento de control o de monopolio de la interpretación de la realidad colectiva y el segundo es su desligamiento de la espiritualidad. Ambas renuncias pasan por abandonar las creencias, que para el filósofo valenciano, son muestra de sumisión e imposición.

Para la primera “renuncia”, Corbí argumenta que es necesaria porque las religiones tradicionales se “*han visto forzadas a ceder terreno en muchos aspectos, pero se han atrincherado,*

reservando a los mitos y símbolos los ámbitos de la moralidad y de la religión” (Corbí, 2007: 159). Con su resistencia para mantener la función programadora de mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales así como por mantener su estatuto epistemológico preindustrial, sólo hace posible que con el tiempo exigirá recobrar todo el terreno perdido (Corbí, 2007). Este retorno y recuperación del espacio perdido implica que *“Crear lo que dicen las escrituras sagradas y las doctrinas que se apoyan en ellas, aunque sea sólo en lo que se refiere a la moral y a la religión, supone aceptar el núcleo central de su sistema de interpretación, valoración y actuación”* (Corbí, 2007: 159). Entonces aceptar la religión tradicional supone que *“Quien acepta algo así, lógicamente tendría que aceptarlo todo”* (Corbí, 2007: 159). Y esto para Corbí es inadmisibles puesto que para avanzar en la consolidación de la nueva sociedad del conocimiento *“Los hombres y mujeres de las nuevas sociedades deben rechazar la creencia en todos sus ámbitos, también y especialmente en los ámbitos de la moralidad y de la religión; y tienen que hacerlo porque, para integrarse en la nueva sociedad, han de abandonar los patrones que construyeron los sistemas de vida y programación de las sociedades estáticas preindustriales”* (Corbí, 2007: 159-160). Es decir, Corbí cree que la aceptación de las creencias religiosas somete a los individuos y les priva de libertad para seguir evolucionando y desarrollándose en la nueva sociedad que se vislumbra actualmente (Corbí, 2007: 161). Para él, la religión tradicional, limita al individuo postergándolo a quedarse eternamente en un estado espiritual con patrones de sociedad pre-industrial. Así se comprende su interés en remarcar la necesidad de que la religión renuncie a su vínculo con la espiritualidad, para liberar a ésta última de aquella en aras de facilitar el advenimiento de la sociedad del conocimiento de forma plena y sin traumas o estancamientos que nada pueden aportar.

Pero Corbí no es contrario a la religión sino que es contrario a convivir con sistemas obsoletos. Sobre todo porque si estos llevan a la coerción espiritual o a mantener los modelos del pasado, los integrantes de la nueva sociedad del conocimientos se verán obligados a rechazarlos⁵⁸ y eso privará a la larga del conocimiento y la sabiduría que han aportado las religiones al desarrollo humano. Y con esto llegamos al objetivo argumentativo en la obra de Corbí a la par que su previsión de futuro para el tipo de religión que nos espera. Corbí rechaza los modelos obsoletos de la religión para una sociedad que los ha superado pero no rechaza la tradición que han transmitido hasta nosotros, siempre que se desvincule de cualquier tipo de creencia religiosa tradicional⁵⁹. La

58 *“En las sociedades preindustriales se unió indisolublemente la creencia a la espiritualidad. Si esa unión se mantiene, como pretenden las autoridades de las iglesias y de otras tradiciones religiosas, las gentes de las sociedades industriales de innovación tendrán que rechazar el paquete completo. Para que la espiritualidad sea viable en las nuevas sociedades, es necesario separar la espiritualidad de toda creencia y de toda sumisión”.* CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.* 2007. pp. 160-161.

59 *“(…) los europeos occidentales y otras sociedades desarrolladas del siglo XXI, que se ven forzados a rechazar las*

religión del futuro debe pasar obligatoriamente por *“discernir y no abandonar con las religiones toda la riqueza y sabiduría que en ellas se produjo. Debemos aprender a discernir para poder dejar a un lado a los maestros de las creencias. Hay que aprender a discernir entre quienes, en las grandes tradiciones religiosas, son maestros del espíritu y quienes son maestros de las creencias, de las ortodoxias”* (Corbí, 2007: 160-161). No obstante, Corbí no se cansa de insistir que aceptar la tradición religiosa no debe implicar ser religioso: *“En las nuevas circunstancias, podemos y debemos aprender de todos los grandes maestros y de todas las grandes escuelas de sabiduría de las tradiciones, sin tener que hacernos, por ello, creyentes, personas religiosas. Hemos de aprender a ser discípulos de todos los grandes del espíritu, sin volver a la religión, permaneciendo hombres y mujeres laicos y sin creencias (...) Queremos aprender de los grandes maestros del espíritu de la historia, se den donde y en las condiciones culturales en que se den. Estamos forzados a tener juicio y aprender de los grandes de las tradiciones, sin que ese discipulado nos lleve necesariamente a la religión”* (Corbí, 2007: 161-162).

En definitiva, la previsión de Corbí para el futuro religioso de la humanidad es que, lo que hemos venido llamando hasta ahora *“retorno de lo religioso”*, tenderá a convertirse en una espiritualidad individual, consciente del aporte de la tradición religiosa pero abandonando la religión y centrándose, los futuros componentes de la nueva sociedad del conocimiento, en la reflexión de las cuestiones claves de la existencia humana. Sin metafísicas, ni rituales, ni creencias o jerarquías, sin nada que no sea la resolución pragmática de los interrogantes mediante esta espiritualidad *“laica”*. Y esto, según Corbí, será así porque: *“Las tradiciones religiosas no ofrecen ni proponen nada que creer a las nuevas sociedades industriales, sólo sugieren, invitan a la verificación, como los poemas. Lo que dicen lo ofrecen sólo como instigación a la indagación, como instrumentos de indagación. No imponen nada que practicar, nada que hacer. Sólo afirman: «Mira donde pisas». No exigen ningún ritual que cumplir”* (Corbí, 2007: 218).

Es importante destacar que aunque la *“deriva”* espiritual de la sociedad ya se manifiesta con cierta intensidad, Corbí subraya que *“Para comprender esta nueva situación, hay que aprender que la espiritualidad no da soluciones a nada, ni en la vida, ni en la muerte. Que la espiritualidad no edifica nada, ni siquiera al constructor, porque la espiritualidad es sólo una cualidad sutil. La espiritualidad verdadera es vacío completo de formas y de todo tipo de construcción y determinación, porque es sólo espíritu para la construcción, es sólo un élan sutil de amor e interés*

religiones, pueden y deben aprender de los maestros espirituales y de los grandes maestros de las tradiciones religiosas del pasado, manteniéndose libres respecto a sus sistema de creencias, de comportamientos y rituales”. CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. 2007. pp 160-161.

que vivificará todas nuestras construcciones culturales. No son las tradiciones religiosas sino nuestros propios proyectos los que deberán dar orientación y sentido a nuestras vidas” (Corbí, 2007: 118). Por lo tanto, la espiritualidad que nos muestra Corbí no aportará nada, pues nada se debe esperar de ella, pero sí que será beneficiosa en que inspirará y marcará líneas o caminos. Todo ello gracias a que *“Hay que aceptar que, de las grandes tradiciones religiosas del pasado, sólo nos queda su capacidad de expresar la experiencia espiritual e iniciarnos a ella”* (Corbí, 2007: 118).

Resumiendo, la religión, hasta ahora ha actuado según modelos de sociedades preindustriales pero estamos en una sociedad del conocimiento y estos modelos ya no resultan válidos. Esto es así porque hasta ahora los modelos se imponían como creencias pero la nueva sociedad actual no admite imposiciones ni sumisiones. Así que aceptar la religión es aceptar imposición y por tanto esto es inviable actualmente. Se impone una evolución hacia una espiritualidad individual que se libere de la creencia. Esta espiritualidad que se dedica a la indagación será la nueva forma de manifestación religiosa del mañana, apoyada, eso sí, por la tradición y el bagaje cultural de las religiones, que ahora serían una especie de fuente de inspiración o admiración como lo puede ser el arte o la poesía⁶⁰. En consecuencia, el destino final de la religión, para Corbí, sería el de convertirse en una mera guía moral y un referente cultural humano sobre el que reflexionar, admirar y encontrar respuestas concretas en el aquí y ahora.

En nuestra opinión, la visión de Corbí de un futuro fundamentado en una espiritualidad individual no basada en la creencia en una revelación sino en una introspección silenciosa e íntima amparada en la contemplación de aquello definido como “el Misterio último” a la par que apoyada en el legado cultural y sapiencial de las religiones tradicionales, no nos resulta del todo convincente debido a tres puntos que señalamos a continuación.

El primero es que Corbí parece estar influido por una interpretación orientalista, basada en el budismo o el hinduismo, en el que la espiritualidad se manifiesta en el “silencio sabio”⁶¹. Pero las sociedades occidentales, en su mayoría, también necesitan otras formas “más ruidosas” y rituales para dar sentido a su existencia. Da la impresión de que Corbí quiere dirigir al lector hacia un punto

60 *“Tendremos que mantenernos no religiosos, pero aprendiendo de las religiones, como aprendemos de nuestros antepasados música, pintura, poesía, etcétera, sin hacerlo como ellos lo hicieron, sin pensar, sentir y vivir como ellos, es decir, sin juntar en una unidad indisociable las formas de nuestro pensar, valorar y hacer, basadas en unas formas de satisfacer nuestras necesidades, con la experiencia absoluta de lo real”*. CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. 2007. pág. 195.

61 Para este concepto recomendamos la lectura de la magistral obra de Raimon Panikkar, *“El silencio del Buddha. Introducción al ateísmo religioso”* publicado por la Editorial Siruela en el año 2000.

de vista preconcebido ya por él, como si este fuera el único posible.

En segundo lugar, Corbí recuerda a aquellos miembros de la escuela religioso-filosófica neoplatónica del siglo IV, a los cuales les causaba verdadera repulsa la fe cristiana por considerarla poco intelectual y con una teología poco esmerada y con una tendencia a mostrar una piedad y un ritual demasiado popular y, para ellos, irracional. Sin embargo, fue precisamente por el atractivo que ejercía el cristianismo para las masas y no en su capacidad de explicar convincentemente, sino de motivar, hacer sentir y dar sentido a una realidad a través de analogías, parábolas, rituales que se readaptaron, rellenaron o redefinieron permitiendo que esa sociedad no quedara abandonada en sus momentos de paso vitales una vez el paganismo empezó a declinar. La sociedad de Corbí, parece desangelada, incapaz de plantearse cuestiones únicas porque solo interesa lo de aquí y ahora. Parece que la espiritualidad que plantea Corbí haya llegado a la conclusión de que la reflexión religiosa ya no tiene sentido por antojarse inútil. Pero, ¿acaso dejar de lado la reflexión de lo divino no puede provocar un anquilosamiento intelectual? A esta pregunta contesta afirmativamente el teólogo, filósofo, biólogo y antropólogo catalán Ramon Maria Nogués. Según él, *“passar de les religions a les espiritualitats significa un cert replegament mental, una reducció d'escala. No és bo que la ment humana, tot i ser conscient de les seves limitacions, redueixi l'àmbit de la seva reflexió. (...) Per això dic que l'atenció a l'espiritualitat com a substitutiu de la religió pot significar la renúncia a arribar (fins on es pugui) a reflexionar sobre tota la realitat. Deixar la religió pot significar rendir-se intel·lectualment i passar a una escala menor i familiar. Atrevir-se amb Déu vol dir no renunciar a l'escala de referència superior, independentment de la solució que tal atreviment pugui aportar. (...) Sense reflexió sobre Déu -independentment d'adscripcions religioses concretes i de quin sigui el resultat d'aquesta reflexió-, la reflexió humana queda frenada. Per això, el panorama de les espiritualitats postreligioses sovint fa l'efecte d'un eixam de vivents que han renunciat a alçar el vol”*⁶²(Nogués, 2007: 198).

Por otra parte, la sociedad que nos propone Corbí a lo largo de su obra, no acaba de quedar del todo clara. Esto es especialmente así porque Corbí ha sido capaz de definir todos los procesos de

62 Traducción libre al castellano: “pasar de las religiones a las espiritualidades significa un cierto repliegue mental, una reducción de escala. No es bueno que la mente humana, a pesar de ser consciente de sus limitaciones, reduzca el ámbito de su reflexión. (...) Por eso digo que la atención a la espiritualidad como sustitutivo de la religión puede significar la renuncia a llegar (hasta donde se pueda) a reflexionar sobre toda la realidad. Dejar la religión puede significar rendirse intelectualmente y pasar a una escala menor y familiar. Atreverse con Dios significa no renunciar a la escala de referencia superior, independientemente de la solución que tal atrevimiento pueda aportar. (...) Sin reflexión sobre Dios -independientemente de adscripciones religiosas concretas y de cuál sea el resultado de esta reflexión-, la reflexión humana queda frenada. Por ello, el panorama de las espiritualidades postreligiosas menudo da la impresión de un enjambre de vivientes que han renunciado a levantar el vuelo”.

elaboración de religiones a través de los distintos modos de producción pero, en cambio, cuando llega a la sociedad de la segunda revolución industrial o del conocimiento, ésta no produce nada más que ideas. Puede resultar original pero si partimos de una base materialista para explicar la aparición de la religión no podemos acabar poniendo en el final de la trayectoria un modo de producción basado en “ideas” ya que éstas siempre han existido en todos los modos productivos humanos. Nos da la impresión que Corbí no sabía con qué modelo productivo definir la situación actual en la que estamos (que evidentemente, tal como él dice, se trata de una transición pero no sabemos hacia qué) y necesitaba un nuevo modelo de sociedad para justificar el “colapso” de la religión en nuestro mundo posmoderno para que cuadrara en su teoría. Por otra parte, la segunda sociedad industrial o del conocimiento no nos parece muy convincente ya que aunque aporta knowhow, no produce nada tangible. No creemos que el nuevo paradigma religioso lo altere la capacidad de crear ideas sino los nuevos avances científicos, en especial en física cuántica, socio-biología, bioinformática o neurociencia.

En tercer, y último lugar, tal como dice Ramon Maria Nogués *“L'espiritualitat enfoca directament el meu camp mental; la religió, ben plantejada, enfoca tota la realitat”*⁶³(Nogués, 2007: 198). Lo religioso necesita de ritos y otras manifestaciones porque es algo más que mera espiritualidad. La religión pretende dar una explicación de lo sagrado. Aunque Corbí se empece en explicar su sistema de sociedades dinámicas y estáticas, en la que, por supuesto, coincido a grandes rasgos, al final aún estando finamente elaborado no acaba de convencer. Da la impresión de que el futuro religioso de Corbí ya se está materializando cuando en realidad se trataría más de una larga transición.

Por otra parte, ¿qué se entiende por “espiritualidad”? Para Corbí, la espiritualidad que sustituirá a la religión es *“una indagación y una búsqueda autónoma que concluye en una creación, que es un completo don”* (Corbí, 2007: 234). Este camino espiritual también *“tendría que concebirse y vivirse como una forma de quitarse cargas de encima, despojarse de sumisiones, librarse de creencias que agarrotan”* (Corbí, 2007: 234). Sin embargo, esto no deja de ser una definición subjetiva pues, tal como explica Nogués: *“La paraula espiritualitat, en el sentit de conreu de l'esperit, és una noció clàssica normalment integrada en alguna tradició religiosa o saviesa espiritual”*⁶⁴ (Nogués, 2007: 194). La diferencia entre las dos definiciones se explica porque

63 Traducción libre al castellano: “La espiritualidad enfoca directamente mi campo mental; la religión, bien planteada, enfoca toda la realidad”.

64 Traducción libre al castellano: “La palabra espiritualidad, en el sentido de cultivo del espíritu, es una noción clásica normalmente integrada en alguna tradición religiosa o sabiduría espiritual”.

*“Avui, però, la paraula espiritualitat ha passat a designar sovint l'alternativa a la religió, l'actitud que mou les persones al conreu de la dimensió interior com un afer personal i com a resposta individualitzadora en cultures fragmentades que han perdut la influència dels grans relats i que han deixat d'oferir una visió estructurada del món”*⁶⁵(Nogués, 2007: 194). Así pues, la definición de espiritualidad de Corbí se ajusta a la acepción marcada por Nogués. No obstante, el resurgir del sentimiento religioso que analizamos en este trabajo, tomando como ejemplo a los fieles de la IOR en Cataluña, no tiene mucho que ver con esta espiritualidad al margen de la religión tradicional. A la búsqueda individual a las preguntas existenciales de siempre. Nogués cree poder encontrar cuales son las variables que enmarcan esta espiritualidad contemporánea. Para él existen tres “referencias”: la neuropsicológica, que aporta “higiene mental” *“(..). perquè la vida mental tingui consistència i coherència”*⁶⁶ (Nogués, 2007: 194-195); la “trascendencia” que pasa por una imprecisión que abarca *“elements molt diversos, des d'essers espirituals entesos en les coordenades animistes tradicionals fins a preteses energies o influències sovint postulades amb molt poca fiabilitat”*⁶⁷ (Nogués, 2007: 194-195); y una última referencia entendida como “alternativa” a la religión, pues ésta *“es viu com a caducada, resultant més alliberadora i amidada als interessos personals una recerca espiritual sense constreynments gaire solemnes ni institucionals. Aquesta espiritualitat permet un cert vagareig no compromès i al gust personal”*⁶⁸ (Nogués, 2007: 194-195). Esa sería la clave: la individualidad. La espiritualidad de nuestros días estaría derivando hacia una búsqueda personal un tanto ambigua e incoherente, enfocada a proporcionar una paz mental y de conciencia. Es decir, estamos ante una espiritualidad anestesiante y poco elaborada y moldeada, poco madura y muy dependiente de la subjetividad de cada uno en cada momento. Carente de compromisos y huidiza a cualquier sometimiento o jerarquía. En este análisis, Corbí parece tener toda la razón. No obstante, no estamos de acuerdo en que este tipo de espiritualidad sea la única alternativa posible, como argumenta este filósofo. Es preciso observar en qué consiste el fenómeno religioso, a que responde y preguntarnos sobre si el ser humano será capaz de mudar de mecanismos mentales tan fácilmente. Si se estuviera imponiendo este modelo espiritual, ¿cómo es posible que la IOR en Cataluña mantenga o incluso aumente en fieles? ¿Acaso no sería más lógico pensar que la IOR debería estar en una situación de crisis de fieles al igual que el catolicismo en la sociedad de acogida catalana?

65 Traducción libre al castellano: “Hoy, sin embargo, la palabra espiritualidad ha pasado a designar a menudo la alternativa a la religión, la actitud que mueve a las personas al cultivo de la dimensión interior como un asunto personal y como respuesta individualizadora en culturas fragmentadas que han perdido la influencia de los grandes relatos y que han dejado de ofrecer una visión estructurada el mundo”.

66 Traducción libre al castellano: “(...) para que la vida mental tenga consistencia y coherencia”.

67 Traducción libre al castellano: “elementos muy diversos, desde seres espirituales entendidos en las coordenadas animistas tradicionales hasta pretendidas energías o influencias menudo postuladas con muy poca fiabilidad”.

68 Traducción libre al castellano: “se vive como caducada, resultando más liberadora y medida a los intereses personales una búsqueda espiritual sin restricciones demasiado solemnes ni institucionales. Esta espiritualidad permite cierto vagabundeo no comprometido y al gusto personal”.

Sin embargo, los datos apuntan a lo contrario. Sin ánimo de negar totalmente la teoría de Corbí, pues creo sinceramente que es enormemente reveladora a la par que explicativa a nivel macro, propongo que nos fijemos más detenidamente sobre cuál es la ventaja que aporta la religión tradicional al individuo para que éste acabe optando por ella en lugar de derivar hacia esta espiritualidad a la que parece tan difícil poderse negar.

Para Corbí es absolutamente claro que *“Un camino de sumisión y de pasión es inasimilable por nuestros contemporáneos; un camino de indagación, conocimiento, libertad y gozo, sí será asimilable. La espiritualidad para las sociedades de innovación tendrá que presentarse y vivirse sin heteronomías, sino, por el contrario, desde el seno de la completa autonomía”* (Corbí, 2007: 233-234). Es decir, Corbí asume que la totalidad de los integrantes de esta sociedad que él llama del conocimiento abrazarán a través de una especie de inclinación racional o profunda reflexión una vía que les alejará de sometimientos y pasiones que les llevará a *“un camino de indagación, conocimiento, libertad y gozo”* (Corbí, 2007: 234). Personalmente, esto me parece poco realista. No todo el mundo puede o quiere realizar este proceso de reflexión e introspección intelectual. La religión si se define por algo es porque toca el elemento irracional a través de la fe. Además, toda religión necesita de una estructura mínima para poder guiar a sus fieles y elaborar un discurso que pueda ser asimilable por éstos ya que una de las ventajas de la religión tradicional es que *“les religions solen tenir unes referències institucionals que permeten contrastar d'una manera més estable les propostes corresponents”*⁶⁹ (Nogués, 2007: 197). Sí, por supuesto que es sometimiento. Pero ¿quien dice que el ser humano deteste de forma espontánea o natural someterse a algo superior a él? Una espiritualidad a la carta, en la que *“S'etableix un anivellament a la baixa en el que tothom té dret a dir el que vulgui”*⁷⁰ (Nogués, 2007: 197) acaba en un *totum revolutum* de tendencias que, más que aportar equilibrio o paz mental, acaban por crear más confusión, si cabe. Para Nogués, la solución al colapso religioso de nuestros días no pasa precisamente por el camino interior de la espiritualidad de Corbí. Nogués no niega la pérdida de prestigio de las religiones tradicionales pero también constata que su crisis no ha ayudado tampoco a dotar de consistencia intelectual a los movimientos espirituales surgidos de ella⁷¹. El biólogo y antropólogo catalán hace una breve

69 Traducción libre al castellano: “las religiones suelen tener unas referencias institucionales que permiten contrastar de una manera más estable las propuestas correspondientes”.

70 Traducción libre al castellano: “S'etableix una nivelación a la baja en lo que todo el mundo tiene derecho a decir lo que quiera”.

71 *“El panorama de les espiritualitats fa l'efecte de ser el resultat d'una explosió. Les religions, que perden velocitat i prestigi a Occident, han donat lloc a una dispersió d'interessos espirituals en la qual és difícil detectar-hi el sentit. Si hi afegim el prestigi del pensament feble i dispers i la inevitable conxorxa amb interessos econòmic i/o sectaris, cal convenir que el panorama de les espiritualitats no és brillant”*. NOGUÉS, Ramon M. *Déus, creences i neurones. Un acostament científic a la religió*. 2007. pág. 197. (Traducción libre al castellano: “El panorama de las espiritualidades da la impresión de ser el resultado de una explosión. Las religiones, que pierden velocidad y

recopilación de todas las propuestas basadas en la espiritualidad, que van desde el New Age, la recuperación de pasados míticos de otras culturas, la ecología orientada hacia una mística de la naturaleza, la veneración de la ciencia, la neuroespiritualidad, gnosticismo, terapias de todo tipo orientadas a alcanzar niveles elevados de conciencia etc.⁷² Nogués cree vislumbrar que nos encontramos en una nueva época axial, que gracias a la globalización, puede llegar a que esta gran cantidad de movimientos espirituales pueda llegar a cierta unificación⁷³. Quizá leyendo esto, la propuesta de Corbí no parezca tan descabellada. Sin embargo, Nogués es del parecer que las espiritualidades, más que espiritualidad, sin un elemento guía u orientador pueden acabar consiguiendo el efecto contrario al que el primer impulso de búsqueda de las cuestiones

prestigio en Occidente, han dado lugar a una dispersión de intereses espirituales en la que es difícil detectar el sentido. Si añadimos el prestigio del pensamiento débil y disperso y la inevitable confabulación con intereses económica y / o sectarios, hay que convenir que el panorama de las espiritualidades no es brillante”).

72 “*En aquest context assistim a una proposta de florides propostes d'espiritualitat en tot tipus de perspectives. Hom pot citar la new age, federacions que en una heterogeneïtat cridanera convoquen una mena de convergència harmònica entre tot tipus de propostes; d'altres recorren a formes de regressió al passat mític grec, egipci, oriental, de les cultures mesoamericanes, etc, i rescaten la significació de grans relats mitològics que semblaven vitalment caducats fa temps i que avui es reprenen amb ingenuïtat; en alguns casos és la preocupació per l'ecologia la que orienta cap a una mística de la naturalesa (...) en ocasions és invocada alguna de les grans propostes de la ciència més innovadora, barrejada acríticament amb tota mena de dades, com és el cas dels que parlen de l'espiritualitat lligada a la “psicologia quàntica” (...) es parla de neuroespiritualitat; se citen també nombroses propostes gnòstiques, és a dir properes a algun tipus de coneixement arcà accessible algun tipus de persones o procediments; òbviament, cal incloure en aquest repàs nombroses “teràpies” que pretenen ajudar al desvetllament intern i a assolir nivells de consciència depurats; es proposen vies de diversa qualitat (...) sovint en relació amb el mestratge impartit per diverses persones a les quals s'atribueixen capacitats o poders singulars, de vegades no allunyats de la beneïteria; es reactualitzen savieses religioso- culturals exòtiques pels occidentals, com poden ser la tibetana, la nepalí, el tao, el ioga, no infreqüentment aplicades funcionalment a problemes per als quals aquestes savieses no estan orientades originàriament; s'inclouen també propostes de possibilitats d'accés a formes privilegiades d'existència o consciència que superarien les force o els estats convencionals” NOGUÉS, Ramon M. Déus, creences i neurones. Un acostament científic a la religió. 2007 .pp. 195-196. (Traducción libre al castellano: “En este contexto asistimos a una propuesta de floridas propuestas de espiritualidad en todo tipo de perspectivas. Se puede citar la new age, federaciones que en una heterogeneidad llamativa convocan una especie de convergencia armónica entre todo tipo de propuestas; otros recurren a formas de regresión al pasado mítico griego, egipcio, oriental, de las culturas mesoamericanas, etc, y rescatan la significación de grandes relatos mitológicos que parecían vitalmente caducados hace tiempo y que hoy se reanudan con ingenuidad; en algunos casos es la preocupación por la ecología la que orienta hacia una mística de la naturaleza (...) en ocasiones es invocada alguna de las grandes propuestas de la ciencia más innovadora, mezclada acríticamente con todo tipo de datos, como es el caso de los que hablan de la espiritualidad ligada a la “psicología cuántica” (...) se habla de neuroespiritualitat; se citan también numerosas propuestas gnósticas, es decir cercanas a algún tipo de conocimiento arcano accesible algún tipo de personas o procedimientos; obviamente, hay que incluir en este repaso numerosas “terapias” que pretenden ayudar al despertar interno y alcanzar niveles de conciencia depurados; se proponen vías de diversa calidad (...) a menudo en relación con la maestría impartido por varias personas a las que se atribuyen capacidades o poderes singulares, a veces no alejados de la simpleza; se reactualizan sabidurías religioso- culturales exóticas por los occidentales, como pueden ser la tibetana, la nepalí, el tao, el ioga, no infrecuentemente aplicadas funcionalmente a problemas para los que estas sabidurías no están orientadas originariamente; se incluyen también propuestas de posibilidades de acceso a formas privilegiadas de existencia o conciencia que superarían las force o los estados convencionales”).*

73 “*En punts i moments diversos naixen moviments espirituals diferents que han mantingut les seves peculiaritats fins avui, i que sembla que en la globalització inicial que vivim estan a punt de viure junts [se refere a los movimientos espirituales] una nova època axial que podria representar una certa unificació de les seves diferències”.* NOGUÉS, Ramon M. Déus, creences i neurones. Un acostament científic a la religió. 2007. pág.160. (Traducción libre al castellano: “En puntos y momentos diversos nacen movimientos espirituales diferentes que han mantenido sus peculiaridades hasta hoy, y que parece que en la globalización inicial que vivimos están a punto de vivir juntos [se refiere a los Movimientos espirituales] una nueva época axial que podría representar una cierta unificación de sus diferencias”).

fundamentales las había originado. Esto es, provocar una confusión mayor para personas con crisis de identidad las cuales pueden ser arrastradas a grupos sectarios *“reconvertits a través d'una draperia religiosa o adornats amb rituals màgics que acaben esclavitzant les persones a través de la submissió al destí”*⁷⁴ (Nogués, 2007: 175-176). Estas situaciones espirituales que cataloga de tóxicas necesitan *“d'una aportació alliberadora que hi pot fer una bona religió”*⁷⁵ (Nogués, 2007: 175-176).

Aquí es donde reside el punto angular de la solución que aporta Nogués para el futuro de la religión: una “buena religión” que ayude a la vocación espiritual de las personas (Nogués, 2007). Con todo, ¿qué se entiende por “buena religión”? El antropólogo catalán se atreve a proporcionar una idea de lo que entiende por ello. Nogués no huye de la realidad actual. Admite que la religión tradicional *“és observada en les nostres societats occidentals críticament i amb to malfiat, sovint no ben bé per raons estrictament religioses sinó per efectes col·laterals però molt determinants, com ara les connexions de les religions amb fenòmens no religiosos com el maneig del poder, el control de les consciències, etc.”*⁷⁶ (Nogués, 2007: 183). En este punto podemos observar como coincide plenamente con el análisis de Corbí cuando éste destaca la tendencia de la sociedad actual a escapar de los controles y dominios. Para solventar esta desconfianza en la religión tradicional, Nogués propone que se ha de producir una conversión *“perquè encara venim d'un passat no gaire allunyat contaminat per la desproporció del paper sociopolític de l'Església”*⁷⁷ (Nogués, 2007: 240). Para Nogués, como filósofo y teólogo, está claro que *“continuem mantenint aspectes institucionals directament contraris al Nou Testament”*⁷⁸ y, en consecuencia, se debe afrontar *“una reforma eficaç del sistema eclesiàstic per fer-la compatible amb el que necessita l'Església”*⁷⁹ (Nogués, 2007: 240). En su abanico de propuestas se incluyen la desclericalización y la participación real de los fieles en las decisiones (Nogués, 2007: 240). la introducción de la colegialidad (Nogués, 2007: 241), más democracia⁸⁰ y aumento de la capacidad de decisión (Nogués, 2007: 243), así como revisar el papel

74 Traducción libre al castellano: “reconvertidos a través de una pañería religiosa o adornados con rituales mágicos que acaban esclavizando las personas a través de la sumisión al destino”.

75 Traducción libre al castellano: “de una aportación liberadora que puede hacer una buena religión”.

76 Traducción libre al castellano: “es observada en nuestras sociedades occidentales críticamente y con tono desconfiado, a menudo no muy bien por razones estrictamente religiosas sino por efectos colaterales pero muy determinantes, como las conexiones de las religiones con fenómenos no religiosos como el manejo del poder, el control de las conciencias, etc”.

77 Traducción libre al castellano: “porque todavía venimos de un pasado no muy alejado contaminado por la desproporción del papel sociopolítico de la Iglesia”.

78 Traducción libre al castellano: “continuamos manteniendo aspectos institucionales directamente contrarios al Nuevo Testamento”.

79 Traducción libre al castellano: “una reforma eficaz del sistema eclesiástico para hacerla compatible con el que necesita la Iglesia”.

80 *“L'Església ha de ser democràtica perquè aquest sistema és l'únic decent per gestionar qualsevol societat”*. NOGUÉS, Ramon M. *Déus, creences i neurones. Un acostament científic a la religió*. 2007.pág. 243. (Traducción

de la mujer y el enfoque que se ha de dar a la sexualidad (Nogués, 2007: 244). Nogués, a pesar de todo, tiene muy claro que “*no parlem d'assemblearisme poca-solta, sinó simplement de democràcia*”⁸¹ (Nogués, 2007: 244).

Nuestra opinión es que las propuestas de Nogués están demasiado centradas en la cristiandad occidental⁸², no haciendo ninguna mención a la situación de la Ortodoxia en Europa Occidental y Oriental. Volvemos a encontrarnos, una vez más, con el desconocimiento e ignorancia común de los autores occidentales de los sucesos que acontecen y que están relacionados no sólo con la Europa del Este sino también con los referentes a la Iglesia Ortodoxa en aquellos lares; la cual cosa distorsiona su percepción del alcance de la secularización y del supuesto “colapso de la religión” en el continente europeo.

Hemos visto someramente la visión que tiene Nogués de los movimientos espirituales pero ¿quienes los componen? Difícilmente podremos comprender los movimientos si no identificamos a sus participantes. Una vez más el investigador barcelonés nos proporciona detalles de quienes, a su juicio, integran estos movimientos. Uno de los perfiles es el de “*persones d'arrels i adscripció cristianes però que han quedat decebudes d'una espiritualitat oficialitzada, mancada d'arrels antropològiques realment alliberadores i de referències metodològiques consistentes*”⁸³ (Nogués, 2007: 196). Estas personas plantean su vivencia espiritual recuperando “*el to antropològic deficient treballant les dinàmiques de la sensibilitat, el coratge personal i l'alliberament, i recorrent a mètodes de conreu espiritual que sovint se cerquen en les tradicions orientals*”⁸⁴ (Nogués, 2007: 196). El otro perfil de integrante de las nuevas espiritualidades es el del ateísmo. Nogués lo justifica explicando que “*Hi ha ateus que comencen a ser conscients que la negació explícita de Déu corre el risc d'identificar-se amb la visió nihilista de la vida i el desinterès pel món espiritual*”⁸⁵ (Nogués, 2007: 196). Estos “ateos espirituales”, como los llama Nogués, “*proposarien una espiritualitat*

libre al castellano:”La Iglesia debe ser democrática porque este sistema es el único decente para gestionar cualquier sociedad”).

81 Traducción libre al castellano: “no hablamos de asamblearismo descerebrado, sino simplemente de democracia”.

82 “*Aquestes reflexions valen tant per a la tradició catòlica com per a les Esglésies de la Reforma i l'anglicana*”. NOGUÉS, Ramon M. *Déus, creences i neurones. Un acostament científic a la religió*. 2007.p ág. 245 (Traducción libre al castellano:“Estas reflexiones valen tanto para la tradición católica como para las Iglesias de la Reforma y la anglicana”).

83 Traducción libre al castellano: “personas de raíces y adscripción cristianas pero que han quedado decepcionadas de una espiritualidad oficializada, carente de raíces antropológicas realmente liberadoras y de referencias metodológicas consistentes”.

84 Traducción libre al castellano: “el tono antropológico deficiente trabajando las dinámicas de la sensibilidad, el coraje personal y la liberación, y recurriendo a métodos de cultivo espiritual que a menudo se buscan en las tradiciones orientales”.

85 Traducción libre al castellano: “Hay ateos que empiezan a ser conscientes de que la negación explícita de Dios corre el riesgo de identificar con la visión nihilista de la vida y el desinterés por el mundo espiritual”.

*laica explícitamente atea i que fugiria de l'aspecte inconcret de transcendència que presenten moltes espiritualitats modernes mal definides*⁸⁶ (Nogués, 2007: 196). Este ateísmo espiritual se situaría *“d'una banda, amb les tradicions religioses no específicament teistes d'Orient (budisme, taoisme...), molt riques en metodologies espirituals, i, d'altra banda, amb els sectors més radicals d'una proposta cristiana no explícitament religiosa*⁸⁷ (Nogués, 2007: 197). Sea como sea, lo cierto es que la forma que adopte esta renacida espiritualidad, este “resurgir de lo religioso”, no sólo merece un interés especial sino que, además, todo el mundo *“coincideix que el conreu de l'esperit és convenient i beneficiós, deixant al marge el tema de les metodologies i d'un acord difícil sobre què s'enten per esperit*⁸⁸ (Nogués, 2007: 183).

Vemos como un restablecimiento del antiguo papel de dominio y prevalencia de la religión tradicional en el ámbito político y público no parece ser una alternativa viable. Su repliegue y el abandono de los ámbitos en que tradicionalmente había ejercido su control parece haber dado lugar a una sociedad secularizada capaz de superar los problemas y los conflictos asociados a la religión. A pesar de ello, el pluralismo es una variable que afecta también a lo religioso pues *“En l'ordre religiós (...) el pluralisme està en una fase de tempteig inicial. Els conflictes són vigorosos només cal pensar en l'antiga Iugoslàvia i les seves tres grans tradicions religioses en lluita (...). De vegades hom diu que aquests conflictes són més socials que no pas religiosos, però això respon a com convé veure-ho, perquè en molts casos varen generar-se els conflictes socials com a conseqüència de les diferències religioses, i en el fons les arrels ultimes de tota identitat són “últimes”, i entre elles les religions hi juguen en un gran paper, fins i tot disfressades*⁸⁹ (Nogués, 2007: 163). Efectivamente, la religión también aporta identidad y, en especial en nuestro continente, *“La religión no sólo está profundamente anclada en el subconsciente de las naciones de Europa, es el refugio de la identidad y la ética europeas”* (Weimer, 2008: 86). Pero no nos llevemos a confusión. El pluralismo siempre ha existido en diversas etapas históricas y con intensidades variables. Lo que actualmente sucede en realidad es que *“El que és nou no és la coincidència en un*

86 Traducción libre al castellano: “propondrían una espiritualidad laica explícitamente atea y que huiría del aspecto inconcreto de transcendencia que presentan muchas espiritualidades modernas mal definidas”.

87 Traducción libre al castellano: “por un lado, con las tradiciones religiosas no específicamente teístas de Oriente (budismo, taoísmo...), muy ricas en metodologías espirituales, y, por otra parte, con los sectores más radicales de una propuesta cristiana no explícitamente religiosa”.

88 Traducción libre al castellano: “coincide en que el cultivo del espíritu es conveniente y beneficioso, dejando al margen el tema de las metodologías y de un acuerdo difícil sobre qué se entiende por espíritu”.

89 Traducción libre al castellano: “En el orden religioso (...) el pluralismo está en una fase de tanteo inicial. Los conflictos son vigorosos sólo hay que pensar en la antigua Yugoslavia y sus tres grandes tradiciones religiosas en lucha (...). A veces se dice que estos conflictos son más sociales que no religiosos, pero esto responde a cómo conviene verlo, porque en muchos casos fueron generarse los conflictos sociales como consecuencia de las diferencias religiosas, y en el fondo las raíces ultimas de toda identidad son "últimas", y entre ellas las religiones juegan en un gran papel, incluso disfrazadas”.

àmbit territorial concret de cultures diferents (...) sinó el fet que s'accepta com a principi de convivència que la multiplicitat de referències culturals han de conviure en un mateix espai social compartit enmig d'una porositat general entre els diversos grups, i que aixó és la tónica cap a la qual caminen les societats. D'altra banda, ningú no sap ben bé quins elements d'identitat cal reforçar o destacar en una àrea concreta en aquest projecte de pluralisme. Cal tenir clar que un humà sense identitat no és res" (Nogués, 2007: 162). Sin embargo, *"La renuncia a la religión ha apagado algunas disputas, pero también ha apoyado la pérdida de fundamentos normativos de las sociedades occidentales. Por eso su importancia reaparece de nuevo, no como una causa de conflicto, sino como un medio para el entendimiento colectivo, para la elaboración y superación de conflictos"* (Weimer, 2008: 90). Corbí ya señala que, independientemente de la situación de decadencia de las religiones y el rol de dominio y coerción que éstas han tenido, *"La oferta de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades industriales resulta ser una oferta llena de profundidad, sutilidad, sencillez, humildad y pobreza"* (Corbí, 2007: 218) aunque, por supuesto, sigue insistiendo en que dicha tradición ha de quedar desvinculada totalmente de cualquier creencia o imposición.

Aún así, las religiones, a parte de convivir con el pluralismo cultural y religioso, también deben coexistir con el fenómeno del secularismo. Éste no se puede negar. Las religiones parecen haber aceptado mejor o peor esta situación pero hay quien señala que quizá es momento de que *"El Estado debería volverse a las Iglesias, cooperar con ellas, aunque no fuera más que en su propio interés. Este punto de vista conduce más allá de la "laicidad". Así pues, el Estado de la sociedad postsecular debería ser precisamente un Estado consciente de la religión, incluso tal vez favorable a ella"* (Weimer, 2008: 78-79). Reflexiones como esta no dejan indiferente a nadie y, sobre todo, *"Entre los intelectuales occidentales, el retorno de las religiones se observa, en todo caso, con una actitud en gran medida crítica. Los restos de la izquierda advierten contra una restauración política mediada por un conservadurismo de impulso religioso. (...) después de haber superado felizmente el fascismo y el comunismo, la amenaza la constituye ahora una tercera variante de la "anti-ilustración"* (Weimer, 2008: 63). El propio presidente ruso, Vladimir Putin, *"afirma hoy, (...) que la fe cristiano-ortodoxa es decisiva "para la fijación y desarrollo de la espiritualidad y culto de Rusia"* (Weimer, 2008: 25).

Así que, debido a los supuestos efectos perniciosos del sistema capitalista que provocan alienación en el individuo, *"El resurgir de la religión en Occidente se ve promovido por la indigencia ética de las materialistas sociedades del bienestar"* (Weimer, 2008: 23). Weimer no duda

en asegurar que gracias a este resurgir religioso, por una ironía de la historia, los conservadores (se supone que con principios religiosos)⁹⁰ están precisamente limitando los efectos del capitalismo ante la mirada atónita de los progresistas⁹¹. Enfocada así, “*a la religión le corresponde una importante función correctora para ayudar a encarrilar de nuevo la descarrilada época moderna*” (Weimer, 2008: 77). Nos encontramos, pues, ante una valoración de tipo moral. La religión debería asumir la salvaguarda de los principios morales y primar el individuo por encima de lo material. Ello implica que “*La preocupación por una decadencia de la cultura de la libertad resulta comprensible*” (Weimer, 2008: 64), a lo que Weimer, para explicar las consecuencias del retorno de lo religioso, llega a hacer una analogía con un padre de familia donde “*(...) bien podría ser que el retorno de lo religioso tuviera en nuestra sociedad un efecto parecido al que tendrían para una familia el inesperado retorno del padre desaparecido. Sí los papeles se repetirán de nuevo, sí, puede haber restricciones de libertades; sí, retornará el perfil de la familia. Pero ¿acaso para la familia en su conjunto no podría significar una gran ganancia?*” (Weimer, 2008: 64). Para este autor, esta “recuperación” del terreno perdido por parte de la religión tiene tres aspectos positivos en el plano cultural, político y ético (Weimer, 2008: 64). Para el primero, Weimer aduce que la religión no ha podido ser sustituida, pues son numerosas las muestras en que son necesarios los cumplimientos de los ritos vitales de paso. El autor pone los ejemplos de las modas para la cultura de la vida cotidiana, aún sin identificarse con una religión, tales como el casarse por la Iglesia, el deseo de la gente de celebrar grandes momentos cruciales de la vida (como bautizos, Navidades y otras fiestas) (Weimer, 2008: 69). El beneficio de tipo político ya lo hemos señalado más arriba, cuando Weimer comenta como la ideología conservadora fundamentada en sólidos y sinceros principios religiosos y morales puede ayudar a frenar los desmanes del capitalismo. Finalmente, para el tercer beneficio de tipo ético, Weimer clama por un cambio de mentalidad “*Que no se permita a la investigación recorrerlo todo (...). Que no se permita que todo se convierta en economía, que no todo sea reemplazable, que algunas cosas no sean vendibles ni se destinen a la venta (...) se debe a que existen valores capaces de privar al dinero de su valor*” (Weimer, 2008: 77).

En el otro extremo, ya hemos visto como Corbí, sin negar que la búsqueda espiritual está en auge, en cambio no lo está el ámbito de la religión tradicional ya que, para él, “*Hemos ido a parar a*

90 “*En una esfera de globalización acelerada, en un mundo donde reina el fanatismo por el cambio, los conservadores son los auténticos revolucionarios de nuestro tiempo - sobre todo los conservadores de conciencia religiosa*”. WEIMER, Wolfram. *El retorno de la religión*. 2008. pág. 77.

91 “*Propio de la ironía de la historia más reciente es que el capitalismo desencadenado desde 1989 no lo frena, lo amansa, ni lo civiliza la izquierda. Son los conservadores de todas las regiones de la Tierra los que ponen coto a los excesos de su vertiginosa velocidad*”. WEIMER, Wolfram. *El retorno de la religión*. 2008. pág. 76.

una crisis radical de las religiones.(...) . Pero ya no se trata sólo de síntomas de crisis, en muchos lugares es un auténtico colapso” (Corbí, 2007: 259).

En cambio, Nogués se sitúa, en lo que entiendo, una posición intermedia, más prudente. Para él *“El pluralisme generalitzat presenta en l'horitzó importants interrogants, cosa que no vol dir que no calgui acceptar-lo: només vol dir que reclama lucidesa i no simplismes”*⁹² (Nogués, 2007: 163). El futuro de la religión y de la espiritualidad es confuso, en especial el de ésta última, ya que *“El panorama de l'espiritualitat és tan extens i heteròclit que es fa molt difícil la sistematització i el discerniment, i les espiritualitats, com les religions, d'altra banda, estan sotmeses en les societats pluralistes a una homogeneització confusa que no permet una anàlisi qualitativa”*⁹³ (Nogués, 2007: 197). Esto hace que Nogués se plantee la reflexión, más que del futuro, de los riesgos para ambas formas de expresión de lo trascendente (religión y espiritualidad). Para la espiritualidad, el riesgo es *“el de quedar-se en un sistema de referències enxiquit. Proclamen que la qualitat humana és suficient per generar un sistema de referència complet que garanteix les perspectives vitals i la correcció ètica. Però això no és tant clar”*⁹⁴ (Nogués, 2007: 199). Por otro lado, el riesgo para la religión tradicional estriba en *“l'alienació, sobretot l'alienació associada al maneig religiós institucional (...) Una estructura que s'imposa en la religió, la corromp per mantenir sotmesos i enganyats els humans a través de la manipulació del miracle, el misteri i l'autoritat”*⁹⁵ (Nogués, 2007: 200). Nogués clama por una “religión espiritualizada” que, aún siendo o sin dejar de estar institucionalizada, abandone sus pretensiones de control moral o incluso político y se convierta, en cambio, en una referencia *“alliberadora al cor de l'aventura humana, reparadora de la por i l'angoixa primordials, font de personalització, autonomia i coratge vital, i generadora d'amor gratuït. En conseqüència, qualsevol recurs espiritual que ajudi a aprofundir aquestes conviccions i actituds és ben rebut”*⁹⁶ (Nogués, 2007: 201). Hay que tener en cuenta que lo que las autoridades religiosas citan a menudo como “ansia de espiritualidad” que se puede constituir en *“l'avançada d'un nou ressorgiment religiós, és un anhel molt respectable. La resposta que pot*

92 Traducción libre al castellano: “El pluralismo generalizado presenta en el horizonte importantes interrogantes, lo que no quiere decir que no haya que aceptarlo: sólo significa que reclama lucidez y no simplismos”.

93 Traducción libre al castellano: “El panorama de la espiritualidad es tan extenso y heteróclito que se hace muy difícil la sistematización y el discernimiento, y las espiritualidades, como las religiones, por otra parte, están sometidas en las sociedades pluralistas a una homogeneización confusa que no permite un análisis cualitativo”.

94 Traducción libre al castellano: “el de quedar en un sistema de referencias empequeñecido. Proclaman que la calidad humana es suficiente para generar un sistema de referencia completo que garantiza las perspectivas vitales y la corrección ética. Pero esto no es tan claro”.

95 Traducción libre al castellano: “la alienación, sobre todo la alienación asociada al manejo religioso institucional (...) Una estructura que se impone en la religión, la corrompe para mantener sometidos y engañados los humanos a través de la manipulación del milagro, el misterio y la autoridad”.

96 Traducción libre al castellano: “liberadora en el corazón de la aventura humana, reparadora del miedo y la angustia primordiales, fuente de personalización, autonomía y coraje vital, y generadora de amor gratuito. En consecuencia, cualquier recurso espiritual que ayude a profundizar estas convicciones y actitudes es bien recibido”.

*satisfere aquest anhel és però, a dia d'avui, incerta i imprevisible*⁹⁷ (Nogués, 2007: 198). Ciertamente, para Nogués, existe una crisis de la religión tradicional, al igual que plantea Corbí, pero *”Els humans continuem plantejant-nos les grans qüestions bàsiques de l'existència en formes que no difereixen gaire de com se les plantejaven les cultures de fa mil·lenis (...) Les respostes a aquestes preguntes van variant, i en el punt d'aquesta variació és on es produeix la catàstrofe religiosa de la qual parlem*⁹⁸ (Nogués, 2007: 251-252). El motivo de la crisis de la religión se habría producido por el enfoque para responder a estas cuestiones *“La societat laicitzada i la ciència han reivindicat equivocadament l'exclusiva de la racionalitat i la publicitat social, ignorant que ni tota la racionalitat queda restringida a la racionalitat científica, ni la religió és un afer privat sinó un afer públic com qualsevol altre afer públic de la cultura (...). D'altra banda, els responsables religiosos intenten conservar una presència social traduïda en control polític, mantenint el control de les consciències, de l'ètica social, etc... i reivindicant equivocadament l'autoritat dels déus per organitzar les dimensions socials concretes*⁹⁹ (Nogués, 2007: 252). Efectivamente, respecto a esto último, Corbí tiene muy claro que *“Las religiones continúan empeñadas en transmitir el gran mensaje de las viejas y venerables tradiciones, vertido en modelos culturales preindustriales, ligados a creencias, a la subordinación mental, moral y ritual, a las sacralidades, a las jerarquías, al patriarcado, a la interpretación cosificada de símbolos, mitos y narraciones sagradas. Esta forma de interpretar y vivir los grandes contenidos de sabiduría de las tradiciones, expresadas en símbolos, mitos y narraciones, se convierte en un obstáculo insuperable para la mayoría de los hombres y mujeres de las sociedades industrializadas desarrolladas y de conocimiento. Este obstáculo es prácticamente insuperable porque contradice y se opone al nuevo tipo de sociedad y a la nueva manera de programar a los colectivos mediante postulados y proyectos contruidos por nosotros mismos y puestos en las práctica con el auxilio de las ciencias y las técnicas, también contruidas por nosotros”* (Corbí, 2007: 172).

Esta crisis religiosa, concretamente en el mundo católico, se materializa en la huida de fieles de su Iglesia. Para Nogués, esta huida se produce para encontrar la paz y lo razona explicando que *“Sovint diem que ho han fet per mandra, desinterès, etc. Més valdria afinar millor l'examen de*

97 Traducción libre al castellano: “la avanzada de un nuevo resurgimiento religioso, es un anhelo muy respetable. La respuesta que puede satisfacer este anhelo es pero, a día de hoy, incierta e imprevisible”.

98 Traducción libre al castellano: “Los humanos seguimos planteándonos las grandes cuestiones básicas de la existencia en formas que no difieren mucho de cómo se las planteaban las culturas hace milenios (...) Las respuestas a estas preguntas van variando, y en el punto de esta variación es donde se produce la catástrofe religiosa de la que hablamos”.

99 Traducción libre al castellano: “La sociedad laicizada y la ciencia han reivindicado equivocadamente la exclusividad de la racionalidad y la publicidad social, ignorando que ni toda la racionalidad queda restringida a la racionalidad científica, ni la religión es un asunto privado sino un asunto público como cualquier otro asunto público la cultura (...). Por otra parte, los responsables religiosos intentan conservar una presencia social traducida en control política, manteniendo el control de las conciencias, de la ética social, etc... y reivindicando equivocadamente la autoridad de los dioses para organizar las dimensiones sociales concretas”.

*causes. La fe i el Déu que havien d'haver constituït la penyora de salvació s'havien convertit per a ells en ansietat, culpabilització, alienació i infern; deixar la fe era un acte d'higiene*¹⁰⁰ (Nogués, 2007: 191-192). No obstante, Nogués sí que tiene muy claro que lo que precisamente falta en los coetáneos de nuestra sociedad es *“una invitació al coratge responsable, a l'alliberament i a l'esperança. Però aixó no ho poden esperar d'un Déu que se'ls presenta sota imatges perverses. El que hauria de ser una crida al coratge per emprendre navegació cap a alta mar resulta fallit. Aleshores hom es refugia en petits ports reduïts que facilitin la navegació de cabotatge: aquest podria ser un dels papers de l'espiritualitat com a alternativa a la religió*¹⁰¹ (Nogués, 2007: 191-192).

Sea como sea, Corbí habla de un colapso de la religión tradicional tal que *“En el futuro no habrá un sustituto de la religión que cumpla las funciones que ella realizaba, porque las sociedades preindustriales no volverán y porque la epistemología mítica se ha vuelto inviable”* (Corbí, 2007: 181). A pesar de ello, para Nogués, desde su experiencia como biólogo y filósofo, no todo parece tan traumático ya que, en su opinión, *“La vida funciona a través d'un catastrofisme mesurat (...). Tot el que és vivent oscil·la amb més o menys intensitat i periodicitat. De tant en tant, aquestes oscil·lacions són especialment intenses i es poden definir com a catàstrofes no purament destructives, però sí intensament reordenadores de tots els elements en joc. (...) En la vida mental personal i en la vida cultural, també hi ha oscil·lacions i catàstrofes, i en elles ens veiem obligats a replantejar aspectes que semblaven definitivament establerts*¹⁰² (Nogués, 2007: 251). Acepta que *“Actualment assistim a una catàstrofe del plantejament religiós*¹⁰³ (Nogués, 2007: 251), aunque también anuncia con optimismo que *“Les catàstrofes no són necessàriament dolentes, però són molt dures*¹⁰⁴ (Nogués, 2007: 251). Del mismo parecer es el filósofo Gabriel Amengual, quien, una vez ha detectado que la causa de los vaivenes de nuestros tiempos está en el nihilismo imperante, prefiere optar por que *“Si efectivament la nostra època es caracteritza pel nihilisme, en comptes*

100 Traducción libre al castellano: “A menudo decimos que lo han hecho por pereza, desinterés, etc. Más valdría afinar mejor el examen de causas. La fe y el Dios que debían haber constituido la prenda de salvación se habían convertido para ellos en ansiedad, culpabilidad, alienación y infierno; dejar la fe era un acto de higiene”.

101 Traducción libre al castellano: “una invitación al coraje responsable, a la liberación y en la esperanza. Pero esto no lo pueden esperar de un Dios que se les presenta bajo imágenes perversas. Lo que debería ser una llamada al coraje para emprender navegación hacia alta mar resulta fallido. Entonces uno se refugia en pequeños puertos reducidos que faciliten la navegación de cabotaje: este podría ser uno de los papeles de la espiritualidad como alternativa a la religión”.

102 Traducción libre al castellano: “La vida funciona a través de un catastrofismo medido (...). Todo lo que está vivo oscila con mayor o menor intensidad y periodicidad. De vez en cuando, estas oscilaciones son especialmente intensas y se pueden definir como catástrofes no puramente destructivas, pero sí intensamente reordenadoras de todos los elementos en juego. (...) En la vida mental personal y en la vida cultural, también hay oscilaciones y catástrofes, y en ellas nos vemos obligados a replantear aspectos que parecían definitivamente establecidos”.

103 Traducción libre al castellano: “Actualmente asistimos a una catástrofe del planteamiento religioso”.

104 Traducción libre al castellano: “Las catástrofes no son necesariamente malas pero son muy duras”.

*d'anatemitzar-lo com la negació definitiva de tot, haurem de recordar (...) pel que ens toca, (...) "totes les èpoques tenen la seva pròpia pista d'accés a Déu"; també ens podríem demanar quina és la via d'accés des del nihilisme a la fe de Déu"*¹⁰⁵ (Amengual, 2003: 82). Su postura, como filósofo y también como creyente, ante la dificultad de poder contar con seguridades y verdades inamovibles para el futuro religioso del colectivo humano pasa por que *"Segons la meva manera de veure-ho, el nihilisme no és solament una dificultat, ni tan sols un repte, sino una oportunitat per a la fe. (...) El nihilisme -o la mort de Déu- és l'experiència per la qual tot creient ha de passar per provar i madurar la seva fe, porqués que podem pensar com el que els místics anomenen la nit obscura"*¹⁰⁶ (Amengual, 2003: 82).

El sociólogo Eduardo Bericat estima que el escenario actual es de cambio y de compleja encrucijada con varias alternativas. Niega la idea de un avance en bloque de la sociedad que pueda ser explicado y, a la vez, que dicho avance o mutación esté ya determinado. Esto lo considera un error (Bericat, 2008: 16). Todo lo contrario, como el proceso no ha finalizado, no se puede ofrecer seguridad hacia donde se dirige la sociedad europea. De todas formas, en ningún caso el destino está prefijado y, para él, será el propio escepticismo el motor de los cambios (Bericat, 2008: 19). De forma similar a lo que afirma el filósofo Gabriel Amengual determina que *"La pérdida de legitimidad que afecta a la razón y a la ciencia en cuanto mera ideología capaz de otorgar sentido a la vida y al mundo, es característica de nuestra época posmoderna"* (Bericat, 2008: 38). Se produce un proceso de bifurcación con la coexistencia de valores antitéticos: se valora el instante pero también se quiere perdurar, se pretende la auto-realización personal pero se quiere formar parte de una comunidad, se rechaza la idea tradicional de Dios pero se intuye la existencia de un poder superior (Bericat, 2008: 41). El deseo de volver a ciertos elementos tradicionales ha hecho pensar que hay un regreso a lo sagrado pero esto, según Bericat, es incorrecto e impreciso. El cree que se ha producido un ocaso de la secularización pero no un retorno de lo religioso (Bericat, 2008: 41). Y aunque *"el individualismo racional adopta la forma de una religión, aunque una especie de panteísmo místico inspira la vocación sagrada de esta religiosidad"*, la realidad, para Bericat, es que se ha producido un marco que contempla una "bifurcación posmoderna" en la que *"la duda y el escepticismo se extiendan como clima emocional característico de nuestra época"* (Bericat, 2008:

105 Traducción libre al castellano: "Si efectivamente nuestra época se caracteriza por el nihilismo, en vez de anatemizar-como la negación definitiva de todo, tendremos que recordar (...) por lo que nos toca, (...) "todas las épocas tienen su propia pista de acceso a Dios"; también cabría preguntarse cuál es la vía de acceso desde el nihilismo en la fe de Dios".

106 Traducción libre al castellano: "A mi modo de ver, el nihilismo no es solamente una dificultad, ni siquiera un reto, sino una oportunidad para la fe. (...) el nihilismo -o la muerte de Dios- es la experiencia por la que todo creyente debe pasar para probar y madurar su fe, cerdos que podemos pensar como el que los místicos llaman la noche oscura".

40). La propia duda radical resulta incompatible con el proceso de modernización por lo que ésta se defiende creando “*como cultura dominante, una ideología científico-natural como mecanismo hegemónico para alcanzar la certeza tanto en el mundo natural como en el universo moral*” (Bericat, 2008: 44). Duda y modernidad están ligados. La paradoja es que la modernidad en su afán de crear un nuevo orden desde la nada busca afanosamente la claridad (Bericat, 2008: 42).

La incertidumbre no es deseable y siempre se intenta su resolución. Para poder aventurar hacia donde conduce esta bifurcación, Bericat propone tres posibles vías entre las que deberá discurrir el futuro de la religión y de la secularización y que se pueden convertir en tres posibles vías de solución a las tensiones culturales y existenciales que se plantean en la posmodernidad debido a la duda que mantiene paralizada la elección entre dos cosmovisiones alternativas (religiosa y secular) (Bericat, 2008: 47). Para él, que defiende la existencia de una gran mayoría de escépticos ante cualquiera de las dos cosmovisiones, sólo existen tres posibles opciones. Estas son bautizadas por éste como kierkegaardiana, borgiana y hegeliana¹⁰⁷. La primera implica la premisa “o A o B”, la segunda “A y B” y la tercera “ni A ni B”. Bericat estima que al encontrarnos en unos tiempos de bifurcación y disyuntivas en tema espiritual, el individuo se ve obligado a tener que adoptar una filosofía que le permita poder continuar. Para la opción kierkegaardiana (o A o B) solo vale la victoria o la derrota. Bericat cree que este es el discurso del fundamentalismo religioso, el cual se aventura a definir como una reacción posmoderna para escapar de la duda¹⁰⁸. Quizá, el rigorismo tradicionalista de la Ortodoxia en su posición más extrema se ajustaría a esta situación: mantenerse firme porque esta estrategia siempre ha funcionado frente a cualquier amenaza. La opción borgiana, optar por A y B supone una estrategia de hibridación que permita superar la dicotomía planteada entre religión y secularización. Se trata de un compromiso para incorporar elementos de ambas cosmovisiones. Bericat da ejemplos de sacralización de lo profano en los movimientos New Age, el sincretismo espiritual Oriente-Occidente, la sacralización de la naturaleza, o el panteísmo místico. El pluralismo religioso promueve esta opción pues “*Este cambio de las formas religiosas y seculares es mucho más evidente allí donde el pluralismo religioso permite la construcción de múltiples ofertas orientadas a la satisfacción de las necesidades religiosas*” (Bericat, 2008: 48). Sin embargo esta opción en Europa no encuentra un ámbito propicio para su desarrollo pues “*en cada país predomina un monopolio u oligopolio religioso de facto, amparado además por los propios Estados*” (Bericat, 2008: 48) y por tanto esta hibridación es menos evidente. Aun cuando la opción

107 Por el filósofo danés Kierkegaard, por Jorge Luís Borges y en especial su pequeña obra “*El jardín de los senderos que se bifurcan*”, y por el filósofo alemán Hegel.

108 “*Ahora bien, el fundamentalismo religioso, que algunos entienden erróneamente como un fenómeno moderno, ha de comprenderse más bien como el síntoma de una específica estrategia posmoderna para escapar a la duda*” (Bericat, 2008: 48).

borgiana a la tensión que plantea la duda puede ser aceptable para ese “embalse” de escépticos europeos, Bericat admite que tampoco *“encuentran hoy por hoy, en nuestro contexto social y cultural, las formas institucionales adecuadas que darían rienda suelta a su expresión”* (Bericat, 2008: 48). En definitiva, las formas institucionales y los monopolios religiosos suponen un obstáculo para esta opción. La última de las opciones, la hegeliana que opta por ni A ni B, se reafirma en la negación y la repulsión entre ambas cosmovisiones ya que: *“La duda surge del convencimiento de que ninguna de estas dos opciones puede ser ni útil ni verdadera, y se permanece en ella en la medida que no se vislumbra y ni tan siquiera se desea ninguna solución posible: ni la victoria de una de las dos cosmovisiones, ni el compromiso o hibridación entre ambas. Este tipo de escepticismo no elabora ni propone nada, y por ello puede adoptar una forma de nihilismo o de pura y absoluta indiferencia”* (Bericat, 2008: 50). Creemos que esta opción hegeliana es la base del nihilismo que hemos visto que comenta anteriormente Amengual. Éste autor explicaba como el nihilismo estaba poniendo en aprietos a la propia posmodernidad y a la Razón que se enfrentó en su momento a la Religión. De la misma manera, Bericat identifica en la salida hegeliana una negación de la Religión por lo secular que inmediatamente es negado a sí mismo para alcanzar una nueva síntesis (Bericat, 2008: 51). El problema de la opción hegeliana es que filosóficamente hablando supera el pensamiento individual de las personas ya que acontece más allá de la realidad misma y es impensable que los individuos puedan ni siquiera plantearse esta formulación. En ello está no tanto el escepticismo sino *“el oculto ardid de la Razón mediante el que se está gestando una radical transformación histórica”* (Bericat, 2008: 51).

Como conclusión, Eduardo Bericat cree que la modernidad secularizada puede hacer que la religión muestre su lado desinteresado en pro del hombre. Pero también, dada la enorme incertidumbre que plantea todo el proceso en el que estamos inmersos, admite de forma abierta y un tanto reflexiva (y por ello decidimos reproducir enteramente el párrafo de su artículo) que *“también puede que no sea así, que sea todo lo contrario, o que sea de cualquier otro modo. Puede ser, también, una excelente ocasión para renovar la ética secular, o incluso para reconstruir un nuevo concepto de moral, una nueva moral que pueda aplicarse al orden íntimo y a la conciencia clara, al mundo inmanente y al trascendente, al universo religioso y al secular, a la racionalidad y a la emoción, al individuo y a la comunidad. Una moral de síntesis capaz de diluir, superándolas, las intensas contradicciones y antinomias que hemos experimentado en Europa durante todo el transcurso de nuestra conflictiva modernidad”* (Bericat, 2008: 51). Otro autor, De Sahagún, cree que estamos ante una transformación religiosa más que ante una extinción o un retorno. Este autor estima que no nos encontramos ni en un extremo ni en otro: *“ante la complejidad de la situación*

religiosa existe consenso entre los expertos: ni el análisis catastrofista de hace unos decenios ni el diagnóstico ingenuo que preconiza un retorno masivo de los creyentes. Más bien estamos ante una situación de cambio religioso, de transformación y hasta de mutación” (De Sahagún, 1999: 13). Aún así, el mismo autor, aún dejando claro que para él el retorno no se está produciendo porque “nunca se ha marchado del todo”, piensa que “después de un oscurecimiento notable en nuestra sociedad comienzan a aparecer signos de su recuperación” (De Sahagún, 1999:11).

A modo de reflexión final queremos concluir este apartado con una aportación personal y, arriesgándonos a una predicción de futuro, aventurar que la preeminencia de la IOR será indiscutida y prolongada en el tiempo sólo si ésta sigue manteniendo ilusionados y vinculados a sus fieles en un contexto de pluralismo religioso. La gran prueba para la IOR no debe ser, a mi modo de ver, buscar revivir antiguas fórmulas de posición privilegiada o de ventaja respecto a sus “competidores” con el fin de “perpetuar” antiguas premisas que ya no parecen interesar a las mayorías, sino demostrar a su fieles, y a los rumanos en general, que la Iglesia está capacitada de sobras para asumir el liderazgo espiritual en unos momentos que se adivinan complejos en ese campo. Posiblemente, ahora sea el momento de revisar actitudes y estrategias, formas de evangelizar y analizar serenamente y de forma constructiva los beneficios que podrían deparar al embarcarse en el establecimiento de una profunda reforma que revitalice y fortalezca, actualice (que no degrade) el mensaje evangélico así como la transmisión de esos valores nacionales de los que la IOR ha dicho siempre que encarna.

En tiempos de grandes peligros, es permisible caminar junto al diablo hasta que hayas cruzado el puente.

Proverbio búlgaro.¹⁰⁹

Apa trece, pietrele rămân. (el agua pasa, las piedras permanecen)

Proverbio rumano.

Inicialmente, en el momento de encontrarla, no se puede conocer la verdad sino libremente, pues todo bien impuesto se convierte en mal; (..)

Paul Evdokimov- Ortodoxia.

El Estado, decía Soloviev, no tiene por fin realizar el paraíso sino impedir que el mundo se convierta en infierno.

Paul Evdokimov- Ortodoxia,

3. MARCO SOCIO-HISTÓRICO DE LA IOR

3.1. Características generales de la Ortodoxia.

3.1.1. Introducción general y visualización de la IOR en la Ortodoxia.

En este apartado nos centraremos en el marco socio-histórico que permite comprender por qué los fieles inmigrantes de la IOR mantienen su fe e incluso la intensifican en un contexto de sociedad receptora fuertemente secularizada como es Cataluña. Ciertamente, la secularización de Cataluña responde a uno de los tipos que Belzunegui cataloga como de 'secularización difusa',

¹⁰⁹ Se trata de un supuesto proverbio búlgaro citado presumiblemente por el presidente de EUA, F. D. Roosevelt para justificar la ayuda de los Aliados a la URSS contra la Alemania nazi durante la 2ª Guerra Mundial y que fue citado por John Lewis Gaddis en su biografía del politólogo estadounidense George Kennan “*George F. Kennan: An American Life*” (The Penguin Press) “*It is permitted in time of grave danger to walk with the devil until you have crossed the bridge*”.

consistiendo ésta en *“un procès en el qual la religió es pluralista, perd l'hegemonia per dictar les normes morals que regeixen els comportaments individuals, tot i que es reconeix com un fenomen cultural”*¹¹⁰ (Belzunegui, 2018: 54). Por lo tanto, no estaríamos ante una secularización de tipo laicista o política como se puede dar en otras zonas de Europa o del mundo occidental, pero sí que, por su intensidad, debe ser tenida en cuenta para el propósito que nos atañe en este trabajo.

La IOR forma parte de la fe cristiana en su rama del cristianismo oriental, también más conocido y llamado ortodoxo, el cual, hablando de forma genérica y entre otras características, se caracteriza por un intenso componente nacional de cada una de sus Iglesias. Como elemento definitorio fundamental se destaca en ella la fuerte influencia de la cultura bizantina, ya que la Ortodoxia se *“nutrió y tomó su forma en el Imperio romano de Oriente, a menudo llamado bizantino, (...)”* (Binns, 2009: 17). Las instituciones de la Iglesia Ortodoxa, basadas en sus orígenes bizantinos *“siguen asegurando la cohesión y la comunidad de las dispersas Iglesias del Oriente ortodoxo”* (Binns, 2009: 21-22). Aunque la Ortodoxia se caracteriza por una naturaleza diversa y descentralizada de organización eclesial, sus iglesias *“mantienen un fuerte sentimiento de unidad, basado en la fe común que comparten”* (Binns, 2009: 26). Para un católico resulta chocante que en el mundo ortodoxo no hay una autoridad definida jerárquicamente equivalente al Papa de Roma. Esto da al observador una sensación de caos organizativo. Parece inconcebible que pueda surgir algo coherente o de orden en una organización donde ninguno de los Patriarcas tienen poder sobre los demás. Sin embargo, *“El aparente desorden ortodoxo que incluso llega a dar la impresión de anarquía, el frecuente relajamiento de sus formas empíricas, la facilidad de cualquier teólogo para formar escuela aparte (...) son hechos incuestionables; pero la catolicidad ortodoxa que se instala en nuestro ser y de la que mana nuestro ser y nuestro vivir, está en este mundo pero no es de este mundo, y por lo mismo escapa a todo intento de organización, objetivación y formulación. (...) Si el federalismo denota la democratización del espíritu, el universalismo se inclina fatalmente hacia el totalitarismo espiritual. La “verdad organizada” para las masas conduce a la nivelación en rebaños domesticados y sumisos. El desorden democrático nos hace sufrir pero –siendo altamente hierático- salvaguarda a un tiempo lo peculiar de cada rostro y de su destino”* (Evdokimov, 1968: 45-46). Por lo tanto, para los ortodoxos la relación que mantienen de igual a igual evita precisamente lo que ellos denominan el absolutismo católico, otorgando libertad de acción a las diferentes comunidades a través de un consenso conseguido mediante el respeto mutuo.

En cifras, se calcula, de forma cautelosa, que el número de ortodoxos de tradición

110 Traducción libre al castellano: “un proceso en el que la religión se pluralista, pierde la hegemonía para dictar las norm se morales que rigen los comportamientos individuales, aunque se reconoce como un fenómeno cultural”.

calcedónica¹¹¹ en el mundo es de unos 175 millones de personas. En esta cifra, se incluyen las Iglesias de Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Georgia, Chipre, Grecia, Albania, Rusia, Serbia, Bulgaria, Rumanía, Chequia-Eslovaquia, Polonia y América. La Iglesia Ortodoxa de Rusia suma unos 100 millones de fieles y la Iglesia Ortodoxa de Rumanía, más de 20 millones, siendo la segunda en número de fieles (Binns, 2009: 34).

La fe ortodoxa es vivida en comunidad, por tanto *“no se expresa a través del estudio o el compromiso individual, ni tampoco mediante la plegaria privada. Sus expresiones están más bien profundamente enraizadas en la cultura y la experiencia de la comunidad”* (Binns, 2009: 170). A través de los ayunos, la celebración de las fiestas preceptivas y las peregrinaciones se demuestra la fe, llevándose a cabo todas estas actividades de forma colectiva. También tiene importancia que todas las actividades arriba mencionadas van acompañadas de lo que se llama la *“doctrina de la comunión con los santos”*, la cual, más que una doctrina es *“una parte de la experiencia viva de los cristianos ortodoxos”* (Binns, 2009: 170). Los santos y la Madre de Dios están presentes en los iconos y sepulcros de las iglesias, interpelando y mirando al devoto; dispensándole, con su presencia, inspiración, protección e intercesión. La piedad popular es sobre todo visible en los monasterios, donde con más frecuencia se encuentran reliquias, objetos e iconos sagrados. A ellos se dirigen las peregrinaciones, convirtiéndose los monasterios en *“el vínculo entre estos dos niveles de la piedad, el oficial y el popular”* (Binns, 2009: 158).

3.1.2. El monacato.

El monacato ha sido un puntal de salvaguarda de la tradición y fuente de inspiración piadosa enormemente vivificante en la tradición ortodoxa. En general, se considera que también es un indicador de salud de la propia Iglesia si el monacato se encuentra en expansión disfrutando de una vida vibrante (Binns, 2009: 126). El monacato ha vuelto con fuerza en la mayoría de las Iglesias ortodoxas, siendo muy evidente en el centro de la vida monástica ortodoxa sito en el monte Athos (Binns, 2009: 272).

El monacato no está exento de una permanente tensión entre la vida colectiva monacal y

111 La Ortodoxia se divide en tres familias: la Ortodoxia Bizantina o calcedónica (aceptaron en su momento las doctrinas emanadas del Concilio de Calcedonia en el año 451; implantada en territorios que pertenecieron bajo control directo del Imperio Bizantino o bien fueron evangelizados por él) la Ortodoxia Oriental o no calcedónica (también llamada *monofisita* y que se caracteriza por el rechazo al Concilio de Calcedonia; implantada en territorios ubicados en la periferia del Imperio Bizantino que éste jamás pudo controlar o influir) y los Greco-católicos (también llamados *uniatas* y que aceptaron la autoridad del Papa de Roma en el Concilio de Florencia de 1439 pero manteniendo formas y ritos propios).

cenobítica y el anacoretismo individual (Maier, 1987: 171). Hay que tener en cuenta que los papeles de asceta y misionero se hallan vinculados profundamente de forma inseparable (Binns, 2009: 175), existiendo de facto una ambivalencia entre estos dos roles. Sea como sea, el monje se convierte en el “*intermediario de la vida espiritual*” (Maier, 1987: 171).

Es necesario ver el monacato ortodoxo desde una perspectiva diferente a la que estamos acostumbrados en el mundo católico. El monje se percibe como una especie de sucesor del mártir (Binns, 2009: 128). Esto es porque se ha desarrollado la idea de que el seguimiento fiel a Cristo acarrea, en ocasiones, la muerte, especialmente en las primigenias comunidades cristianas, pero también en ciertos países del Oriente Próximo en la actualidad; ambos momentos caracterizados por una violenta represión religiosa contra los fieles cristianos. Esta sensación de omnipresente amenaza latente “*conformaron el modo en que la Iglesia primitiva entendió su discipulado. Una vez que cesaron estas persecuciones del gobierno romano, se produjo un vacío desorientador en el centro de la devoción cristiana. Así pues, el monasterio se convirtió en el escenario de un cierto tipo de martirio en vida, en el que todo se sacrificaba por Dios. Esto fue descrito a menudo como un “martirio blanco”, en el que este color representaba la virginidad y el celibato, en lugar del “martirio rojo”, con este color como el de la sangre*” (Binns, 2009: 128)¹¹². Ya en época bizantina, en concreto bajo la dinastía Comneno, la familia imperial y las familias aristocráticas se dedicaron a la fundación de monasterios aunque la motivación no era únicamente religiosa sino que los monasterios se constituían en instituciones que aunaban las funciones de refugio para viajeros, de hospital, orfanato y comedor para pobres, llegando a “*convertirse en la institución social más importante del medievo bizantino*” (Maier, 1987: 251). Los monasterios se integraron en la vida social y también económica, actuando en su seno. A parte de la ayuda social acabaron por proporcionar trabajo a los desempleados y a todos aquellos que en momentos de incertidumbre económica quedaban en la marginalidad. No es casualidad que los inicios del monacato “*se desarrollaron en una época de dislocación social del Imperio, cuando en Oriente se estaban incrementando las cargas fiscales, que suponían una presión extrema sobre los pequeños granjeros. Mientras tanto, en Occidente, la llegada de las tribus bárbaras estaban erosionando el territorio imperial. El monasterio, con su religiosidad basada en la comunidad, y los beneficios que comenzó a recibir del Gobierno Imperial, o de individuos adinerados, constituía pues una opción atractiva para quienes estaban luchando duramente por sobrevivir*” (Binns, 2009: 130). La vida en la comunidad monástica se basaba en una concepción flexible de pertenencia a dicha comunidad en la

112 También existe el 'martirio verde' consistente en una vida errante y desarraigada. Este color ha sido adaptado por la tradición céltica irlandesa, siguiendo el simbolismo cromático que mencionamos en el texto. Esta información también la refiere Binns en la misma página 128 que hemos citado en el texto.

que se hallaban casos de monjes que salían del monasterio para trabajar ayudando en la cosecha en los campos de los pueblos aledaños o bien trabajadores que vivían en el monasterio a cambio de obtener un medio de vida con el trabajo que hubiera allí. Tal era la importancia de los monasterios que el gobierno imperial los consideró claves por su labor social, económica y estratégica, pues ayudaban a mantener las fronteras en zonas inhóspitas y alejadas y se convertían en núcleos de repoblación de territorios abandonados (Binns, 2009: 130). Los monjes procedían y proceden de todos los niveles sociales. Especial es el respeto y admiración por el monje campesino (Binns, 2009: 158). Aunque siempre ha existido una diferenciación entre el monje intelectual y el popular, en el monasterio se reunían todos ellos, incluso el asceta que por la devoción popular que despierta se acaba convirtiendo en un punto o centro espiritual de atracción (Binns, 2009: 159). Es por esto que los monasterios ocupan un lugar especial como centro de la devoción popular cristiana, haciendo posible que surjan movimientos de reavivamiento de importante calado que quedan insertos en la Iglesia. Algunos movimientos influyen en muchos obispos y monjes, como el de los bogomolici en Serbia en la década de los años 30 del siglo XX. Sin embargo, otros movimientos originados en los monasterios pueden ser desafiantes y abiertamente críticos con la jerarquía eclesiástica como lo fue el Ejército del Señor, fundado en 1923 por el sacerdote Iosif Trifa en Rumanía (Binns, 2009: 159). Y es que no podemos pasar por alto que el monacato es uno de los pilares que ayudan a preservar la esencia de la Ortodoxia y para Rumanía *“Los monasterios mantienen viva tanto la fe como la tradición, ofreciendo al pueblo rumano la identidad y la esperanza”* (Brindusa, 2011 : minuto 44.51). El conservadurismo no es ajeno a los monjes. Ellos están *“aferrados a un estilo de vida eclesial que valora sobre todas las cosas el dar testimonio de la inalterable verdad de la ortodoxia, y que es muy suspicaz hacia todo lo que pueda parecer que se transige en algo con respecto a ella”* (Binns, 2009: 275). Esto quiere decir que un retorno de la religiosidad ortodoxa implicará una reactivación del monacato y por tanto, dicho reavivamiento monástico tenderá a *“fortalecer las tendencias más conservadoras en el seno de la Iglesia”* (Binns, 2009: 275). Estos monjes se suelen conocer como *“zelotes monásticos”* (Binns, 2009: 275) y en ellos se combina el rigor por el mantenimiento de la tradición y un estilo de vida ascético. Debe destacarse que todo lo que suena a ecumenismo es visto como una amenaza y una herejía (Binns, 2009: 275). Aún así, el abanico de actitudes también es diverso, existiendo monasterios que mantienen formas de vida más abiertas al mundo. Los hay que creen que esta defensa a ultranza de la ortodoxia no es más que una excusa para dar cobijo y amparo a mentes estrechas y chovinistas, incluso potencialmente racistas (Binns, 2009: 275). El propio talante excesivamente conservador también se percibe con preocupación como un peligro por la *“lucha por el alma de la ortodoxia”*. El conservadurismo ocupa su espacio en un lugar prominente de la vida eclesial y no *“deberíamos*

juzgarla con demasiada dureza. La necesidad de adaptarse a nuevas formas de vida social y eclesial requiere nuevas reacciones, que sólo se producen lentamente” (Binns, 2009: 276)

3.1.3. Teología apofática.

Es también común considerar la Ortodoxia como poseedora de una teología llamada apofática (negativa) en contraste con la teología catafática (positiva) que impera en el cristianismo católico romano. La diferencia entre ambas teologías es esencial para comprender la Ortodoxia. Estas teologías representan la manera de abordar tanto lo divino como la realidad mundanal. Plantean la forma de realizar las preguntas sobre el Absoluto y, a la vez, establecen la actitud que se seguirá en consecuencia. La diferencia entre ambas no es peregrina, pues son dos formas de percibir a Dios y al mundo, total y diametralmente opuestas. La división entre ambas se establece ya en la Edad Media, concretamente, según el teólogo ortodoxo Paul Evdokimov, en el siglo XI con el auge de la Escolástica en el Occidente católico. Para él *“A partir de fines del siglo XI, el Occidente dobla un recodo, da un viraje decisivo que lo separará del Oriente. Se pasa del mundo de la analogía y de la participación, de una percepción sintética, al universo de la causalidad eficiente, al análisis escolástico y a la formación por la Escuela. La savia bíblica y patristica se diluye y cede el paso a la razón teológica. Durante largos siglos, la misión de la Iglesia se encuentra privada de la inspiración propiamente evangélica. El Oriente prefiere a la escolástica en cuanto estatuto del conocimiento religioso y a su método analítico y, por lo mismo, de tipo racional, el conocimiento sapiencial, la teología y la filosofía”* (Evdokimov, 1968: 17-18). En esencia, la teología catafática es la que pretende definir a Dios mientras que la apofática acepta que Dios es inabarcable, no preocupándose por los matices y aceptándolo como un todo. Dios al ser indefinible, no se puede expresar adecuadamente, es *“irreductible a cualquier sistema de pensamiento”* (Evdokimov, 1990: 24-25). Para Paul Evdokimov, *“Dios no es una idea que se prueba, es un ser en relación al cual se vive (...) buscar pruebas es una blasfemia y hacer el cristianismo verosímil, es la destrucción del cristianismo”* (Evdokimov, 1968: 80). Esta diferencia tiene implicaciones de hondo calado pues Occidente necesita definir mientras que Oriente no: *“el Oriente, más místico, se dedica por completo a la meditación sobre la deificación; el Occidente, más moralizador, se ocupa del modo como el hombre rendirá cuentas a Dios”* (Evdokimov, 1968: 17-18).

La teología apofática se orienta hacia Dios, y se presenta como una *“negación de toda definición humana, antropomórfica; (...) de Dios sólo sabemos qué no es y no lo que es (...) por la misma forma negativa confesamos nuestra impotencia y nos aproximamos a la apófasis. Dios es*

incomparable en el sentido estricto del vocablo. Lo es ya por la ausencia radical de toda escala de comparación” (Evdokimov, 1968: 57-58). Precisamente para evitar que Dios sea vestido con parámetros humanos “Los Padres de la Iglesia aconsejan un acercamiento negativo al misterio de Dios; advierten del peligro de antropomorfismo que encubren las nociones del poder y de omniscencia, dicen que estas categorías no se aplican a Dios. Él es el Otro, el misterioso , el eternamente buscado” (Evdokimov, 1990: 128).

En Occidente, por el contrario, la teología catafática, siempre según Evdokimov, se limita, ya que *“No se aplica más que a los atributos revelados, a las manifestaciones de Dios en el mundo. Los traduce de una manera inteligible, pero estas traducciones quedan con expresiones cifradas, simbólicas” (Evdokimov, 1990: 24-25). Es necesario explicar también que en este baile de semántica, la teología apofática en cuanto “vía negativa” no implica que sea negadora porque “Cuánto más desconocido es Dios en la trascendencia de su Ser, más experimentable es en su proximidad inmediata en tanto que Existente” (Evdokimov, 1990: 24-25). En cambio, para el Occidente “el mundo es real y Dios es dudoso, hipotético, lo que incita a forjar pruebas de su existencia. En el Oriente, el mundo es dudoso, ilusorio, y el único argumento de su realidad es la existencia auto-evidente de Dios” (Evdokimov, 1990: 116). En definitiva, las diferencias insalvables entre las dos vías de interpretación de Dios hacen que desde un punto de vista religioso, Occidente aborde lo divino desde un punto de vista racional, material, corriendo el riesgo de caer en el antropomorfismo de Dios, encubriendo así las nociones de poder y omniscencia de Éste (Evdokimov, 1990: 128). Dios se ve obligado a ponerse a la altura de la inteligencia humana a causa de lo que Evdokimov llama un “*intelectualismo racional*” (Evdokimov, 1968: 29). Para este teólogo ruso en Oriente “*Se vive la Iglesia, sin sentir la necesidad de definirla*” (Evdokimov, 1968: 34), Evdokimov prosigue en su explicación de la Ortodoxia, aclarando que “*Nuestra fe nos enseña que la verdad no necesita demostraciones, no mucho menos pruebas: su evidencia le basta*” (Evdokimov, 1968: 45), añadiendo en otra parte de su obra que “*No se trata de conocer algo sobre Dios, sino de tener a Dios en sí*” (Evdokimov, 1968: 54). Evdokimov recurre al momento bíblico del encuentro entre Dios y Moisés para hacer más entendedora esta particular forma de teología negativa “*La mano de Yahvé oculta el rostro 'que nadie puede ver sin morir'. Toda tentativa, pues, de definir a Dios está condenada a muerte (...) Ver a Dios por la espalda (Ex 33,25), significa contemplar sus operaciones, sus energías, nunca su esencia*” (Evdokimov, 1968: 99). Para el famoso teólogo ruso, “*toda tentativa para racionalizar este misterio y dosificar sus elementos lo destruye y falsea de inmediato. 'El calcular es propio de los mercenarios', dice san Juan Crisóstomo*” (Evdokimov, 1968: 66).*

3.1.4. Estado y Ortodoxia: El principio de ‘symphonia’.

Como veremos más adelante, Iglesia y nación están muy unidas en la Ortodoxia. Ahora debemos enfocar desde otro punto de vista las relación entre Estado, política e Iglesia. No es fácil separar este triángulo Iglesia-Estado-nación. Incluso si intentamos abordarlo desde uno u otro punto de vista siempre nos encontramos con que los temas acaban interrelacionándose. En ese sentido, hay quien ha afirmado que la IOR representa un fascinante ejemplo dentro de la Ortodoxia de participación en los asuntos políticos¹¹³.

A su vez, tradicionalmente, la Ortodoxia también ha mantenido una peculiar forma de relación con el Estado basado en un modelo teórico de colaboración y respeto, llamada *symphonia*, que hunde sus orígenes en los albores del Imperio Bizantino, igualmente llamado Imperio romano de Oriente.

La participación en la política y en la gestión del Estado no ha sido ajena a la IOR. En Occidente, la separación de poderes y la secularización han modelado la mentalidad de sus ciudadanos de tal forma que es inconcebible para ellos que la Iglesia pueda tomar decisiones políticas o influir en ellas de forma directa o conjuntamente con el Estado. Lo cierto es que la forma de pensar el Estado para la Ortodoxia está muy estrechamente ligada a la forma bizantina de gestión de este mismo Estado. Se puede explicar esto en base a que “*Orthodoxy has a particular perception of the political field. Based on the concept of symphonia, which dates back to the Byzantine Empire, the Church claims that religious and political offices are equal and have similar responsibilities. Religious and political rulers have the mission to guide the people and the Church and state should collaborate harmoniously in fostering identity*” (Leuştean, 2007a: 717).

Este principio político de relación entre poderes laico y religioso llamado *symphonia* tiene su origen en el texto conocido por los expertos como la Sexta Novela de Justiniano, que establece que: “*There are two major gifts which God has given unto men of His supernal clemency, the priesthood and the imperial authority – hierosyne and basileia; sacerdotium and imperium. Of these, the former is concerned with things divine; the latter presides over the human affairs and takes care of them. Proceeding from the same source, both adorn human life. Nothing is greater concern for the emperors as the dignity of the priesthood, so that priests may in their turn pray to*

¹¹³ “*Romania offers one of the most fascinating examples of how Orthodoxy has been engaged in political design*”. LEUŞTEAN, Lucian. «“For the Glory of Romanians”: Orthodoxy and Nationalism in Greater Romania, 1918-1945», (2007a). pág 717.

God for them” (Leuştean, 2011: 190).

Así pues, la tradición política de Bizancio establecida desde los inicios del Imperio en el siglo VI ya contemplaba la fórmula de la *symphonia* que regulaba las relaciones Estado–Iglesia, a la vez que definía cual debía ser el objetivo de esta relación: “*The concept suggests that the religious and political authorities should work together in a symphonic agreement towards achieving the material and spiritual welfare of the faithful*” (Leuştean, 2011: 188). Es importante tener en cuenta que el Emperador era considerado una especie de décimo tercer apóstol, defensor de la Fe, mientras que el Patriarca “*was in charge of ensuring that the community was following the spiritual path towards salvation. The church–state relationship is influenced by the mutual co-operation between the emperor and the patriarch on their respective paths to achieving their individual and their subjects’ salvation*” (Leuştean, 2011: 189).

Siguiendo este modelo, Imperio e Iglesia trabajaban conjuntamente en armonía con un único y mismo fin: “*sostener la ortodoxia, oponerse a la herejía, extender el Imperio y proteger a la Iglesia*” (Binns, 2009: 191). Se ha de entender esta actuación bajo la óptica de que el Estado constituía una unidad, bajo la autoridad suprema de Dios (Binns, 2009: 192). El papel del emperador era el de gobernar promoviendo el bienestar civil mientras la Iglesia lo hacía en el ámbito espiritual. Uno y otro actuaban al unísono en ámbitos diferentes pero inspirados por la fe ortodoxa que los unía. El llamado “cesaropapismo” occidental por el cual el Estado somete a la Iglesia a la autoridad secular era impensable en los países ortodoxos. La Iglesia jamás podía convertirse en una parte más de la administración del Estado. Ciertamente que “*La política de la Iglesia y la ambición imperial podían confundirse, pero el concepto del Imperio cristiano requería que el patriarca y la Iglesia, de una parte, y el emperador y la Administración civil, de otra, cooperaran y trabajaran conjuntamente. Aunque la teoría de la sinfonía podía sufrir distorsiones, seguía siendo la que expresaba el ideal bizantino*” (Binns, 2009: 194)

Fue tanta la identificación con Constantinopla–Bizancio que Nicolas Iorga, intentó explicar la especificidad rumana estableciendo una conexión entre latinidad y ortodoxia que unía Rumanía con Roma y Bizancio, proclamándola heredera de ambas: “*Nicolas Iorga, qui publica en 1913 un ouvrage intitulé Byzance après Byzance: pour lui, Byzance, c'est devenu Bucarest. S'ajoute à cela l'originalité latine de la langue, ce qui donne un composé fragile et considéré avec d'autant plus de passion qu'il est fragile*”¹¹⁴ (Lacoste, 1990: 105).

114 Traducción libre al castellano: “Nicolas Iorga, quien publicó en 1913 una obra titulada Bizancio después de

Por lo tanto, podemos definir la *symphonia* como una correciprocidad¹¹⁵ orientada a garantizar el bienestar de los gobernados y ayudarles a alcanzar “un destino sublime”: “*Both the Church and the state should collaborate towards ‘achieving a sublime destiny’ of the people under their jurisdiction and there is no conflict between the means employed by Church or state in promoting the welfare of their subjects*” (Leuştean, 2011: 189).

El principio de *symphonia* permite entender el rol de la IOR en el Estado rumano incluso antes de la propia creación de este Estado. Bajo la soberanía otomana, la IOR se convierte en la preservadora de la identidad y de la tradición. Con el advenimiento del Principado unificado en 1859 se convierte en su sostén ideológico y la base para la creación de la nueva identidad nacional, los integrantes de la cual pasan de ser valacos a ser rumanos.

La postura de la IOR siempre fue favorable a la unidad de las tierras rumanas y la creación de un estado centralizado basado en ellas y así pudo observarse en el momento de secundar la proclamación de unificación y creación de la Gran Rumania entre 1 de diciembre de 1918 y 28 mayo de 1919 y en el 21 de noviembre de 1919 cuando el rey Fernando (que no será entronizado hasta 15 octubre de 1922) proclamó en el recién creado Parlamento la sacra unidad de todos los rumanos conectando con la palabra sacra el carácter religioso de la unidad política. El primado metropolitano Cristea abogó para que la IOR fuera proclamada: “*National Church of the Romanian State*” as the Orthodox faith was part of the Romanian 'soul' ”(Leuştean, 2007a: 721).

El rey bendecía a las masas cada Pascua y declaraba que Rumanía estaba bendecida por Dios ya que “*The Romanian monarchy was similar in grandeur to that of the Byzantine Empire and the nation was “chosen” by God*” (Leuştean, 2007a: 723) haciendo una particular escenificación de Rumanía como heredera directa de Bizancio¹¹⁶. Actualmente, aún muchas iglesias ortodoxas tienen en su interior dos tronos: uno para el obispo y el otro para el rey, aunque no exista ningún rey (Binns, 2009: 197) que sentar en ese sistema político¹¹⁷.

Bizancio: para él, Bizancio, se convirtió en Bucarest. A esto se agrega la originalidad latina del idioma, que da un componente frágil y se considera con más pasión ya que es frágil”.

115 “*The relationship between Church and state in Orthodoxy is characterised by the concept of ‘symphonia’ (συμφωνία) or the ‘system of co-reciprocity’ (Συστημα συναλληλιας, lat. consonantia), a doctrine which developed in Byzantium*” (LEUŞTEAN, Lucian. «The concept of *symphonia* in contemporary European Orthodoxy», (2011). pág 189.

116 “*The Romanian monarchy was similar in grandeur to that of the Byzantine Empire and the nation was “chosen” by God. Following the principle of symphonia, the Church legitimized the monarchy, which in turn legitimized the newly established nation-state*” (LEUŞTEAN, Lucian. «“For the Glory of Romanians”: Orthodoxy and Nationalism in Greater Romania, 1918-1945», (2007a). pág. 723.

117 “*Pero el trono todavía se encuentra allí, aguardando al gobernante cristiano que habrá de ser el nuevo Constantino y que ordenará los asuntos del Estado en cooperación con la Iglesia para perpetuar una sociedad*

Las relaciones monarca-patriarca se volvieron con el tiempo más cercanas, siendo el Patriarca nombrado miembro del consejo de regencia que se hizo cargo de la tutela del rey-niño Mihai, el 20 de julio de 1927. En el momento de la regencia del príncipe Mihai, tras la renuncia del rey Carol, el patriarca forma parte de ella propiciando que *“Relations between monarch and patriarch also become closer. On 4 January 1925 parliament sanctioned the decision of King Ferdinand’s son, Prince Carol, to renounce the throne and recognized his grandson, Prince Michael (Prince Carol’s son) although still a minor, as heir apparent. Prince Michael’s regency was composed of three members: Patriarch Miron Cristea, Gheorghe Buzdugan, President of the Supreme Court of Cassation, and Prince Nicolae of Hohenzollern (Prince Carol’s brother). The presence of Patriarch Cristea in the regency showed his influence in the political field”* (Leuştean, 2007a: 725).

Con la década de final de los 30, la crisis institucional propició que el gobierno decidiera atraerse a su causa a los clérigos a través de varias medidas favorables, como hacerse cargo de sus sueldos íntegramente con el presupuesto del Estado y aumentar las partidas financieras destinadas al Ministerio de confesiones religiosas.¹¹⁸

Al margen de las declaraciones de intenciones, el problema de la *symphonia* es que no quedan claros los límites entre los dos poderes, llevando a situaciones un tanto controvertidas donde uno u otro establecen una preponderancia sobre su socio y, a la vez, pueden llegar a participar en un ámbito ajeno al suyo: *“There is no interdependency nor is there a complete separation. In fact, the major problem of the concept of symphonia is that the demarcation line between Church and state remains unclear. For this reason, religious leaders could achieve strong political roles in society and political leaders could influence the Church’s position. From this perspective, the ruler and the priest are the major political and, at the same time, religious, figures on earth”* (Leuştean, 2011: 189). Tenemos como ejemplo de esto que a finales del siglo XIX *“The interference of political leaders in ecclesiastical affairs reached an important point with the 1872 law which stated that members of the Church hierarchy were elected by an Electoral Collegium which was composed mainly of Romanian Orthodox deputies and senators. The regime also controlled the activities of the lower clergy. According to the 1893 Law of Clergy and Seminaries, every sermon was supposed*

piadosa y cristiana” (BINNS, John. *Las iglesias cristianas ortodoxas*. 2009. pág. 197).

118 *“The funds for the Orthodox Church increased considerably in the following years. If in 1932 the Church received 413 million lei and a reduced amount in the following years (353 million lei in 1933, 382 million lei in 1935), in 1939 it received 571 million lei.74 Moreover, the budget of the Ministry of Religious Confessions and Arts, which administered the funding of religious confessions, was almost equivalent to that of the Ministry of Health and Social Assistance, and surpassed that of the Ministries of Agriculture, National Economy and Foreign Affairs”* (LEUŞTEAN, Lucian. «“For the Glory of Romanians”: Orthodoxy and Nationalism in Greater Romania, 1918-1945», (2007a). pág. 731).

to be noted in a special register which would be checked by state inspectors. Priests were encouraged to preach sermons written by the clerical authorities which combined national and religious elements" (Leuştean, 2007a: 718). Se produjo, por tanto, una distorsión apenas apreciable en la relación de equilibrios entre IOR y Estado, la *symphonia* empezaba a dar muestras de sumisión de la IOR al monarca, el cual había empezado a obligar a los sacerdotes a publicar sus sermones para ser revisados y a la vez animar a los párrocos a introducir elementos nacionales en sus prédicas religiosas. También se empezó a interferir en la elección de puestos en la jerarquía. Aún así, la IOR siempre apostó mayoritariamente por ser leal a la monarquía.

Pero es precisamente esta poca claridad de los límites que nos da la clave para definir la *symphonia*, puesto que se trata de un principio de política "fluída" o no estática, donde ninguno de los dos poderes (temporal y espiritual) domina sobre el otro, no habiendo ni total unión ni total separación entre ellos, sin embargo existe una interrelación entre ambos en un movimiento circular de relaciones que se definen según el momento como interdependencia o alianza. Así lo explica Nicolas Kazarian "*Neither a 'theocratic' state where the spiritual dominates the temporal; nor a caesaropapist state, where the temporal dominates the spiritual; neither total union, nor total separation between politics and religion, but a circularity of relations, an interdependence, a partnership, and sometimes an alliance, between these two pillars of power in the service of society, whether in the field of education, family law or social action, charity and philanthropy. 'Symphony' thus appears to be not a static status of a state religion but a power struggle, a tension between religion and politics rooted in Christianity and summarising Christ's instruction in the Gospels to 'render unto Caesar what is Caesar's and to God what is God's' (Mt 22.21)*" (Kazarian, 2015: 256).

A pesar de que este discurso puede parecer algo más propio de una sociedad medieval que de una moderna, es preciso insistir en que dicho principio no desapareció con la caída del Imperio Bizantino sino que persistió en las sociedades que lo sobrevivieron hasta la actualidad. No en vano, esto es comprensible ya que la caída del Imperio no significó el de la Iglesia, la cual, en última instancia, es la legítima heredera de aquel¹¹⁹. Tanto es así que no debería sorprender que después del colapso del sistema comunista en Rusia, por ejemplo, durante la entronización del Patriarca Kiril de

119 "*Even if the Byzantine Empire disappeared from Europe's map with the fall of Constantinople on 26 May 1453, its religious and political legacy for Orthodox regions has remained.*¹⁷ As Henri Gregoire expresses it, '*The Byzantine Church is the most important of Byzantine survivals. The Empire has disappeared, but the Church remains.*'¹⁸ Through its religious ceremonies and jurisdictional organisation, the Church has continued to remind the faithful of the Byzantium model regarding the relationship between Church and state. Myths and religious and political symbols of liturgical ceremonials brought together the Orthodox people even if they were now subjects of other regimes". (LEUŞTEAN, Lucian. «The concept of *symphonia* in contemporary European Orthodoxy», (2011). pág.191.

Moscú en febrero de 2009, éste *“In front of the audience composed of clergy and governmental authorities, the newly elected patriarch claimed that the Russian Orthodox Church and the state should collaborate according to the Byzantine principle”* (Leuştean, 2011: 188).

Pero, tampoco nos equivoquemos al pensar que la *symphonia* estuvo relegada al olvido durante la etapa comunista. Al contrario. En mayor o menor medida, en aquellos países de tradición ortodoxa, cuando se produjo la llegada del régimen comunista, la *symphonia* persistió bajo formas actualizadas de relación con el poder con una connivencia más o menos intensa. Así pues, *“After the fall of communism, the religious scene in Eastern Europe and Russia was characterised by a dramatic revival, with some scholars claiming that an inevitable renewal could expand to the western side of the continent. The communist period had seen symphonia as a concept associated with survival and adaptation of Orthodox churches behind the Iron Curtain. After 1990, symphonia was reconsidered, as churches had the freedom to enter the public sphere according to their own agenda”* (Leuştean, 2011: 197).

En resumen, los gobiernos comunistas persistieron en la antigua tradición bizantina, actualizando el discurso camuflándolo con una especie de “nacional-comunismo” en una situación absolutamente paradójica, donde la religión era respetada en la medida en que ésta ayudaba a legitimar el nuevo poder constituido, tal como había sucedido en periodos anteriores. Comprender cómo fue posible que el comunismo incorporara la *symphonia* en su marco de relación con la Iglesia y cómo fue posible que ésta fuera a su vez tolerada, tanto en los países del bloque socialista en general, como en Rumanía en particular, así como las especificidades en que se desarrolló esta peculiar relación, es motivo de análisis del próximo apartado.

En la actualidad, después de la etapa Ceauşescu, y especialmente con la entrada de Rumanía en la UE, la IOR se ha visto obligada a adaptarse a las exigencias de la nueva política contemporánea. La doctrina de la *symphonia* también ha sufrido esta transformación, llegando a *“shifts the concept of symphonia from a national to a supranational level”* (Leuştean, 2011: 200).

La *symphonia*, lejos de haber desaparecido, se transforma a la par que lo hace la Ortodoxia en toda Europa para dotar de contenido las nuevas realidades políticas y sociales del post comunismo y de la post modernidad. En general, la Ortodoxia percibe que las relaciones con el Estado secular ya no pueden enrocarse en las exigencias propias de los siglos XIX o XX y deben mutar para poder ser provechosas para sus fieles y sus comunidades. Esto no quiere decir que la

relación Iglesia–Estado vaya a ser mucho más fluida pero, no obstante esto, por muy frágil o asimétrica que pueda ser esta relación, su existencia obliga a la Ortodoxia a buscar un compromiso para canalizar su vocación de servicio a través de la herramienta política más eficaz. Esto quiere decir que, los nuevos tiempos exigen otras reacciones así como suponen otros retos y que, por consiguiente, *“Orthodoxy will never compel men and women into an absolutist theocratic vision of government. The Orthodox in recent centuries have had to fight too long and too hard to secure their freedom ever to wish to deprive others of theirs. But equally, Orthodoxy will never abrogate its responsibility to the state in which it lives, to be a major force advocating the preservation and advancement of religious polity, namely the culture of Christ. As Eastern Orthodox lands come ever more directly into the body politic of the European Union, this dialogue with partners singing new strands of song will become more and more evident”* (Leuştean, 2011: 200).

Algún autor ha señalado de forma brillante, basándose en el caso francés, que la symphonia puede ayudar y ser beneficiosa en la relación Iglesia–Estado laico redefiniendo sin apenas esfuerzo, al Estado como si fuera el Emperador y dotando entonces de contenido la fórmula por la cual el respeto entre ambos poderes se hace realidad. Esto es posible gracias a que *“ ‘Symphony’ is an idealised model, as is laïcité. Its interpretations are equally numerous. Over the centuries, the Orthodox Church has developed different types of relationship with the state”* (Kazarian, 2015: 255). En cierto sentido, tal planteamiento también es una ventaja para el Estado laico quien puede verse libre de determinadas pretensiones de la religión y a la vez la Iglesia gana la confianza de que determinados ámbitos no serán amenazados, ya que *“The ‘symphony’ model is different from models developed in the West, whether in the Roman Catholic Church or in the context of the Reformation in the sixteenth century, but it is adaptable, even in contexts as multicultural as the USA (...) The Byzantine experience, which was one of the matrices of the Orthodox consciousness, is not without interest: the spiritual and the secular were distinct, but not disjointed because both powers were ultimately judged by the people on their ability to serve, according to their order, the same humanity, and therefore their willingness to articulate these services”* (Kazarian, 2015: 256).

3.1.5. La IOR en Rumanía.

A pesar de que el rumano no es una lengua eslava sino romance, la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) se cataloga como una de las Iglesias eslavas ya que *“pertenece al ámbito de las misiones de Cirilo y Metodio, y hasta el siglo XVII usó el eslavo eclesiástico como su lengua litúrgica”* (Binns, 2009: 38). Actualmente, en muchas iglesias rumanas se pueden contemplar

inscripciones tanto en rumano, pero escrito en grafía cirílica, como en eslavo eclesiástico o eslavón, que fue lengua litúrgica oficial de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía hasta que gradualmente fue sustituida por el rumano a partir del siglo XVI. De todas formas, la sustitución del alfabeto cirílico por el latino para escribir el idioma rumano no se realizó sino a partir de 1860. La IOR jamás dejó de usar la lengua rumana, hasta el punto que en 1688 se pudo contar con una traducción de la Biblia al rumano¹²⁰.

Hay evidencias arqueológicas de que en el siglo III ya había establecidas comunidades cristianas en el territorio de lo que hoy es la actual Rumanía (Binns, 2009: 38). Geográficamente, la IOR está implantada en Rumanía, en cada uno de sus territorios históricos. Nos referimos a Moldavia, Valaquia y Transilvania. Las regiones históricas de Moldavia y Valaquia evolucionaron separadamente desde el siglo XIV. De hecho, Valaquia se considera como el núcleo original llamado por los propios habitantes como *Țara Românească* o “Tierra rumana”. Como Valaquia y Moldavia eran provincias ampliamente autónomas dentro del Imperio otomano, “*podieron mantener su adscripción ortodoxa, sin sufrir por ello los castigos que les fueron impuestos a otras regiones de los dominios otomanos*” (Binns, 2009: 38). Es imperativo no confundir la actual región de la Moldavia ‘rumana’ con el Estado de Moldavia que actualmente limita con Rumanía y Ucrania y que es, en parte, el heredero del territorio que los rusos incorporaron paulatinamente al Imperio de los zares con el nombre de Bessarabia (conocida como Budjak por los turcos) entre los siglos XVIII y XIX. Antaño, en época medieval, las dos Moldavias formaban parte de un único territorio independiente que se consolidó como principado en el siglo XV con Esteban III el Grande, figura reivindicada tanto por rumanos como por moldavos. La Bessaravia-Moldavia fue brevemente unificada con Rumanía tras la 1ª Guerra Mundial para ser posteriormente entregada a la URSS en 1940 y acabar formando la República Socialista Soviética de Moldavia de la que surge el actual Estado independiente. Debemos aclarar también que en territorio moldavo conviven tanto la Iglesia Ortodoxa de Bessarabia, que es una metropolía dependiente de la IOR, como la Iglesia Ortodoxa de Moldavia (llamada Metropolía de Chișinău y toda Moldavia), dependiente de la Iglesia Ortodoxa de Rusia. La tensión entre ambas iglesias es evidente por motivos de disputas histórico-culturales debido al intenso vínculo cultural, histórico y lingüístico entre Rumanía y Moldavia y entre ésta última y Rusia.

120 El primer escrito que se conserva en lengua rumana data de junio de 1512 y se trata de una carta escrita por el mercader Neacșu Lupu de Dăgopole (actual Câmpulung) en la que éste advertía a Johannes Benkner, alcalde de Kronstadt (actual Brașov), Transsilvania, de un inminente ataque del Imperio Otomano. El texto está escrito en alfabeto cirílico el cual se usó hasta su sustitución por el alfabeto latino durante el gobierno de Alexandru Ion Cuza, tras la unión de los Principados de Moldavia y Valaquia en un sólo país en 1859.

En cambio, Transilvania formó parte del reino de Hungría y posteriormente del Imperio austro-húngaro hasta 1918. Por ello, esta región presenta “*marcadas influencias católico-romanas y también greco-católicas*” (Binns, 2009: 38). La autonomía de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía fue proclamada en 1865, y se eligió un patriarca en 1925. Desde la caída del comunismo, la IOR ha demostrado su vitalidad y el monacato ha abierto muchos nuevos monasterios (Binns, 2009: 38). Se habla de que “*en Rumania hay unos 500 monasterios, diez veces más que en Reino Unido*” (Brindusa, 2011).

En comparación con otras Iglesias de la cristiandad ortodoxa, la IOR parece que “*tiene una actitud abierta para con Occidente*” (Binns, 2009: 38), lo que la hace participar de forma prominente en el Consejo Mundial de las Iglesias, demostrando tanto la Iglesia como la nación rumana una “*conciencia que tiene este país de ocupar una posición intermedia entre el Oriente y el Occidente*” (Binns, 2009: 38).

Los cambios políticos acontecidos entre la década de los 90 del siglo XX y la primera década del siglo XXI han afectado también al mundo ortodoxo. Entre los efectos más palpables se encuentra el fenómeno de la emigración, el cual ha “*diseminado la ortodoxia*” (Binns, 2009: 39) y ha convertido la Ortodoxia en una Iglesia de ámbito mundial a través de la diáspora de sus fieles a otros países de Occidente. Aunque la presencia ortodoxa en Occidente ya se remontaba a varios siglos atrás, ha sido a principios del siglo XXI cuando la Ortodoxia está creciendo de forma considerable en Occidente gracias a los nuevos inmigrantes del ámbito ortodoxo (Binns, 2009: 42).

3.2. Las claves socio-históricas para comprender la ortodoxia.

3.2.1. Resistencia a la ocupación y superación del fracaso.

3.2.1.1. El origen del secularismo según Berger.

Es conocido como el sociólogo estadounidense Peter L Berger, en su clásica obra “*Para una teoría sociológica de la religión*” se pregunta por qué la secularización se ha dado en el mundo occidental solamente: “*Sólo queremos señalar que la pregunta: “¿Por que ha sido precisamente en el Occidente moderno que se ha desarrollado el fenómeno de la secularización?” hay que contestarla, por lo menos en parte, estudiando sus raíces en la tradición religiosa del Occidente moderno*” (Berger, 1981: 180).

Según Berger, el judaísmo contenía el marco para que, cuando se dieran las circunstancias históricas, sociales, religiosas etc., se desarrollaran los principios elementales de lo que se conoce como secularización. Berger continúa su exposición explicando que durante los primeros siglos del cristianismo, éste logró, con su particular forma de entender la religión, mantener aislado estos elementos secularizantes del judaísmo pero con el advenimiento de la Reforma protestante, ésta, debido a su particular forma de reconectar con los orígenes cristianos, se hizo con esta “protosecularización” que proviene del judaísmo y lo desarrolló hasta hoy día. Así pues, resumiendo, el marco “protosecularizante” que ofrecía el judaísmo fue incorporado al catolicismo y éste lo transmitió en herencia al protestantismo quien lo potenció. El sociólogo norteamericano, una vez ha identificado el protestantismo como el elemento base de la secularización, se cuestiona “*si la capacidad potencial secularizadora del protestantismo procedía ex novum de él mismo, o tenía más bien sus raíces en anteriores elementos de la tradición bíblica*” (Berger, 1981: 163). Él mismo responde a la cuestión afirmando rotundamente que “*las raíces de la secularización hay que buscarlas en las más antiguas fuentes que hoy en día conocemos de la religión del antiguo Israel. O sea, que sostendríamos que el “desencantamiento del mundo” comienza ya en el Antiguo Testamento*” (Berger, 1981: 163). Con ello Berger da interesantes elementos de reflexión y de aguda observación que nos resultan enormemente útiles para mantener nuestras propias hipótesis de trabajo. Siguiendo la explicación de Berger, éste apuntaba que la secularización de Occidente se venía produciendo, básicamente, a través de lo que denomina “el desencantamiento del mundo”, en el sentido del fin de una particular cosmovisión propia de la antigüedad clásica, y posteriormente medieval, en la que dominaba lo mágico y sobrenatural y a la cual se oponía la teología judaica que sostenía un modelo de Dios “trascendente”: “*El Antiguo Testamento propone un Dios que permanece fuera del cosmos, que es su creación, pero al que se enfrenta y con el que no se identifica (...) Ya en el siglo octavo antes de Jesucristo, por lo menos, encontramos esta concepción totalmente desarrollada y radicalmente divergente de las concepciones religiosas que imperaban en el antiguo Oriente Próximo. Este Dios es radicalmente trascendente, y no cabe identificarlo con ningún fenómeno humano o natural. No es sólo el único creador del mundo, sino también el único Dios (...). Aparece sin pareja ni progenie, sin panteón de ninguna especie. Además, actúa históricamente, más que cósmicamente, en particular —aunque no en forma exclusiva— en la historia de Israel, y es un Dios de rigurosas exigencias éticas*” (Berger, 1981: 167).

Esta lejanía de Dios, combinada con su exigencia ética tuvo como efecto lo que Berger llama “la movilidad de Dios”, es decir, que Dios no dependía de ningún lugar geográfico concreto para ser adorado. Todo esto se tradujo, pues, en el final de una visión mágica de la existencia y el

inicio de una expresión “racionalizadora” del mundo: *“La ética sacerdotal (como se observa en su monumental expresión, el Deuteronomio) fue racionalizadora pues expurgó el culto de todos los elementos mágicos y orgiásticos, y también por su desarrollo de la ley religiosa (la tora) como disciplina fundamental de la vida cotidiana. La ética de los profetas fue racionalizadora en su insistencia en colocar la vida entera al servicio de Dios, imponiendo así una estructura cohesiva e ipso facto racional a toda la gama de actividades cotidianas”* (Berger, 1981: 173).

Berger ve aquí una muestra de racionalización y por ende del individualismo, bases, para él, de la futura secularización. El propio Berger aclara que, con respecto al individualismo, *“Con esto no queremos sugerir que el Antiguo Testamento ofrezca lo que hoy en Occidente moderno llamaríamos «individualismo», ni siquiera que se acerque a la concepción del individuo que la filosofía griega logró alcanzar, sino sólo que provee un marco religioso para cierta concepción del individuo, su dignidad y su libertad de acción”* (Berger, 1981: 172).

3.2.1.2. El origen del sentimiento de resistencia y superación de la adversidad.

Y es precisamente esto último lo que nos interesa destacar para dar apoyo a nuestra hipótesis. Si aceptamos como válida la idea apuntada por Berger de que el judaísmo “provee un marco religioso” para dar inicio a una especial concepción del individuo, también es posible, en nuestra opinión, que este mismo marco veterotestamentario contenga en el judaísmo otras fuerzas que hayan podido influir en impedir esta eclosión de la secularización. Sin ir más lejos, el propio Berger nos confirma esto. Para él, el catolicismo, por sus particularidades propias se convirtió en un atenuante de esta fuerza protosecularizadora que aportaba el judaísmo. Así nos lo explica con sus propias palabras: *“El católico, en cambio, vive en un mundo donde lo sagrado le llega mediatizado a través de distintos canales: los sacramentos de la Iglesia, la intercesión de los santos, las repetidas manifestaciones de lo sobrenatural a través de milagros, etc. Una vasta continuidad entre lo visible y lo invisible. (...) El protestantismo trajo la abolición de muchas de estas mediaciones. Rompió esta continuidad, cortó el cordón umbilical entre el cielo y la tierra, y obligó al hombre a enfrentarse consigo mismo de un modo que históricamente no tenía precedentes. (...) Mientras la plausibilidad de esta concepción pudo mantenerse, la secularización por supuesto fue efectivamente detenida aunque todos sus elementos se hallaban ya presentes en el universo protestante”* (Berger, 1981: 163). Y remata afirmando con contundencia que *“(...) el catolicismo, reconvirtió, o al menos frenó, las potencialidades secularizadoras de la trascendentalización y de la racionalización ética, (...) La cristiandad católica llevó siempre dentro de sí las semillas del*

ímpetu revolucionario, aun cuando éste permaneciese largos periodos en letargo bajo los efectos “cosmicizantes” del universo político” (Berger, 1981: 177).

En la misma línea se manifiesta Iraburu cuando afirma, aunque refiriéndose a la teología de la secularización, que *“La visión secularizada del mundo presente queda bastante próxima a los planteamientos luteranos, y no es, por tanto, extraño que los teóricos principales de la teología de la secularización hayan sido en nuestro tiempo protestantes”* (Iraburu, 2005: 20). Este autor cree que el respeto del protestantismo por la secularización es debido a su particular forma de separar fe y mundo: *“Las cosas del mundo -la ciencia y la técnica, el arte y la política- deben ser gobernadas sin más por la razón del hombre, sin tutelas ni imposiciones de la fe; en tanto que las cosas del mundo íntimo espiritual debe ser regidas por la fe, sin intromisiones de la razón”* (Iraburu, 2005: 21).

Ciertamente, han pasado muchos años desde que Berger expuso su teoría y en todo este tiempo otros autores han criticado, matizado o rebatido sus conclusiones pero, aunque estemos de acuerdo en que quizá no toda la explicación sobre el origen de la secularización está en la fe protestante, sí que deberemos coincidir en que Berger marcó un camino para comprender los orígenes socio-históricos de este fenómeno. Por tanto, consideramos que, aunque la importancia absoluta que marca Berger en el protestantismo como factor primordial de secularización debe ser rebajada, hay que poner de relieve su teoría de una “semilla” del judaísmo que “florecería” en los momentos más oportunos sociales o políticos. Es precisamente por esto que resulta relevante retomar la teoría de Berger en el punto en que él se centra en esa “racionalización” sobrevenida en el judaísmo a través de la interpretación rabínica, sacerdotal y profética y que él acaba por ver como fundamento del “desencantamiento del mundo” a la vez que como origen de un nuevo concepto de individuo que evolucionará hasta el individualismo de hoy en día. Nosotros, como hemos dicho, nos centramos en este punto para realizar el viaje por otro camino opuesto: el que evita la secularización, por supuesto, pero también el que proporciona parte del ensamblado que da lugar a la cuestión con la que iniciábamos este apartado: la revitalización del sentimiento religioso en contextos de emigración dentro de sociedades aceptadas como secularizadas.

Un detalle de la argumentación de Berger es el hecho de otorgarle a Dios un carácter “móvil”, en el sentido de no dependencia de Dios de ningún lugar fijo o sede. Para Berger la movilidad de Yahvé tiene su máximo simbolismo en el aspecto portátil del Arca de la Alianza, ya que *“sólo «accidentalmente» era depositada en uno u otro santuario, y aun cuando por último*

reposó en el templo de Jerusalén este no pudo de ninguna manera ser considerado como la morada necesaria de Yahvé (lo cual tuvo la consecuencia enormemente importante de que Israel sobrevivió a la destrucción de Jerusalén, primero por los babilonios y luego, en una forma diferente, por los romanos)” (Berger, 1981: 174). Es decir, la destrucción del Templo y la ocupación física de los reinos de Israel y Judá podía haber provocado la desaparición de la cultura y de la religión judía si no hubiera sido por esta excepcional capacidad de desvincular el lugar de la divinidad, como sí era común en todas las culturas del entorno histórico y geográfico. Paralelamente al factor de movilidad, Berger también destaca la actividad de los profetas como elemento clave para, combinado con el anterior criterio de “movilidad de Dios”, garantizar la supervivencia de la identidad religiosa y cultural del pueblo judío: “La misma ética profética (especialmente en Isaías) fue la que produjo la peculiar teodicea de la historia que permitió a Israel sobrevivir a la catástrofe del cautiverio de Babilonia” (Berger, 1981: 173).

Esto último nos resulta especialmente interesante y provechoso para nuestro propósito de marcar dónde reside el origen de la capacidad de resistencia en la Ortodoxia, o mejor dicho, cuál sería el modelo mental al que la Ortodoxia acudiría en caso de una crisis similar a la que pasó el pueblo judío.

Para permitir tener otro punto de vista y ofrecer así la posibilidad de seguir profundizando en el desarrollo de nuestra argumentación ofrecemos la interpretación que da el famoso exegeta belga, especialista en el Antiguo Testamento, Jean-Louis Ska sobre la escritura de los llamados libros históricos del Pentateuco. Este famoso biblista explica que en los libros del Pentateuco “no nos encontramos con una “historia” en el sentido moderno del término. Los relatos del Pentateuco no tienen el objetivo de informar sobre el pasado de Israel, sino de formar la conciencia de un pueblo; es más, tienen la finalidad de crear una conciencia común y el sentimiento de pertenencia a una sola nación. Subrayo especialmente el término “crear”, porque cada vez se va haciendo más claro que todo contribuía a que el pueblo de Israel desapareciera de la faz de la tierra ¿Cuántos pueblos antiguos lograron salir indemnes de las conquistas asirias, babilónicas, persas, griegas y romanas? Israel logró sobrevivir a todas las vicisitudes de su atormentada historia. En el Pentateuco encontramos uno de los secretos que explican su supervivencia” (Ska, 2012: 32). Ska nos muestra que la clave de la supervivencia de la identidad cultural y religiosa del pueblo judío se halla en la salvaguarda de su patrimonio cultural a través de su historia escrita y el mantenimiento de las tradiciones y el seguimiento fiel de la Ley: “Por lo tanto, los libros históricos o “profetas anteriores” se encuentran en la biblioteca de Israel porque explican el pasado, en particular, la

pérdida de la tierra y de la independencia. Pero también están presentes por otra razón, a saber, porque ponen de relieve los valores perennes de la existencia de Israel, que son los que están contenidos en la ley de Moisés. Al sobrevivir a la pérdida de la tierra y al final de la monarquía, estos valores permiten al pueblo atravesar todas las vicisitudes de su historia” (Ska, 2012: 97). La conciencia de la propia tradición dota de coherencia cultural e identitaria al grupo e impide su dispersión y su consecuente asimilación por otras culturas del entorno. Les permite tener motivos de fidelidad, esperanza y actuación conjunta frente al invasor que amenaza con hacerlos desaparecer en medio de la vorágine. En definitiva, *“El objetivo de esta “historia” se ha clarificado mucho más: parte de una voluntad por comprender el destino del pueblo y salvaguardar su identidad en el momento en que pierde la posesión de la tierra y desaparecen sus principales instituciones, la monarquía y el templo”* (Ska, 2012: 86).

Nuestra hipótesis es que la Ortodoxia, igual que el judaísmo y del cual la Ortodoxia los hereda, también contiene en su seno elementos de resistencia identitarios que permiten superar situaciones de colapso. En este sentido, la combinación de la “movilidad divina” y la acción profética que Berger atribuye al pueblo de Israel ayudaría a entender parte de esta capacidad de superar la frustración de no ver cumplida la justicia de una teología retributiva (me porto bien luego Dios me colma de bienes y prosperidad y al revés sucede lo contrario, me asolan las desgracias) el hecho de que Dios, la religión, y la tradición no estén necesariamente vinculados a un lugar hace posible superar una invasión o la destrucción del centro neurálgico volviendo la mirada hacia la propia comunidad y su tradición. A partir de entonces, la preservación de la tradición es el único objetivo aceptable y éste propicia el desarrollo de una conciencia colectiva. En este sentido, algo similar pudo acontecer con la cristiandad oriental. Caído su centro de referencia en Constantinopla, (el equivalente a Jerusalén para los judíos) y caído el Imperio (de igual manera que Samaría y Juda) el ortodoxo se veía libre para poderse centrar en lo verdaderamente válido que era el crecimiento en la fe a través de los actos rituales que tradicionalmente se habían llevado a cabo. El éxito de la perseverancia, aunque se dé una sola vez en la historia, crea la imagen de que es posible resistir exitosamente a la mayor de las penalidades para un pueblo (perder su centro político cultural y su independencia) a través de la fidelidad a la memoria del colectivo y por ende a la tradición.

3.2.2. Conservadurismo y tradición: las bases de la resistencia.

La IOR hunde sus raíces en la tradición cristiana ortodoxa, a su vez fuertemente influida por la cultura bizantina. Profundizando un poco más en este ámbito religioso cultural podemos observar

cuan inseparable resulta la unión de este binomio ortodoxia-Bizancio que deja como herencia en la actualidad formas muy peculiares de percibir la política, la espiritualidad y el conjunto de la sociedad. El párroco de Girona, padre Mihai Solomon, nos comentó en una entrevista cuan vinculada estaba, desde su punto de vista, la Ortodoxia a Bizancio y ésta a Roma:

“l'esperit de Bizanci s'ha transmés per l'Església Ortodoxa a tot arreu de l'espai que sigui Rússia, Romania...Tot aquest espai es va conservar un esperit que va perdurar. Sí. I Bizanci, és a dir, l'imperi Romà Oriental. Bizanci o bizantí és una invenció. És romà. (...) La realitat és una altra: és romànic, romànic oriental. És molt divers i no és tradueix a la llengua...sinò a l'esperit que va perdurar (...) Romànic no significa llatí. És més que això...Trascedeix (...). És el resultat d'una conjunció...entre l'esperit de Roma, és a dir llatí, i l'esperit grec i va sortir una cosa que es diu “romeic” i altres van dir “bizantí”. És el millor que va poder sortir de la conjunció. És un miracle de la història i es va conservar en l'esperit de l'Església Ortodoxa”¹²¹.

Por otra parte la historia de toda la zona comprendida dentro de y en la periferia balcánica de lo que fue el Imperio bizantino se caracteriza por una historia convulsa y violenta donde la lucha por mantener el equilibrio o la supremacía se ve superada por la llegada en flujo constante de nuevos pueblos y grupos humanos procedentes de orígenes diversos y que imprimen su huella tanto genética como cultural en toda la zona (húngaros, turcos, eslavos, por citar algunos de los más destacados). Los diversos grupos étnicos y lingüísticos se instalan en zonas geográficas que condicionan una gran dispersión (ríos caudalosos, densos bosques y escarpada orografía). Los traslados de población por motivos de represión política o incentivo para nuevos colonos añaden más confusión, si cabe, al panorama cultural. Los vecinos de cada grupo pueden volverse tanto amistosos como frecuentemente enemigos, en ocasiones instigados por grandes potencias foráneas, ajenas al ámbito balcánico. En definitiva, la resistencia a cualquier precio se impone como parte de la lógica de supervivencia de un grupo en la península balcánica. Esta idea de resistencia nos marca de forma velada una de las claves para entender por qué los fieles de la IOR en el extranjero

121 Traducción libre al castellano: “el espíritu de Bizancio se ha transmitido por la Iglesia Ortodoxa en todas partes del espacio que sea Rusia, Rumanía... Todo este espacio se conservó un espíritu que perduró. Sí. Y Bizancio, es decir, el Imperio Romano Oriental. Bizancio o bizantino es una invención. Es romano. (...) La realidad es otra: es románico, románico oriental. Es muy diverso y no se traduce a la lengua... sino al espíritu que perduró (...) Románico no significa latino. Es más que eso... trascendente (...). Es el resultado de una conjunción... entre el espíritu de Roma, es decir latín, y el espíritu griego y salió algo que se llama "romeico" y otros dijeron "bizantino". Es lo mejor que pudo salir de la conjunción. Es un milagro de la historia y se conservó en el espíritu de la Iglesia Ortodoxa”.

mantienen y revitalizan el culto. Sólo desde la óptica de la amenaza provocada por la tradicional “violencia balcánica” podemos comprender porqué el nacionalismo adquirió en esta zona geográfica su faceta más irredentista. Para John Binns una de las características *“que comparten todas las naciones balcánicas ha sido su extremo nivel de violencia. La masacre, la intimidación y la intriga se convirtieron aquí en los más frecuentes métodos del discurso y la acción política. Ninguna región de los Balcanes se libró de sufrir persistentes oleadas de violencia”* (Binns, 2009: 212).

La identidad del grupo se vería reforzada frente a la de sus vecinos a través de aunar tradición, nación, religión e historia como signos de referencia y reivindicación. Esto provocaría una faceta conservadora pues ésta no se trataría de un capricho o una postura filosófica o política ante la vida sino una necesidad para garantizar la supervivencia. A su vez, en la cosmovisión de cualquier grupo, y de los rumanos en concreto, se forjaría una idea de “vaivén” político en la que los grupos perciben como un factor positivo el aguantar cualquier “tormenta política”, en especial si proviene de una invasión de una gran potencia ajena al contexto balcánico (como Austria, Rusia o la propia Turquía), pues al final, esta acabaría por remitir. Es decir, los pueblos balcánicos, y los rumanos no serían una excepción, habrían asimilado en lo más hondo de su psique colectiva que basta con resistir a cualquier precio y mantenerse fiel a la tradición y al grupo para que la identidad, amenazada momentáneamente, acabe por preservarse. La secularización, como veremos más adelante no sería más que otra amenaza a la que se debe hacer frente.

En el discurso nacional que se fue forjando desde el siglo XVIII al XIX en todos los pueblos de la zona balcánica, un elemento singular para reforzar esta visión colectiva de resistencia a través de los siglos es el de vincular la nación de hoy con los pueblos prerromanos del ayer. De esta manera, los dacios, tracios o ilirios serían vistos por los actuales pueblos que ocupan sus territorios (rumanos, búlgaros, serbios) como ancestros comunes en el plano cultural o genético. Así quedaría demostrada la intensa vinculación afectiva entre ellos y la población actual, estableciendo una relación de legitimidad territorial y cultural a la vez que se demostraría que la resistencia indomable de esos pueblos al dominio extranjero (Roma) tuvo su éxito en la figura de las actuales naciones deudoras de aquellos.

En este aspecto, queremos destacar que junto al sentimiento de resistencia nacional, el colapso bizantino del siglo XV ante el invasor otomano tuvo un impacto en el imaginario colectivo que perduraría y se transmitiría a través de la Ortodoxia hasta bien entrado el siglo XIX. La

destrucción del imperio terrenal supone, de forma lógica, la del imperio divino pero en determinadas circunstancias históricas, algunos pueblos optan por redefinir sus convicciones y dar un nuevo sentido a sus creencias. Me refiero al momento en que, como hemos visto más arriba, el pueblo judío fue conquistado por babilonios o romanos y en cada una de estas grandes crisis se levantó la esperanza y una nueva forma de interpretar los sucesos en clave de castigo divino trasladando las ansias de libertad a un futuro indeterminado. En el ejemplo sobre la destrucción del último Templo en el llamado “desastre del año 70” el judaísmo sufre un proceso de cambio ideológico y de psique colectiva tendente a la pasividad y al nihilismo: *“el Estado, al igual que otras instituciones y costumbres importantes hasta el momento de la destrucción del Segundo Templo, va a pasar a segundo plano esta forma de pensar no es nueva, es más, es muy judía ya que es consubstancial al judaísmo y arranca de la concepción misma de este pueblo como “pueblo elegido”. En toda la historia del pueblo judío apreciamos un conflicto constante entre dos tendencias absolutamente contrapuestas. Las vicisitudes históricas algunas veces han potenciado estados de afirmación, seguridad, dominio de la historia; otras, por el contrario, estados de inseguridad, nihilismo, sinsentido, pasividad, “terror a la historia”; posturas éstas que se han plasmado en su abundantísima producción literaria. Tras las duras experiencias históricas de los siglos I y II de la Era Cristiana, lo que sí es nuevo es el hecho de que las tendencias pasivas cual obligado mecanismo de defensa, se impone de manera aplastante y se reflejan en esa negación de la iniciativa, es dejarse hacer, esa acentuación del rechazo de lo político por lo humano, ese estar -en definitiva- al paio”* (Ayaso, 1990: 193). La ortodoxia, al formar parte de la familia cristiana y, por tanto, entroncar con el judaísmo, incorpora esta capacidad de sobrellevar y superar los malos momentos reinterpretando los eventos en clave de voluntad divina a través de la llamada “teología retributiva” (el pueblo y el individuo reciben aquello que se merecen en éste y en el otro mundo según es y ha sido la actuación moral en su vida cotidiana). Esta teología retributiva que *“funcionaba y funciona como una especie de mecanismo de defensa de la conciencia colectiva de todo un pueblo. Junto a ella, en momentos de agudas crisis aparecen interpretaciones que superan el estricto marco del pueblo judío, interpretaciones de tipo metahistórico en las que es muy común recurrir a la concepción cíclica de la Historia para asumir los acontecimientos sucedidos y prever los por suceder”* (Ayaso, 1990: 264-265). Los últimos momentos antes de la caída de Constantinopla en manos otomanas, disparó este tipo de sentimientos de un fin que se percibía como fatalmente inevitable *“«Aunque tuviéramos alas, escribe Cidones, no sería fácil escapar de la esclavitud»*. Y Ducas añade: *«El fin de la Ciudad está cerca, los signos funestos de la ruina completa de la patria comienzan a aparecer»*” (Ducelier, 1992: 487-488).

En el mundo ortodoxo, la caída de Constantinopla fue un mazazo moral. Ante todo, consideramos que es necesario tener en cuenta, a modo de reflexión, que a diferencia de los cristianos católicos que tienen su referente en la ciudad de Roma y en la persona del Papa, los ortodoxos han perdido su “capitalidad” o centro espiritual de Constantinopla a manos del islam turco en 1453 (o, para ser más precisos, al menos han perdido el Estado que estaba vinculado con la Iglesia y que en determinadas condiciones podía respaldarla o responder por ella y encargarse de su defensa secular). Por consiguiente, es fácil deducir que la cosmovisión que tendrá un ortodoxo no puede coincidir con la que tendrá un católico pues la Ortodoxia se ha convertido en una religión que definimos como “dominada” y de “resistencia”, con todos los efectos que analizaremos y que tienen su visibilidad y consecuencias en el mundo actual. En cambio, el catolicismo, ha tenido siempre el respaldo de una sede religiosa con categoría de Estado hasta la actualidad. La resistencia o sometimiento que se haya podido experimentar en el mundo católico no es para nada comparable al del mundo cristiano ortodoxo y en concreto el correspondiente a la área de la Europa del Este y balcánica que contiene sus propias particularidades políticas y dinámicas histórico-sociales concretas, como tendremos ocasión de ver más adelante. Como apunte final a lo dicho en esta última frase, queremos añadir que no debería sorprender, por otra parte, que el patriarcado ortodoxo de Moscú, muy vinculado a la sucesión de la herencia imperial bizantina a través de proclamarse Tercera Roma en el siglo XVI, tenga pretensiones más o menos veladas para tutelar u otorgarse la defensa de la Ortodoxia: fue el único país ortodoxo que no cayó bajo el dominio de ninguna potencia católica, pagana o musulmana y por tanto se cree en la lógica obligación de representar un papel de defensa paternal y de tutoría.

No obstante, al igual que aconteció con el judaísmo, enseguida se alzaron voces que matizaban este “apocalipsis”: *“En lo sucesivo prevalece en todas partes la corriente espiritual de la ortodoxia, transmitida por los monjes y según la cual el Imperio no es de este mundo; para este componente puramente ortodoxo –en adelante ajeno por completo a la tradición política de Bizancio-. El Imperio se puso colocado bajo el signo de la eternidad”* (Ducelier, 1992: 501). El propio insigne teólogo ruso Paul Evdokimov afirma ante este catastrófico evento histórico que *“El final de Bizancio no es más que el final del Imperio. Bizancio, la patria espiritual de la ortodoxia, permanece”* (Evdokimov, 1968: 39).

La caída de la sede religiosa y civil de Constantinopla fue superada con la misma actitud y siguiendo el mismo paradigma con el que los judíos superaron la destrucción de su último Templo: la pasividad y la concentración en la tradición. Ante la ocupación romana, éstos asumen que *“la*

vida del judío tenía que continuar, tenía que sobreponerse a la no presencia física de algo que había constituido el centro de su espiritualidad, de su relación con la divinidad. (...) el proceso desemboca en la aceptación de un poder exterior como inevitable y, consiguientemente, en la aceptación de la autonomía frente a la libertad” (Ayaso, 1990: 198). Igualmente, observamos idéntica reacción en los ortodoxos ante la ocupación otomana: “sólo quedaba la resignación ante un dominio extranjero del que cabía esperar que fuera transitorio, que no exigía de manera imperativa la conversión y que, consecuentemente, dejaba un resquicio para una posible vuelta a los antiguos ideales” (Ducelier, 1992: 34). De esta manera, la resistencia pasiva está fuertemente relacionada con el conservadurismo, pues la última proporciona las bases del mantenimiento de la tradición la cual aumenta la capacidad de resistencia ante influencias o agresiones culturales consideradas exógenas y potencialmente amenazantes. John Binns lo tiene claro cuando sostiene que “Durante el periodo otomano, la gente sentía que su principal prioridad era mantener la tradición que les había sido transmitida desde la época de los apóstoles. Las condiciones de opresión imperantes dieron lugar al conservadurismo que muchos identifican con las Iglesias ortodoxas. Durante el Imperio bizantino se había desarrollado un acalorado debate, en el que el partido monástico, rigorista y conservador, se había enfrentado a las políticas más pragmáticas y contemporizadoras del emperador y el patriarca” (Binns, 2009: 99).

Tan importante ha sido el conservadurismo como garantía del mantenimiento de una tradición siempre en peligro, que éste *“ha sido una tendencia siempre presente en la Iglesia, y la sensación de estar siendo atacados por gobiernos hostiles, o por el agresivo evangelismo de las Iglesias occidentales, combinada con la presencia de dirigentes contemporizadores de la Iglesia ortodoxa, contribuyeron a la perpetuación de estas formas de vida eclesiásticas conservadoras”* (Binns, 2009: 100). Es importante señalar que el conservadurismo ortodoxo se da a partir del momento de la caída de Bizancio, pues antes, como señala el propio Binns, *“Mientras continuó existiendo el Imperio, la Iglesia bizantina fue creadora e innovadora, pero tras la conquista turca, el conservadurismo se convirtió en un modo atractivo de expresar un compromiso firme con la ortodoxia, tanto en el interior del propio Imperio otomano, como fuera de él. Esta tendencia ha perdurado hasta hoy, tal vez como un legado duradero de la hegemonía islámica sobre el mundo cristiano de Oriente”* (Binns, 2009: 102).

En última instancia podemos hablar incluso de un nihilismo como respuesta al dominio extranjero. Dicha respuesta *“no es algo exclusivo del Judaísmo y del pueblo judío. Ha sido y es una reacción común entre todos los pueblos que a lo largo de la Historia se han visto absorbidos*

política y culturalmente por imperios o estados cuya superioridad y dominio eran indiscutibles, imperios que irrumpieron violentamente en su vida y que establecieron con ellos una relación de dominio de tal manera descompensada que parecía imposible que pudiera ser trastocada. Estos fenómenos son conocidos como movimientos de revitalización, movimientos nativistas, milenaristas o mesiánicos, que pueden presentar en un primer momento unas formas abiertamente políticas y milenaristas pero que van derivando, conforme se frustran las esperanzas puestas en ellas, hacia formas pasivas, haciendo hincapié, por ejemplo, en la adopción de prácticas culturales antiguas en vez de nuevas o en la salvación como recompensa después de la muerte” (Ayaso, 1990: 284).

Además, como consecuencia inmediata del colapso, concentrarse en salvaguardar y continuar la tradición implicó la potenciación del elemento identitario. Siguiendo con nuestra comparación con el pueblo judío, podemos notar como *“La vuelta a la Ley, la renovación del Judaísmo y la purificación del pueblo traen consigo un fenómeno (...): la potenciación del exclusivismo, la reafirmación del particularismo ante/frente las naciones. Es una reacción doble. Por un lado, es una respuesta ante un peligro exterior. El peligro de asimilación, de ser absorbido por las naciones y pueblos que le rodeaban, llevó al Judaísmo, desde el periodo helenístico y tras sucesivas crisis, a ir potenciando cada vez con más fuerza su impermeabilidad en detrimento de la universalidad. Ese celo como coraza protectora es la base de su sorprendente resistencia y el origen de su mostrada capacidad de permanecer prácticamente sin cambios a lo largo de los siglos” (Ayaso, 1990: 257).* También los pueblos balcánicos se sumieron en un similar proceso de paulatino descubrimiento de su exclusividad durante el dominio otomano: *“será en la época, denominada por los griegos como Turcocracia, y a los largo de la lucha contra los otomanos, cuando se funde una Ortodoxia moderna en la que se perfilarán unas naciones más vigorosamente definidas que en el momento de sus respectivas independencias, sin por ello renunciar a una cultura común que, durante cuatrocientos años, fue el único recurso de los pueblos sometidos. Pero, para entonces, el Imperio había desaparecido; y los esfuerzos de Moscú para hacerlo revivir tropezaron siempre con los sentimientos nacionales profundamente arraigados ya; la Iglesia sería en adelante la única garantía de esta cultura ortodoxa, que no es ya propiamente bizantina” (Ducelier, 1992: 32).* La experiencia de dominio otomano propició, pues, el *“desarrollo de una nación, o el nacionalismo, un proceso que prosigue hasta ahora. (...) El nacionalismo comienza cuando la tendencia a la formación del Imperio se detiene. El fenómeno del nacionalismo entre las Iglesias ortodoxas tiene una larga historia, caracterizada por su oposición a la tendencia unificadora y centrípeta de la ideología imperial” (Binns, 2009: 206-207).*

Tales han sido las consecuencias, para resumir, del colapso bizantino en la dinámica del cristianismo ortodoxo: la superación del colapso mediante el modelo judío de volcarse en la tradición y en la resistencia pasiva ante una agresión llevan al sostén de la tradición a cotas intensas que facilitan la identificación de las señas identitarias del grupo, las cuales derivan en el nacionalismo balcánico en su momento. Nacionalismo, o mejor dicho protonacionalismo, que ya existía en las tendencias de los distintos pueblos de la península en intentar ganar la autonomía de sus Iglesias de la de Constantinopla y que una vez caída la capital que las frenaba pudieron desarrollarse paulatinamente. Ciertamente *“Sigue siendo una paradoja de la vida cristiana el que las dificultades, la persecución y el sufrimiento, a menudo engendren una vitalidad y una renovación que están en directa contradicción con los efectos que buscan sus perseguidores”* (Binns, 2009: 265).

3.2.3. Ortodoxia, identidad y nación. La IOR y el nacionalismo.

La autocefalia es una característica propia de las Iglesias Ortodoxas y, en teoría, *“it offers no scope for isolationism or exclusivism”* (Walters, 2002: 357) a la par que está admitida, ya que *“There were no canonical obstacles to the existence of this patriarchal pluralism. On the contrary, the ancient canons of Nicaea and subsequent councils ... sanctioned ecclesiastical regionalism in the framework of a universal unity of faith, secured by councils”* (Walters, 2002: 357). Y tal como estos principios de la autocefalia se entendían en el pasado, también siguen siendo válidos en la actualidad (Walters, 2002). Por lo tanto, la condición de Iglesia nacional de la IOR no es en absoluto una característica exclusiva propia de ella. El vínculo entre religión y “etnicidad” es lo suficientemente comprendido y extendido como para que esta característica también se dé en otras iglesias y grupos culturales o nacionales pertenecientes a la Ortodoxia: *“Throughout Eastern Europe, organized religion (and in particular Eastern Orthodox Christianity) has had quite a close relationship to the formation of local national identities”* (Flora, 2005: 35). En especial, en un artículo sobre la religión y la identidad nacional en Rumanía, Gavril Flora establece, en referencia a las minorías no ortodoxas ni culturalmente rumanas (húngaros y ucranianos principalmente), que el *“factor that contributed to the link between ethnicity and religion involved the reaction of the minority churches. Linking ethnicity and religion for the Romanian majority population created a legitimate cultural space that was exploited by the minority churches, as well. Through their links with particular ethnic communities, these churches could assert their basic function as protectors of the ethnic communities' respective national identities”* (Flora, 2005: 37). De hecho, Flora, comenta que el ejemplo dado por la mayoría ortodoxa encabezada por la IOR ha resultado un modelo para el

resto de minorías del país, llegando a que el vínculo etnia-iglesia sea un binomio en la que una parte se identifique con la otra y viceversa: *“the strong link between Orthodoxy and Romanian identity also contributed to the use of religion as a cultural marker by minority groups. For the minority churches and ethnic communities, the use of religion as an identity marker contributed to the importance of church membership in asserting and protecting minority ethnic identities”* (Flora, 2005: 54). Cada Iglesia se erige en consecuencia como protectora de los intereses de cada una de sus comunidades y de esta manera surge lo que el explica como el uso de la religión como “marcador de identidad”: *“Minority communities have regarded denominational religious belonging as an important means for the affirmation and protection of their own national identities. Consequently, minority status acted as a factor strengthening the use of religion as an identity marker”* (Flora, 2005: 38). Se deduce, por tanto, que, independientemente de que esto haya sucedido en otros estados del Este de Europa, en Rumanía se creó un contexto socio-histórico en el que la religión ha servido como marcador identitario y cultural .

Ciertamente, el propio Flora afirma rotundamente que *“For large segments of the Romanian public, there is a historically formed link between ethnicity and religion”* (Flora, 2005: 35), lo cual resulta para este autor especialmente evidente en el ejemplo de la región de Transilvania, donde, según él, mientras esta región histórica pertenecía al Reino de los Habsburgo *“though it had been granted complete freedom, the Orthodox faith had not been accepted as having equal status. Ethnic and religious exclusion (coupled with the institutionalization of the so-called ‘second serfdom’ in the 13th–16th centuries) contributed to the polarization of society along ethnic lines. There are radically different Romanian and Hungarian versions of Transylvanian history, both strongly expressed and neither acceptable to the other”* (Flora, 2005: 35). Por tanto, *“Under such conditions religion had a particularly important role in legitimizing national aspirations and reinforcing national identity”* (Flora, 2005: 36).

Por lo tanto, lo que nos interesa es profundizar en este vínculo nación-religión que se ha establecido en la IOR, hasta donde podemos remontar sus orígenes, como se ha desarrollado, cuáles son sus manifestaciones propias y cómo afecta a sus feligreses tanto en Rumanía como en la diáspora migratoria.

Primeramente, es justo decir que esta relación nación-religión que puede parecer, lógica y evidente, después de citar los ejemplos anteriores, no parece como tal para determinados autores y teóricos. En esta línea quiero destacar a un pensador y humanista del siglo XIX, Eugen Lovinescu

(1881–1943) quien rechaza que la tradición ortodoxa pueda reclamar para sí la defensa de la tradición y de la nación rumana. Lovinescu, parafraseando a Cervantes afirmaba que “tras la cruz bizantina se esconde Rusia” pues para él la ortodoxia “*threw us in the danger of disappearing in the great mass of Slavs*” (Korkut, 2006: 22) además de acusarla de traer oscurantismo y un alfabeto extranjero (recuérdese que no fue hasta 1862 cuando se estableció la obligatoriedad de escribir la lengua rumana en alfabeto latino. Hasta entonces se había hecho en cirílico en una versión del antiguo eslavo y usado como lengua litúrgica por la Iglesia). De todas formas, es comúnmente aceptado por todos los intelectuales y pensadores, eclesiásticos y políticos rumanos que la Ortodoxia y Rumanía tienen vínculos ancestrales que ayudan a definir y reforzar la identidad rumana. Sea esto o no cierto, no es nuestra tarea investigarlo pues lo que más nos interesa es como esta idea creída y aceptada influye en la mentalidad colectiva del fiel de la IOR. Es sabido que cada nación tiene su mito fundacional y nos apartaríamos enormemente de nuestro propósito si intentáramos desarrollar este punto sobre los fundamentos y las bases de la identidad de la nación rumana, tema que por otra parte resulta enormemente interesante. Nos basta con identificar que, al margen de mito o verdad, la idea ha calado hondo tanto en la ideología política como en el imaginario colectivo y para nosotros es un elemento a tener en cuenta en nuestro análisis e investigación. El modelo nacional rumano corresponde al representado por la llamada ‘fórmula’ alemana, por el cual “*Los rumanos se definen por su origen común (romano, dacio o daco-romano), por el idioma unitario, por la historia compartida, por la espiritualidad específica. Por lo tanto, es comprensible por qué (al igual que los alemanes y los húngaros) no pueden aceptar la disociación de los de la misma raza en distintas naciones (como es el caso hoy en día con los besarabios de la República de Moldavia), ya que difícilmente pueden considerar como verdaderos rumanos a los de otro origen y otro idioma (el caso de los húngaros de Transilvania que, a su vez, comparten la misma concepción de la nación, están muy poco dispuestos a integrarse en la masa rumana)*”¹²² (Boia, 2011: 64). El propio nombre de ‘Rumanía’ parece no haber existido hasta el siglo XVIII ideado por el alemán Martin Felmer y posteriormente en 1816 por el greco-valaco Dimitrie Philippide, identificando con ese término todo el territorio que hoy es habitado por los rumanos y que durante todo este tiempo se conocía como Dacia (Boia, 2011: 64). Con el tiempo “*cuando el término Rumanía se convirtió en nacional, pero designando a la pequeña Rumanía, como resultado de la unión de Valaquia con Moldavia en 1859, la funcionalidad de Dacia*

122 Traducción libre del párrafo original en rumano “*Românii se definesc prin originea comună (romană, dacă sau dacoromană), prin limba unitară, prin istoria împărtășită, prin spiritualitatea specifică. Se înțelege astfel de ce (întocmai ca germanii și maghiarii) ei nu pot accepta disocierea celor de același neam în națiuni distincte (cum se întâmplă astăzi cu basarabienii din Republica Moldova), după cum cu greu îi pot considera ca români adevărați pe cei de altă origine și altă limbă (cazul maghiarilor din Transilvania care, la rândul lor, împărtășind aceeași concepție a națiunii, sunt prea puțin dispuși să se integreze în masa românească)*”.

permaneció intacta, cubriendo todo el espacio nacional rumano, Gran Rumanía más tarde” permitiendo de esta forma una relación simbólica directa “entre la antigua Dacia y la nación rumana moderna”.

La Ortodoxia se ha visto como un elemento moldeador de lo rumano y a su vez lo rumano no puede pensarse sin la presencia de la IOR. En este sentido, Leuștean destaca que “*The notion of Orthodoxy as a main factor in moulding the identity of Romanians arose with the controversy amongst scholars over the concept of Romanianness. As the Church had acquired a prime place in the establishment of the nation, its nationalist discourse was incorporated by intellectuals in constructing the myth of Romanian exceptionalism*” (Leuștean, 2007a: 729). Sin embargo, ¿cuándo podríamos poner fecha a esta relación tan íntima entre Iglesia y nación? ¿ha existido desde siempre? En un sentido muy amplio, y posiblemente discutible, hay quien ha definido el nacionalismo como una religión. Así, Leuștean, propone que el nacionalismo es más que una ideología política ya que tiene una política cultural que se identifica con símbolos, ceremonias y festivales cuya panoplia sirve para “*to express, represent and reinforce the boundary definition of the nation, and to unite the members inside through a common imagery of shared memories, myths and values*” (Leuștean, 2011: 193).

Ciertamente, la relación entre Iglesia y nacionalismo había empezado a desarrollarse entre mediados y finales del siglo XIX al hacer suya la causa de la defensa de los derechos de los siervos rumanos en los territorios de los Habsburgo¹²³. No obstante, la mayoría de los autores coinciden en que es en el periodo de entreguerras, cuando la moderna Rumanía consigue consolidarse como país, y aumenta casi el doble su territorio nacional a consecuencia de estar en el bando vencedor durante la Gran Guerra. En ese momento, no todo el territorio ocupado por Rumanía está poblado por rumanos. Existían pueblos y etnias diferenciadas que son percibidas, en general, como una amenaza para este joven Estado recién nacido¹²⁴. La IOR ayudará al Estado a proporcionarle legitimidad así

123 “*Due to its mediaeval commitment to use church Slavonic as a liturgical language and the Ottoman millet system that allowed the Patriarch of Constantinople to have control over Orthodox churches in the Balkans, the ROC [Romanian Orthodox Church] did not play a role in the nation-shaping process until the end of the nineteenth century, when Orthodox Metropolitan Andrei Șaguna of Transylvania was able to champion the interests of the oppressed and politically under-represented Romanian majority of the province*” TURCESCU, Lucian y STAN, Lavinia. «The Romanian Orthodox Church and democratisation: twenty years later», (2010). pág. 146.

124 “*Nationalism flourished from the 1870s to 1914. It was a function of contemporary social and political changes, not to mention an international situation that often promoted hostility to foreigners. In line with Hegel’s claim that the history of a nation only begins when it acquires its own state, the success of numerous independence campaigns assisted the nationalist movements of this period. Likewise, the resistance of many traditionalist groups to the onrush of modernity encouraged nationalist sentiments. As in other East European societies, defining the Romanian national character became more urgent as Romania acquired its own state in 1878 and the territorial settlements at the end of the First World War. When Transylvania became part of Romania in 1919, Transylvanian Hungarians became the most populous non-Romanian national group in Romania, followed by Jews, Germans and*

como a construir la idea nacional a base de enfatizar su papel como valedora de los valores nacionales tradicionales¹²⁵. El intento de modernización de Rumanía a mediados del siglo XIX con la unificación de los principados en 1859 había creado una gran dicotomía entre la adopción del modelo occidental, instaurando un estado nacional, burgués y urbano que se enfrentaba a una realidad eminentemente rural y multiétnica que chocaba de frente con ese mito de la antigua Dacia poblada únicamente por los antepasados de los rumanos (Boia, 2011: 65-66). Esta dicotomía siguió haciéndose cada vez más evidente hasta llegar a la primera década del siglo XX. Téngase en cuenta para ilustrar estas afirmaciones que en 1899 la capital de Moldavia, Iași, tenía 76.277 habitantes de los que 26.747 eran rumanos mientras que 48 530 eran judíos. A su vez en Bucarest, de 250.000 habitantes, 32.000 eran católicos y protestantes mientras que 31.000 eran judíos. Las cifras evidencian que *“Resulta que aproximadamente una cuarta parte de la población de la capital tenía un origen ‘no rumano’. Sin mencionar las ciudades de Transilvania, donde los rumanos eran una minoría en comparación con los húngaros y alemanes”*¹²⁶ (Boia, 2011: 66). En este momento del periodo de entreguerras del siglo XX se habría producido *“Une mobilisation nationaliste s'est opérée autour de l'Église orthodoxe dans l'entre-deux-guerres. Celle-ci a demandé une aide renforcée de l'État, un financement des séminaires, un soutien à des missions pour rameuter des fidèles au nom de l'orthodoxie qui était en même temps la cause nationale. L'État a utilisé l'Église de son côté pour renforcer sa légitimité”*¹²⁷ (Lacoste, 1990: 106) y que desembocaría hacia los años 30 en un refuerzo de la idea etnicista acabando por vincular dicha idea, no sólo a la IOR con el nacionalismo sino también con ciertas ideas de extrema derecha en boga en ese momento que se mezclaban con cierta espiritualidad y mantenimiento de la tradición: *“au tournant des années trente parce que ce nationalisme prend une coloration ethniciste avec le développement de philosophies proches du national-socialisme sur le plan politique, mais très fidèles à une spiritualité orthodoxe*

Ukrainians. Overnight, the proportion of minorities in the Romanian population increased from 8% to 30%. This increase in the minority population created a major challenge for the advocates of Romanian nationalism. Therefore, defining a true Romanian became a crucial issue during the interwar years”. KORKUT, Umut. «Nationalism versus internationalism: The roles of political and cultural elites in interwar and communist Romania», (2006). pág.133.

125 *“The major problem of inter-war Romanian governments was to create legitimacy in a territory consisting of historically diverse and ethnically mixed regions. In such conditions, the urgent political need to forcefully assert ‘the national idea’ often conflicted with the general democratic requirement to create a citizenship-based state. During the inter-war period, the response of the Orthodox Church to this situation was to emphasize even more its role in the perpetuation of essential ethno-national values, thereby legitimating the Romanian nation-state”* FLORA, Gavril; SZILAGYI, Georgina y ROUDOMETOF, Victor. «Religion and national identity in post-communist Romania», (2005). pág.37.

126 Traducción libre del párrafo original en rumano *“Rezultă că aproximativ un sfert din populația capitalei avea o origine ‘neromânească’”. Nu mai vorbim de orașele din Transilvania, unde românii erau minoritari față de maghiari și germani”*.

127 Traducción libre al castellano: *“Una movilización nacionalista tuvo lugar alrededor de la Iglesia Ortodoxa en el período de entreguerras. Esta última solicitó una mayor ayuda estatal, financiación para seminarios, apoyo a misiones para reclutar fieles en nombre de la ortodoxia, que era al mismo tiempo la causa nacional. El estado ha usado a la Iglesia de su lado para fortalecer su legitimidad”*.

qu'elles revendiquent. Deux grands philosophes des années trente, Crainic et Nae Ionescu, furent les idéologues de l'État ethnocratique, spiritualiste, fondé sur l'alliance avec l'Église orthodoxe, contre l'identité occidentale considérée comme pourrie et décadente, et contre Rome"¹²⁸ (Lacoste, 1990: 106).

Durante el periodo de entreguerras hubo un creciente sentimiento nacionalista rumano que acabó por introducirse en el seno de la Iglesia Ortodoxa. La consecuencia directa fue que la vinculación Iglesia–Estado, ya de por sí habitual, fue potenciada hasta cotas más altas a través de la percepción de ayudas por parte del Estado en materia de financiación y fundación de templos y centros de estudio. La IOR así se vio en deuda con un Estado que la utilizó para reforzar su legitimidad en un nuevo país heterogéneo, compuesto de territorios habitados por otras etnias y culturas que recordaban permanentemente que lo “rumano” aún siendo mayoría, no era el único elemento de referencia cultural y nacional. No es coincidencia que se cree el Patriarcado de Bucarest en 1925 justo en estos momentos en que se ponen las bases de la nueva Rumanía que entra en el siglo XX. La identificación de “rumanidad” y ortodoxia como un todo unido era la distinción más característica de la mentalidad político religiosa de esta época. Así, por lo tanto, la Iglesia greco-católica (llamada también uniata) y la católica serán consideradas como instituciones ajenas a la cultura rumana y al servicio de poderes extranjeros. Esta visión no cambiará ni un ápice durante el comunismo.

Una figura notable en el desarrollo de esta idea es Nichifor Crainic (1889-1972) quien participó en el movimiento ultranacionalista rumano rivalizando con Nae Ionescu, inspirador del movimiento de la Guardia de Hierro, y militando tanto en la Legión del Arcángel Miguel de Codreanu como en la Liga para la Defensa Nacional Cristiana de Alexandru Cuza. Todos estos movimientos se caracterizaban por sus ideales conservadores y antisemitas pero Crainic llegó a desarrollar una teoría de la nación un tanto peculiar y propia en clave místico-religiosa afirmando que el objetivo ideal de la nación era trascenderse a sí misma¹²⁹ y que era la propia Iglesia la que facilitaba esta transfiguración de la nación: “*Crainic made the more subtle argument that the church*

128 “A finales de los años treinta porque este nacionalismo adquiere un color étnico con el desarrollo de filosofías cercanas al nacionalsocialismo a nivel político, pero muy fieles a una espiritualidad ortodoxa que afirman. Dos grandes filósofos de los años treinta, Crainic y Nae Ionescu, fueron los ideólogos del estado etnocrático y espiritualista, fundado en la alianza con la Iglesia ortodoxa, contra la identidad occidental considerada como podrida y decadente, y contra Roma ”.

129 “*Against the complex political backdrop of twentieth-century Romania, however, Crainic saw the national ideal as a transitional ideal, asserting that the permanent ideal of a nation is to transcend itself*”. HALL, Christine. «Spiritual tradition and ecclesiology in the Romanian Orthodox historical and political context», (2011). pág. 164.

had imbued Romanian folk culture with spiritual values and therefore “transfigured” the nation

»130

Tanto Ionescu como Crainic desarrollan la teoría de la etnocracia que prosigue en la misma línea de buscar en la alianza entre ortodoxia e identidad rumana un referente de unidad nacional. Esta corriente filosófica se desarrolla en el marco de la acción y la proximidad del nacional-socialismo en boga en aquellos años. Esto implicaba, por tanto, una confrontación contra la Roma católica considerada decadente e impura pero ponía sobre la mesa la tesitura de tener que elegir entre la latinidad de la cultura rumana y la religión ortodoxa. Esta dicotomía se salvaba con la reflexión de Nicholas Iorga en 1913 quien defendía, como ya hemos visto anteriormente, que esta originalidad latino-ortodoxa colocaba a Rumanía como, no ya una heredera de Bizancio, sino como una superación de ésta, convirtiéndose Bucarest en una nueva Bizancio: “*nous, les Roumains, nous avons une culture latine mais une âme, une intégrité orthodoxe, ce qui fait notre spécificité. La latinité et l'orthodoxie, c'est aussi une manière de se définir comme héritiers de l'Empire d'Orient et de Byzance*”¹³¹ (Lacoste, 1990: 106).

No en vano, estos estrechos lazos entre Estado, Iglesia y nación han hecho que algunos autores consideren que quizás la Iglesia, en determinados momentos, ha estado más pendiente de su posición como garante de la unidad nacional que no por sus responsabilidades espirituales (Villiers, 1973: 5).

Nacionalismo y religión ortodoxa han ido de la mano y la preservación de la identidad de cada comunidad de fieles entró a través de la era industrial en la agenda política de los estados balcánicos a través de la cual los líderes políticos han hecho uso de este vínculo a la hora de construir y reescribir la historia de sus jóvenes comunidades nacionales. De todas formas, esto no debería escandalizarnos ni extrañarnos pues la tensión entre universalidad y nacionalismo en la Iglesia “*is as old as Christendom and the whole evolution of Christianity down to our own days is characterised by repeated attempts, more or less successful, at discovering the right balance between the national and the universal elements present in the Church*” (Walters, 2002: 358). Así pues, es muy lógico que la comunidad cristiana, viéndose como local, se acabe identificando como una comunidad cultural, lingüística e incluso étnica (Walters, 2002: 358). Esta percepción, como ya

130 CLARK, Roland. «Nationalism and orthodoxy: Nichifor Crainic and the political culture of the extreme right in 1930s Romania», (2012). pág. 115.

131 Traducción libre al castellano: “Un teólogo se hizo la pregunta y trató de responderla en la revisión de Gîndirea: los rumanos tenemos una cultura latina pero un alma, una integridad ortodoxa, que nos hace especiales. La latinidad y la ortodoxia es también una forma de definirse como herederos del Imperio Oriental y Bizancio”.

hemos visto más arriba, queda plenamente potenciada a través de la autocefalia, de manera que ya desde el principio (hablamos del siglo IV) las comunidades cristianas de las zonas fronterizas del Imperio romano definieron su identidad, principalmente a través de su cultura y su etnia (Walters, 2002: 358).

La relación Iglesia-Estado en la cultura ortodoxa es estrecha, a diferencia del mundo occidental católico y protestante que son estructuras supranacionales o subnacionales (Leuştean, 2007a: 717), es posible gracias al concepto político filosófico de la *sinfonía* que establece la colaboración armoniosa entre líderes políticos y religiosos para conducir a su comunidad en aras de fomentar y propiciar su identidad y su prosperidad. Una fructífera relación de este tipo siempre debe proporcionar la ansiada cohesión de la comunidad tanto en el plano nacional como espiritual y moral. Leuştean, de nuevo, nos ofrece una reflexión, centrada en el ámbito balcánico, de cómo ha sido posible que nación, religión y política se hayan interconectado de tal manera que la política usa la religión para cohesionar el país y la religión usa de la política para introducir su programa de un Estado Cristiano a la “bizantina”, adelantando uno de los apartados de este trabajo en referencia al principio de *symphonia* establecido desde los tiempos de Justiniano en el siglo VI y que veremos con más detenimiento posteriormente: “*The historical evolution of Balkan states shows that politicians used Orthodoxy because of its nationalist message in order to induce national cohesion and gain support for their political programmes. Looking back in history, Orthodoxy influenced the nation-building process as its hierarchy saw the possibility of reviving the Byzantine dream of a Christian state. Thus, the relationship between church and state presented in Justinian’s Novels and Photius’s Epanagoge has remained present in Orthodoxy’s attitude towards politics until today*” (Leuştean, 2011: 192).

Victor Roudometof nos señala que esta relación, existente entre Imperio e Iglesia vigente ya desde los tiernos orígenes del cristianismo como religión de Estado en el periodo final del Imperio Romano, es un elemento que no debe ser olvidado y que nos marca dónde está el inicio cronológico de lo que posteriormente derivará en una relación tan especial entre Estado, religión y nación, tan característica de la Ortodoxia: “*Let us not forget that initially Orthodoxy was coterminous with obedience to the ecclesiastical hierarchy sanctioned by the Roman emperor, the basileus who resided in Constantinople and reigned – in theory, albeit typically not in practice – over the entire ecumene. This form of religious universalism was irrevocably fragmented between the eighth and fourteenth centuries through the gradual consolidation of the different religious traditions that today are conventionally referred to as Orthodox Christianity and Roman Catholicism*”

(Roudometof, 2015: 213). A la vez, vemos como Roudometof, nos apunta dónde reside el motivo por el cual las Iglesias Católica y Ortodoxa han evolucionado de forma separada en cuanto al asunto de la nación. Para él, la Ortodoxia tiene su origen de transnacionalidad en la multiplicación de diócesis eclesiásticas en el siglo XIX en el seno de los Imperios ruso y Otomano “*Up until the nineteenth century, the vast majority of Orthodox believers were located in the Russian and Ottoman empires. Only with their gradual or abrupt dissolution and the subsequent multiplication of ecclesiastical dioceses is it possible to speak of modern nation-states and national identities and subsequently to raise the issue of Orthodox Christianity as a trans-national religion*” (Roudometof, 2015: 213).

Pues bien, si hemos destacado de forma tan insistente el aspecto nacional de la Ortodoxia, y en concreto de la IOR es porque éste juega un rol de primer orden en el mantenimiento de la fe por parte de los feligreses. Al menos, así lo piensa Victor Roudometof quien ve en el comportamiento de los inmigrantes ortodoxos a EUA o Europa Occidental, a lo largo de las sucesivas oleadas migratorias acontecidas en el siglo XX, un patrón curioso a resaltar: que los emigrantes no se consideran separados en términos religiosos de su Iglesia madre pero en cambio la fragmentación en parroquias de diversas Iglesias ayuda a crear un sentido de pertenencia nacional y de diferenciación con las sociedades de destino que facilitan no romper los lazos con su país natal: “*A historical overview of demographic trends in migration suggests that in the course of the twentieth century millions of Eastern Europeans have emigrated to North America and Western Europe. Analysing the relationship between religion and migration in the case of these communities requires taking into account the viewpoint of Orthodox ecclesiology. According to this, populations are not considered diasporic or transnational in religious terms; rather, it is the principle of congruence between ecclesiastical and political authority that has provided the foundation for organising the Orthodox Church throughout its long history. In contrast to this principle, the current fragmentation of Orthodox jurisdictions reflects the creation of autonomous church organisations or groups of parishes. In several host states these communities employ religion as a major marker of inclusion of their members into specific ethnic or national groups and as an important means of maintaining ties with the home country*” (Roudometof, 2015: 211-212).

En definitiva, la Ortodoxia basada en Iglesias nacionales tiene la capacidad de conectar a sus fieles en el extranjero con su país natal, desarrollándose además de una transnacionalidad religiosa, también una dualidad religiosa y secular de sus representantes “*The Orthodox Church, unlike its Roman Catholic counterpart, operates through the ‘Local’ (most often national) Churches*

and not independently of them: migrants are therefore connected to their Mother Church. (...) migrants use religion as a means of maintaining ties to their home country. Consequently, transnational national communities are constructed and religious hierarchies perform dual religious and secular functions that ensure the groups' survival" (Roudometof, 2015: 214).

Esta identificación entre nación y religión también es notada por Inna Naletova cuando explica como se puede encontrar dentro del santoral numerosos personajes vinculados con la historia nacional *"The capacity of Orthodox Christianity to merge with local cultures should also be mentioned as a basis for supporting national identities. There is no Orthodox church that would not venerate one or more saints closely associated with its national history"* (Naletova, 2009: 280).

La IOR, al formar parte de la Ortodoxia, también se convierte en un elemento moldeador de la identidad nacional rumana: *"The notion of Orthodoxy as a main factor in moulding the identity of Romanians arose with the controversy amongst scholars over the concept of Romanianness. As the Church had acquired a prime place in the establishment of the nation, its nationalist discourse was incorporated by intellectuals in constructing the myth of Romanian exceptionalism"* (Leuştean, 2007a: 759).

Ahora bien, no debemos caer en la tentación de hacer asociaciones demasiado fáciles y rápidas. Que la Ortodoxia y, en especial la IOR en Rumanía, puedan identificarse, incentivar, proteger o representar cierto grado más o menos amplio y profundo de nacionalismo e identidad o conciencia nacional, eso no significa que el binomio Iglesia–nación sea siempre una fórmula con idéntico resultado. En este sentido, destacamos que la propia Iglesia Ortodoxa en su concilio pan-ortodoxo de Constantinopla de septiembre 1872 (y confirmado en el de Creta de junio de 2016) estableció como herejía filetista o etnofiletista¹³² (del griego φυλή (phile) = tribu) la asociación demasiado íntima entre nación e Iglesia, pues jamás se debía confundir la Iglesia con el destino de una sola nación *"We reject and condemn Phyletism, ie tribal differences, national strife, rivalry and strife in the Church of Christ, as being contrary to the teachings of the Gospel and the canons of*

132 Los dos conceptos, en realidad, aunque suelen utilizarse como sinónimos no son idénticos. El archimandrita Cyril Hororun, distingue el uno del otro *"The words "ethnophyletism" and "phyletism" are often usually used interchangeably. However, I would distinguish between them for the sake of clarity. I would prefer to use "phyletism" to refer to the imperial-civilizational sort of nationalism and would reserve "ethnophyletism" for the ethnic kind of nationalism. In these terms, we can say that the Council of Constantinople in 1872 condemned ethnophyletism, while the Pan-Orthodox Council of Crete in 2016 condemned both ethnophyletism and phyletism"* HORORUN, Cyril: «Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-orthodox Council», página 65. Consultado on-line en mayo de 2018 en https://static1.squarespace.com/static/54d0df1ee4b036ef1e44b144/v/5a9c36a7085229f6ca1e2bc0/1520187063701/12_Hovorun.pdf

our blessed fathers”¹³³. La decisión puede resultar curiosa, sin embargo ésta se debe enmarcar en el contexto de la lucha de los búlgaros por desvincularse del dominio otomano en los Balcanes. Los búlgaros desde 1820, y más intensamente en 1850, veían intolerable e inaguantable la supremacía del clero griego en la jerarquía ortodoxa y ésta, junto a los llamados fanariotas, eran percibidos como los representantes y colaboradores necesarios más fieles de la llamada “turcocracia”. En un intento de declarar su separación religiosa optaron por proclamarse como Patriarcado (entonces llamado concretamente Exarcado de Bulgaria 1872–1915), aunque éste jamás fue reconocido por Constantinopla hasta 1950. Tanto Rusia, como Rumanía rechazaron en su momento esta condena. En este último país, esta herejía cobraba todo su sentido en el ideario del ya mencionado Nichefor Crainic el cual argumentaba en su ensayo *Ortodoxie și etnocrație* que “*Church is ecumenical in doctrine, in hierarchy, and in discipline, [but] national in its administration of the ecumenical elements*” (Clark, 2012: 115). Para apoyar esto se basaba en que “*the Romanian national heroes Mircea the Old, Ștefan Vodă, Vasile Lupu and Michael the Brave were all simultaneously heroes of the Orthodox Church, and that therefore nation and church were effectively the same entity*” (Clark, 2012: 115).

Llegados hasta aquí, es preciso que nos preguntemos en qué punto se encuentra actualmente la relación nacionalismo–IOR. El colapso de las democracias populares del bloque soviético en la década final del siglo XX vio un resurgir del sentimiento nacionalista en toda la Europa Oriental, hasta entonces escondido bajo la ideología comunista. Paralelamente y muy entrelazado con éste, el papel de las Iglesias cogió auge, llegándose a convertir en los interlocutores sociales y políticos autorizados ante la sociedad la cual depositaba mayoritariamente su confianza en las instituciones eclesiásticas. En el caso de Rumanía, la IOR tuvo que ver como, debido a su particular relación con el Estado durante la etapa de Ceaușescu, se la acusaba de colaboración en algunos ambientes. Con prontitud la IOR pudo superar estas críticas a través de volverse a convertir, gracias al nacionalismo, en la institución que preservaba la identidad nacional frente a la nueva amenaza de la modernidad y la globalización: “*During the 1990s, the Orthodox Church used nationalism to restore its credibility affected by collaboration with the communist régime. The church's discourse underscored the link between Orthodoxy and Romanianism, and the importance of preserving Romanian national identity in the face of growing modernisation, globalisation, secularisation, EU integration, and religious competition*”(Turcescu y Stan, 2010: 147). De todas formas, aunque “*Nationalism still played a significant role in Romanian politics during the first decade after the*

133 JOHNSON, Matthew R. «The heresy that never was the ethnophyletism» consultado on line en mayo de 2018 en <https://www.rusjournal.org/wp-content/uploads/2016/04/Phyletism.pdf>

collapse of the communist regime. More recently, its appeal has considerably diminished, due to the country's admission into the European Union and the Romanians' ability to travel abroad more freely and discover the world" (Turcescu y Stan, 2010: 147). Sin embargo, sigue habiendo una relación efectiva, por muy disminuida que haya quedado, entre la IOR y la nación rumana. El ejemplo más evidente está en la construcción de la Catedral de Bucarest. Ésta está dedicada, en lugar de a un santo como suele ser costumbre en la Ortodoxia, a la Salvación Nacional¹³⁴, la cual cosa es suficientemente explicativa ya por sí misma.

3.2.4. Amenazas modernas a la IOR.

3.2.4.1. El comunismo: la cuadratura del círculo; un ejemplo de la interrelación de Iglesia, Estado y nacionalismo.

El 29 de agosto de 1944, el Ejército Rojo hizo su entrada en Bucarest, poniendo fin al gobierno pro-alemán del mariscal Antonescu. Con ello se inició en el país un periodo que desembocaría en la toma del poder por parte del Partido Comunista en marzo de 1945. Dicho poder se vio legitimado con el triunfo de la coalición pro-comunista en las elecciones generales de 19 de noviembre de 1946. Finalmente, se abolió la monarquía y se proclamó la República Popular Rumana con régimen de partido único en diciembre de 1947. Con la aprobación por parte de la Asamblea de la nueva Constitución de Rumanía en 1948 se dio la señal de inicio del endurecimiento e intensificación del proceso de nacionalización de empresas, bancos, seguros y medios de comunicación. Paradójicamente, el comunismo significaba un intento de modernización de la tradicional Rumanía rural. Representaba una superación del enfrentamiento entre propiedad pequeña y grande y suponía sacar al rumano de su mentalidad patriarcal. Por lo tanto, *“Desde este punto de vista, el comunismo fue sin duda un intento específico de modernización. La brutalidad de sus soluciones forzó el desapego del pasado rural, pero a costa de desequilibrar todas las estructuras y dar como resultado la creación de una sociedad moderna falsa, completamente fuera de lo que la modernidad significaba a fines del siglo XX”*¹³⁵ (Boia, 2011: 68).

¹³⁴ *“The project of the Cathedral for National Salvation has received intense attention in Romania, especially because the cathedral is dedicated to ‘national salvation’, not a saint, as is customary in Orthodoxy”*. TURCESCU, Lucian y STAN, Lavinia. «The Romanian Orthodox Church and democratisation: twenty years later», (2010). pág.148.

¹³⁵ Traducción libre del párrafo original en rumano *“Nici marea, nici mica proprietate rurală nu figurau în primele rânduri ale acestora. Problema era scoaterea României din condiția de țară predominant rurală și ieșirea românului din mentalitatea patriarhală. Din acest punct de vedere, comunismul a reprezentat, fără îndoială, o tentativă specifică de modernizare. Brutalitatea soluțiilor sale a forțat, într-adevăr, detașarea de trecutul rural, însă cu prețul dezechilibrării tuturor structurilor și cu rezultatul încropirii unei false societăți moderne, cu totul în afara a ceea ce înseamnă modernitate la sfârșitul secolului al XX-lea”*.

A partir de entonces, las relaciones entre el Estado comunista y la IOR y el resto de confesiones religiosas existentes en Rumanía empezaron a sufrir la represión. Sin embargo, esta represión no fue homogénea en el tiempo y también fue selectiva en cuanto a las religiones. Según la Ley para la Dirección General de Cultos de 1948, se declaraba que la IOR no tenía privilegios dentro del nuevo Estado, se prohibía la discriminación religiosa y, en apariencia, la práctica de cultos estaba garantizada (Villiers, 1973: 4). Si nos detenemos en destacar de una manera detallada el periodo comunista en Rumanía y su relación con la IOR como ejemplo, a modo de resumen de este primer gran apartado de todo lo anteriormente expuesto es porque *“Romania provides a particular case study, since it was the only communist country in the East European bloc where Orthodoxy managed to survive without systematic persecution and benefited from collaboration with the communist regime”* (Leuştean, 2005: 439). A través del análisis de la situación de la IOR en este periodo se puede deducir el por qué de la supervivencia, el apoyo popular posterior y la devoción incondicional de los fieles que tiene sus efectos en el imaginario colectivo y que se extiende hasta los actuales inmigrantes rumanos en nuestras tierras.

El Partido Comunista de Rumanía no tenía inicialmente, en su ideario político el tema nacional como una bandera de identificación¹³⁶ (Boia, 2011: 228). Sin embargo, es sabido que *“cualquier proyecto totalitario, y el comunismo en primer lugar, valora fuertemente la idea de la unidad. El insistente énfasis en la unidad inquebrantable, que se convirtió en una característica específica del ser rumano, sirvió, a través de la mitad del pasado, el programa político del comunismo de Ceausescu: una sociedad uniformada, de personas que piensan y sienten igual, estrechamente unidas en torno al líder providencial”*¹³⁷ (Boia, 2011: 229). El comunismo es presentado como una ‘religión secular’ puesto que *“Todos los grandes temas de la religión cristiana: la caída, la felicidad original, el reencuentro, la expiación, el tema mesiánico, se encuentran en el mito histórico-escatológico del marxismo. (...) Promete la salvación mediante la destrucción de un sistema que se percibe basado en la dominación, la explotación y la alienación. Desde este punto de vista soteriológico, el proletariado es el salvador de la humanidad (...). El comunismo como religión secular es, por lo tanto, un proyecto trascendental. Promete una*

136 *“La primera etapa del comunismo estaba muy poco preocupada con el problema de la unidad nacional. Según la definición de Stalin de la nación, la base económica de su fenómeno nacional era esencial, la creación de un ‘mercado interno fuerte’, del que los países rumanos obviamente carecían hasta hacía poco”.* Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Prima etapă a comunismului a fost prea puțin preocupată de problema unității naționale. Potrivit definiției națiunii formulate de Stalin, esențială era baza economică a fenomenului național, crearea unei ‘piețe interne uni tare’, ceea ce, evident, a lipsit țărilor române până într-o epocă recentă”.*

137 Traducción libre del párrafo original en rumano *“Orice proiect totalitar, și comunismul în primul rând, valorizează puternic ideea de unitate. Sublinierea insistentă a neabătutei unități, devenită parcă o trăsătură specifică a ființei românești, servea, prin mijlocirea trecutului, programul politic al comunismului ceaușist: o societate uniformizată, de oameni gândind și simțind la fel, strâns uniți în jurul conducătorului providențial”*

mutación cósmica, la transformación de la condición humana. (...) Y el proletariado es responsable de la misión de encarnar la figura del héroe mesiánico" ¹³⁸(Tismăneanu. 2015: 13).

La deriva nacionalista dentro del Partido se produce en un momento muy concreto: la muerte de Stalin en marzo de 1953 hace que el mundo comunista se tambalee y se reestructuren los equilibrios de poder en cada país de forma que los antiguos estalinistas son entonces tachados de traidores y deben enfrentarse al juicio de sus antiguos camaradas subordinados, pero no implicados directamente con el estalinismo y muy ambiciosos de poder. De esta forma, en Rumanía, los antiguos miembros fundadores del partido que eran estalinistas pero mayoritariamente pertenecientes a nacionalidades y etnias no rumanas, pasan a estar en entredicho y el elemento rumano del Partido aprovecha la ocasión para reforzar su liderazgo a través del nacionalismo. Así lo explica, Catherine Durandin en una entrevista para la revista francesa de geopolítica Herodote: *"Il existait une sorte de jalousie des Roumains à rencontre des Hongrois et c'est ce que Ceausescu a toujours su très bien exploiter. Le régime de Ceausescu s'est fondé sur ce ressentiment social et sur une revanche nationaliste. En 1944, le parti communiste roumain compte très peu de membres. Ils sont alors environ 1.400 parmi lesquels beaucoup d'intellectuels juifs, et d'intellectuels de la minorité hongroise. Ils vont «payer» au moment de l'instauration d'un communisme national dès 1952, au moment de la disparition de Staline en 1953, au moment où, dans l'incertitude de la compétition pour le pouvoir en Union soviétique entre 1953 et 1955, la direction roumaine trouve une voie non pas vraiment nationaliste mais prend une certaine distance par rapport à l'URSS. Georghiu-Dej, le prédécesseur de Ceausescu, a profité de cette situation incertaine pour renforcer le caractère national du Parti. Pour éliminer beaucoup de membres, généralement de haut niveau, parfois hongrois. Quelques-uns ont émigré à Budapest, où ils ont vécu les événements de 1956 et ils ont été amenés à l'exil avec l'échec d'Imre Nagy"*¹³⁹ (Lacoste, 1990: 105).

138 Traducción libre del párrafo original en portugués: *"Todos os grandes temas da religião cristã – a queda, a felicidade original, o reencontro, a expiação, o sujeito messiânico – se reencontram no mito histórico-escatológico do marxismo. É um discurso fundamental da modernidade que contrapõe as assim ditas forças da reação ao barbarismo e ao declínio dos que representam o progresso histórico. Promete a salvação por intermédio da destruição de um sistema percebido como sendo baseado na dominação, na exploração e na alienação. Nesta visão soteriológica, o proletariado é o salvador da humanidade ou, assim como Marx afirmou na sua própria juventude, a classe-Messias da história. O comunismo como religião secular é, portanto, um projeto transcendental. Promete uma mutação cósmica, a transformação da condição humana. Na verdade, uma imagem famosa: o salto do império da necessidade no da liberdade. E ao proletariado cabe a missão de encarnar a figura do herói messiânico"*.

139 Traducción libre al castellano: *"Hubo una especie de envidia de los rumanos contra los húngaros y esto es lo que Ceausescu siempre ha sabido explotar muy bien. El régimen de Ceausescu se basó en este resentimiento social y en una venganza nacionalista. En 1944, el partido comunista rumano tenía muy pocos miembros. Son entonces aproximadamente 1.400 entre los cuales muchos intelectuales judíos e intelectuales de la minoría húngara. Ellos "lo van a pagar" en el momento del establecimiento del comunismo nacional en 1952, en el momento de la desaparición de Stalin en 1953, en el momento en que, en la incertidumbre de la competencia por el poder en la Unión Soviética entre 1953 y 1955, el liderazgo rumano encuentra un camino que no es realmente nacionalista sino*

Este proceder, se puede explicar de una forma más específica si prestamos atención a que *“La mayoría de sus dirigentes durante el período de entreguerras provenía de las minorías étnicas de Rumanía (muchos de ellos eran judíos), y cuando llegaron al poder sentían una intensa necesidad de conseguir cierto apoyo de la mayoría de la población (...). El Partido Obrero Rumano, que carecía de una capa intermedia sólida de dirigentes, dependía cada vez más de funcionarios nacionalistas”* (Priestland, 2010: 398). Por lo tanto, la potenciación del nacionalismo rumano era debido al “complejo” de soledad política que habían desarrollado los futuros dirigentes del Partido Comunista de Rumanía y la necesidad de contar con personal cualificado dentro de la función pública. Su intento de congraciarse con la mayoría les llevó a adoptar la opción nacional de esa mayoría étnica y culturalmente rumana.

Tal como apuntábamos al inicio de este apartado, la muerte de Stalin y la posterior denuncia de su régimen por parte de Kruschov en 1956 provocó que la posición del presidente rumano Georghiu-Dej, quien había ascendido al poder después de purgar a la facción estalinista de Ana Pauker, quedara muy debilitada con lo que se vio obligado a recurrir al nacionalismo para apuntalar su régimen (Priestland, 2010: 399). Esta deriva “nacional” del Partido se vio reforzada cuando a partir de 1962 el distanciamiento se hizo cada vez más evidente hasta que en 1964, el gobierno rumano hizo *“una 'declaración de autonomía' y comenzó a desarrollar una política exterior independiente (...) A la muerte de Georghiu-Dej, al año siguiente, su sucesor Ceaușescu mantuvo su línea nacionalista, justificándola con una ideología cada vez más chovinista”* (Priestland, 2010: 399). A través de esta declaración el ansia de autonomía respecto a Moscú quedaba materializada. La llegada de Ceaușescu al poder no hizo más que potenciar el camino nacionalista que había marcado el presidente Georghiu-Dej. A su vez, éste, para ganarse la confianza y la obediencia de la Iglesia Ortodoxa, siguió *“la estrategia aplicada por Stalin durante la guerra de incorporar al régimen a la Iglesia Ortodoxa”* (Priestland, 2010: 406).

Así es como en julio de 1972, Ceaușescu expone su teoría de ‘homogeneización’ cuyo objetivo era unificar étnicamente el país en torno a la esencia latina rumana y modernizar Rumanía acabando con los antagonismos todavía existentes entre el campo y la ciudad. Trazó un plan sistemático para diluir la presencia de población de origen húngaro en Transilvania (2,5 millones) eliminando aldeas y pueblos que conservaban las formas de vida y trabajo tradicionales y

que se encuentra a cierta distancia de la URSS. Georghiu-Dej, el predecesor de Ceausescu, aprovechó esta situación incierta para fortalecer el carácter nacional del Partido. Eliminar muchos miembros, generalmente de alto nivel, a veces húngaros. Algunos emigraron a Budapest, donde vivieron los acontecimientos de 1956 y fueron exiliados con el fracaso de Imre Nagy”.

dispersando a sus habitantes por todo el país, compensando esta emigración forzosa con colonos rumanos. De igual manera, se procedió a alentar la emigración de alemanes y judíos y la reclamación de Besarabia a la URSS (Martín de la Guardia, 1995: 149). En ese momento, el chovinismo de Ceaușescu se volvió “*difícil de conciliar con el marxismo, aunque los rumanos hicieron cuanto pudieron al respecto, (...)*” (Priestland, 2010: 400). Una muestra de esta peculiar fusión de marxismo, nacionalismo y religión se puede observar cuando en 1971 el dictador “*incluyó imágenes medievales del protomártir cristiano San Esteban en los sellos de correo rumanos*” (Priestland, 2010: 406). De hecho, para los especialistas no resulta difícil darse cuenta de como “*Both regimes stressed ‘ancient Romanian rights’ and the assertion of Romanian national supremacy within the state*” (Flora, 2005: 38-39). Esta cohabitación entre comunismo y nacionalismo era “*a desperate search for a traditional source of legitimacy that could be seized to enhance and consolidate the communists’ power base. The regime obsessively invoked the ‘threat to the territorial integrity’ of the country and thus appealed to the widespread nationalistic sentiments of the population. By doing so, the regime attracted part of the intelligentsia and gained popular support, or at least a silent acceptance of its repressive totalitarian measures*” (Flora, 2005: 39). El dictador rumano profundizó en su chauvinismo llegando a criticar el imperialismo de la URSS pero a la vez potenciando su propia figura de líder incorporando a las grandes figuras históricas de la historia de Rumanía en sus discursos con el fin de “*aureolar al líder como el salvador del país bajo las condiciones de un supuesto complot externo*”¹⁴⁰ (Tismăneanu, 2015:156). De esta forma. Él se identificaba con aquellos y así entraba a formar parte del panteón de héroes nacionales mitificados.

Siguiendo con el curso de los acontecimientos, el nuevo liderazgo comunista tenía la necesidad de legitimarse y buscó en la IOR el apoyo para “*utiliser l’institution orthodoxe comme fondement de l’identité nationale de la Roumanie*”¹⁴¹ (Lacoste, 1990: 105). Esto nos permite comprender por qué el comunismo “tolera” la IOR y en cambio, el resto de religiones (católicos, greco-católicos, protestantes) son perseguidas o reprimidas. Éstas últimas no aportaban legitimidad nacional y sí, en cambio, eran percibidas como potencialmente amenazantes por estar vinculadas a

140 “Nicolae Ceaușescu fue uno de los críticos más virulentos del imperialismo soviético, pero siguió siendo un firme defensor de las formas estalinistas de dominación totalitaria. Burebista, Decébal, Trajano, Mihai Viteazul (Miguel ‘El Valiente’), etc., se unieron a este discurso especial destinado a aureolar al Líder como el salvador del país bajo las condiciones de una supuesta trama externa”. Traducción libre del párrafo original en portugués: “Nicolae Ceaușescu foi um dos mais virulentos críticos do imperialismo soviético, mas manteve-se um partidário fiel das formas de dominação totalitária de tipo stalinista. Burebista, Decebal, Trajano, Mihai Viteazul etc eram anexados a este discurso encomiástico destinado a aureolar o Líder como salvador do país nas condições de suposto complot externo”

141 Traducción libre al castellano: "Uso de la institución ortodoxa como base para la identidad nacional de Rumania".

centros extranjeros (Roma para los católicos y greco-católicos, Occidente anglo-sajón para los protestantes). En definitiva, no se trató de tolerancia religiosa sino de mero pragmatismo político para utilizar el elemento nacional y la legitimidad estatal que representaba la IOR desde siempre. De esta forma, el comunismo hizo “*intensive use of nationalism and national ideology by the Romanian communist governments*” (Flora, 2005: 38).

Este punto también es confirmado por Turcescu y Stan: “*In turn, Romanian communists abandoned the internationalist discourse of Soviet communism and adopted a heretical version of national communism soon after the death of Joseph Stalin in 1953. In the process, they used the contribution the ROC [=siglas en inglés correspondientes a la IOR] had already made to the nation-building process in order to acquire additional legitimacy*” (Turcescu y Stan, 2010: 146). Con el apoyo de la IOR, se mataban dos pájaros de un tiro. El Partido Comunista de Rumanía obtenía legitimidad en el interior del país y a la vez se desmarcaba de la URSS ya que de esta forma “*After embracing nationalism, the communist authorities celebrated the Orthodox Church's independence from Moscow, encouraging it to resume its participation in the ecumenical dialogue as mediator between the Western Churches and the intransigent Russian Orthodox Church*” (Turcescu y Stan, 2010: 147).

Había otro motivo por el cual el Partido Comunista necesitaba aliarse con el nacionalismo, y no era por cuestión de legitimidad. Se trataba de la integración social del país. En este periodo después de la 2ª Guerra Mundial, Rumanía continuó con el proceso de homogeneización étnica, iniciado en el periodo de entreguerras, máxime cuando la movilización de enormes masas de trabajadores requería que los conflictos étnicos que pudieran surgir quedaran disipados “*this was a period of economic en masse mobilization and large-scale rural-to-urban migration process that was planned and implemented by the communist leadership and under strict government control. Ethno-nationalist rhetoric attempted to offer a surrogate sense of identity to the uprooted population in order to integrate them into the new environment as fast a possible*” (Flora, 2005: 39). De esta forma, “*Cada vez más narcisista, más y más convencido de que tenía una misión divina, Ceaușescu llegó a creerse el apóstol de un nacionalismo renacido, cultivó el mito de una nación socialista homogénea. Las minorías étnicas o intelectuales fueron vistas como agentes de una disolución peligrosa*”¹⁴² (Tismăneanu. 2015: 157). La paradoja de todo esto es que el comunismo de

142 Traducción libre del párrafo original en portugués: “*Cada vez mais narcisista, cada vez mais convencido de que detinha uma missão divina, Ceaușescu chegou a crer-se o apóstolo de um nacionalismo renascido, cultivou o mito de uma nação socialista homogênea. As minorias étnicas ou intelectuais eram vistas como agentes de uma dissolução perigosa*”.

Ceaușescu ya no era internacionalista sino que “(...) interiorizó y decidió recurrir a un tema chovinista típico del extremismo de derecha (todavía un reflejo stalinista)”¹⁴³ (Tismăneanu. 2015: 158)

Por desgracia, al hacer tanto hincapié en la superioridad de lo rumano se consiguió justamente el efecto contrario: “*While temporarily ‘efficient’ in that regard, the regime’s ‘socialist patriotic education’ simultaneously implied the inculcation of a false sense of superiority on ethnic Romanians, with subsequent disastrous consequences for interethnic relations*” (Flora, 2005: 39). La IOR se vio envuelta en este discurso, reforzando la postura oficial del régimen y “*As a tool of RCP [Partido Comunista de Rumanía] propaganda campaigns, the Orthodox Church stigmatized other faiths as non-Romanian*” (Korkut, 2006: 147). Concretamente, fue especialmente, grave y dolorosa la acusación contra la Iglesia Greco-católica, siendo ésta presentada por la IOR como “*agents of the West, who would undermine true Romanian values. It also propagated the myth that Greek Catholics were actually Hungarians (or at least Hungarian allies) working to separate Transylvania from Romania. This turn towards religious homogeneity was an intensification of the RCP’s [Partido Comunista de Rumanía] nationalist programme. Until its demise, the nationalist policies of the Party were directed against other ethnic groups*” (Korkut, 2006:148).

Posteriormente, ya con Ceaușescu, el comunismo, estaba ávido de apropiarse de una fuente de legitimidad que permitiera a los comunistas consolidarse en el poder. Lo más a mano que tenían era apelar de nuevo al ya usado sentimiento nacionalista de la población con la típica “amenaza a la integridad territorial”. El efecto fue beneficioso pues el régimen consiguió atraer así a parte de la intelectualidad y del apoyo popular (Flora, 2005: 39).

Cuando hasta ahora hemos dicho que la Ortodoxia tiene una capacidad para poder otorgarse un puesto de interlocutor y representante nacional en el Estado gracias a las características ideológicas, culturales y nacionales, tampoco deberíamos tomarnos al pie de la letra esta afirmación pues se trata de una generalización. Útil para comprender determinados comportamientos pero que no implica que sucedan las cosas de forma matemática, como si de una ecuación se tratara. En el caso que nos ocupa, el Estado rumano durante el periodo comunista, debemos puntualizar que fue un régimen que algunos autores afirman como excepcional en el trato con la Iglesia Ortodoxa. Así,

143 “*¿Ceașescu alguna vez renunció al internacionalismo de fuente comunista? En cierto modo, sí, porque interiorizó y decidió recurrir a un tema chovinista típico del extremismo de derecha (todavía un reflejo stalinista).*”. Traducción libre del párrafo original en portugués: “*Renunciou Ceașescu alguma vez ao internacionalismo de fonte cominternista? De certo modo, sim, pois que interiorizou e decidiu apelar a uma temática chauvinista própria do extremismo de direita (ainda um reflexo stalinista)*”.

por ejemplo Inna Naletova nos dice, comparando la situación de las diversas confesiones e Iglesias en los países del bloque socialista, que *“In the former Yugoslavia the Catholic Church was comparatively less oppressed by Tito’s regime than other denominations and was able to engage in social and educational activities. By contrast the Orthodox churches (with exception of the Romanian Orthodox Church, which was supported by the regime) were practically absent from public life; some of them were silenced (Bulgaria), others persecuted (Serbia). The current potential of the various churches to strengthen national identities in their respective countries is thus based on complex historical factors”* (Naletova, 2009: 393).

En realidad, el peso de la IOR, no sólo por razones de índole histórico-cultural, con sus 13 millones de fieles que representaban en ese momento el 65% de la población total de Rumanía (Villiers, 1973: 4) hacían que las futuras relaciones entre las dos instituciones tuvieran que pasar por el entendimiento y llegar a algún tipo de acuerdo. No en vano, el Partido Comunista de Rumanía *“recognized that a church respected by the bulk of the population could be useful for furthering the Party’s socioeconomic and political goals. Hence, the Party praised the Orthodox Church as the official Church of Romania and presented it as the faith which had enabled Romanians to maintain national unity over centuries of foreign rule”* (Korkut, 2006:147).

La cooperación entre ambas partes fue percibida inmediatamente como “mutuamente beneficiosa” ya que mientras el naciente Estado comunista se proveía de los elementos de legitimidad histórica, la IOR tenía la oportunidad de resucitar aquella tradicional *symphonia* con el Estado¹⁴⁴ y consecuentemente *“In its turn, the Orthodox Church established a modus vivendi with the state, enlisting as an unconditional supporter of communist policies in exchange for limited state tolerance of its ecclesiastical activities”* (Korkut, 2006: 147). Por consiguiente *“In spite of the basic ideological incompatibility between religious belief and communist ideology, the partnership between the Romanian Orthodox Church and the state continued during the communist era. The Orthodox Church in Romania was far less opposed to communism than other denominations. On the contrary, the Church enjoyed a privileged position under the communist regime. The reason lies mainly in the intensive use of nationalism and national ideology by the Romanian communist governments”* (Flora, 2005: 38). Sin embargo, el disfrute de esta “posición privilegiada” debería ser

144 *“In a context deeply unfavourable for churches and religious communities, both sides perceived their cooperation as mutually beneficial. In return for providing the communist state with important elements of historic legitimacy, the Orthodox Church had a chance to reassert —at least partially— its traditional ‘cohabitation’ (‘symphonia’) with the state and could ensure the continuity of its basic ecclesiastical functions in much better terms than the non-Orthodox denominations”*. FLORA, Gavril; SZILAGYI, Georgina y ROUDOMETOF, Victor. «Religion and national identity in post-communist Romania», (2005). pág. 39.

un tanto matizada ya que si bien es indiscutible que en comparación con otras religiones la IOR obtuvo una posición predominante, tampoco es menos cierto que la IOR no dejaba de ser un “siervo privilegiado del Estado”¹⁴⁵. Es decir, su privilegio estaba condicionado a su utilidad, su obediencia y su docilidad para con el régimen. De esta forma, se daba la circunstancia que “*The State is communist and atheistic, and in theory, of course, the Church is completely separated from the State, yet in practice it has a position which amounts almost to establishment*” (Villiers, 1973: 4).

Bajo este signo se inició una época en la historia de la IOR caracterizada por la paradoja de ser una religión “aceptada” dentro de un Estado comunista y oficialmente ateo y las relaciones con el cual eran, como mínimo, confusas para un observador extranjero, a la par que contradictorias. Y es que se daba la circunstancia de que ese mismo Estado laico y ateo se encargaba en 1968 de pagar, con fondos estatales, parte de los salarios de los 9.400 sacerdotes que había en ese momento, así como financiar el personal administrativo del Patriarcado (Villiers, 1973: 4). La razón de esta tolerancia positiva, que era “*recognised and encouraged by the secular leaders*” no era otra que, como apunta Villiers, “*the Romanian Orthodox Church, in common with many other churches of Eastern Europe, is an intensely national Church*” (Villiers, 1973: 4). Es decir, lo que hacía que la IOR disfrutara de un status de tolerancia era su carácter de Iglesia nacional, con lo que significaba que era percibida como un puntal del Estado y de la identidad rumana y, por tanto, no era percibida tanto como una amenaza sino como una futurible colaboradora o, como mínimo, dócil compañera de viaje. Surgió de esta extraña relación una capacidad asombrosa para ignorarse mutuamente e incluso trascender contradicciones entre ambos organismos¹⁴⁶. La IOR y el Estado rumano aplicaban, según Villiers, el conocido lema de “dar al César lo que es del César”, aunque esta misma autora se preguntaba en su artículo hasta qué punto la Iglesia había entregado demasiado o no al César¹⁴⁷. Lo cierto es que para la fecha de 1971 se observaba una reavivación de las vocaciones, siendo ordenados sólo en las diócesis de Arad, Cluj y Oradea 118 sacerdotes, con unos 1400 alumnos en los institutos teológicos y seminarios (Villiers, 1973: 5). Sin embargo, la realidad de esta relación era que “*the power positions of the communists and of the Orthodox Church were rather dissimilar, as the communist dictatorship had all the coercive means at its disposal*” (Flora, 2005: 39).

145 “*Compared to other religious denominations, the Romanian Orthodox Church enjoyed a privileged position, but it continued to be only a privileged servant of the state*”. KORKUT, Umut. «Nationalism versus internationalism: The roles of political and cultural elites in interwar and communist Romania», (2006). pág. 147.

146 “*the State talks one language, the Church another, and the apparent connivance of both sides all dialogue' is avoided*”. VILLIERS, Miranda. «The Romanian Orthodox church today», (1973). pág. 7.

147 “*Whether the Church has rendered too much to Caesar is an open question*” VILLIERS, Miranda. «The Romanian Orthodox church today», (1973). pág. 7.

La ecuación nacionalismo-Estado-Iglesia existente desde el periodo medieval, especialmente desde el siglo XIX, hasta el periodo del final de la Segunda Guerra Mundial no se hizo extraño al comunismo rumano. En realidad no fue difícil para los dirigentes rumanos incluirse en dicha ecuación, haciendo posible que continuara, por muy paradójico que pareciera, su existencia. En Rumanía el nacionalismo fue integrado dentro del comunismo, como algo propio merced a dos factores: el origen étnico de los primeros dirigentes comunistas rumanos, y el ansia de desmarcarse de la tutela de Moscú. La IOR fue identificada con una Iglesia nacional y ser parte de ella hacía posible definirse como verdadero rumano¹⁴⁸. De esta forma, gracias a no renunciar al nacionalismo, el comunismo rumano pudo integrar a la Iglesia dentro de su estructura de gobierno sin que ésta pareciera extraña, ya que ésta era una valedora más de la etnicidad y defensora de la nación rumana¹⁴⁹.

Por otra parte, ya hemos podido ver más arriba como la Iglesia Ortodoxa tenía una tradición secular cultural de apoyo al Estado por lo que le resultaba muy difícil renunciar a su vocación patriótica y de servicio en ese sentido. Ciertamente, algunos autores confirman esta idea al explicar que “(...) *se ha probado que aplicar el modelo bolchevique es más difícil en unos países que en otros que conocían la tradición de la Iglesia ortodoxa, la tradición bizantina del cesaropapismo tendente a la colaboración de la Iglesia con el poder estatal establecido*” (Courtois, 1995: 457). Para percibir la diferencia debemos fijarnos como fue tratada la Iglesia católica, ya que ésta al ser una “*organización internacional, dirigida desde el Vaticano, representaba un fenómeno insoportable para el “campo socialista” que estaba naciendo. (...) La estrategia de Moscú estaba bien definida: romper los lazos de las Iglesias católica y greco-católica con el Vaticano y someter al poder a las Iglesias convertidas en “nacionales”*” (Courtois, 1995: 457-458).

Otro motivo más por el que el Estado comunista estaba interesado en tolerar la IOR era el

148 “L'Église orthodoxe est l'Église nationale. Elle a suivi l'évolution du régime. Certains grands dignitaires du Parti appartenaient à des familles orthodoxes pratiquantes : Ceausescu par exemple. Ces hommes se présentent comme de vrais Roumains de tradition et ils le sont, avec ce que cela suppose de fidélité à une culture et de rapport avec l'Église orthodoxe” (**Traducción libre al castellano:** “La Iglesia Ortodoxa es la iglesia nacional. Ella siguió la evolución del régimen. Algunos grandes dignatarios del partido pertenecían a familias ortodoxas practicantes: Ceausescu, por ejemplo. Estos hombres se presentan como verdaderos rumanos de tradición y lo son, con lo que eso implica fidelidad a una cultura y relación con la Iglesia ortodoxa”). LACOSTE, Yves (dir). «Églises et roumanité. Entretien avec Catherine Durandin», (1990). pág. 108.

149 “*Indeed, Romanian Orthodox leaders took advantage of this opportunity, providing legitimizing arguments, (...), Orthodox ideologues openly adhered to the idea of unity between Church, Nation, and State. They promoted the ideal of a monolithic, homogenous Romanian nation, both ethnically and in terms of religious belonging*” FLORA, Gavril; SZILAGYI, Georgina y ROUDOMETOF, Victor. «Religion and national identity in post-communist Romania». (2005), pág. 39.

uso que éste podía dar a aquella en el ámbito de la propaganda internacional. La IOR fue animada a representar el rol de una especie de organismo dedicado a las relaciones internacionales del Estado rumano, en ese sentido, son Turcescu y Stan quienes lo confirman que “*As the party was aware of the important influence the ROC had with Romanians, it tried to use that church as one of its most important pawns, both with Romanian citizens and Western governments in its foreign policy*” (Turcescu y Stan, 2010: 145).

He apuntado como la predisposición de la IOR a colaborar con el Estado gracias a que el ya nombrado concepto de la *symphonia* y la vocación de servicio propiciaban una llegada al entendimiento con los comunistas. Teológicamente se podía justificar esta “*collaboration with the state through the Byzantine concept of symphonia, or equal cooperation between Church and state in the fulfilment of their respective goals. The concept binds state and Church so closely that the latter becomes a state church*” (Korkut, 2006: 147), resultando como consecuencia que “*other denominations and religions are considerably restricted*” (Korkut, 2006: 147).

Sin embargo, hay que destacar otro elemento más. Algunos de los sacerdotes de la IOR habían militado en partidos o asociaciones de extrema derecha durante el periodo anterior a la llegada de los comunistas al poder y eso posibilitaba que los comunistas tuvieran en sus manos una herramienta infalible para chantajear a la IOR. Esto, combinado con amenazas y presiones acabó por inclinar a la IOR a una colaboración forzosa con el nuevo Estado¹⁵⁰.

La colaboración con el Estado comunista llegó incluso a niveles un tanto sórdidos, pues algunos religiosos llegaron a ejercer de informadores para los servicios de seguridad¹⁵¹, siendo adoctrinados “*educated in a nationalist, chauvinist, and xenophobic spirit*” (Turcescu y Stan, 2010: 151) y sirviendo a su país dedicándose a tareas de “*collecting information, participating in nationalist-communist propaganda activities and disinformation campaigns, providing false information to emigration leaders, infiltrating Radio Free Europe, and mending the broken image of Romania and its communist leadership*” (Turcescu y Stan, 2010: 151). Hay quien apunta, erróneamente desde nuestro punto de vista, que esta colaboración propició, por haber sido buscada,

150 “*Because of the large number of Orthodox priests who had been members of the fascist Iron Guard before and during World War II, the ROC was open to blackmail. The combination of threats and rewards rendered the Orthodox Church the malleable partner the party-state needed, seldom opposing the communist leaders' policy and ideology, even when its activities were drastically curtailed*” TURCESCU, Lucian y STAN, Lavinia. «The Romanian Orthodox Church and democratisation: twenty years later», (2010). pág.147.

151 “*according to former Securitate officer Roland Vasilievici (who was directly responsible for recruiting priests for the Timișoara branch from 1976 to 1986), 80 to 90% of the Orthodox clergy were recruited*” TURCESCU, Lucian y STAN, Lavinia. «The Romanian Orthodox Church and democratisation: twenty years later», (2010). pág. 151.

que la IOR obtuviera protección y una posición privilegiada respecto a otras confesiones, evitando así, por ejemplo, la nacionalización total de sus propiedades¹⁵². En realidad, creemos que debemos enfocar la situación de otra forma. La protección no es necesaria cuando la *symphonia* fluye de forma natural entre iguales pues aquella implica una situación de subordinación. Por lo tanto, la obtención de privilegios no es el objetivo en sí buscado por la IOR sino la consecuencia de una elección prácticamente forzada o impuesta. Ciertamente, no se puede negar una dosis evidente de oportunismo pero como veremos a continuación la IOR no parecía tener otra alternativa para sobrevivir y aprovechó la coyuntura que se le presentó ante ella. Además, la propia IOR ha defendido su postura en este caso amparándose precisamente en la propia ambigüedad de la relación pues se argumenta que *“the church, its leaders and its priests have openly collaborated with the communist regime only to hide their own dissidence and opposition”* (Turcescu y Stan, 2010: 149). De esta forma, la interpretación que se daría es que la colaboración con el régimen comunista se haría para poder realizar un doble juego en el que realizar acciones de disidencia desde dentro de la propia estructura estatal.

3.2.4.1.1. La represión religiosa.

La profunda “entente” entre IOR y Estado no puede dejar la sensación de una total colaboración o incluso connivencia de aquella con éste. Hemos hablado de contradicciones y una de ellas es que tanto los feligreses como la propia IOR también fueron perseguidos y represaliados. En realidad, esta supuesta entente, acuerdo, colaboración o como quiera que se le desee llamar de la IOR con el Estado comunista no debe hacer olvidar que parte de una base distorsionada pues más que querida, es soportada por una de las partes. Considero muy acertada y sumamente aguda la puntualización que hace de ello Dan Dungaciu quien prefiere hablar de *“‘adaptation’ or ‘co-optation’ of the Church with the communist state”* (Dungaciu, 2004: 14). Así, el comunismo no sería ya tanto una oportunidad para la IOR sino uno de tantos agresores o conquistadores más dentro de la historia de Rumanía¹⁵³ al que se debía resistir con paciencia hasta que se retirara o fuera expulsado. Jamás la IOR percibió el comunismo como algo típicamente rumano sino como algo foráneo. Creo que es una equivocación muy común y extendida entre muchos autores consultados

152 *“hat the church collaborated closely with the communist régime in exchange for protection of its assets from nationalisation and for a privileged position among religious denominations”* TURCESCU, Lucian y STAN, Lavinia. «The Romanian Orthodox Church and democratisation: twenty years later», (2010). pág. 149.

153 *“The communist regime was perceived from the beginning as another ‘occupant’ in a long series of occupants and dominant regimes, which have marked the history of this part of Europe”*. DUNGACIU, Dan. «Alternative Modernities in Europe. Modernity, religion and secularization in South-Eastern Europe: the Romanian case», (2004). pág. 14.

ver una colaboración pura y dura entre Estado y IOR cuando en realidad es el efecto resultante de una resignación. Ciertamente, y eso es innegable, la IOR ya tenía un paradigma de colaboración con la tradicional *symphonia* que no le provocaba especial extrañeza pero eso no quiere decir que la llevara a cabo más por sentido de la responsabilidad nacional que por gusto. Porque, ¿acaso, la Iglesia Ortodoxa de Rumanía tenía alguna otra alternativa?¹⁵⁴. A veces, debemos hacernos preguntas más hipotéticas para encontrar respuestas reales. Nos aventuramos a pensar que en una supuesta negativa de colaboración con el Estado comunista es posible que la IOR hubiera sido diezmada y perseguida con tanto o más furor que otras religiones lo fueron. Un pequeño ejemplo lo tenemos en los religiosos que, aunque parece que fueron una minoría (Turcescu y Stan, 2010: 150), se negaron de pleno a tener cualquier colaboración o trato con el régimen comunista, o incluso a no reconocerlo. Así pues se daba la particularidad de que la IOR como institución actuaba en concordancia con el régimen comunista¹⁵⁵ y por tanto la resistencia a éste no se daba por parte de la jerarquía sino que venía de sacerdotes y seminaristas, quienes “*Il semblerait pourtant que dans les cinq dernières années quelques jeunes popes, ou quelques jeunes séminaristes aient été poursuivis pour s’être dressés contre les têtes dirigeantes de l’Église orthodoxe qui suivaient sans sourciller le régime*”¹⁵⁶ (Lacoste, 1990: 111). Es decir, el régimen también persiguió a aquellos sacerdotes que amenazaban esta relación Estado-Iglesia con su actitud crítica al seguidismo de la jerarquía eclesiástica.

El resultado a su postura fue la persecución y la represión directa: “*There were also clergy who did not collaborate with or opposed the Securitate. Some of them were persecuted or died in the communist prisons during the early years of communism, while very few (...) became dissidents and were forced into exile in the 1980s*” (Turcescu y Stan, 2010: 151). Por lo tanto, consideramos que no es justo criticar a la ligera al Patriarca Justinian, quien tuvo que liderar la IOR durante buena parte del periodo comunista, y tacharlo como “rojo” o, incluso, “colaboracionista” o “traidor” cuando es evidente que su posición fue extremadamente delicada y en sus manos estaba la supervivencia de la estructura organizativa que podía peligrar en cualquier momento de descuido. Tuvo que maniobrar, quizás no siempre hábilmente, en un terreno tortuoso político e ideológico

154 “*What else could the Church have done, realistically speaking?*” DUNGACIU, Dan. «Alternative Modernities in Europe. Modernity, religion and secularization in South-Eastern Europe: the Romanian case», (2004).-pág. 14.

155 “*L’institution orthodoxe a accompagné complètement l’évolution et la propagande du régime de Ceausescu*” (Traducción libre al castellano: “La institución ortodoxa acompañó por completo la evolución y la propaganda del régimen de Ceausescu”). LACOSTE, Yves (dir). «Églises et roumanité. Entretien avec Catherine Durandin», (1990).-pág. 111.

156 Traducción libre al castellano: “Parece, sin embargo, que en los últimos cinco años algunos jóvenes sacerdotes, o algunos jóvenes seminaristas, han sido procesados por haberse alzado contra los jefes de la Iglesia Ortodoxa que siguieron el régimen sin pestañear”.

desfavorable para conseguir un precario equilibrio que le garantizara tiempo y, a la postre supervivencia, pues de esto último se trataba en definitiva. Su labor diplomática, ambigua y dilatoria, poco comprendida, muy criticada y no siempre efectiva, es posible que haya garantizado la supervivencia de la IOR post-comunista y la haya colocado en una situación privilegiada para ser uno de los principales agentes institucionales que lideraran la transición democrática en el país. Por ejemplo, en un intento de conciliar la teología cristiana con los principios marxistas-leninistas, el Patriarca Justinian publicó una serie de ensayos en ese sentido. Con ello consiguió que *“Owing to Justinian’s political skill, from 1965 to 1977 the state ceased closing monasteries, agreed to rehabilitate some formerly imprisoned clergy, and financed the restoration of historically significant churches”* (Korkut, 2006: 147).

Se puede hablar de colaboración pero también es justo que también se hable de generosidad. La verdad es que es difícil negar que el resultado más evidente de esta postura tachada de colaboracionista o pactista es que *“Under communism, in spite of all the restrictions imposed by the regime, ecclesiastical institutions maintained a level of autonomy and at least part of their credibility and continuity with their non-communist past. Consequently, after the collapse of the communist dictatorship, religion appeared to many as the only legitimate institutional and spiritual means available to fill the post-1989 ideological vacuum”* (Flora, 2005: 35).

Se daba la circunstancia que la sociedad percibía la manifestación de su religiosidad o la participación en eventos religiosos a través de su asistencia a las iglesias como algo prohibido por parte del gobierno comunista. Así que *“Los comunistas asustaron a la gente para que no fuera a la iglesia, pero la mayoría conservaron sus creencias”* (Brindusa, 2011: minuto 22:00). La religiosidad permaneció en una situación de ambiguo secretismo hasta el punto que la religión era vista con un halo de misterio y curiosidad. Tal como relata la Hna. Sofia del monasterio de Baimac: *“Estaba prohibido ir a la iglesia pero el hecho de que estaba prohibido es lo que te hacía que te preguntaras por qué y hacía que quisieras ir a verlo. ¿Por qué deberían castigarte en la escuela?. Podían incluso expulsarte”* (Brindusa, 2011: minuto 23:37). Por lo visto, las trabas que ponía el Estado conseguían, en ocasiones, el efecto contrario deseado. La Hna. Michaela de monasterio de Bogdana se vio impulsada a seguir la vocación religiosa, incluso en contra de la opinión de su padre. Después de la caída del comunismo, vio como muchos rumanos todavía mantenían su fe: *“Después de la Revolución, me sorprendió ver que muchos de mis colegas de aula eran muy creyentes y todavía lo son, independientemente de la trayectoria profesional que hayan elegido. Eso me demostró que era posible ser religioso durante el comunismo. Ninguno de nosotros se*

había dado cuenta de que era creyente” (Brindusa, 2011: minuto 15:59)

Y es que en el periodo que va de 1944 a 1964 se estima que unos 2 millones de rumanos fueron encarcelados (Hall, 2014: 153) con variable intensidad de penas acusados de cargos como “enemigos del pueblo” o “conspiración contra el orden social”. Algunos cálculos apuntan a que entre 200.000 y 500.000 pudieron haber muerto en prisión a causa de los efectos de la tortura, enfermedad, las inclemencias o muertes extrañas o inexplicables, habiendo constancia de un caso de crucifixión documentado (Hall, 2014: 154). En una lista semi-oficial se estima en más de 240 los mártires cristianos¹⁵⁷, (de los cuales 207 fueron ortodoxos), mayoritariamente clérigos, profesores de teología, estudiantes, monjes y monjas. Por lo que se refiere a encarcelados, Dan Dungaciu proporciona los datos de “*out of the 2544 prelates and religious officials imprisoned in Romania, 1888 were Orthodox, 235 were Greek-Catholic, 172 Roman-Catholic, 67 Protestants, 25 Neo-Protestants, 23 Muslim, and 13 Jewish*” (Dungaciu, 2004: 14).

Llegados hasta aquí, debemos retomar uno de los puntos que hemos tocado más arriba, referente a la tradición y a la resistencia. Queremos llamar la atención sobre como ese sentimiento de apego por la tradición y de resistencia que se había ido desarrollando por centurias durante la historia de la Iglesia Ortodoxa en los Balcanes y la IOR en particular, se ve puesto a prueba con la represión comunista. Sin duda, la experiencia de la persecución y el martirio, tan lejanas y olvidadas para las Iglesias de Occidente, durante el comunismo forjó el carácter místico del cristiano ortodoxo, reforzando su fe y su voluntad de resistir que ya venía de los tiempos inmemoriales de la Edad Media bajo la ocupación turca de los Balcanes. La tradición de resistencia hizo posible que ésta no fuera extraña en un momento adverso y de persecución y a la vez dicha resistencia puntual reforzaba el propio sentimiento religioso y confirmaba la validez de la fe en un movimiento de doble dirección de refuerzo positivo. Así lo ve Christine Hall cuando afirma: “*The differences between the twentieth-century experience of the Romanian Orthodox Church and that of, let us say, the Church of England and some other Western European churches is striking. The inseparability of holiness and martyrdom prompted Ioan Ianolide to write in notes made during the communist period and published much later: 'There are great people in the West, clerical and lay, but they cannot make real the holiness we have here... Here, holiness is obligatory, otherwise, you perish'*” (Hall, 2014: 164). No en vano Evdokimov recordaba como “*Origenes decía que el tiempo de paz es propicio a Satán, que roba a la Iglesia sus mártires. Hay una presencia particular de Cristo en el*

157 “30 were Roman Catholics and 4 Evangelical-Protestants, a large number of Greek-Catholics were victims, but definitive material has not yet been published” HALL, Christine. «Human freedom and the enigma of martyrdom in the Romanian Orthodox Church (1944–1964)», (2014). pág. 168.

alma del mártir. (...) Según la más antigua tradición, el mártir entra inmediatamente en el Reino” (Evdokimov, 1968: 22).

Incluso hoy en día, la veneración y reconocimiento que tienen los cristianos ortodoxos rumanos por sus mártires del periodo comunista es especialmente intensa y viva¹⁵⁸.

3.3.4.2. El secularismo: pluralismo religioso; tradición versus modernidad y nuevas espiritualidades.

El colapso del sistema comunista permitió que Rumanía pudiera integrarse rápidamente en el sistema de valores sociales, políticos y económicos occidentales aunque no sin sufrir tensiones y problemas. Uno de los temas de debate en la Rumanía post-comunista era el papel que debía jugar la IOR en la nueva sociedad. Buscando seguir con el antiguo principio de *symphonia* del pasado el Patriarca Justinian intentó que la IOR fuera reconocida como principal religión en el país.

En la década de los 90 del siglo XX, la presión de la Unión Europea para que Rumanía cumpliera los requisitos sobre materia de igualdad y libertad religiosa provocó que se iniciara un debate en la sociedad y la política rumanas para poder obtener el visto bueno europeo a la par que conjugar las pretensiones de la IOR de ser una “Iglesia nacional”. La negativa a ello por parte de la élite política rumana hizo que la constitución de 1991 dejara a la IOR en un plano de igualdad con las otras confesiones, a diferencia de las constituciones de otros momentos históricos (Flora, 2005: 48). De hecho, tal como señalan Turcescu y Stan, los ciudadanos rumanos votaron después de 1989 por una constitución que *“proclaiming post-communist Romania a secular state, where no religion is ‘state religion’ while church and state retain a respectful distance from each other”* (Turcescu y Stan, 2007: 199).

En febrero de 2001 se lanzó un borrador que intentaba regular la relación del Estado con las diversas confesiones pero dicho borrador al declarar a la IOR como Iglesia nacional era susceptible de ser visto como antidemocrático y así lo hizo saber un informe de la Comisión europea contra el racismo y la intolerancia en que se animaba a *“encourages the Romanian authorities to ensure that the redrafted law on religion takes full account of the opinions expressed during such consultations”*

158 *“Amongst Romanian Orthodox Christians, there is a live veneration –particularly strong amongst monastics– for those whom they have recognised as the martyrs and confessors of the communist period”*. HALL, Christine. «Human freedom and the enigma of martyrdom in the Romanian Orthodox Church (1944–1964)», (2014). pág. 169.

(Flora, 2005: 48).

A pesar de los esfuerzos realizados por los legisladores rumanos para igualar el trato del Estado con las religiones, se siguen detectando aún ciertas diferencias y anomalías que parecen otorgar a la IOR un estatus superior respecto a otras confesiones. Las minorías religiosas siguen formulando quejas en ese sentido *”Religious minorities contest what they perceive as a privileged position of the Romanian Orthodox Church within the state and continue to have an important role in asserting ethnic and confessional pluralism in post-communist Romania”* (Flora, 2005: 49). Otra fuente de polémica también es el reparto de fondos del presupuesto estatal dedicado a las religiones. La IOR es sospechosa a ojos de algunas minorías de recibir más presupuestos y tener más facilidad para construir edificios (Flora, 2005: 50). También el acceso al campo de actividades sociales y caritativas parece aún tener una fuerte influencia de la IOR respecto al resto de religiones (Flora, 2005: 50). Otra fuente de discordias es la restitución de las propiedades de las minorías religiosas incautadas durante el comunismo tanto por el Estado como, con su permiso, por la IOR. Aunque se están haciendo esperanzadores progresos, las soluciones distan todavía de ser plenamente satisfactorias para las minorías afectadas (Flora, 2005: 51 y 52). Una especial atención debe ponerse sobre la relación entre la IOR y la Iglesia Greco-Ortodoxa. La manzana de la discordia entre la IOR y los greco-católicos es la reclamación por parte de estos últimos de la devolución de las propiedades incautadas durante la dictadura comunista y, en algunos casos, cedidas a la IOR en 1948. La solución, según Turcescu y Stan, pasa por una decisión judicial en los tribunales. Dicha solución es la más deseable ya que esto supone que el gobierno rumano acepta la separación de los poderes ejecutivo y legislativo, lo cual es un claro signo de salud democrática. (Turcescu y Stan, 2007: 201)

Las autoridades rumanas, de todas formas, han comprendido que es *“their responsibility to protect the freedom to practice religion for all officially recognized religious denominations. A number of steps have been taken in that direction”* (Turcescu y Stan, 2007: 199). Se han reconocido unas 18 denominaciones religiosas en Rumanía, en un claro gesto por edificar una sociedad construida en la pluralidad religiosa (Turcescu y Stan, 2007: 199), lo que significa un claro compromiso en avanzar hacia una normalidad democrática en el país.

El futuro parece que ha de pasar por establecer una nueva estrategia de relación inter religiosa basada en el reconocimiento del pluralismo y el dialogo ecuménico que priorice las necesidades de una población diversa que cambie la controversia inter religiosa por la colaboración entre confesiones para el bien de la comunidad. La posición de la IOR no puede negarse que sigue siendo y será en los años venideros determinante y el interlocutor válido con peso ante el Estado. El

uso que se haga por parte de los líderes religiosos de esta capacidad de influir en la opinión pública para conseguir más justicia social a la par que un desarrollo humano, espiritual y social dependerá del nivel de renuncia a conseguir un trato por parte del Estado propio de épocas históricas pasadas y de paradigmas que en la actualidad resultan claramente inapropiados y contrarios al sentir general¹⁵⁹.

Aún así, la entrada de Rumanía en el marco común europeo no es total garantía de una ‘occidentalización’ asegurada. Este país siempre ha tenido un gran dilema entre su vocación de pertenecer al mundo Occidental y, a la vez, mantener su tradición muy influida por el ámbito oriental. Una lucha que se prolonga desde mitades del siglo XIX entre el occidentalismo, que promueve la modernización de la sociedad a través de la adopción de las formas de democracia liberal, y el ‘autoctonismo’ que pretende la reivindicación de la tradición considerada irrenunciable para poder mantener la esencia ‘rumana’ de su cultura. Es por ello que Lucian Boia, reflexionando sobre la entrada de Rumanía en la Unión Europea afirma que *“Sin embargo, no confundamos "fe" con "tácticas". Para muchos políticos (y para muchos rumanos, de hecho, me atrevería a decir, para la mayoría), la integración europea es más como un matrimonio de interés que un amor de amor (y en este caso, incluso mejor si, como se dice a veces, ¡los matrimonios de interés son los más exitosos!). Ha pasado algún tiempo desde 1900, cuando la élite rumana realmente amaba a Occidente, apegada no principalmente a la riqueza, sino a sus valores. La clase dominante actual es estructuralmente nacionalista, pero ya está comprometida en un camino forzado que conduce a Occidente”*¹⁶⁰ (Boia, 2011: 6). A pesar de esta tendencia a acercarse a las posturas occidentales, Boia remarca que *“De esta contradicción también fluyen las notas falsas: un nacionalismo suavizado por el europeísmo y un europeísmo diluido por el nacionalismo. Y el Poder no parece querer dejar sola la historia. Si ‘renunciamos’ a tantas ‘peculiaridades’ a favor del proyecto europeo, ¡al menos dejemos que nuestra historia permanezca!”*¹⁶¹ (Boia, 2011: 6). Y es que este dilema es

159 *“In addition, they might lead also to a shift within the organizational structure of the Orthodox Church. In order to be able to successfully respond to religious pluralism and contemporary social problems, churches should open up to society, and vice versa. The overlapping of ethnic and religious identity might lead, however, to an increasing gap between the self-images of majority and minority communities. If so, then increasing difficulties of inter-ethnic and inter-confessional communication will occur. Nevertheless, post-communist Romania suffers from several social and moral problems that are common to all citizens irrespective of ethnic and confessional belonging. The response of the churches can be adequate only if they succeed in establishing an ecumenical dialogue, shifting the emphasis from inter-faith disputes toward critical self-evaluation”.* FLORA, Gavril; SZILAGYI, Georgina y ROUDOMETOF, Victor. «Religion and national identity in post-communist Romania», (2005). pág. 51 y también pág. 54.

160 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Să nu confundăm totuși "crediința" cu "tactica". Pentru mulți responsabili politici (și pentru mulți români - în fapt, aș îndrăzni să spun, pentru cei mai mulți), integrarea europeană seamănă mai mult cu o căsătorie din interes decât cu una din dragoste (și în acest caz, cu atât mai bine dacă, așa cum se spune uneori, căsătoriile din interes sunt cele mai reușite!). A trecut ceva vreme de la 1900, când elita românească iubea cu adevărat Occidentul, atașată nu în primul rând de bogăția, ci de valorile sale. Actuala clasă conducătoare este structural naționalistă, dar angajată deja pe un drum obligat, care duce spre Occident”.*

161 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Din această contradicție decurg și notele false: un naționalism*

prácticamente una constante dentro de la historia rumana la cual parece que se haya fabricado a base de opuestos: *“La oposición entre el pueblo y la ciudad, entre la pureza étnica y cultural del campesino, así como del boyardo ‘verdadero’, y el cosmopolitismo de la burguesía rumana se ha invocado con frecuencia durante más de un siglo de la literatura rumana”*¹⁶² (Boia, 2011: 66). Especialmente interesante para nuestro trabajo resulta la oposición ciudad-campo. El modelo occidental liberal implica la adopción de una forma de vida burguesa, esto es urbana, comercial e industrial. Sin embargo, la Rumanía de antes del comunismo era eminentemente rural, pues aún en 1900 un 81,2% de la población vivía en pueblos y aldeas (Boia, 2011: 66). Esto no podía ser más que una fuente de inspiración para que surgieran *“una amplia gama de proyectos socio-políticos como las diversas interpretaciones del pasado nacional, de la espiritualidad rumana, del destino rumano”*¹⁶³ (Boia, 2011: 66) que tenían como base y sustento ideológico en el predominio masivo rural del país. Esto hacía aparecer a la ciudad y todo lo que ella representaba como una *“excrecencia extranjera en el saludable tronco rumano, especialmente porque el entorno urbano era en gran parte extranjero o al menos cosmopolita”*¹⁶⁴ (Boia, 2011: 66). Así es como este modelo ideológico se impuso en las generaciones de rumanos llegando a quedar impreso en la mente de las personas forjando su visión y comprensión del pasado, el presente y el futuro. La modernización de Rumanía llevaba consigo su occidentalización por lo que era imperativo el abandono del tradicionalismo oriental (escritura cirílica y vestimenta tradicional como ejemplos más visuales). Pero un cambio de este tipo necesitaba la presencia de un mínimo de ‘fermentos modernos’ de capitalismo y democracia (Boia, 2011: 65). Durante la segunda mitad del siglo XIX, Rumanía *“adoptó casi todo lo que podía extraerse del sistema institucional y legislativo europeo: constitución, parlamento, gobierno responsable, códigos de leyes, universidad, academia”*¹⁶⁵ (Boia, 2011: 65), lo cual no dejaba de ser una mera superficialidad, pues *“la profunda transformación de la sociedad rumana y de las mentalidades representaba una empresa de mucho mayor alcance que*

îmblânzit prin europenism, și un europenism diluat prin naționalism. Iar puterea se pare că nu vrea să lase în pace istoria. Dacă „renunțăm” la atâtea “particularități” în favoarea proiectului european, măcar istoria să ne rămână!”.

162 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Opoziția dintre sat și oraș, dintre puritatea etnică și culturală a țăranului, ca și a boierului „neaoș”, și cosmopolitismul burgheziei române este frecvent invocată timp de mai bine de un secol. Idealizarea satului și a unui trecut patriarhal reprezintă o temă de predilecție a literaturii române”.*

163 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Masiva predominare rurală a marcat puternic atât o largă gamă de proiecte social-politice, cât și diversele interpretări ale trecutului național, ale spiritualității românești, ale destinului românesc”.*

164 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Dintr-o asemenea perspectivă, orașul apărea ca o excrescență străină pe trunchiul românesc sănătos, cu atât mai mult cu cât mediul citadin era cu adevărat în mare măsură străin sau cel puțin cosmopolit”.*

165 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Într-un interval scurt, și cu deosebire în decen i ul 1860-1 870, tânărul stat român a adoptat aproape tot ce se putea prelua din sistemul instituțional și legislativ european: constituție, parlament, guvern responsabil, coduri de legi, universitate, academie . . . ”*

la simple ciudadanía, a través del entusiasmo de una élite, de sus instituciones occidentales”¹⁶⁶ (Boia, 2011: 65). Surgió una nueva paradoja dentro del nacionalismo rumano. Mientras el nacionalismo liberal aspiraba a *“alinear la antigua civilización e historia rumanas con los valores occidentales, precisamente para justificar y acelerar la integración europea de Rumanía”*¹⁶⁷ (Boia, 2011: 103), otro nacionalismo más autóctono y tradicionalista se centraba en la individualidad rumana para reivindicar su propio destino lejos de los defectos que representaba Occidente: ateísmo, egoísmo, materialismo e individualismo. Las nuevas instituciones, incluso la idea de estado-nación, que se buscaban implantar desde 1848, y sobre todo a partir de la unión de los principados de Valaquia y Moldavia en 1859, provenían de Occidente (Boia, 2011: 68). A pesar de ello, los rumanos estaban integrados en un ‘espacio cultural oriental’ (Boia, 2011: 68) y, por lo tanto, *“Las conexiones puntuales de algunos académicos (...) no podían cambiar la condición general de una sociedad y una cultura. Era una cultura impregnada por la idea ortodoxa, no la idea nacional”*¹⁶⁸ (Boia, 2011: 68). Hoy en día, *“el nacionalismo insiste cada vez más claramente en la individualidad rumana, en una cultura específica y en su propio destino”* (Boia, 2011: 103), por lo que *“el nacionalismo europeo está cada vez más cubierto por el nacionalismo autóctono”*¹⁶⁹ (Boia, 2011: 103). En la actualidad, el nacionalismo sigue permaneciendo como un poderoso sentimiento en amplias capas de la sociedad rumana y sigue jugando un importante papel *“to mobilize popular support and restrict the politicians’ maneuvering space”* (Turcescu y Stan, 2007: 200). Es preciso no olvidar que la Rumanía post-comunista vivió los primeros enfrentamientos interétnicos en Europa en marzo de 1990 en la población transilvana de Targu Mures, antes de que éstos afloraran inmediatamente después en la posterior guerra de los Balcanes.

La secularización en Rumanía, según apunta algún autor (Leuştean, 2007a: 727-728) se empezó a dar paradójicamente durante la etapa de más actividad del llamado Movimiento Legionario y de la Guardia de Hierro, ambas asociaciones de inspiración ultranacionalista de extrema derecha y filofascistas con un fuerte componente de reivindicación religiosa. En áreas

166 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“în sensul că transformarea în profunzime a societății românești și a mentalităților reprezenta o întreprindere de mult mai mare anvergură decât simpla încetățenire, prin entuziasmul unei elite, a instituții lor occidentale”*.

167 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Acestea aspirau să alinieze vechea civilizație și istoria românească la valorile occidentale, tocmai pentru a justifica și a grăbi integrarea europeană a României”*.

168 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Legăturile punctuale ale unor cărturari (precum stolnicul Cantacuzino, carea studiat la Padova, sau cronicarii moldoveni, în Polonia), puse adesea în evidență, nu au avut cum să schimbe condițiagenerală a unei societăți și a unei culturi. Era o cultură pătrunsă de ideea ortodoxă, nu de ideea națională”*.

169 Traducción libre del párrafo original en rumano: *“Odată trecut pragul noului veac, naționalismul insistă tot mai răspicat asupra individualității românești, a unei culturi specifice și a unui destin propriu. Naționalismul cu finalitate europeană este tot mai mult acoperit de naționalismul autohtonist”*.

urbanas la asistencia a servicios religiosos disminuyó apreciablemente llegando a asistir solo a los principales eventos religiosos de Pascua y Navidad durante el periodo de entreguerras de 1922 hasta 1940 (solo el 10 % de los rumanos iban a misa una vez por semana)¹⁷⁰.

Tras la instauración de las llamadas 'democracias populares' a partir de 1945, en general en todo el Bloque Socialista de Europa Oriental, la represión religiosa tuvo efectos diversos dependiendo de la intensidad con que ésta se llevara a cabo. Así pues, el declinar de la práctica religiosa durante la era comunista está directamente relacionada con la represión¹⁷¹.

Otros factores que se señalan como a tener en cuenta para el análisis del declive de la religiosidad en la Europa Oriental son la modernización e industrialización de sus sociedades a partir de 1945¹⁷² y, como consecuencia de esta modernización, el acceso generalizado al sistema educativo¹⁷³. En esta línea, *“The combination of political repression and processes of modernisation – the rise in prosperity, mobilisation, the abolishment of traditions, and rationalisation – helps very much to explain why church and religion forfeited so much social significance throughout the time of state socialism”* (Pollack, 2001: 140).

No obstante, sin negar estas afirmaciones genéricas, es necesario observar cada país y región en particular pues: *“In countries with a high degree of repression (East Germany, Czechoslovakia, the former Soviet Union) the decline of church membership numbers was especially drastic (cf. Czech Republic, East Germany, Estonia). In countries with a lesser degree of political repression, such as Hungary, Poland and Yugoslavia, where deviant behaviour was met more with a policy of co-operation than with a policy of exclusion, the religious communities and churches were much better able to retain their members (cf. Hungary and Slovenia)”* (Pollack,

170 *“The diminishing number of faithful attending religious services was particularly visible in urban areas where people attended church only twice a year for the main religious festivals, namely Easter and Christmas.49 The increased secularization of society remained the dominant trend throughout the inter-war period, from 1922, when Primate Metropolitan Cristea complained that most students who completed a university degree in theology were not ordained, to 1940 when only 10% of Romanians attended church once a week”*. LEUȘTEAN, Lucian. «“For the Glory of Romanians”: Orthodoxy and Nationalism in Greater Romania, 1918-1945», (2007a). pp. 727- 728.

171 *“The most important reason for the decline of religiousness and church ties as well as for the development of regional differences in this process of decline was, without doubt, political repression, which members of a religion and religious communities were exposed to during the Communist era”*. POLLACK, Detlef. «Modifications in the religious field of central and eastern europe», (2001). pág. 138.

172 *“Another important reason for the process of alienation from the church in the Central East European countries, but also for the limitation of this process, is based on modernisation, which took place in the countries of Central and Eastern Europe to different degrees after the Second World War”*. POLLACK, Detlef. «Modifications in the religious field of central and eastern europe», (2001). pág. 138.

173 *“The increase in the level of education contributed to people dissociating themselves from religious beliefs. On average, fewer more highly educated people do not believe in God than do those less well educated”*. POLLACK, Detlef. «Modifications in the religious field of central and eastern europe», (2001). pág. 139.

2001: 138). Por ejemplo, paradójicamente, el comunismo reforzó el sentimiento religioso como una fuente de identidad nacional en Rumanía tanto para la IOR como para el resto de confesiones minoritarias¹⁷⁴. Para los fieles, ir a la iglesia significaba “*Mais les fidèles ont trouvé pourtant dans l'Église un lieu, un espace de liberté et de spiritualité. Aller à l'église était encore un acte, non pas d'opposition puisque l'Église était autorisée, mais de définition autre que celui du communisme. Il y a eu, il ne faut pas le négliger, une volonté du régime de laïciser cette société. Ceausescu considérait que l'Église n'est qu'un résidu de superstitions. Il a essayé de déplacer les églises et d'attenter à l'architecture religieuse. Il a essayé de tarir le recrutement des couvents*”¹⁷⁵ (Lacoste, 1990: 111).

Por consiguiente, la resistencia religiosa al comunismo y su florecimiento y ulterior recuperación en el área de la Europa del Este también está muy ligada al “*historic role in the process of national formation and its political position during the Second World War, it is, of course, possible to find further reasons for the resilience of the churches during the socialist era*” (Pollack, 2001: 143).

La caída del comunismo ha otorgado un papel de referente moral a las Iglesias de la Europa del Este (tanto católicas, protestantes como ortodoxas) ya que “*La nueva legitimación de lo cristiano como instancia político-moral se fraguó con el derrumbamiento del comunismo. Las Iglesias desempeñaron en Europa del Este el papel de movimientos de oposición moralmente íntegros contra la dictadura y la incapacitación y reconquistaron para sí una autoridad político-moral ante la opinión pública*” (Weimer, 2008: 23). Hasta tal punto parece que la ética y la moral han sido importantes variables en el resurgir de la religión en la Europa Oriental que éste se “*fraguó y se formuló con éxito porque la sociedad totalmente secularizada había caído en un terreno inestable, desde el punto de vista ético*” (Weimer, 2008: 23).

Según la teoría de la secularización, con la educación se consigue el declinar del sentimiento religioso¹⁷⁶. Sin embargo, “*If this is true then we would expect that highly educated people would*

174 “*in spite of the considerable efforts to reduce religious traditions up to their complete disparition, the communist regime paradoxically contributed to the strengthening of religion as a source for Romanian national identity*”. FLORA, Gavril; SZILAGYI, Georgina y ROUDOMETOF, Victor. «Religion and national identity in post-communist Romania», (2005). pág. 54.

175 Traducción libre al castellano: “Sin embargo, los fieles encontraron en la Iglesia un lugar, un espacio de libertad y espiritualidad. Ir a la iglesia seguía siendo un acto, no de oposición ya que la Iglesia estaba autorizada, sino de una definición diferente a la del comunismo. Debe haber habido, no debe pasarse por alto, una voluntad del régimen para secularizar esta sociedad. Ceausescu consideró que la Iglesia era solo un residuo de supersticiones. Trató de trasladar las iglesias y dañar la arquitectura religiosa. Trató de acabar con el reclutamiento de conventos”.

176 “*The theory of secularisation assumes that education leads towards religious decline*”. NALETOVA, Inna. «Other-Worldly Europe? Religion and the Church in the Orthodox Area of Eastern Europe», (2009). pág. 384.

possess fewer religious objects than people with less education. However, data from Romania do not seem to support this hypothesis. University graduates, for instance, have more Bibles than people with elementary education only (85 as against 75 per cent), but there is no significant difference between the two groups as far as Bibles in their personal possession are concerned (as opposed to simply 'at home')” (Naletova, 2009: 384). Por otra parte, se constata que la *“The predominance of the traditional objects of Christian veneration (icons and holy water) over Christian literature and lucky charms can be seen as a feature of Orthodox Europe, and it challenges both secularisation and religious economy theories”* (Naletova, 2009: 384). Por lo tanto, nos encontramos con que el modelo de secularismo occidental no funciona en el Este de Europa.

En este sentido, es destacable que los parámetros de actuación de los fieles no tienen nada que ver con que si son o no ortodoxos pues también el mantenimiento de la fe contra las amenazas que conlleva la secularización también se dan entre los creyentes católicos de esa zona geográfico-cultural. En el mensaje de Pascua del Arzobispo católico de Bucarest Ioan Robu en 1996, se urgía a los cristianos a *“to continue working 'to overcome the terrifying emptiness of atheism that propagated lies, calumnies, hatred, perversion and cynicism' ”* (Luxmoore, 1997: 101).

En general, la Ortodoxia percibe la secularización como una ideología anticristiana: *“For its part, the Russian Orthodox Church sees laïcité as a departure from the religious, or even an anti-Christian ideology, 'rooted in the French Revolution' ”* (Kazarian, 2015: 254).

El mundo ortodoxo en Europa del Este ha tenido que afrontar cambios drásticos que afectan a su esencia misma. Así por ejemplo *“the ideal of a symphonic relationship between church and state as well as the ideal of communal solidarity (sobornost') which is a central aspect of the life of the Orthodox Church but which is being dramatically challenged by modern religious pluralism and building of liberal democracy. The Roman Catholic Church has had a longer period to adjust itself to modern democratic institutions and since the Second Vatican Council it has comparatively fewer difficulties with the demands of modern society”* (Naletova, 2009: 393).

En estas sociedades ortodoxas, la religión permanece de forma persistente, a pesar de estar en proceso de entrar en un nuevo paradigma económico y social ya que *“religion remains present as a part of normal social life, not as part of a reaction to poverty and disorder. This is, I would say, a sign of an emerging religious (Orthodox-oriented) modernity, to different degrees, in all these countries”* (Naletova, 2009: 396). En el caso de Rumanía, la religión es una variable que se usa en el terreno político. La democracia y las elecciones han dotado al renacido sentimiento religioso en

este país de un papel como otro elemento más dentro del juego político. Especialmente, durante las elecciones, no es inusual ver a políticos que “(...) *make almost limitless use of religious symbols and call on support from priests and bishops in order to win seats in government, parliament, and county or local councils*” (Turcescu y Stan, 2007: 202). Ante esto, las autoridades de la IOR han declarado su neutralidad aunque, en ocasiones, “*Orthodox Church is happy to oblige and give support to various politicians, if certain that its demands will be met*” (Turcescu y Stan, 2007: 202). El temor del uso populista de la religión que puedan hacer algunos partidos ha llevado a que Teodor Baconsky, embajador rumano en el Vaticano y Ministro de Asuntos Exteriores de Rumania entre 2009 y 2012, afirmara que la instrumentalización de la religión en campañas demagógicas lo perturbaba y que lo que más le dejaba atónito era que la IOR contemplara con pasividad el hecho de que se estuviera produciendo un “carnaval de la Cristiandad”¹⁷⁷ (Turcescu y Stan, 2007: 202). No obstante, aunque la IOR mantiene formalmente su neutralidad política, otras confesiones no lo hacen. Sería injusto señalar a la IOR por su ambigua o no del todo decidida neutralidad y en cambio no mencionar la involucración directa en la política de la Iglesia Reformada protestante. Por ejemplo, en 2004, los pastores reformados apelaron sin tapujos al voto de la Unión Democrática de los Húngaros en Rumanía. Señalando que aquellos que no lo hicieran “*would be temporarily excluded from the congregation*” (Turcescu y Stan, 2007: 202). Este partido lleva desde 1990 apelando constantemente por el voto étnico de los húngaros de Transilvania, consiguiendo con ello cerca del 7 por ciento de representación parlamentaria (Turcescu y Stan, 2007: 202)

El enfoque que se ha dado a Europa como un caso excepcional en el mundo de floreciente secularización y separación de las esferas política y privada, así como el declive del sentir religioso, debe ser necesariamente revisado ya que el Este de Europa, por formar parte de Europa, y en concreto la Europa ortodoxa “*certainly presents a challenge to this general picture*” (Naletova, 2009: 396). Por lo tanto, de hecho, estaríamos hablando de una excepción dentro de la excepcionalidad. Para indicar que Europa está secularizada es necesario analizar cada una de sus regiones históricas pues el mundo ortodoxo se escapa a los postulados convencionales aceptados hasta ahora. En la Ortodoxia, a diferencia de la 'vicariedad' definida por Grace Davie como una característica en el mundo occidental en tanto que participación pública en eventos religiosos en momentos concretos del calendario, “*in the Orthodox world, by contrast, public manifestations of traditional religiosity are not unusual, extraordinary or exceptional, but are part of the normal*

177 Sus palabras son citadas en la obra editada en lengua inglesa de Turcescu y Stan: “*We face the danger of instrumentalizing popular religiosity in demagogical campaigns. This disfigures the fabric of the community and the hierarchy of values. What disturbs me is the fact that the Orthodox Church watches passively the rise of a “carnival Christianity,” ignorant and superstitious, meant to deceive the poor and the unemployed. These fragile people risk confounding the pretense to be assisted with the hope to be saved*”.

public and private lives of individuals” (Naletova, 2009: 396). En realidad, se trata de tener en cuenta lo que se llamaría la “asistencia flexible” a la hora de medir la religiosidad en el mundo ortodoxo (Naletova, 2009: 387). Por eso mismo, los criterios de estudio sobre el declive de la religiosidad basados en la óptica occidental no funcionan cuando se aplican al oriente europeo ortodoxo (Naletova, 2009: 386). Así por ejemplo, el indicador de asistencia semanal o mensual que suele usarse en la sociología para medir el nivel de religiosidad de un grupo no da datos fiables en éste ámbito cultural ya que no se tiene en cuenta que en las Iglesias Ortodoxas la asistencia regular no es un requisito ni tampoco un hábito¹⁷⁸

Otra amenaza que va junto con el pluralismo religioso es, a parte de la competencia en el 'mercado religioso' la aparición de nuevas formas de espiritualidad centradas en las supersticiones, ocultismo, la astrología o rituales neo-paganos. Así, se documenta que en “*Many states, such as East Germany, Slovenia, Russia or Bulgaria (...) are reported to have a conspicuously high level of belief in faith healers, lucky charms, the possibility of foreseeing the future and the influence of the stars on human life*” (Pollack, 2001: 152).

La emergencia de sectas religiosas y grupos espirituales provenientes de Occidente “*represent a serious rival to the native national churches, which often react to their new competitors by attempting to exclude and delegitimise them. Especially by influencing legislation, the national churches attempt to secure their own position of supremacy, and to curtail the small religious communities in their possibilities of action*” (Pollack, 2001: 156).

Independientemente de esto, todo indica que, coincidiendo con la opinión personal de Jonathan Luxmoore, la religión histórica de estos países, esto es la Ortodoxa y su cultura “*will continue to contribute to their resistance to what Peter Berger has called ‘eurosecularity’, and their specific religious profile will not easily be effaced*” (Naletova, 2009: 396). Es muy posible que la entrada de Rumanía en la Unión Europea en 2007 llegue a beneficiar a la larga el poder de la IOR

¹⁷⁸ “*The criterion of regular weekly/monthly attendance is often used by sociologists to ‘measure’ the level of religiosity in a particular country or social group. When applied to Orthodox cultures, however, this criterion might be misleading. First, in Orthodox churches, regular attendance is neither a requirement nor a habit. People are accustomed to go to church particularly at church festivals, which also require rather extensive involvement in religious life in terms of time and activities, including fasting, cooking special food, bringing that food or other objects for blessing to the church, and other activities like the above-mentioned ritual cleaning of houses. In the days following the celebration of Theophany, for instance, bathing in lakes and rivers is common in most Orthodox countries. Festival services in Orthodox churches also usually last longer than similar services in other Christian churches. When religious life is focused on festivals, then, religious energy is not evenly distributed throughout the year; thus in Orthodox countries religiosity cannot accurately be measured in terms of monthly or weekly attendance*”. NALETOVA, Inna. «Other-Worldly Europe? Religion and the Church in the Orthodox Area of Eastern Europe», (2009) pág. 386.

dentro y fuera de su país debido a que “Romania’s political and economic integration into the larger European family might lead the Orthodox Church to more strongly emphasize its ties to the other Orthodox Churches and take up virulent nationalism. Integration will test the Romanian Orthodox Church’s commitment to an understanding of the nation that is in tune with democratic requirements” (Turcescu y Stan, 2007: 204). De hecho, Occidente es percibido por la IOR como el ‘hogar’ de la secularización, la privatización de la religión, el liberalismo y la pérdida de los valores familiares y de las tradiciones nacionales (Turcescu y Stan, 2007: 207). En definitiva, todo aquello que proviene de Occidente es percibido por la jerarquía ortodoxa como una amenaza a los valores y a la tradición de la Ortodoxia en Rumanía (Turcescu y Stan, 2007: 207). Esta reticencia se ve reforzada además por la idea de que los rumanos ortodoxos se convertirán en ciudadanos de segunda clase “*in the predominantly Protestant and Catholic enlarged European Union*” (Turcescu y Stan, 2007: 207). El monje Ioanichie Bălan, archimandrita¹⁷⁹ del monasterio de Sihăstria en el distrito de Neamț, expresó en 2003 estos temores en una frase lapidaria: “*We don’t trust the West! The West is Protestant, it is Catholic, or it is nothing, that is, nihilistic!*” (Turcescu y Stan, 2007: 207).

179 El título ‘archimandrita’ proviene del griego ἀρχιμανδρίτης y originalmente era en las Iglesias Ortodoxas un abad supervisor de abades o un abad de un monasterio especialmente grande. Posteriormente ha acabado convirtiéndose en un título honorario sin funciones.

Al divinizar la historia para desacreditar a Dios, el marxismo sólo ha conseguido volver a Dios más extraño y más obsesionante. Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad de absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, e incluso a la desaparición de la religión sobre la tierra.

Emil Cioran. *Historia y utopía*

4. MARCO RELIGIOSO Y MIGRATORIO DE LA IOR EN CATALUÑA.

4.1. Distribución e implantación histórica de la Ortodoxia en Europa.

Los primeros núcleos de emigrantes ortodoxos en Europa Occidental se establecieron en los territorios de los Habsburgo como consecuencia del éxodo de personas que huían del dominio turco. Se crearon comunidades, especialmente de griegos, en distintas ciudades europeas, como Nápoles, Venecia, Marsella o Amsterdam, donde antes no había habido precedentes de albergar una comunidad religiosa ortodoxa (Lemopoulos, 2008: 58-59).

Por otra parte, el origen de la comunidad ortodoxa de Inglaterra tiene otro tipo de motivación. Londres es quizá una de las parroquias ortodoxas más antiguas de Europa, siendo fundada en el 1698 como fruto de las relaciones existentes entre Inglaterra y la naciente potencia de Rusia bajo la mano del activo y viajero zar Pedro I el Grande. La parroquia nació agregada a la embajada rusa del momento.

A partir de la Revolución Rusa y la catástrofe de la guerra greco-turca en 1923, emigrantes provenientes del Este de Europa se instalaron masivamente en Occidente, en especial en Francia.

La presencia de comunidades y edificios ortodoxos en Francia suele tener su origen hacia el siglo XIX de la mano de la ortodoxia rusa principalmente. Debido a la presencia diplomática rusa en Francia se organizó un centro religioso en París, consagrándose en 1861 la catedral ortodoxa rusa de San Alexander Nevsky (Kazarian, 2015: 245-246). La presencia nutrida en los balnearios franceses de Biarritz o Niza de miembros de la aristocracia rusa también hizo posible que se

procediera a otras fundaciones tales como la Catedral de San Nicolás de Niza en 1912. Por lo que se refiere a la ortodoxia griega, su comunidad se instaló en Marsella también en el siglo XIX. En París se construyó la Catedral de San Etienne en 1895. Asimismo, la IOR construyó también en la capital francesa su iglesia en 1892 (Kazarian, 2015: 245-246).

La emigración de comunidades ortodoxas a Francia se aceleró a raíz de los convulsos sucesos provocados por la Revolución Rusa en 1917 y la consiguiente transformación geopolítica de la Europa del Este y del Próximo Oriente en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Francia fue el destino de numerosos refugiados rusos y griegos. Se calcula que 400.000 rusos se instalaron en Francia en este periodo (Kazarian, 2015: 245-246). Las comunidades ortodoxas se extendieron por los barrios de París y por las áreas industriales de Alpes Norte y Lorraine. A su vez, decenas de miles de griegos también fluyeron hacia el país galo a partir de 1923 tras la guerra greco-turca. Se pueden detectar ciertas preferencias de distribución geográfica de los recién llegados: mientras que *“Russians massively settled north of the Loire, especially in the industrialised east, Greeks preferred the Rhone region and port cities”* (Kazarian, 2015: 246).

Refugiados políticos provenientes de la URSS durante los años de la Guerra Fría, así como los originarios de zonas de conflicto de Oriente Próximo y Oriente Medio, como la guerra del Líbano en 1975, conformaron nuevas oleadas migratorias que aumentaron la presencia ortodoxa en Francia y que se vieron reforzadas por el conflicto armado que estalló en los 90 en los territorios de la antigua Yugoslavia. Durante el dominio comunista en Rusia y la Europa Oriental, se produjeron episodios de separación o de rechazo en el seno de las Iglesias Ortodoxas, entre aquellos afines a la Iglesia nacional (pero bajo tutela comunista) y los que rechazaban dicha tutela. Un ejemplo de ello es el triple cisma producido en el seno de la Iglesia Ortodoxa Rusa, fundándose la Iglesia Ortodoxa Rusa en el Extranjero en 1926, con base en Yugoslavia, la cual acabó por romper todos los lazos con la sede patriarcal moscovita hasta el 2007 cuando se firmó el acercamiento y la inclusión de ésta como Iglesia autónoma del Patriarcado de Moscú. Otra escisión se produjo de la mano del metropolitano Evlogi Georgievsky, cabeza de la diáspora rusa, cuando decidió ponerse bajo la tutela del Patriarcado de Constantinopla en forma de Exarcado (oficialmente llamado Archidiócesis de las iglesias de la Ortodoxia rusa en Europa Occidental) aduciendo que Moscú había perdido su libertad (Kazarian, 2015: 246). Actualmente dicho Exarcado sigue activo al margen del Patriarcado de Moscú. Es interesante destacar el dato curioso, ya que implica una ausencia de la relación Ortodoxia–nacionalidad en que tanto hemos insistido en este texto, de que si bien para la Ortodoxia rusa la identidad está vinculada de forma obligada al Patriarcado de Moscú, para el Exarcado, en

cambio *“ecclesial identity cannot be conditioned by national identity”* (Kazarian, 2015: 247).

El colapso de los Estados comunistas en la Europa Oriental fue origen de una nueva oleada de individuos de esta región que marchaban por motivos económicos principalmente. Así pues, *“many Romanians, Moldovans, Russians, Ukrainians and Central Europeans continue to arrive in France, thus increasing intra-Orthodox pluralism. France is also home to small Georgian and Bulgarian communities”* (Kazarian, 2015: 245). En resumen, la presencia de la comunidad ortodoxa en Francia se debe a cuestiones diplomáticas en un primer momento, la llegada de refugiados debido a los cambios geopolíticos en una segunda fase que abarca todo el siglo XX y a motivaciones económicas en la primera década del siglo XXI. Todo esto *“determines the nature of the communities and their commitment to their Church or Patriarchate of origin”* (Kazarian, 2015: 246). Se estima que los fieles ortodoxos en Francia no han hecho más que aumentar, así, en 1973 se cifraban en unos 100.000 y en 2013 ya llegaban al número de 300.000 (Kazarian, 2015: 248). Igualmente han aumentado los lugares de culto de 135 en 1990 a 253 en 2013 (Kazarian, 2015: 248). Mucho tiene que ver en este incremento la llegada masiva de inmigrantes provenientes de los territorios de la Ex Yugoslavia así como específicamente de Rumanía durante los últimos años. De hecho, la IOR ha pasado de tener tres iglesias en Francia en 1990 a 80 en 2013 (Kazarian, 2015: 248).

En Italia, la inmigración rumana empezó a partir del colapso comunista en Rumanía en 1989 pero se intensificó a partir de 2002. De todas formas, anteriormente, en 1940, un grupo de 80 rumanos ya había establecido una parroquia en Roma (Gülfer, 2009: 231). Dicha comunidad se vio aumentada durante los años de la Guerra Fría con exiliados que huían del régimen comunista. No fue hasta 1975 en que la IOR estableció su primera parroquia oficial en Milán. En 1979, la filial de Milán en Turín se promocionó a parroquia. Parece ser que esta parroquia estaba principalmente compuesta por rumanos casados con italianos y italianos que habían vivido en Rumanía hasta el final de la Segunda Guerra Mundial y entonces decidieron regresar a su país natal (Gülfer, 2009: 232). Antes de 1989 todavía se fundaron otras parroquias en Florencia (1981) y en Bari (1983). Al parecer, los exiliados rumanos en Italia eran reticentes a entablar un fluido contacto con los sacerdotes de la IOR ya que éstos eran percibidos por aquellos como ‘agentes del Estado’ o ‘hombres del régimen’ debido a la relación de colaboración de la IOR con el régimen comunista (Gülfer, 2009: 232). Los exiliados, algunos de ellos sacerdotes, se encontraron con el dilema de si seguir fieles a la IOR o bien ingresar en otra Iglesia ortodoxa. El Patriarcado de Constantinopla era visto con recelo pues se consideraba “el brazo corto” del Moscú soviético, mientras que la IOR de

París estaba bajo la jurisdicción del Patriarcado de Moscú. Muchos eligieron adherirse a la Iglesia Ortodoxa de Rusia en el Extranjero por resultar menos sospechosa de tener vínculos ideológicos y políticos con el comunismo soviético (Gülfer, 2009: 233). El aumento de la afluencia de emigrantes rumanos a Italia tras la caída del comunismo a partir de 1990 hizo que las antiguas zonas de presencia ortodoxa en Italia, como Milán, Roma o Turín, se vieran engrandecidas por los recién llegados. En Turín se calcula que el 56% de los extranjeros eran de origen rumano en algún momento de la década de los 90 (Gülfer, 2009: 234). Esto provocó que se tuviera que abrir una segunda parroquia en Turín en 2001. Otro tanto sucedió en Roma, donde, entre el años 2000 y el 2001 se abrieron tres nuevas parroquias que se añadían a la que ya existía anteriormente. La masiva afluencia de rumanos a Italia obligó incluso a fundar otras nuevas parroquias en otras ciudades donde antaño no había habido presencia rumana o había sido muy intermitente y minoritaria: Padua (1998), Pordenone y Génova (1999), Brescia, Viterbo y Verona (2000), Nápoles (2001), Ostia y Treviso (2002), Cremona y Pavía (2003). Así que hacia 2002, los datos arrojan las cifra de 25 parroquias más sus filiales en Italia. En 2004 ya eran 37 parroquias y en 2005 esta última cifra se había duplicado (Gülfer, 2009: 236). En 2008 habían 76 parroquias y dos monasterios (Gülfer, 2009: 242). La gran paradoja es que el Estado italiano, a fecha de 2008, no reconocía a la IOR, a pesar de que ésta ya tenía sacerdotes y diáconos trabajando en el país. Para la IOR era prioritario poder conseguir este reconocimiento con el fin de que los feligreses fueran autorizados a pagar un 0.008% de sus impuestos a la IOR, lo que permitiría que los párrocos pudieran cobrar un sueldo y poder reorganizar mejor la vida pastoral de sus parroquias. Además, hasta que este acuerdo no fuera firmado, los párrocos no tenían libertad legal de acceso ni a los hospitales ni a las prisiones o las escuelas (aunque la buena voluntad de las autoridades y de la Iglesia Católica sí que lo estaba permitiendo de hecho de forma extra oficial) (Gülfer, 2009: 244-245).

En España, como veremos, la Ortodoxia tiene una reciente y continuada implantación a partir de mediados del siglo XX. Sin embargo, se puede remontar en lo que hoy son tierras que pertenecen al actual Estado español en Alicante, Mérida, Córdoba, Málaga e Islas Baleares, la presencia de culto bizantino hasta finales del siglo VII. Ciertamente, estaríamos hablando de unas iglesias sometidas a la autoridad de Constantinopla por pertenecer al Imperio Romano de Oriente pero no se puede considerar una fe estrictamente ortodoxa ya que tanto Roma como Constantinopla, aunque no exentas de tensiones, mantenían una relación de firme comunión y por tanto esta definición del cristianismo es anacrónica ya que en ese momento todavía no se aplicaba (Díez de Velasco, 2015:46).

Debido al monopolio y el monolitismo cristiano católico durante todo el periodo medieval y la Edad Moderna, en España, la defensa a ultranza del catolicismo provocaba que “*sólo cabían ortodoxos en el territorio del Imperio Español cuando ellos dejaban de serlo o éste dejaba de serlo*” (Díez de Velasco, 2015:52). Por lo tanto, aunque se documenta la presencia de una Iglesia dedicada a San Nicolas perteneciente a la Iglesia Ortodoxa Griega en la ciudad de Mahón, implantada de la mano de una colonia de griegos ortodoxos que floreció al amparo de la conquista inglesa de la isla en el siglo XVIII, dicha presencia no puede considerarse como un primer establecimiento ortodoxo en España ya que dicha presencia fue precisamente posible porque Mahón, a causa de la conquista británica, no formaba parte de España en esa época. Así que “*cuando Menorca volvió a ser española el templo terminó dejando de ser ortodoxo*”(Díez de Velasco, 2015:52). Durante el siglo XIX se mantiene la prohibición de cualquier culto que no sea el católico con la excepción de las legaciones diplomáticas. Tal es el caso del cuerpo diplomático ruso que consigue tener en Madrid una capilla dedicada a Santa María Magdalena en 1856 (Díez de Velasco, 2015:52). Con la Guerra Civil son muchos los partidarios del franquismo entre rusos y rumanos ortodoxos que participan en la contienda en el bando nacional (de hecho dos de los líderes de la organización filo-fascista rumana Guardia de Hierro, Ion Mota y Vasile Marin, fallecieron en combate en España) (Díez de Velasco, 2015: 68). La caída de los países del Este de Europa bajo el influjo y control del comunismo a partir de 1945 provocó una huida de muchos de los ciudadanos de estos países que no estaban de acuerdo con el sistema que se estaba implantando. Muchos de los exiliados, que pertenecían a la fe ortodoxa como rusos, georgianos o rumanos, fueron recibidos y acogido por la dictadura franquista. El Patriarcado de Constantinopla tuvo presencia en la Iglesia de San Andrés en Madrid. Dicho templo era el único con carácter de culto público desde 1949 pero con la prohibición de realizar proselitismo (Díez de Velasco, 2015:54) al margen de las capillas privadas que podían tener miembros de la aristocracia en el exilio, como los Romanov. No obstante, el momento clave es la boda del heredero al trono de España, el futuro rey Juan Carlos I, con la princesa Sofía de Grecia en 1962. Dicha boda dio inicio a “*un discreto patrocinio de su esposa y su familia en el proceso de apertura y visibilización de la ortodoxia en España que llega hasta el presente*” (Díez de Velasco, 2015:54). En una ley aprobada en 1967 se aceptaba el culto privado y público de otras confesiones pero siempre subordinadas a la primacía católica. Se urgía a inscribirse en un registro del Ministerio de Justicia. La primera en inscribirse fue en 1968 la Iglesia Ortodoxa Griega bajo el nombre de ‘Asociación confesional ortodoxa de la Iglesia ortodoxa griega en España’ construyendo un templo en Madrid entre 1971 y 1973. En 1973 se registró la Iglesia Ortodoxa Española, que se acabó poniendo bajo el amparo del Patriarcado de Serbia y en 1977 lo hizo la Iglesia Ortodoxa Apostólica antioquena.

La llegada de la democracia a España y la constitución de 1978 promovieron un cambio hacia la libertad religiosa que se reafirmó con la promulgación en 1980 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa con el que se facilitaba el establecimiento de acuerdos de cooperación entre el Estado y otras confesiones ajenas al catolicismo. Bajo estas condiciones, miembros de la IOR se registran con el nombre de “Iglesia de Santísima Virgen María”. Iglesia que se convertirá en “*el centro rumano más antiguo y activo que ha sido el germen del gran desarrollo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía*” (Díez de Velasco, 2015:58). No obstante, en 1992 se establecen acuerdos de cooperación con judíos, musulmanes y evangélicos pero quedan al margen de ellos los ortodoxos. La respuesta a esta marginación estriba en que éstos últimos no recibieron por parte del Estado el reconocimiento de ‘notorio arraigo’ que estaba contemplado en el artículo 7 de la LOLR de 1980, mencionada ya. El ‘notorio arraigo’ lo concedía la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia. Este status es indispensable para iniciar conversaciones a la hora de negociar acuerdos con el Estado pero no implica que automáticamente se acceda a ellos. Por tanto no deja de ser, en la práctica, una especie de plus simbólico si no va acompañado de un acuerdo firmado con el Estado. Los beneficios que se derivan, y a los que las confesiones que se acogen pueden disfrutar, van desde la agilización de formalismos legales, la garantía del cumplimiento de preceptos religiosos, la protección de centros de culto y sus responsables, la inclusión de formación religiosa en los centros educativos y el reconocimiento de matrimonios. Judíos y evangélicos lo habían recibido en 1984 y los musulmanes en 1989. Por parte de esta Comisión encargada de otorgar la distinción ‘notorio arraigo’ se argumentó la decisión de dejar al margen a la Ortodoxia en España porque se entendió que no se daban en ese momento ninguno de los factores (ámbito y número) que pudieran dar pie a dicha concesión a esta confesión. De todas formas, consciente el Estado español de la necesidad de contar con la Ortodoxia se propuso un intento de solventar el asunto a través de una maniobra administrativa un tanto forzada y poco realista, desde nuestro punto de vista, y que lo único que propiciaba era un lío y una confusión administrativa todavía mayor. Se propuso a las Iglesias ortodoxas presentes en nuestro país que entraran a formar parte de la confesión que más proximidad les ofreciera. Eso hizo que se descartaran tanto judíos como musulmanes y fueran los evangélicos a través de su federación FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España) que fueran los elegidos. En 1990 la Iglesia Ortodoxa Griega escogió adherirse a esta fórmula siendo amparada por la Iglesia Española Reformada Episcopal (anglicanos). También lo hizo en 1992 la Iglesia Ortodoxa Española mediante el amparo ofrecido por la Agrupación Evangélica. Esta decisión ha causado lógicamente no poca polémica entre los miembros inscritos dentro de la FEREDE (Díez de Velasco, 2015: 60). El resto de Iglesias Ortodoxas que estaban en España en ese momento (Iglesia Ortodoxa Antioquena de España. La

Iglesia Ortodoxa Virgen del Signo y la Iglesia Ortodoxa Rumana) no quisieron entrar, lógicamente, en la federación evangélica quedando, por tanto, fuera del marco de negociación con el Estado con el fin de beneficiarse de las ventajas consiguientes por el acuerdo llegado entre las FEREDE y el Estado español. Así que *“En suma, se ha producido un curioso fenómeno, en el caso de la ortodoxia, en lo relativo a los dos colectivos que han entrado en el acuerdo evangélico y es que primero en 1992, han alcanzado el nivel correspondiente a la cooperación pactada con el Estado aunque sea de manera vicaria, y solo posteriormente, casi veinte años más tarde, han conseguido, esta vez para todos los ortodoxos, el reconocimiento del notorio arraigo”* (Díez de Velasco, 2015: 61). La situación creada por el Estado español con la Ortodoxia fue tan rocambolesca que, por ejemplo, en el caso de una boda ortodoxa, ésta tenía reconocimiento por parte del Estado si se oficiaba en el seno de la Iglesia Ortodoxa Griega, mientras que la misma boda celebrada por la IOR no tenía reconocimiento, tratándose ambas Iglesias de una misma confesión (Díez de Velasco, 2015: 71). En definitiva, los acuerdos de 1992 supusieron la creación de una desigualdad en el trato con los diferentes grupos ortodoxos, *“consolidando dos escalones de privilegios que en el caso de los ortodoxos eran particularmente claros, ya que había dos grupos que estaban amparados en el acuerdo evangélico y sus ventajas, y el resto no”* (Díez de Velasco, 2015: 71). En realidad, el status de ‘notorio arraigo’ dejó de resultar atractivo para los ortodoxos ya que al no ir acompañado de nada tangible se convertía en algo meramente simbólico (Díez de Velasco, 2015: 72), o incluso un claro perjuicio, ya que a las Iglesias que se beneficiaban de las ventajas de la FEREDE *“el notorio arraigo no les ofrece nada que no tengan ya sino justamente menos”* (Díez de Velasco, 2015: 73). Por lo tanto, para estos últimos representaba un claro retroceso. Así que en el proceso de solicitud del notorio arraigo *“no fueron las iglesias las que pusieron en marcha el procedimiento, sino que fue el Ministerio el que lo solicitó y actuó firmemente para involucrar a los grupos ortodoxos en la petición”* (Díez de Velasco, 2015: 72-73).

Con la llegada masiva, en la primera década del 2000, de inmigrantes pertenecientes a la religión ortodoxa de múltiples partes del mundo se abrió un periodo de abundantes registros de Iglesias de fe ortodoxa en España. Así, en 2003 se registró en el Ministerio de Justicia la Iglesia Copta Ortodoxa del Santo Moisés el Negro y el Santo Barsum establecida por coptos egipcios que vivían en Cataluña. El mismo año se inscribió en el registro del Ministerio la Iglesia Ortodoxa Rusa del Patriarcado de Moscú. El año siguiente lo hicieron la Iglesia Apostólica de Armenia en España y la Iglesia Ortodoxa Rumana en España, cambiando así el nombre inicial con el que se había inscrito, como hemos visto anteriormente, en la década de los 80 de Iglesia de Santísima Virgen María de Madrid. En los sucesivos años se registrarán también la Iglesia del Patriarcado de

Constantinopla de tradición rusa (2006) que representaba a los ortodoxos rusos descontentos con el Patriarcado de Moscú durante el periodo soviético y que se puso bajo la protección del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, la Iglesia Ortodoxa Búlgara en España (2009) y la Iglesia Ortodoxa Georgiana de San Jorge de Vitoria (2011). Finalmente, en 2009-2010 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia otorga el notorio arraigo a la Ortodoxia a instancias de la Dirección General de Asuntos Religiosos/Relaciones con las Confesiones del Ministerio de Justicia con *“vistas a promover una voz común ante el Estado con la finalidad de alcanzar un mayor grado de cooperación”* (Díez de Velasco, 2015: 70). Concretamente, el 15 de abril de 2010, la mencionada Comisión concedió el notorio arraigo a la Ortodoxia en su totalidad *“y no para una serie de iglesias específicas”* (Díez de Velasco, 2015: 79). Finalmente, el 2014 se registró la Asamblea Episcopal Ortodoxa que se había empezado a constituir en 2009, con el fin de poder negociar con el Estado español con una sola voz y, así por tanto, la Ortodoxia española *“ha emprendido una vía muy notable de consolidación tanto institucional como en su implantación territorial que la convierte en un elemento insoslayable del panorama religioso en nuestro país”* (Díez de Velasco, 2015: 79). Es justo puntualizar que la concesión de notorio arraigo a los ortodoxos venía con bastante retraso, ya que anteriormente se había otorgado a los mormones (2003) y a los budistas (2007).

En España, en 2009, el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla reclamaba tener 21 parroquias, la IOR 68, el Patriarcado de Moscú 15 y la Iglesia Ortodoxa española 19 (Díez de Velasco, 2015: 73). Otra cosa es el cálculo de fieles. Díez de Velasco, explica lo complejo que resulta dicho cálculo debido a la ausencia de registros y censos religiosos debido a la propia normativa del Estado español en materia de protección de datos respecto a la religión¹⁸⁰. Aún así, las cifras oscilan entre 20.000 (calculada a la baja según la capacidad real de las parroquias para recibir fieles) y un millón de fieles (aceptando la proporción de fieles que existe en Rumanía y aplicándola a los rumanos en España) (Díez de Velasco, 2015: 74-76), superando con creces a los judíos (40.000), mormones (40.000), budistas (60.000) o testigos de Jehová (100.000) (Díez de Velasco, 2015: 76).

180 *“En el caso español los asuntos que atañen a la cuantificación de los fieles no son nada sencillos (...) En España no se ha preguntado hasta ahora sobre religión en los censos, aplicando de modo muy restrictivo el artículo 16.2 de la Constitución, que plantea que no se puede obligar a nadie a declarar su opción religiosa (protegiendo así a los ciudadanos de antiguos abusos). Pero nuestra Constitución en realidad no prohíbe plantear la pregunta, sino que ampara el derecho a contestarla. Este exceso de celo (que quizá ilustre una falta de interés por el asunto) ha llevado a que la cuantificación censal, que es la más detallada y segura, no esté disponible en España”*. DÍEZ DE VELASCO, Francisco. «Las iglesias ortodoxas en España», (2015). pp. 73-74.

4.2. El renacimiento religioso en el mundo ortodoxo europeo y en Rumanía.

El mundo ortodoxo europeo ha experimentado un crecimiento gracias al resurgir del sentimiento religioso en los países que antaño estuvieron en la órbita comunista y a la creciente diáspora de sus ciudadanos (Luxmoore, 1997: 89). Además, en Occidente, la Ortodoxia también ha experimentado un auge relevante “no sólo como resultado de nuevas inmigraciones, sino también a causa de una continua corriente de conversiones” (Binns, 2009: 42). Esto parece ser debido al atractivo que puede llegar a ejercer el consevadurismo de la ortodoxia para algunos occidentales en un momento en que “Iglesias del Oeste se han adaptado e itnroducido cambios para acomodarse a una sociedad moderna y cada vez más secularizada, por lo que también se han vuelto cada vez más liberales en cuanto a teología y ética” (Binns, 2009: 42).

En relación con la recuperación y auge de la Ortodoxia en origen quizá no debería haber creado extrañeza puesto que, como razona Liviu Andreescu, parecía esperarse una reacción así a causa de las condiciones de represión, en especial religiosa, imperantes en los gobiernos comunistas¹⁸¹. Este fenómeno no deja de ser en sí una aparente paradoja ya que “*While in Western Europe sociologists report the decline of the religious mainstream, in Orthodox Eastern Europe the religious mainstream is growing*” (Naletova, 2009: 378). Este argumento del “vacío ideológico que ha de ser llenado por la religión” a causa del colapso socialista también es expuesto por Pollack, quien constata que “*it is often pointed out that, after the collapse of state socialism, church and religion functioned as the providers of a new ideological orientation, and thus had taken the place of Marxism–Leninism. After the demise of Communism, the population of the Central and Eastern European countries had been left in an ideological vacuum, which had made it especially easy for representatives of these sects and new religious cults to win over large parts of the disorientated population*” (Pollack, 2001: 157). Por tanto, el desencanto socialista y su fin estarían tras el auge de la creencia religiosa tradicional así como de la aparición de nuevos movimientos religiosos en estos países del Este europeo. No obstante, hay que estar precavidos ante la idea fácil de otorgar al colapso del comunismo el efecto de la recuperación del sentimiento religioso. Ciertamente, se ha observado un florecimiento de la religiosidad y la adhesión a la Iglesia (tanto católica, ortodoxa o luterana) en las sociedades de todos los Estados que pertenecieron al Bloque Soviético de la Europa

181 “*Following a long period when religious denominations were forced to operate under a legal framework that imposed severe restrictions on freedom of religion, and after the steadfast campaign of communist authorities to eliminate religion from public life and marginalise it in the private sphere, the revival of individual faith in the post-1989 climate of freedom was perhaps to be expected*”. ANDREESCU, Liviu. «The construction of Orthodox churches in post- communist Romania», (2007). pág. 453.

Oriental, con las excepciones de Polonia y la antigua RDA¹⁸². Sin embargo, esto no nos debería llevar a concluir que hay una causa-efecto entre represión comunista y auge religioso posterior en las sociedades de la Europa del Este. En este sentido, tal como expone Dungaciu para el caso concreto de Rumanía, no resulta fácil explicar el aumento de creyentes en este país a partir de un fracaso de la ideología comunista y su consecuente sustitución por el cristianismo a causa del desencanto resultante. Tampoco el nacionalismo parece que responda a este tipo de reacción, pues este mismo autor cree que estas explicaciones son demasiado simples¹⁸³. En realidad, según Dungaciu, se ha de tener en cuenta que el desencanto por el sistema comunista ya habría tenido lugar antes de los años 80. El propio Pollack lo hace notar cuando resalta que *“It is also overlooking the fact that broad sections of the Central Eastern European population had already turned towards church and religion before 1989. Prior to 1989, the stronger interest in religious questions was quite possibly, among other things, caused to a large degree by the fact that many people had turned away from the aims of Marxism–Leninism and the emancipatory social utopias of socialism. Then, religion really did full the task of being an alternative authority to socialism, and provided some with a system of alternative values”* (Pollack, 2001: 157). En segundo lugar, siguiendo a Dungaciu, las encuestas en Rumanía dicen que son precisamente los más ancianos y más jóvenes los que han representado este crecimiento del fervor religioso. Así que ambos sectores de edad han sido los menos influidos por el modelo comunista y, por tanto, supuestamente los que menos deberían haber sufrido esta “decepción” por el colapso ideológico del comunismo¹⁸⁴. A este

182 *“In almost all of the previously Communist states of Central and Eastern Europe, the collapse of socialism was directly followed by a considerable upswing of religiousness and church adherence. Poland was the exception, where the degree of religiousness and church adherence was already exceptionally high before 1989, and where, directly after 1989, there was a slight decrease in reference numbers, as well as East Germany, where the church had played a conspicuous role in the process of social upheaval and therefore, directly afterwards, largely had the benefit of the people’s confidence, only to gradually lose it again within a short period of time”*. POLLACK, Detlef. «Modifications in the religious field of central and eastern europe», (2001). pág. 144.

183 *“How can the Romanian case be explained, after fifty years of atheist and dogmatic rule? The usual but inadequate “explanation” is that religion has become a ‘substitute ideology’ (an ideological Ersatz) replacing the old ideology (the communist one) –now ‘disenchanted’ and, therefore, refuted and eliminated. The classical formulation of this view belongs to Adam Michnik and was formulated in 1991: “Communism aspired to the role of a worldview that explained everything. After Communism there remained an ideological vacuum; and the end of Communism meant the opening of a Pandora’s box. Into that vacuum began to creep demons from bygone epochs: ideologies proclaiming chauvinism and xenophobia, populism and intolerance. (...) Nationalism is the last word of Communism” (Michnik 1991: 759). Some authors use ‘nationalism’ as an ideological Ersatz, others, religion. But this so-called explanation remains, at best, naïve”*. DUNGACIU, Dan. «Alternative Modernities in Europe. Modernity, religion and secularization in South-Eastern Europe: the Romanian case », (2004). pág. 6.

184 *“First of all, because the disenchantment with the communist ideology occurred, at least in Romania, even before the Soviet occupation of this part of Europe, and the real popular enthusiasm stirred –very rarely– by the Communist Party (1945: the defeat of fascism in Europe; 1968: the opposition to the invasion of Czechoslovakia etc.) clearly vanished in the eighties. Therefore, to claim that the communist ideology had been a sort of Weltanschauung before 1989 is quite absurd. Even more, as polls and surveys show, the most religious sections of the Romanian population in the nineties are the young people and the oldest ones, that is those groups least affected by communist ideology”*. DUNGACIU, Dan. «Alternative Modernities in Europe. Modernity, religion and secularization in South-Eastern Europe: the Romanian case », (2004). pág. 6.

respecto, las estadísticas indican que el censo de 1992 demostraba que Rumanía era uno de los países más religiosos de Europa con un 86,67% de la población declarándose como 'cristiana ortodoxa'. Igualmente, para el censo de 2002, los resultados arrojaban un porcentaje igual de 86,81% de personas que se definían como cristianos ortodoxos (Dungaciu, 2004: 5). Así pues, en estos países de la Europa del Este de mayoría tradicional ortodoxa no es inusual ver, en general, como la tendencia suele ser la de que sus ciudadanos expresan una gran confianza en la Iglesia y *“expect religious figures to express their position on various matters of political, social and moral concern”* (Naletova, 2009: 378). Podemos observar, a modo comparativo, como la confianza en la Iglesia ortodoxa en Rusia también era alta en 1991: un 75% de los encuestados decían tener confianza en la Iglesia, cuando *“in West Germany only 28 per cent, in Great Britain as little as 19 per cent. Trust in the church in Russia even surpassed the rate of trust in Ireland, where only 46 per cent confessed to have confidence in the church”* (Pollack, 2001: 149). De todas formas, no debemos sacar conclusiones precipitadas sobre la aparente uniformidad de esta reactivación del sentimiento religioso ya que las tendencias particulares y regionales suelen variar y este renacimiento de la religión tiene matices que van desde *“the Romanian population being the most ‘churched’ and the Bulgarian population being the least”* (Naletova, 2009: 378). Sin embargo, sí que es un hecho que aunque *“relations between the church, the state and other religious groups are different from country to country, Orthodox Christianity remains a dominant religious identity in the region”* (Naletova, 2009: 378). Por lo tanto, en base a esto último, hay que tener en cuenta que en el actual auge del sentimiento religioso en la moderna cristiandad ortodoxa lo religioso puede ir conjuntamente con la identidad. Una potenciará y reforzará a la otra y ambas no podrán separarse fácilmente por estar atadas en un fenomenal “nudo gordiano” imposible de romper y que las hace interdependientes gracias a la tradición cultural, religiosa e histórica que han acumulado a lo largo de los siglos y que hemos intentado exponer en la primera parte de este trabajo. Esto podría explicar, en parte, el resultado y las conclusiones de una estadística facilitada por Roudometof. El autor cita en su artículo que en la Rusia post-soviética, el *“82% of Russians call themselves Orthodox but only 42% self-identify as believers. Of those who do not self-identify as believers, 50% still call themselves Orthodox as do some 42% of atheists”* (Roudometof, 2015: 215) lo cual para él demuestra que la práctica religiosa no tiene porque ir necesariamente unida a la pertenencia de la misma (Roudometof, 2015: 215). La consecuencia constatable de ello es que, ya sea por sentimiento religioso o por cuestión de adscripción identitaria a una nacionalidad o tradición, las manifestaciones culturales en el ámbito de la religión se han multiplicado en los países ortodoxos en forma de restauración de antiguos lugares de culto, monasterios y prácticas como plegarias públicas

y peregrinaciones¹⁸⁵. En Rusia se ha podido constatar como “*ancient pilgrim routes have been restored, special guest houses rebuilt and pilgrim tour-guides trained*” (Naletova, 2009: 378),

Como occidentales, debemos comprender que la adscripción religiosa en Occidente se suele medir según la frecuencia de asistencia a la iglesia. Así, este indicador nos puede marcar el nivel de adhesión religiosa de un individuo occidental. Lamentablemente, este indicador no acaba de ser del todo válido, ya que en la Europa Central y Oriental, deben tenerse en cuenta otras dos dimensiones religiosas. Según Pollack, estas dimensiones serían: la primera, “*a form of non-individual church adherence that manifests itself in a high level of trust in the church*” que se simultanea con, “*a personal dissociation from church and religion*” (Pollack, 2001: 144); la segunda, un auge de las creencias en lo mágico y el ocultismo que, según este autor, “*in Eastern Europe they seem to have more quantitative significance than in the West*” (Pollack, 2001: 144).

En Rumanía, el régimen de la dictadura comunista había prohibido oficialmente la religión en la vida pública (aunque la gente seguía practicando en privado o de forma discreta) (Ciobanu y Fokkema, 2017: 203). La transición democrática se vio marcada por un auge de la religión y los indicadores muestran que, 20 años después, Rumanía se sitúa entre los países más religiosos de la Europa actual (Ciobanu y Fokkema, 2017: 203). Para los rumanos, la Ortodoxia es la principal religión, la cual en un censo de 2011 arrojaba el dato de que un 81% de la población se declaraba ortodoxa (Ciobanu y Fokkema, 2017: 203).

Es necesario destacar que la IOR ha jugado un papel de gran importancia entre la emigración laboral rumana tras el colapso del sistema comunista en 1989, facilitando que la gente se articule formando redes de contacto social bajo su amparo (Ciobanu y Fokkema, 2017: 203).

4.3. La diáspora ortodoxa actual y su futuro en Europa Occidental.

Se usa el término diáspora de una forma genérica para referirse a la presencia en países occidentales de comunidades ortodoxas desplazadas de su ámbito nacional normal. No obstante, este concepto no resulta muy preciso a largo plazo ya que, aunque “*on the usual understanding of the word, the term “diaspora” would normally refer to people driven from their homeland and*

185 “*More churches and monasteries are being restored, and new ones are opening; traditional Christian practices, such as fasting, public prayers and pilgrimages, are finding new expressions; and churches are exploring various ways of educating children and adults. Of course, the extent to which the churches succeed varies from country to country*”. NALETOVA, Inna. «Other-Worldly Europe? Religion and the Church in the Orthodox Area of Eastern Europe», (2009). pág. 378.

dwelling abroad on a temporary basis, and who hope to return eventually to their country” (Lemopoulos, 2008: 62), esta no es la realidad del panorama migratorio y religioso en Occidente. Esto es debido a que muchos fieles ortodoxos que viven en países occidentales “*They expect to remain permanently in the country where they are now living, and of which, very often, they are now full citizens*” (Lemopoulos, 2008: 62), llegándose a formar comunidades hasta una tercera y una cuarta generación (Lemopoulos, 2008: 62). Así pues, el concepto de “diáspora” es confuso y engañoso. En cierto sentido, para mostrar un ejemplo, exponemos como el propio concepto no acaba de ser del todo aceptado por las comunidades sitas en Estados Unidos, pues para ellos, el término parece que devalúe de forma inaceptable la plenitud de un pasado ya ahora secular, quitándole entidad propia como Iglesia de América del Norte y reduciéndola a una mera agrupación de comunidades nacionales sin tradición propia¹⁸⁶.

En resumidas cuentas, ¿se puede considerar que los hijos de los inmigrantes que han nacido en sus países receptores son parte de esta diáspora? Ciertamente es, que los lazos familiares padres-hijos son tan intensos que la educación que los últimos han recibido a través de la tradición de su cultura parental han mantenido las cifras de fieles ortodoxos altas. Sin embargo, ¿Cuanto tiempo podrá mantenerse una Iglesia fundamentada principalmente en el sentimiento nacional? Nos preguntamos si los descendientes de los fieles no permanecerán insensibles a su nueva cultura de acogida y desarrollarán lazos emocionales con ella quedando los pertenecientes a la tradición religiosa de sus padres cada vez más diluidos hasta el punto de no considerarse adscritos a una Iglesia concreta de un país que les puede incluso resultar ajeno, tanto por sus costumbres como incluso por su lengua. La Ortodoxia, en general, es consciente de esta problemática pues, en caso de que estas nuevas generaciones permanecieran fieles a la religión familiar, éstas deberían ser consideradas pertenecientes a una Iglesia Ortodoxa de Occidente o del país donde se hayan instalado, ¿Están preparadas las Iglesias Ortodoxas para hacer este salto conceptual? Esto mismo plantea Georges Lemopoulos cuando cita al obispo Kalistos de Diokleia, quien sugiere que “*The diaspora constitutes an opportunity for us Orthodox to transcend our geographical limitations, our nationalism, our ethnic exclusivism*” (Lemopoulos, 2008: 56). En su razonamiento, acertado desde nuestro punto de vista, el obispo Kalistos explica que esta trascendencia del exclusivismo nacional y geográfico se

186 “*Orthodox theologians in the USA, for example, have asked the question in a very direct way: “Is Orthodoxy in America Diaspora or Church?”*, challenging the most common image of Orthodoxy in America as immigrant communities, parishes and dioceses gathered according to the organizing principle of cultural and linguistic heritages. (...) it clear that the term ‘diaspora’, as used to describe the Church in North America, is unacceptable because it is ecclesiastically problematic as it obviously diminishes the fullness of the faith lived and experienced by the Orthodox in America for the past two hundred years”. LEMOPOULOS, Georges. «Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues», (2008). pág. 63.

puede producir de dos formas: a través del contacto de los emigrantes ortodoxos con otros provenientes de diferentes entornos geográficos en la realidad cotidiana de los países de acogida¹⁸⁷. Eso es un reto para poder reafirmar la fe por encima de los límites nacionales. En un segundo aspecto, la diáspora hace posible que *“the establishment of Orthodoxy in the West makes it possible for us to share our Orthodox vision of Christian truth with the non-Orthodox world around us. We are being invited to rediscover the missionary vocation of Orthodoxy”* (Lemopoulos, 2008: 56). En definitiva, el obispo Kalistos representa una opinión dentro de la Ortodoxia que acepta y ve en la diáspora una oportunidad de mejora interna de la propia Ortodoxia. Y es que *“Uno de los problemas que resultaba necesario dirimir, en relación con la diáspora europea, es como habría de organizarse. El patriarcado Ecuménico defiende que todo lo que no fueran los territorios de los patriarcados tradicionales de la división pentárquica serían territorio propio (...) ¿que ocurre con la diáspora europea y occidental? Se trataría de territorios en origen dependientes del Papa de Roma”* (Díez de Velasco, 2015: 77). Sin embargo, en la práctica, *“No parece que, salvo que el camino ecuménico confirmase una comunión completa entre cristianos (o cuando menos entre ortodoxos y católicos), que los territorios del Occidente europeo vayan a depender de Roma en lo que a los ortodoxos atañe”* (Díez de Velasco, 2015: 77).

Desde 1922 se estableció el Arzobispado de Tiatira en Londres para encargarse de la diáspora occidental. Posteriormente, se le fueron agregando y creando otros arzobispados hasta llegar al 2003 con la creación del Arzobispado de España y Portugal. Sin embargo, la Revolución Rusa lo había acabado trastocando todo. Por primera vez, había una gran cantidad de exiliados ortodoxos pertenecientes a una Iglesia nacional que estaban viviendo en otros países y que además rechazaban su pertenencia a su propio Patriarcado al que consideraban sometido al poder soviético e incapaz de representarlos. Entonces *“los criterios culturales, o casi podríamos decir que étnicos (...) tomarían preeminencia frente a lo nacional”* (Díez de Velasco, 2015: 77). Algunos optaron por integrarse en el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla conservando sus particularidades. Desde nuestro punto de vista, ésta era la fórmula más acorde con el espíritu de Iglesia nacional. Si un feligrés de una Iglesia estaba fuera de sus fronteras nacionales, por defecto debería haberse integrado en el Patriarcado de Constantinopla que es el que representa a toda la Ortodoxia. Sin embargo, las múltiples diásporas dejaron claro que los feligreses y sus respectivas Iglesias no

187 *“First, through emigration Orthodox believers of varied national backgrounds now find themselves living side by side to an unprecedented extent. This challenges us to get to know each other across national boundaries, and so to reaffirm the universality of Orthodoxy, its catholic dimension”*. Nota 2 de LEMOPOULOS, Georges. «Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues», (2008). pág. 56.

estaban dispuestos a abandonar su Iglesia nacional ni su influencia, respectivamente. Así pues, se empezó a dar, y dura hasta hoy día, un solapamiento de estructuras orgánicas y jerárquicas idénticas que coinciden sobre un mismo territorio. Esto provoca que se dé la paradoja de que haya “*varios obispos cristianos en una misma sede (...) con la particularidad que (...) se trata de iglesias en comunión, todas ellas ortodoxas*” (Díez de Velasco, 2015: 78).

Continuando con esta idea de expectación por el destino de las comunidades de fieles en Occidente, el Diácono inglés de la Iglesia Ortodoxa Rusa, Andrew Phillips se preguntaba ya, en un artículo escrito en 1988, por el futuro de las iglesias ortodoxas en la Europa Occidental. En este artículo exponía sus inquietudes respecto a la cohesión de los grupos de fieles ortodoxos, no sólo de ese momento sino también por las generaciones subsiguientes: “*What might be the future in the Twenty-First Century of those groups? Will they remain attached to foreign homelands and the linguistic, political and regional divisions of those lands? Will number of converts and their non-convert descendants be content to remain in the dioceses of culturally and linguistically foreign Churches? What will happen to immigrant groups within a generation of the fall of the Berlin Wall, when the generation of gerontocrats who ran the Communist Empire have died out and are replaced by young Western-style technocrats? What will happen as the old State Church mentalities of Eastern Europe are offloaded with the new globalised mentalities of the Internet generation* (Phillips, 1988) .

Podemos observar que en su artículo, el diácono Andrew Philips, resaltaba la fuerte intensidad nacional que había, y que aún hay, entre los parroquianos y que ejemplificaba con la cuestión de la forma curiosa de denominar los títulos eclesiásticos de obispos o arzobispos en el Reino Unido: “*Indeed official Church hierarchies have actually encouraged this uncanonical development by giving their bishops titles of disappeared sees in foreign countries. For example, in this country [el Reino Unido] the Greek Archbishop has taken the title of a village in Turkey and the Russian Patriarchal Metropolitan that of a ruined town on the Black Sea coast, rather than take the title 'of London' ”* (Phillips, 1988). Este ejemplo servía al diácono Andrew Philips para confirmar una de las variables más marcadas de la Ortodoxia: la pertenencia étnico-identitaria de sus fieles: “*In other words, the sense of ethnic identity and tribal loyalty of many remains strong*” (Phillips, 1988). Algo así no puede ser dejado de lado. El componente nacional, cultural y lingüístico de las comunidades de fieles ortodoxos establecidos en Occidente deben ser tenidas en cuenta pues estos son elementos constitutivos de la propia comunidad y, a su vez definidoras de su

fe. En esta línea, y tal como Lemopoulos afirma, es importante tener esto tan en cuenta que “*Within the churches, there should be preserved the cultural, linguistic and other national elements, insofar as they do not disrupt the unity of the local church or the wholeness of the local diocese*” (Lemopoulos, 2008: 64).

Sin embargo, el diácono Philips también admitía que era necesaria una reestructuración organizativa que fuera realista con el marco nacional y cultural en que se enmarcaban las comunidades ortodoxas con el fin de afrontar las necesidades de la ortodoxia en la Europa Occidental. En su escrito proponía crear una serie de diócesis en base a criterios étnico-geográficos de los países de adopción. Así proponía algo tan original como la creación de seis iglesias “nacionales” en Occidente: la de las Islas, la de Alemania, la de Escandinavia, la de Galia, la de Iberia y la de Italia. De todas formas, Andrew Phillips, admitía que “*there are large numbers of immigrants who do not wish for any change to the present situation. In other words they are happy to live in Western Europe in a mental and ecclesiastical extension of their homelands*” (Phillips, 1988), y que “*the numbers of those who consciously wish to see local and self-governing Orthodox Churches develop in Western Europe are still relatively small*” (Phillips, 1988).

Aún así, su propuesta no dejaba de ser imaginativa y original, siendo acompañada por razonamientos tales como que dicha organización podría evitar que los ortodoxos en Occidente eludieran “*the monolithic temptations of a sole centre which led in history to the pride of the Roman See and its falling away from the Orthodox Faith*” (Phillips, 1988). Paralelamente, también creía que estas Iglesias regionales de Europa Occidental ayudarían a evitar enfrentamientos nacionales dentro de esas propias Iglesias, afirmando que “*the existence of regional Churches would also avoid the balkanised nationalism to be found in 'local' national Churches. Thus a 'Church of the Isles' could not fall victim to, say, English or Irish nationalism, for both nationalities, together with the Scottish and the Welsh, would be 'conjoined' in one 'confederal' regional Orthodox Church. This is why Metropolitan centres should not be in secular capitals but in historic Orthodox centres, spiritual capitals - York, Trier, Roskilde, Lyons, Santiago and Rome. This would avoid the danger implied in such terms as 'Russian Orthodox' (centred in the secular capital of Moscow) and 'Greek Orthodox' (centred in the secular capital of Athens), when what is really meant is 'The Church of Russia' and 'The Church of the Hellenes' ” (Phillips, 1988).*

Otra solución que se ha planteado recientemente es que la jurisdicción de la diáspora la

tenga el Patriarcado de Constantinopla, tal como hemos sugerido anteriormente, pero a esto han puesto pegas los Patriarcados de Rumanía y de Moscú quienes defienden una jurisdicción étnica y nacional, justificando así *“the presence of Orthodox Churches beyond their canonical borders and allowing to local Orthodox Churches the exercise of an administrative jurisdiction on their respective diaspora”* (Lemopoulos, 2008: 66).

De momento, parece que mientras no se da una respuesta definitiva a la cuestión de la gestión de la diáspora, la idea es la de resolver los puntos conflictivos en cada diócesis a través de la constitución de asambleas episcopales ortodoxas cuando sean necesarias. Este criterio se inspira en la reunión que se llevó a cabo el 12 de junio de 2009 en la localidad suiza de Chambésy (Díez de Velasco, 2015: 78).

Sea como sea, el debate se ha planteado y está siendo tomado en seria consideración por lo complejo del asunto (Lemopoulos, 2008: 65-67). Los retos no son precisamente insignificantes. Algún autor destaca que son de capital importancia los retos eclesiológicos que se vislumbran en este debate: acordar nuevas estructuras para la diáspora Ortodoxa, en unión con vías que garanticen la autonomía y la autocefalia¹⁸⁸. De hecho, desde altas instancias eclesiásticas se considera de suma importancia encontrar una solución canónica al principal problema de la diáspora: la coexistencia en un mismo territorio nacional de multitud de jurisdicciones canónicas con multitud de obispos¹⁸⁹.

Sea cual sea la decisión que se adopte, la IOR no va a estar al margen de ella y decidirá el futuro de sus fieles en España y Cataluña¹⁹⁰.

188 *“New canonical structures for Orthodox diaspora, together with the ways of granting autonomy and autocephaly were the three major ecclesiological challenges included in the agenda of the Holy and Great Council of the Orthodox Church”*. LEMOPOULOS, Georges. «Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues», (2008). pág.57.

189 *“All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew, presiding the Inter-Orthodox Preparatory Commission in 1990 as Metropolitan of Chalcedon, described the imperative of a canonical solution to the problem of diaspora, as follows: “It is hardly necessary to underline the importance of the question of diaspora. In a final analysis, the very credibility and dignity of the Orthodox Church is at stake. Every Christian, particularly those members of other churches and confessions who are familiar with Orthodox theology, ask the question: how is it possible that so many ‘canonical’ jurisdictions exist and coexist in various regions, with a multitude of bishops”*, LEMOPOULOS, Georges. «Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues», (2008). pp. 57-58.

190 *“Every Orthodox Church is unanimous that the problem of the Orthodox diaspora should be solved as quickly as possible and that Orthodox diaspora should be organized in a way that is in accordance with the ecclesiological tradition and the canonical praxis of the Orthodox Church”*. LEMOPOULOS, Georges. «Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues», (2008). pág. 67.

4.4. Distribución e implantación de la IOR en España.

La presencia de la IOR en España se ha de retrotraer hasta mediados del siglo XX cuando después de la Segunda Guerra Mundial se produjo una migración de rumanos que huían de la implantación del régimen comunista en su país. Estos exiliados fueron acogidos amistosamente en los años y décadas siguientes por las autoridades franquistas y se instalaron preferentemente en Madrid. Entre ellos abundaban antiguos simpatizantes o integrantes de la organización filo-fascista Guardia de Hierro o bien habían participado en mayor o menor medida en el gobierno anterior al periodo comunista (Díez de Velasco, 2015: 163). Esta comunidad de exiliados rumanos estaba compuesta por personas de clase alta, con un elevado grado de formación profesional e intelectual. También se hallaban intelectuales y académicos de la talla humanista de Alejandro Cioranescu y que, a parte de su disconformidad con el régimen de Bucarest poseían “*orientación política diversa (con muchas sensibilidades entrecruzadas)*” (Díez de Velasco, 2015: 68). Sus necesidades espirituales fueron atendidas a partir de 1978 con la creación (y su registro en 1980) de la parroquia de la Iglesia Santísima Virgen María de la mano del padre Teofil Moldovan. Hasta el año 2002 no será reconocido como representante legal de la IOR que había administrado durante todos esos años *de facto* (Díez de Velasco, 2015: 163).

Se debe destacar que en julio de 1985 se inscribió en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de justicia la Iglesia Ortodoxa Virgen del Signo, sita en Barcelona, cuyos representantes eran españoles pero se sometieron a la jurisdicción de la Iglesia Ortodoxa de Francia que estaba, a su vez, bajo la autoridad del Patriarcado de Rumanía (Díez de Velasco, 2015: 164).

Como la IOR decidió no acogerse a los Acuerdos entre el Estado español y las religiones con notorio arraigo, no pudo beneficiarse de ellos al no aceptar entrar a formar parte de la FEREDE (Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España) como sí habían hecho la Iglesia Ortodoxa Española y la Iglesia Ortodoxa Griega. Por lo tanto, la IOR en el momento de redactar esta tesis, sigue sin tener reconocidos los derechos que se contemplan en estos Acuerdos.

Tal como señalamos más arriba, los años 90 del siglo XX vieron como, debido al colapso de los regímenes socialistas del Bloque soviético en Europa Oriental, ciudadanos de estos países emigraron, por motivos económicos principalmente, a países de la Europa Occidental que nunca antes habían tenido una presencia ortodoxa digna de mención. Tales países “*like Portugal, Spain, and Ireland, until recently numbering among countries with high rate of migration of their own*

population, now had become countries receiving migrants, including large Orthodox communities” (Lemopoulos, 2008: 60).

Hacia 2004 se calcula que había entre 1,5 y 2 millones de fieles ortodoxos en países de la Europa Occidental, repartidos en varios países, como por ejemplo, unos 800.000 en Alemania, 350.000 en Reino Unido, 250.000 en Francia, otros 250.000 en Italia y 20.000 en España. En el total de esta cifra se encontraban 400.000 rumanos (Lemopoulos, 2008: 61). Para la cifra total de ortodoxos en España, ya hemos señalado anteriormente que existen varias propuestas, siendo la de 20.000 la cifra más baja calculada. Otra cifra propuesta es la de medio millón de fieles de la IOR en España, aunque tal como observa Díez de Velasco, en esta cifra se deben incluir *“fieles nominales que frecuentan las parroquias para celebraciones puntuales (...) porque de ser cristianos rigurosamente cumplidores con la asistencia a las celebraciones parroquiales, los templos que existen en España no serían suficientes, ni de lejos, para alojarlos”* (Díez de Velasco, 2015: 161).

En España, la Iglesia Ortodoxa de Rumanía recibió el reconocimiento del Ministerio de Justicia el 4 de junio de 2004 como entidad religiosa. De todas formas, antes de esta fecha, tal como hemos visto en el caso de la comunidad de exiliados rumanos en Madrid, ya habían sacerdotes dando apoyo a sus fieles.

En 2007 la IOR ya tenía 10 lugares de culto inscritos (Díez de Velasco, 2015: 68). En 2008 como ya había más de 30 parroquias en España, el Patriarcado de la IOR decidió elevar de categoría al, por entonces, Arciprestado de España y Portugal a obispado, colocando como cabeza del mismo al obispo Mnr. Timotei Lauran. Así se daba la circunstancia curiosa de que en Madrid coincidían dos sedes episcopales: una del Patriarcado de Constantinopla y la otra de la IOR. Por tanto, la estructura organizativa de la IOR en España se estructura en un obispado compuesto de siete arciprestazgos que reúnen un centenar de parroquias (Díez de Velasco, 2015: 156). En 2010, el número de parroquias era de 68 y en septiembre de 2013 ascendían a 93 (Díez de Velasco, 2015: 164).

En el País Vasco, la primera parroquia se estableció en Bilbao con el nombre de parroquia de Todos los Santos. Posteriormente, en 2007 se creó la de Santos Cosme y Damián Médicos Generosos en Vitoria. La iglesia católica en Euskadi ha colaborado generosamente con la cesión de espacios a la IOR (Díez de Velasco, 2015: 167).

En Navarra, la Iglesia católica también ha cedido espacios para la comunidad ortodoxa

rumana. Gracias a ello, destaca la creación de la parroquia de San Miguel Arcángel de Barañain (antigua iglesia de San Esteban) cuya restauración ha corrido a cargo de la propia IOR (Díez de Velasco, 2015: 168). Parece que, debido a la presencia de otras comunidades ortodoxas en Navarra, el uso de la lengua en los oficios no es el rumano sino el castellano (Díez de Velasco, 2015: 168). Esto supone una excepción en la norma de la IOR que, a diferencia de la Iglesia Ortodoxa Rusa o el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla que tienden a atender a una feligresía diversa, prefiere restringir su acción a los nacionales rumanos ya que la *“vocación de la Iglesia Ortodoxa Rumana en España es atender las necesidades de los fieles rumanos sin, en principio, presentar interés por atraer a grupos de otras nacionalidades”* (Díez de Velasco, 2015: 167).

En Aragón, la primera parroquia se establece en Zaragoza en el año 2000, para atender a una comunidad de 200 personas. Entre 2003 y 2008 se cimentó la presencia de la IOR en Calatayud y Alcañiz.

La implantación de la IOR en Castilla y León es un poco más tardía. La primera parroquia surgió en Burgos en 2007. La Iglesia católica cedió, como viene siendo usual, un espacio pero con el paso del tiempo la comunidad rumano-ortodoxa de Burgos creció de tal manera que fue necesario alquilar un local de mayores dimensiones en 2012. En Ávila se abrió una parroquia en una iglesia cedida por la Iglesia Católica en 2008 pero igual que la de Burgos, en 2011 tuvieron que adquirir un espacio propio (la comunidad era de más de 3000 personas) (Díez de Velasco, 2015: 169). También se fundan parroquias en 2008 tanto en Salamanca como en Valladolid, habiendo en la primera población incluso un monje (Díez de Velasco, 2015: 169). Un año más tarde, en 2009, a petición de la comunidad rumana en León (unos 1.600 feligreses) se funda una parroquia en un local propio. En ese mismo año de 2009 se creó en Soria una parroquia con espacio cedido por la Iglesia Católica. Se destaca la presencia de fieles búlgaros en dicha parroquia, llegando a representar casi la mitad de toda la comunidad creyente (los rumanos son 1.300 mientras que los búlgaros son 1.100) (Díez de Velasco, 2015: 170). Aquí, igual que en Navarra, el idioma del culto ha cambiado al castellano. Esto hace que en estas parroquias de comunidades mixtas vayan perdiendo su elemento nacional que, al combinarse, con las nuevas generaciones nacidas en España, se empiece a operar un cambio de mentalidad que tiende a una visión más generalista y que huye de las identificaciones nacionales. Díez de Velasco ha señalado que *“en estas parroquias de Castilla y León (...), se hacen evidentes las recientes contradicciones a las que en un futuro no muy lejano se tendrá que enfrentar la Iglesia Ortodoxa Rumana en España y, la principal de ellas, es el tener que atender las necesidades de una feligresía que, por diversas razones, cada vez estará menos*

vinculada a Rumanía” (Díez de Velasco, 2015: 170).

En Castilla La Mancha, surge la primera parroquia en Toledo en 2003 en la Iglesia del Salvador cedida por el Arzobispado de Toledo. Poco después el sacerdote encargado, se traslada a Talavera de la Reina. En Ciudad Real se creó la parroquia en Tomelloso en 2004 aunque con una comunidad muy dispersa por toda la provincia.

En Madrid, la IOR tiene una fuerte implantación en Chamberí, Alcalá de Henares y Arganda del Rey. La presencia rumana en 2006 ascendía a 121.000 personas de los que se suponía que un 80% eran ortodoxos (Díez de Velasco, 2015: 171-172). A partir de 2006 se establecieron acuerdos entre la IOR y el gobierno de la Comunidad de Madrid para la construcción de la futura catedral de la IOR en Madrid.

En Valencia, las primeras parroquias de la IOR se fundaron en Castellón y Valencia en 2004. En Castellón, la asistencia de otros grupos ortodoxos también es común. En esta comunidad el apoyo de la Iglesia Católica ha sido más tímido y tardío que en otras regiones de España (Díez de Velasco, 2015: 172). Posteriormente se creó otra parroquia en Torrevieja.

En Murcia, existe una única parroquia que se formó en 2005. Inicialmente su sacerdote también daba servicio a la comunidad rumana de Alicante, pero al crearse la parroquia de Torrevieja, el sacerdote de Murcia se centró en la comunidad rumana de Murcia.

En las Islas Canarias, se abrieron dos parroquias en Gran Canaria (Aldea de San Nicolás y Vecindario) y una en Tenerife (Adeje) en 2013, ocupando templos cedidos por la Iglesia Católica.

En las Islas Baleares existe una parroquia en Ibiza y otra en Mallorca.

En Andalucía, la IOR instaló su primera parroquia en Roquetas de Mar en Almería, en la iglesia Bautismo del Señor en 29 de junio de 2002 con el sacerdote Emil Ioan Somodean al frente de ella (Briones, 2010: 255). La parroquia es una de las más antiguas de España y fue creada para atender la demanda religiosa de los trabajadores rumanos que se habían desplazado desde 1996 a Almería en busca de trabajo. En 2010, sólo en Roquetas de Mar había empadronados 7500 rumanos. Además, se estimaba que otros 5000 no estaban empadronados. Se considera que *“La mayoría de los rumanos de la provincia de Almería es de religión ortodoxa y un número de*

quinientas familias están bien arraigadas con casas en propiedad y con una situación estable en España” (Briones, 2010: 255). El 6 de enero de 2009 se inició la construcción de una iglesia típica ortodoxa de nueva planta en un terreno cedido por el ayuntamiento (Briones, 2010: 67 y 469). En Motril se abrió una parroquia a partir del 2005 a partir de un local de alquiler, *“ya que excepcionalmente en esta provincia la Iglesia Católica no les facilitó el poder celebrar el culto ortodoxo dominical en sus parroquias”* (Briones, 2010: 255). En Málaga, en 2003 el sacerdote Dimitri Mugurel-Onica pudo instalar una parroquia gracias a la cesión de la capilla de La Virgen de Fátima por parte de la parroquia de San Manuel de la Iglesia Católica. Posteriormente también se le facilitará otro espacio en el Centro intercultural y multiusos Malaika, *“donde también celebra el Padre Taras, que trabaja como sacerdote de los ortodoxos ucranianos-griegos”* (Briones, 2010: 256). En Córdoba, los inmigrantes rumanos tienen la atención desde el año 2003 del presbítero de la parroquia San Menas Mártir de Tomelloso (Ciudad Real) *“El sacerdote Alexandru Cotoraci se desplaza, una vez al mes, por las localidades de Córdoba, Pozoblanco y Villanueva de Córdoba, donde atiende a las necesidades de su feligresía, y celebra los cultos en las parroquias católicas de estos municipios”* (Briones, 2010: 256). En Sevilla desde diciembre de 2008 funciona una comunidad en la iglesia católica de San Leandro la cual ha facilitado un local para el culto dominical en el que se atiende a *“a los rumanos de Andalucía Occidental que no disponían de lugares habituales y relativamente cercanos para el culto dominical y para la atención en situaciones especiales”* (Briones, 2010: 256). Igualmente, en Huelva, el obispado católico facilitó la acogida de la comunidad ortodoxa rumana en la iglesia de Santiago Apóstol (Briones, 2010: 256).

Por lo que respecta a Cataluña, la primera presencia de la IOR data de 2000 en Barcelona. Los fieles de la IOR se distribuían en 2018 en 12 parroquias (Girona, Figueres, Arbúcies, Solsona, Manresa, Barcelona, Lleida, Vilanova i la Geltrú, Reus, Tarragona, Gadesa y Amposta). De ellas, tres (Tarragona, Gadesa i Solsona) tenían una filial en Reus, Tortosa y Guissona respectivamente (Belzunegui, 2018: 84). Los párrocos tienen unas parroquias cuyos territorios se extienden ampliamente incluso por varias comarcas. Esto hace complicado la labor pastoral ya que tal como nos comenta el párroco de Girona que: *“Hem d'entendre que una parròquia en l'extranger no és una part d'un barri o d'una ciutat, com aquí o com al nostre país. Un barri, una ciutat o un poble. Aquí la zona d'atenció és més gran”*¹⁹¹. Según cuentan los sacerdotes de la IOR en Cataluña, en ocasiones, los fieles deben realizar trayectos de 80 Km o más para asistir a los servicios dominicales (Belzunegui, 2018: 84). En caso de no disponer de medios de transporte para poder desplazarse, la

191 Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona. (**Traducción libre al castellano:** “Debemos entender que una parroquia en el extranjero no es una parte de un barrio o de una ciudad, como aquí o como en nuestro país. Un barrio, una ciudad o un pueblo. Aquí la zona de atención es mayor”).

ayuda entre los fieles es clave, ya que, como nos comentaba uno de los feligreses del párroco de Reus, padre Ioan Holovciuk: *“Hay gente que viene andando y nosotros lo sabemos y cuando acabamos, «tú y tú, tienes coche, toma. Súbete» y lo llevamos”*. Eso da una certeza a los sacerdotes para que, como explica el párroco de Lleida, padre Daniel Simon, *“los que quieren participan al culto hacen todo lo posible para venir (...)”*. A causa de esta dispersión, los párrocos no pueden optimizar tanto como desearían su tiempo. Así que para sacar el máximo provecho de sus visitas ya se han acostumbrado a realizar desplazamientos constantes en sus automóviles. Por desgracia, esto representa un gasto y les impide estar más en contacto directo con sus fieles de lo que desearían. Para poder realizar sus tareas, los párrocos también tienen el apoyo del Consejo Pastoral, integrado por fieles de confianza (Belzunegui, 2018: 84). Debido a esta dispersión geográfica de los fieles, es fácil comprender que uno de los principales problemas que debe afrontar la IOR en Cataluña es la del acceso fluido con los fieles. La dispersión geográfica es fruto de la dinámica laboral de los recién llegados. Éstos se concentran en las zonas con más dinamismo y que son más atractivas para ellos en relación con la oferta de empleo. Así pues, la concentración en estas zonas puede ser no del todo significativa para que resulte rentable la apertura de una parroquia¹⁹². Sin embargo, el total de fieles en un territorio o una zona amplia sí que puede ser lo suficientemente grande para que la parroquia pueda resultar viable. Si se da el caso, se suele decidir establecer la iglesia parroquial en un lugar accesible como centro de un territorio y que posea una comunidad densa en la periferia o el poblaciones aledañas. En casos extremos se puede optar por abrir una filial de esta misma parroquia en otra población de la zona. A veces se puede dar que una parroquia pueda abrir una filial en alguna zona donde también ya hay otra parroquia distinta. Este es el caso de Tarragona y Reus, donde la primera tiene una filial en la segunda. La relación en este sentido puede ser un poco anómala y siempre contará con la buena disposición de los párrocos para colaborar entre ellos. De todas formas, esto no es lo habitual ya que podría crear algún tipo de tensión entre las distintas feligresías o los sacerdotes. Hemos de entender esta situación como fruto de la congregación de un grupo amplio de rumanos que puedan provenir de alguna nacionalidad o etnia concreta, como por ejemplo ucranianos de Rumanía o bien de la presencia de otras comunidades ortodoxas como pueden ser rusos o serbios. En tal caso, es comprensible que las propias comunidades deseen estar lideradas por sacerdotes que pertenezcan a su propia identidad nacional o que inspiren, por motivos relacionales o personales, más confianza o afinidad a los feligreses.

Por lo tanto, la distribución geográfica de la IOR en España ha ido siempre en función de la

192 *“pero tampoco no se puede formar o fundar una parroquia (...) No puede mantener un sacerdote. (...) Entonces tengo que ir yo y conocer...”*. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

previa distribución de las comunidades de inmigrantes rumanos. Éstos se han establecido de forma irregular y desigual a la hora de ocupar el territorio y siempre condicionados por la oferta de oportunidades de trabajo y que debido a eso experimentaron un proceso inmigratorio más intenso (Díez de Velasco, 2015: 176). Otro de los motivos para explicar estos desequilibrios territoriales de presencia de rumanos tanto entre las Comunidades Autónomas como dentro de ellas puede ser debida a que muchos inmigrantes han hecho uso de la presencia de redes familiares previas (Díez de Velasco, 2015: 179). De las 93 parroquias que en 2013 la IOR tenía en toda España, 21 de ellas en la Comunidad de Madrid (Díez de Velasco, 2015: 178), mientras que en Valencia y Cataluña se contaban 30, lo que representaba un tercio del total (Díez de Velasco, 2015: 181). En términos generales, se puede decir que las parroquias de la IOR en nuestro Estado se concentran preferentemente en el centro y el este con ramales más o menos densos en las dos Castillas, Aragón y Andalucía y en menor medida en Euskadi, Navarra y las Canarias. A parte de las parroquias existen diversas filiales, que son lugares donde se celebra un culto con menor regularidad, y que pueden convertirse, con el tiempo, en parroquias si su feligresía aumenta o se estabiliza (Díez de Velasco, 2015: 176). Díez de Velasco señala en su obra que el mayor número de filiales en un territorio (4) se da en Aragón, cosa que se puede explicar por la mayor dispersión que presenta la población rumana en esa Comunidad (Díez de Velasco, 2015: 184). En el mismo estudio se indica que Cataluña tiene otras tantas filiales, cosa que corroboramos a través de nuestro estudio al identificar las filiales de Guissona, Reus, Alcarràs y Tortosa. Coincidimos en el análisis de la dispersión geográfica que hace Díez de Velasco para el caso de Aragón aplicado a Cataluña ya que esta misma visión la comparten los propios sacerdotes de la IOR en la Comunidad catalana. Así, por tanto, desde nuestro punto de vista, en Cataluña se daría, visto desde un plano global, un proceso de gran concentración de fieles con respecto al resto del territorio español y, a la vez, una gran dispersión geográfica, en el plano concreto, dentro de la propia Comunidad. De esta manera, esto explicaría la gran presencia de parroquias en Cataluña y, a la vez, el gran número de filiales.

La prosperidad económica de un territorio no es suficiente para explicar la mayor presencia de población rumana. La amplia acogida desplegada por las instituciones políticas y sociales de una Comunidad también influyen en facilitar la llegada de inmigrantes (Díez de Velasco, 2015: 187). En el estudio de Díez de Velasco se menciona precisamente en este aspecto la labor de la Generalitat de Cataluña que *“ha asumido competencias en asuntos religiosos, poniéndose al frente en la gestión de la diversidad religiosa en el territorio que administra”* (Díez de Velasco, 2015: 187). Con ello se han implementado numerosos planes destinados a facilitar la integración de las minorías religiosas en Cataluña. Como ejemplo, destacamos entre otros, el plan de formación impulsado por la

Generalitat para preparar a los funcionarios para que puedan prestar una mejor atención desde la Administración. El resultado ha sido que desde la Administración catalana se ha conseguido “*una mejor integración de las diferentes confesiones en el tejido social catalán*” (Díez de Velasco, 2015: 187). Es por ello que “*teniendo en cuenta la disposición por parte de las administraciones catalanas para elaborar un marco de convivencia adecuado a una sociedad multirreligiosa (...) no resulta extraño que una de las áreas de mayor implantación de parroquias de la Iglesia Ortodoxa Rumana sea Cataluña*” (Díez de Velasco, 2015: 189).

En definitiva, la IOR ha creado las parroquias allí donde existen zonas con buenas perspectivas y condiciones económicas para los inmigrantes y que paralelamente también ofrecen una buena acogida (Díez de Velasco, 2015: 190).

4.5. Inmigración rumana en Europa y España.

4.5.1. Inmigración en la UE.

Durante la etapa de dictadura comunista en Rumanía de 1947 a 1989 existía una severa restricción a poder viajar o desplazarse al extranjero, únicamente sorteada por un pequeño núcleo privilegiado de gente afín a la estructura ideológica imperante en el país. Así pues, la emigración sólo era posible concebirla desde un punto de vista político con el fin de escapar del país y romper los lazos con la patria y con la intención de no volver (Ciobanu y Fokkema, 2017: 202). Algunas de las personas que lo consiguieron solicitaron asilo político en los países occidentales. Aquellos que se establecieron en los países de acogida son ahora entrados en edad o de edad madura y representaron una emigración de primera ola con sus propias particularidades.

Los estándares de vida en Rumanía iniciaron un retroceso a partir de la caída del régimen comunista de Ceaușescu y el inicio de la transición democrática a partir del 1990. Para la población rumana “*trabajar en el extranjero constituyó una de las mejores estrategias de supervivencia*” (Marcu, 2013: 117). Los primeros países destino fueron los de la Europa Central y Occidental. Para los rumanos que deseaban abandonar su país, se abrían varias opciones de emigración durante los primeros años de los 90: conseguir, dados los vínculos y la presencia tradicional de etno-alemanes en Rumanía, una invitación de visita en Alemania y entonces pedir un visado (Ciobanu, 2015: 480). Otra opción era realizar un viaje con visado turístico (Ciobanu, 2015: 480). La tercera opción era pedir estatus de refugiado político aprovechando que la caída del comunismo estaba muy reciente

en el tiempo (Ciobanu, 2015: 480). De esta forma, a través de esta última opción, entre 1990-1995 se registraron 325.999 solicitudes de asilo político en la Europa Occidental (Marcu, 2013: 118). Sin embargo, a partir de 1996. *“las rutas internacionales cambiaron de dirección, dirigiéndose hacia países del sur, siendo Italia y España los principales destinos”* (Marcu, 2013: 118). El motivo de este cambio se debe buscar en las dificultades que estos países (Alemania, Francia o Austria) empezaron a poner en materia de política de migración¹⁹³. No obstante, la aplicación de estas medidas restrictivas *“far from stopping migration, have contributed to a geographic change of direction of the migration flow and to the expansion of the Romanian migration space, with its center of gravity shifting towards the Mediterranean space, especially Italy and Spain”* (Viruela, 2011: 35). Además, algún autor también ha observado que *“entering, living and working without proper papers is easier in countries from Southern Europe than in the North”* (Viruela, 2011: 35). Esto era favorecido porque *“Southern Europe in the late 1990s was also marked by increased work opportunities”* (Ciobanu, 2015: 480) las cuales se caracterizaban por unas condiciones de economía sumergida junto a un deficiente sistema de inspecciones de trabajo o incluso malas prácticas de empleo por parte de empresarios sin escrúpulos que contrataban trabajadores en condiciones irregulares (Viruela, 2011: 35). Cuando los países mediterráneos arriba mencionados facilitaron la regularización del estatus de los extranjeros presentes en sus territorios, también se produjo un efecto llamada, evidenciándose a partir de estos primeros años de los 90, España e Italia como nuevos destinos preferentes para los rumanos (Ciobanu, 2015: 480). Más tarde, después del 2000, se añadieron el Reino Unido e Irlanda como nuevos destinos (Ciobanu, 2015: 480).

Con la movilización masiva de los primeros inmigrantes, les siguió otro grupo que lo hacía, no por razones laborales sino familiares. Estos son definidos como 'generación cero' y tienen la particularidad de ser *“elderly parents who travel abroad for short or long stays to be closer to their adult migrant children and grandchildren. They do not generally intend to settle abroad, and have strong ties to Romania”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 202). Otros simplemente emigraban siguiendo a sus parejas,

Las cifras no son seguras, pero se proporcionan datos numéricos para 2011 sobre unos 2 o 3,5 millones de rumanos que estarían viviendo y trabajando fuera de su país (Ciobanu, 2015: 472). A ellos se ha de añadir un número que oscila entre los 300.000 y los 400.000 que se desplazan al extranjero por periodos breves de trabajo o para visitar a conocidos (Ciobanu, 2015: 472).

193 *“In the early 1990s, due to restrictive policies, Romanians could not move between countries”*. CIOBANU, Ruxandra Oana. «Multiple Migration Flows of Romanians», (2015). pág. 481.

Esta diáspora siempre se ha caracterizado por una elevada fluidez ya que desde 1990 las condiciones económicas cambiantes han provocado que parte de esa población se traslade de unos países a otros donde se ofrecen mejores condiciones económicas o laborales. Las distintas políticas de inmigración que se han ido sucediendo en Europa han influido de forma tanto directa como indirecta en los flujos migratorios de los rumanos (Ciobanu, 2015: 471). Por lo tanto, el marco legal de la UE en este asunto ha condicionado el movimiento de ciudadanos rumanos y la elección de sus destinos. Así, por ejemplo, los rumanos necesitaban un visado para entrar en Europa después del 1989 y *“once entering a country, they would also need a work permit”* (Ciobanu, 2015: 471). En cambio, desde 2002, *“Romanians no longer needed a visa to enter the Schengen Space for travelling for a period shorter than three months, and in 2007 Romania became part of the EU. However, while Romanians can enter for touristic purposes all EU countries, they still need to apply for work permits in some countries”* (Ciobanu, 2015: 471). Por lo tanto, podemos observar como los flujos migratorios de los rumanos desde 1989 hasta ahora han adquirido tanto formas regulares como irregulares (Ciobanu, 2015: 471). De esta forma, los cambios en las políticas migratorias de la UE han provocado *“the possibility to engage in multiple migrations. Moreover, the variation in policies of admission and integration into the labour market has structured the European migration space”* (Ciobanu, 2015: 481).

De hecho, el tipo de migración que caracteriza a los ciudadanos rumanos puede ser enmarcada dentro del tipo catalogado como “migración múltiple”, siguiendo la categorización establecida por Ciobanu. Esta “migración múltiple” se caracteriza *“by the migration from the country of origin to a first country of destination. Then, after a period of residence and work, the migrant might choose to go to a second country of destination, and so on (...). It underlines the trial-and-error character of migration as well as the exploration of various destinations depending on emerging opportunities”* (Ciobanu, 2015: 446). Respecto a esto, es preciso hacer una diferenciación entre “transnacionalismo” y “migración múltiple” pues en el primer caso la gente vive simultáneamente en varios países denotando un flujo constante entre el origen y el destino, mientras que en el segundo, esto no siempre tiene que producirse (Ciobanu, 2015: 468). La migración múltiple, se describe como *“In cases of multiple migrations, migrants may maintain ties to people from their former countries of destination – especially if they still have family there – but this is not the rule. Migrants move from country A to country B, and later might decide to move on to country C. They might be in touch with friends and relatives from countries A and B, but might just as well have a reduced level of interaction which cannot develop into transnationalism or*

might even leave those ties beyond” (Ciobanu, 2015: 468). La propia Ciobanu se encarga de aclarar y explicar el concepto, resumiéndolo de la siguiente manera: “*Firstly, persons go to a certain destination that is popular at the time of their migration, a phenomenon economists call the herd effect. After a few years a new decision follows, whether to migrate further, to stay in the same country or return*” (Ciobanu, 2015: 469).

En cambio, para Silvia Marcu, el periodo de máxima afluencia de inmigrantes rumanos a España confirma el modelo de la teoría transnacional de las migraciones “*según la cual, cuando el número de conexiones en red en un área de origen alcanza un umbral crítico, la migración se convierte en una autopropagación debido a que cada acto de un emigrante reduce los costes del siguiente para un número determinado de amigos y familiares, y algunas de estas personas se ven inducidas a emigrar, con la consiguiente expansión del grupo de personas con lazos en el exterior, y la consecuente reducción de los costes para un nuevo grupo de personas, provocando que alguno de ellos emigre, y así sucesivamente*” (Marcu, 2013: 118).

Sea cual sea el modelo que creamos más adecuado, que, sin duda, dependerá de análisis profundos y exhaustivos, podemos acordar que cualquiera de los modelos anteriormente expuestos parece explicar, al menos a grandes rasgos, las líneas maestras fundamentales con las que se activa la dinámica migratoria rumana. Entre éstas se encontraría la gran movilidad multiespacial y en todas direcciones. Esta elevada movilidad ha provocado que los números sean cambiantes e inseguros. Así, por ejemplo, el número de rumanos (no necesariamente ortodoxos) trabajando en Portugal se redujo de 80.000 en el 2006 a unos 60.000 en 2008 (Lemopoulos, 2008: 61). Debe destacarse que otras fuentes arrojan para Portugal unas cifras un poco más bajas de 32.457 rumanos en 2009 (Ciobanu, 2015: 472).

La migración rumana ha representado hasta hoy uno de los grupos nacionales más numerosos en algunos países europeos. Los expertos en el tema destacan que aún así, los estudios han sido pocos, citándose los realizados en España en 2010¹⁹⁴.

194 “*Romanians represent a large migrant group in a few European countries. International migration increased dramatically from Romania after the fall of the Iron curtain in 1989, as a way of coping with a difficult transition. Nonetheless, there have been very few studies on such multiple migrations of Romanians, with the exceptions of Potot (2010) and Viruela (2010) who looked at the internal migration of Romanians in Spain*”. CIOBANU, Ruxandra Oana. «Multiple Migration Flows of Romanians». (2015) pág. 468. Ver también VIRUELA MARTÍNEZ, Rafael. «The Romanian migrants in Spain. An exceptional flow», *International Review of social research* 1 (Vol. 1) (2011) 31-59 y del mismo autor VIRUELA MARTÍNEZ, Rafael. «Inmigrantes rumanos en España: aspectos territoriales y procesos de sustitución laboral», *Scripta Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales* 222 (vol. X) (2006), consultado on line el 20 de julio de 2019 <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-222.htm>

4.5.2. Inmigración en España.

La llegada de rumanos a España entre 1990 y 1995 se mantuvo en cotas muy bajas (alrededor de un 2% del total de inmigrantes) (Marcu, 2013: 118). Sin embargo, las cifras se incrementaron enormemente y, ya en 2008, se calculaba que residían unos 400.000 rumanos “*constituting the third-largest foreign community, after Moroccans and Ecuadorans*” (Lemopoulos, 2008: 61). Esta cifra es similar a la de 407.159 rumanos en 2006 que ofrecía el Instituto Nacional de Estadística, aumentando, con los años, a 829.715 en 2010 y 864.278 en 2011 (Ciobanu, 2015: 472).

En realidad, a partir de 2002 se registra un importante flujo de inmigrantes provenientes de Rumanía que, después del ingreso de este país en la UE en el 2007, aumenta paulatinamente, a pesar, como señala Silvia Marcu, “*de la creciente tasa de desempleo*” (Marcu, 2013: 117) que había en ese momento en nuestro país. Esta misma autora, constata que se debe tener en cuenta como dato importante que “*la política de ampliación de la UE modifica la dinámica migratoria de rumanos en España al incluir la libre movilidad de personas*” (Marcu, 2013: 117). Así pues, es entre 2002 y entre 2007 cuando “*a pesar de las restricciones en el mercado de trabajo europeo, los rumanos encontraron empleo más fácilmente en España, en los sectores de la construcción y servicios. Ya en 2007, se impuso la moratoria que impedía la libre circulación de rumanos y búlgaros en el mercado laboral, que España levantó en 2009*” (Marcu, 2013: 116). Este periodo temporal no es casual ya que es el momento en que, a parte del ingreso de Rumanía en la UE, se procede a la apertura fronteriza por causa del Tratado de Schengen (libre circulación de personas por territorio UE), España y Rumanía firman un Convenio de Regulación de flujos laborales (2002), se inicia el proceso de regulación de inmigrantes por parte del Gobierno español (2001 y 2005)¹⁹⁵ y se elimina la necesidad de visados en 2002. Es por todos estos acontecimientos que “*esta etapa se confirma como una de las más importantes de la emigración rumana hacia España, que ocupó el segundo lugar, después de Italia, con un 24% de salidas*” (Marcu, 2013: 118) y “*fomentaron la movilidad dentro de las redes migratorias creadas en los años noventa*” (Marcu, 2013: 118). Otra fecha a tener en cuenta para comprender la dinámica migratoria rumana a nuestro país es el año 2011. En este momento había “865.707 registrados, de los que un 38% permanecían desempleados” (Marcu, 2013: 116) y se optó por parte de las autoridades españolas, con la autorización de la Comisión Europea debido al contexto de lenta recuperación económica y elevada tasa de paro de España, restringir de forma transitoria el derecho laboral por cuenta ajena a todos aquellos ciudadanos

¹⁹⁵ “*But in several occasions during the recent years, thousands of Romanian and foreign workers without papers had the opportunity to regularize their situation in Spain*” VIRUELA MARTÍNEZ, Rafael. «The Romanian migrants in Spain. An exceptional flow», (2011). pág. 35.

rumanos que entraran a partir de esa fecha en nuestro país (Marcu, 2013: 116-117).

4.5.3. Inmigración en Cataluña.

Con un total de 96.448 empadronados (8,1% de la población extranjera en Cataluña y el 1,3% del total de la población de Cataluña¹⁹⁶ a 1 de enero de 2009 los rumanos constituían el segundo colectivo de personas extranjeras en Cataluña, después de los marroquíes, aún siendo una migración bastante reciente¹⁹⁷. En 2020, de un total de 1.159.427 extranjeros, el colectivo rumano estaba compuesto por 90.179 personas, ocupando el segundo lugar en el total de la población extranjera (representando un 7,78%) por debajo de las personas provenientes de Marruecos (223.626 personas que representan un 10,29% del total de población extranjera)¹⁹⁸. El hecho de que desde el 1 de enero de 2007 Rumanía fuera un estado miembro de la UE (Tratado de la Unión Europea) (aunque ya desde el 1 de enero de 2002 los ciudadanos rumanos podían viajar a países miembros sin necesidad de visado) y sobre todo cuando a partir del 1 de enero de 2009 expiró la moratoria aplicada a este país por parte de la propia UE para que sus ciudadanos pudieran obtener permisos de trabajo, se facilitó la regularización de sus ciudadanos elevándose las peticiones de autorización de residencia¹⁹⁹.

El colectivo rumano fue el que más creció en los últimos años. Si en enero de 2000 había en Cataluña 579 empadronados, un año después la cifra ya aumentó a 2.347, aumentando constantemente a partir de 2004 con 24.389 censados, 39.328 en 2005, 51.353 de 2006, 63.534 en 2007, 88.078 en 2008²⁰⁰. Esto implica que el número de empadronamientos se multiplicó por 318 en 10 años²⁰¹. Los años 2004 y 2007 fueron los de mayor afluencia.

196 Butlletí Secretaria per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*. pág. 1.

197 Butlletí Secretaria per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*. pág. 2.

198 Datos extraídos de la página web oficial del Institut d'Estadística de Catalunya <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12&lang=es> (página consultada el 12 de octubre de 2020)

199 Butlletí Secretaria per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*. pág. 2.

200 Butlletí Secretaria per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*. pág. 2. Nótese que en el documento *idescat.cat Catalunya 2008, dades estadístiques "la immigració ara i aquí"*, (octubre 2008–juliol 2009), de la Generalitat de Catalunya, Institut d'Estadística de Catalunya, se da la cifra de 87.899 rumanos presentes en Cataluña que representan un 8% de la población extranjera en el territorio, (páginas 8-9); para los matrimonios mixtos con mujer rumana y hombre español la media de 2004 a 2006 es de casi 200 (pág. 12 del informe), siendo en sexto lugar por debajo de Colombia, Ecuador, Brasil, Rusia y Argentina; en el caso inverso está la mujer española con hombre rumano y se encuentra en séptima posición con una media de algo más de 50 por debajo de Marruecos, Argentina, Colombia, Ecuador, Italia y Cuba (pág 12).

201 Butlletí Secretaria per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*. pág. 2.

En Cataluña, los rumanos se distribuyen de forma homogénea dándose la particularidad de que en $\frac{3}{4}$ partes de los municipios catalanes reside al menos un ciudadano rumano. El 50% de ellos se concentran en el Barcelonés, Segriá, Montsia, Baix Camp, Baix Llobregat, Valles Occidental i Tarragonés²⁰². Se puede comparar con los datos de residencia de los fieles encuestados en el estudio de Belzunegui:

Taula 4.2. Lloc d residència dels enquestats

	n	%
Sense informació	29	25,2
Alcover	2	1,7
Barcelona	4	3,5
Cambrils	4	3,5
El Catllar	5	4,3
Gandesa	2	1,7
L'Almetlla de Mar	1	0,9
La Secuita	1	0,9
Manresa	1	0,9
Mataro	1	0,9
Mont-roig del Camp	3	2,6
Montblanc	3	2,6
Montclar	1	0,9
Reus	15	13,0
Sabadell	1	0,9
Tarragona	33	28,7
Terrassa	1	0,9
Torredembarra	1	0,9
Valls	3	2,6
Vielha	1	0,9
Vila-Seca	2	1,7
Vilaller	1	0,9
Total	115	100,0

Font: elaboració pròpia

Los rumanos residentes en España han preferido, en su mayoría, no nacionalizarse ya que por una parte el hecho de ser ciudadanos de la UE les proporciona todos los derechos idénticos a la ciudadanía española y por otra parte eso les provocaría perder su propia nacionalidad. En un principio, los rumanos residentes en España se plantean volver a Rumanía. Aun así se constató en 2008 que habían 527 empadronados en Cataluña que aun habiendo nacido en Rumania tenían nacionalidad española²⁰³. El padre Dan Aurelian, párroco de Solsona, comentó al respecto que los rumanos se planteaban regresar a su país si *“en Romania quan la economia ‘creixer’, el 80% marxen. Segur. Està aquí, qui té nens que no suporta marxar d'aquí un tros, molt petit, però la majoria marxen a Romania. Depèn del sistema econòmic perquè Romania no és com altre poble*

202 Butlletí Secretaría per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*. pág. 1.

203 Butlletí Secretaría per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*. pág. 2.

(...). *Nómada. No és nómada. Està treball però està aquí treballa i està a Romania «marxo. Bé. Fora». No interessa un altre país. Perquè té una relació molt forta de la comunitat*²⁰⁴. Este propósito también es confirmado por el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona. Sin embargo añade que aunque los que desean volver a Rumanía son “*La mayoría. El 80%, 75 u 80%. Hay muy pocos que quieren quedarse aquí. La mayoría quieren hacer una casa en Rumanía. Ganar dinero y poder abrir un negocio o algo e irse a [irse a vivir allí] (...) Lo que pasa que ese momento no sabemos cuando viene (...) Se alarga (...) Porque cuando han venido aquí, siempre nos cuentan «Hemos pensado ir a España para dos o cinco años»... y ya llevan quince*”. El padre Adrian Apostol, párroco de Arbúcies y Vic, tiene bastante claro cuál es el perfil de rumanos que se quedan y el que retorna a Rumanía. Para él “*hay dos categorías de personas. Una categoría que son muy buen trabajadores y esto no se va porque son necesarios aquí. Ahora tenemos muchos trabajadores buenos. Aquellos que no querían trabajar o trabajadores un poco mhhhhh ¿sí?, se han marchado de aquí para buscar en otro sitio que puede ganar fácilmente ¿sí? Vale. (...) Los primeros, sí. Y creo que estos se van a acostumbrar aquí de una manera que no se van a volver a Rumanía rápido*”.

En general, como podemos ver, el colectivo rumano en Cataluña es de muy alta movilidad, pues, aunque el 88,6 % de las llegadas en 2007 eran de fuera de España, el 11,4% provenían de otras Comunidades Autónomas del Estado como Valencia, Madrid, Aragón y Castilla la Mancha²⁰⁵

De todas formas, la crisis de 2008 también se hizo notar, aunque de una forma desigual, en las parroquias catalanas de la IOR. Algunos sacerdotes declaraban que “*No he visto un flujo de gente fuerte de salida*”²⁰⁶ o bien “*No se ha notado*”²⁰⁷. En cambio, otros consideraban que las consecuencias se notaban mucho más: “*Ahora. Sí, es un desastre. (...) por ejemplo, unos diez por ciento de mi parroquia o quince, se han ido. Se han vuelto a Rumanía. (...) Sí porque tenía antes... tenía casi cinco o seis mil rumanos y ahora estamos... porque unos se han vuelto a Rumanía, otros se han ido a Inglaterra, Alemania, Australia, Canadá. Tenemos ahora que me llaman: «Padre, estamos en Canadá y está bien» (...) Pero la mayoría se van a otros países. No se quedan en*

204 Traducción libre al castellano: “en Rumania cuando la economía ‘crecer’, el 80% se van. Seguro. Está aquí, quien tiene niños que no soporta marchar de aquí un trozo, muy pequeño, pero la mayoría se van a Rumanía. Depende del sistema económico para que Rumanía no es como otro pueblo (...). Nómada. No es nómada. Está trabajo pero está aquí trabaja y está en Rumanía «marcho. Bien. Fuera». No interesa otro país. Porque tiene una relación muy fuerte de la comunidad”.

205 Butlletí Secretaría per a la Immigració, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya. Les persones de nacionalitat romana a Catalunya*, pág. 3.

206 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

207 Entrevista con el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú.

España. (...) la mayoría se van a Inglaterra, Francia, Alemania, Noruega, estos países ... y 'Suicia' [=Suiza] ”²⁰⁸. Así pues, muchos rumanos han decidido volver a su país natal mientras que otros han elegido como nuevos destinos países de la Unión Europea o incluso del mundo donde la crisis parece que no haya golpeado tan intensamente como en España. Es evidente que, consecuencias de la crisis a parte, existen otros motivos que impulsan a los inmigrantes rumanos a regresar a Rumanía. Principalmente, así lo expone el padre Florin Purcarea: “*Alguns han vingut sols, sense el nens, alguns son vells, marxen a la casa que tenen a Romania. Alguns marxen, però sí que es queden els nens, i tornen perquè tenen terres, tenen la casa dels pares... i l'herència*”²⁰⁹. Sea como sea, en ocasiones, se puede dar el caso de un nuevo retorno a España por parte de migrantes que ya habían regresado a Rumanía debido a que tampoco en su país natal pueden encontrar estabilidad laboral y económica. Así nos lo explicó el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú: “*La crisis económica antes con dos años un poquito se han ido a Rumanía y después volver otra vez porque... Sí. Han vuelto porque no tenía trabajo. Buscarlo. No tenía dinero y algo y aquí como tiene uno de familia trabajo puede vivir los cuatro, los dos cuando es la familia*”. Igualmente el padre Daniel Simon aportaba idéntico testimonio: “*yo conozco muchos casos de los que volvieron en Rumanía y después de un tiempo... eh...(...) Regresaron*”. Finalmente, aquellos que deciden instalarse definitivamente en España lo hacen en base a que “*(...) s'han comprat cases i pisos aquí. Els nens han vingut des de petits aquí. I des de petit és difícil marxar i deixar... els fills han acabar l'escola, la universitat, i clar...*”²¹⁰.

4.6. Razones por la que se elige el destino. Dinámica de movilidad.

La crisis económica que afectó Rumanía a partir del 1989 provocó, como ya hemos expuesto anteriormente, que los rumanos vieran en la emigración una posibilidad más para poder mejorar su nivel de vida. Por lo tanto, “*las razones de la migración y posterior movilidad de rumanos en Europa y España en los últimos 20 años fueron y siguen siendo de orden económico*” (Marcu, 2013: 118).

A parte de los motivos económicos, los ciudadanos rumanos que han decidido instalarse en España, mayoritariamente, lo han hecho basándose en varios factores. En general, para los países mediterráneos, se destacan: “*La oferta laboral, la facilidad de aprendizaje de idiomas y la existencia de redes de rumanos ya formadas influyeron en el aumento de los flujos hacia España e*

208 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

209 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa.

210 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa.

Italia” (Marcu, 2013: 118).

Esto es muy importante tenerlo en cuenta ya que, según la teoría migratoria desarrollada por Bommès y citada a su vez por Ciobanu, los migrantes rumanos “*do not choose Spain or Portugal, or more particularly Madrid or Lisbon. Rather, they choose the place where they can integrate into the labour market or in the educational system, depending on the reasons for migration*” (Ciobanu, 2015: 470). Es decir, lo que motiva a los emigrantes rumanos a elegir un destino no es tanto el propio destino sino las condiciones y las oportunidades que creen que van a encontrar allí. Por lo tanto, “*The precise locations are less important, while the structure of opportunities and the possibilities to integrate are paramount*” (Ciobanu, 2015: 470). Otro de los elementos que propician la elección de un lugar para instalarse es si existen conocidos o familiares en ese sitio que proporcionen información y apoyo y “*if they have social connections in one country that can help them integrate, they will choose that destination*” (Ciobanu, 2015: 470). En consecuencia, la decisión final de un emigrante rumano para elegir su destino se verá influida por sus deseos de prosperar y la existencia previa o no de una red de conocidos. La información también se puede obtener de aquellos que retornan a Rumanía, ya sea de forma puntual o definitiva. A parte de esto, debemos tener en cuenta que las políticas migratorias de cada país y los problemas que pongan a los inmigrantes condicionarán también dicha decisión final²¹¹. Tales actitudes son contempladas en la “teoría de la utilidad del lugar” de Wolpert. Dicha teoría propone que “*Place utility theory assumes knowledge about the destination prior to the migration decision. In most cases, such knowledge is transmitted by the migrants who return home for shorter or longer periods of time. For the pioneer migrants within a community, however, there is no opportunity to benefit from such knowledge*” (Ciobanu, 2015: 469). Esto último nos lo confirma el padre Daniel Simon, párroco de Lleida, quien nos explicó en el transcurso de una entrevista con él, que “*los rumanos vienen a una región si conocen a alguien... si había un amigo o un familiar que venía aquí les proporcionó la información y el conocimiento de la zona*”.

Para emigrar, las familias y los individuos deben escoger diversas estrategias que les resulten óptimas para conseguir sus objetivos. En este sentido se han observado diversas tendencias. Una de ellas es la de que en una primera fase emigra de forma temporal únicamente un miembro varón de una familia. Éste se suele juntar con otros hombres con los que comparte pequeños

211 “*Bommès’s argument is that people migrate to a destination where they can integrate in functionally differentiated systems; e.g. economic, educational and so on. Nonetheless, we cannot be oblivious to the various national policies concerning migration in the EU, conditioning access to the country and to the labour market*”. CIOBANU, Ruxandra Oana. «Multiple Migration Flows of Romanians», (2015). pág. 471.

apartamentos (Ciobanu, 2015: 476). Posteriormente, la mujer puede reunirse con él, llegándose a repetir el modelo incluso cuando se trata de desplazarse desde un país extranjero a otro²¹². De todas formas, es necesario matizar esto último. Ciobanu ha observado el fenómeno de la migración femenina y ha podido comprobar estadísticamente que, en caso de no encontrar trabajo en un destino, los hombres tienden a marcharse de nuevo a otro país. En cambio, las mujeres permanecen con la familia en el primer destino²¹³. Ciobanu afirma, en base a su estudio y a las entrevistas realizadas entre rumanos que han migrado a Portugal, que *“Fifteen per cent of men experienced migration to two or more countries, whereas only five per cent of women experienced multiple migrations”* (Ciobanu, 2015: 478). La misma autora reconoce que, en el momento que realizó su estudio, no había disponibilidad de datos sobre personas que habían vivido en más de un país. No obstante esto, Ciobanu cita al respecto la excepción del Instituto Nacional de Estadística de España que realizó una Encuesta Nacional sobre inmigración en 2007 (Ciobanu, 2015: 472). En esta encuesta, Ciobanu destaca que *“The data from this survey showed that 10% of Romanians and Bulgarians that were then in Spain had previously lived in two or more countries”* (Ciobanu, 2015: 472).

4.7. Resultados: la religiosidad de los fieles de la IOR en Cataluña.

4.7.1. La reconexión con la religión y el acercamiento a la Iglesia.

Los miembros de la comunidad de fieles de la IOR en Cataluña viven su fe en un país con una elevada secularización. Sin embargo, lejos de haber perdido sus hábitos y creencias, su número ha aumentado. Podemos afirmar esto a partir de las entrevistas realizadas para este trabajo a los sacerdotes de la IOR en Cataluña, así como por las respuestas de algunos de los feligreses. De estas entrevistas *“es desprèn que moltes persones que eren escassament o puntualment practicants al país d'origen presenten una major freqüència d'assistència als actes religiosos organitzats per la parròquia en l'entorn comunitari. En les entrevistes als sacerdots ortodoxos, sembla que hi ha una idea clara compartida: el fet que molts feligresos no eren practicants o eren escassament*

212 *“The literature on Romanian migration shows that the first departures from Romania were of men and women followed (Ciobanu 2010a). In the case of multiple migrations, the fieldwork research shows that the sequence of men migrating first and wives following is again reproduced. In Portugal women were encountered whose husbands were in Spain and France, after having lived and worked in Portugal”*. CIOBANU, Ruxandra Oana. «Multiple Migration Flows of Romanians», (2015). pág. 476.

213 *“On the contrary, when men do not find a job in the country of residence, they explore possibilities in a different country, while the wife might remain at the previous destination. (...)”*. CIOBANU, Ruxandra Oana. «Multiple Migration Flows of Romanians», (2015). pág. 478.

practicans al lloc d'origen, mentre que aquí freqüenten molt més l'església"²¹⁴ (Belzunegui et al., 2018: 59). Así, por ejemplo, el padre Laurențiu Rezeanu, párroco de Figueres, refería al respecto que *"muchos no han sabido qué es la iglesia aunque cristianos"* y *"que ellos en Rumanía tampoco participaban a la iglesia"*. Por su parte, y en la misma línea, el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa, afirmó que *"He constat que, en general sobretot, els creients que a Romania no anaven a l'església aquí s'hi apropen"*²¹⁵. En los mismos términos se expresan otros párrocos²¹⁶.

Por otra parte, disponemos de los resultados de una encuesta realizada por Belzunegui en el año 2018 a 115 feligreses de la IOR (véase la tabla 4.13 de este estudio que se incluye a continuación). A través de sus respuestas sobre la frecuencia de asistencia al servicio eucarístico en domingo, días festivos y otras celebraciones, se puede ver que *"es prova una major assistència entre els que a Romania no eren tan practicants"*²¹⁷ (Belzunegui et al., 2018: 68). Los resultados nos indican que el 66,7% de los que no iban nunca a la iglesia cuando residían en Rumanía, ahora, en cambio lo hacen casi todos los domingos y festivos (Belzunegui et al., 2018: 68). Para los que iban sólo unas cuantas veces al año en origen, el 75,5% de ellos ahora frecuentan la iglesia casi todos los domingos y festivos (Belzunegui et al., 2018: 68). Los que eran practicantes, mantienen aún un porcentaje elevado de asistencia por encima del 80%, yendo unas cuantas veces a la semana (Belzunegui et al., 2018: 68). La conclusión es contundente: *"Aquest fet és molt important (...) ja que confirma, a través de tests no paramètrics, l'existència d'un reforç del vincle religiós entre els romanesos un cop es troben en procés migratori"*²¹⁸ (Belzunegui et al., 2018: 68).

214 Traducción libre al castellano: "se desprende que muchas personas que eran escasa o puntualmente practicantes en el país de origen presentan una mayor frecuencia de asistencia a los actos religiosos organizados por la parroquia en el entorno comunitario. En las entrevistas a los sacerdotes ortodoxos, parece que hay una idea clara compartida: el hecho de que muchos feligreses no eran practicantes o lo eran escasamente en el lugar de origen, mientras que aquí frecuentan mucho más la iglesia".

215 Traducción libre al castellano: "He constatado que, en general sobre todo, los creyentes que en Rumanía no iban a la iglesia aquí se acercan".

216 El padre Vasile Baltărețu de Tarragona confirmó que entre los parroquianos que asistían de forma regular a los servicios dominicales *"Si lo preguntas a la iglesia hay pocos que digan que 'yo cada domingo participaba a la misa a Rumanía'. Pocos, muy pocos. La mayoría, aquí participan"*. Por su parte el padre Ilie de Gandesa tiene la misma impresión cuando dice que *"hi han moltes persones que no han passat mai en una església a Romania"*.

217 Traducción libre al castellano: "se prueba una mayor asistencia entre los que en Rumanía no eran tan practicantes".

218 Traducción libre al castellano: "Este hecho es muy importante (...) ya que confirma, a través de tests no paramétricos, la existencia de un refuerzo del vínculo religioso entre los rumanos una vez se encuentran en proceso migratorio".

Taula 4.13. Freqüentació de l'església a Romania i a Catalunya

Freqüència d'assistència a l'església a Romania	Freqüència d'assistència a l'església a Catalunya					Total
	Quasi mai	Vàries vegades l'any	Algun cop al mes	Quasi tots diumenges i festius	Vàries vegades setmana	
Quasi mai	6,7	-	26,7	66,7	-	100,0
Vàries vegades l'any	-	14,7	2,9	73,5	8,8	100,0
Algun cop al mes	9,1	9,1	63,6	18,2	-	100,0
Quasi tots diumenges i festius	-	5,9	2,9	88,2	2,9	100,0
Vàries vegades setmana	-	-	-	16,7	83,3	100,0

Font: elaboració pròpia

Los motivos de los fieles de la IOR en Cataluña para acercarse a la iglesia son variados pero no por ello difíciles de identificar. Podemos establecer cuatro grandes bloques: los estrictamente espirituales, los utilitarios, los de índole anímica y sentimental y los de motivación material. No es necesario que los fieles tengan sólo uno de estos motivos, ya que éstos pueden combinarse o acumularse. Esta separación que realizamos es puramente didáctica o conceptual para poder acercarnos con más precisión al fenómeno de la revitalización del fenómeno religioso entre los fieles de la IOR.

Por lo que respecta a los motivos espirituales, éstos no sólo son lógicos sino que además se espera que estén presentes en la inmensa mayoría de los integrantes de la comunidad. De hecho, al ser preguntados por el fenómeno, los párrocos de la IOR siempre manifiestan que el principal motivo de la asistencia de los fieles a la iglesia es fruto de *“Su creencia. Nada más. Su fe”*²¹⁹, así como el deseo de vivir en *“una atmósfera de fraternidad y de amistad. Ellos no vienen para hacer un acto cultural. Vienen para encontrarnos, para hablar, para rezar”*²²⁰. El padre Laurențiu Rezeanu cree que se trata de un paso lógico ante la necesidad del mundo cotidiano, explicando que los fieles tienen necesidad de paz material para encontrar la paz espiritual: *“Y en este momento como cuando el hijo pródigo, cuando se va y está en el mundo extranjero y que vea como es que no es fácil y encuentra uno que se ofrece solamente que le habla en su idioma y le dice dos palabras (...) Yo creo que muchos no han encontrado la paz material y entonces la paz material te da la paz espiritual para dejarte liberado, para que te puedes manifestar y de que te puedes autoentrevistar mutuamente, espiritualmente de que tu también estás pendiente de una posesión más grande como la del cuerpo. Es el espíritu. Y entonces cuando ellos encontraban esta respuesta de que cuando encuentres la paz material también puedes... vas en búsqueda de la paz espiritual”*.

El segundo motivo que hemos señalado anteriormente es el utilitario. Ciertamente, dicho

219 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbúcies y de Vic.

220 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbúcies y de Vic.

motivo no es un indicio de refuerzo del sentimiento religioso pero sí que se ha de tener en cuenta en la medida que nos ayuda a comprender algunos de los comportamientos de los fieles con respecto a la iglesia y su relación con la religión. Los hay que simplemente se acercan a la iglesia por una cuestión administrativa, como la expedición de certificados en el caso de matrimonios mixtos²²¹. En este caso, la motivación religiosa es, como mínimo, escasa sino nula. Sin embargo, hay otros fieles que participan en la comunidad para poder cumplir con los llamados 'rituales de paso' (bautizos, festividades, matrimonios etc.)²²².

El vacío, la soledad y la lejanía de la patria, así como el fuerte sentimiento identitario, que ya hemos visto que caracteriza a los rumanos y a los ortodoxos, hacen de la iglesia “*un refugi anímic, psicològic i identitariu-cultural per als nouvinguts*”²²³ (Belzunegui et al., 2018: 102). Esto lo explicaba muy claramente uno de los feligreses de confianza del párroco de Reus. Para él, la iglesia “*no es un sitio que te habla mal, te habla duro ni eso. Estás en directo con ¿como se llama?...con Él... con Dios, ¿entiendes?*”. Este feligrés añadía a su explicación un matiz interesante cuando aclaraba que “*Hay porque alguna vez la gente cuando cae mental, yo digo... nosotros decimos que es el sitio mejor como la psiquiátrico (...). Yo cuando me voy a la iglesia me quiero quedar tranquilito (...) A quedarme así. Cuando entras, los problemas los dejas afuera. (...). Yo no voy a las iglesias para acumular más problemas. Yo vengo para relajarme*”. Este mismo sentimiento de “cercanía” o “amistad” con Dios ha sido descrito entre inmigrantes rumanos en otros países europeos como Suiza o Francia. Entre ellos es “*A recurrent element in several interviews was the presence of God as ‘best friend’ in migrants’ lives and the role of praying to deal with difficult situations*” (Ciobanu y Fokkema, 2017: 207).

El padre Ilie, párroco de Gandesa, llegó a apuntar que el fenómeno de “retorno” a la Iglesia se produce también en un contexto de toma de conciencia de la tradición y los valores que se han de transmitir a las nuevas generaciones antes de que se pierdan. Éste argumento sería una mezcla de conciencia de la tradición junto con la añoranza de la patria lejana en una sociedad ajena a dichos valores. Dicho párroco nos refería que algunos de sus feligreses “*ens porta els seus nens perquè no volen perdre lo que ells han guanyat dels seus pares. perquè, clar, nosaltres... els que hem viscut a*

221 Así lo refiere dolido el padre Vasile Baltărețu de Tarragona: “*hay muchas chicas que se casan con españoles y que me piden el certificado de bautismo porque no se hace el casamiento si no éste. Y yo he dicho “¿por qué no te casas en nuestro...? ahh, a mí me es igual que es católico, que es ortodoxo, no. Lo importante que me hago la familia”. Y no dan... y esto me duele mucho*”.

222 “*Sólo si tiene un problema, si tiene que hacer un bautizo, o así una o dos veces al año que es Pascua, Navidad no sé qué... pero cada domingo no*”. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

223 Traducción libre al castellano: “un refugio anímico, psicológico y identitario-cultural para los recién llegados”.

*Romania era una “naturalidad” d’aprendre “la espiritualidad” que la veies per tot arreu. Aquí hem sortit es tot buit. I ells després de uns anys s’han trobat al buit...i no saben agafar un camí”*²²⁴.

Es decir, el contexto de secularización occidental influye, en estos casos, en el refuerzo de lo religioso, en lugar de rebajarlo o eliminarlo. Para el padre Ioan Holovciuk esto está particularmente claro cuando afirma sin titubeo que “(...) en esta sociedad secularizada, el último refugio es la iglesia. Estar cerca de Dios. La última oportunidad” para el recién llegado, pues éste se encuentra con un vacío existencial que “només pot omplir aferrant-se i dirigint-se a la tradició que havia viscut a Romania”²²⁵ (Belzunegui et al, 2018: 100). También otro párroco definía la experimentación de este “vacío” como el causante del acercamiento de los inmigrantes rumanos ortodoxos a las iglesias. Se trata del padre Mihai de Girona quien compartió esta reflexión sobre el vacío existencial que acompaña a la amarga experiencia de la estancia en un país alejado de la tierra patria: “Pensant en el fet que la majoria són en una franja d’edat que correspon a no sé què fins a 30 anys o 40, aquestes persones... hi ha una certa majoria que no practicaven en el país. (...) Hi ha una necessitat interior. Si no... si no... tens una arrel espiritual et ‘perdes’. Som estrangers en un país estranger i costa molt acomodar-se. El que veig a la comunitat romanesa”²²⁶. Así que podemos deducir que otro factor que juega un papel significativo en la revitalización del sentimiento religioso en la comunidad ortodoxa rumana en la diáspora es el componente de la lejanía de su país original, Rumanía²²⁷. Tal como razonó el padre Florin de Manresa, la iglesia, en esta tesitura, se convierte entonces en el sustituto de la patria: “l’església és el substituent de la patria. És algo que aquí es senten com a casa... seva”²²⁸. Esto mismo nos lo confirmó un feligrés de la parroquia de Reus, quien hablando por su experiencia nos explicó sus propias motivaciones: “Cuando marchas de casa y pasas por la Iglesia te sientes como en tu país. La tradición jamás se olvida”. En términos parecidos se expresa una informante del estudio realizado por Ciobanu y Fokkema entre la

224 Traducción libre al castellano: “nos llevan a sus niños porque no quieren perder lo que ellos han ganado de sus padres. porque claro, nosotros... los que han vivido en Rumanía era una "naturalidad" de aprender "la espiritualidad" que la viera por todas partes. Aquí hemos salido es todo vacío. Y ellos tras unos años se han encontrado al vacío... y no saben tomar un camino”.

225 Traducción libre al castellano: “sólo puede llenar aferrándose y dirigiéndose a la tradición que había vivido en Rumanía”.

226 Traducción libre al castellano: “Pensando en que la mayoría son en una franja de edad que corresponde a no se que hasta 30 años o 40, estas personas... hay una cierta mayoría que no practicaban en el país. (...) Hay una necesidad interior. Si no... si no... tienes una raíz espiritual te 'pierdas'. Somos extranjeros en un país extranjero y cuesta mucho acomodarse. Lo que veo a la comunidad rumana”.

227 “El component de melancolia i agitació anímica provocarien un estat tal en l’immigrant romanés que el farien “retornar” amb més intensitat a aquella tradició que o bé va aprendre en la infantesa o bé li proporciona un record tangible del seu país essent “l’anyorança de casa” una de les claus que explicarien el fenomen”. (Traducción libre al castellano: “El componente de melancolía y agitación anímica provocarían un estado tal en el inmigrante rumano que lo harían "retornar" con más intensidad a aquella tradición que o bien aprendió en la niñez o bien le proporciona un recuerdo tangible de su país siendo ‘la añoranza de casa’ una de las claves que explicarían el fenómeno”) BELZUNEGUI ERASO, Angel et al, *L’Església Ortodoxa romanesa a Catalunya. Estructura de relacions i comunitat de creients*. 2018. pág. 102.

228 Traducción libre al castellano: “la iglesia es el sustituir de la patria. Es algo que aquí se sienten como en casa”.

comunidad inmigrante rumana en Suiza. Ella dice que cuando está en la iglesia: *“I feel as if I am in Romania when I’m there. How can I tell you, I say I am in Romania when I’m there”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 208). Esto se puede comprender perfectamente porque la asistencia a los oficios religiosos crea sentimientos de pertenencia debido a que el lenguaje, los ritos y las canciones recrean un ambiente familiar. Esto es posible gracias a que la Ortodoxia hace posible la extensión de la identidad nacional (Ciobanu y Fokkema, 2017: 208).

En conclusión, como factores emotivos o sentimentales podemos hallarnos ante una variedad entremezclada de sentimientos que hacen referencia tanto *“a la soledat tant física com existencial, el sentiment nacional, i la cerca d’amistats o relacions amb compatriotes seus”*²²⁹ (Belzunegui et al., 2018: 100). En consecuencia, la iglesia, según el padre Aurel Bundă, se convierte en *“un articulador de conciencia”*. Así se crea *“un ambient propici per a que l’immigrant es trobi acollit per els seus, la seva comunitat, la seva segona família”*²³⁰ (Belzunegui et al., 2018: 100).

Otro argumento, bastante curioso, aunque no por ello menos aceptable, para explicar la renacida devoción de algunos de los rumanos en la diáspora lo da el padre Daniel de Lleida. Él cree que detrás de esto se encuentra un conflicto generacional y de costumbres: *“Yo creo que en Rumanía las parroquias son más conservadoras en el sentido en que los viejos practican algunas cosas ¿sí? Los jóvenes cuando se acercan a la iglesia siempre se sienten un poco... intimidados. Sí. Aquí no pasa este tipo porque aquí todos somos nuevos. Es una parroquia nueva”*.

Ya hemos adelantado más arriba, en este mismo apartado, que para explicar este refuerzo y aparición del vínculo religioso, los sacerdotes, a parte de los motivos espirituales, aducen también razones de tipo práctico: *“aquí troben aixopluc, persones que els ajuden en els tràmits, oportunitats de feina i intercanvis de favors (...). Es a dir, la comunitat religiosa proveeix serveis que haurien de cercar en un altre lloc i que probablement no podrien pagar-se a preus de mercat”*²³¹ (Belzunegui et al., 2018: 59). Evidentemente, una argumentación de tipo materialista, de manera exclusiva, no explica el fenómeno del refuerzo o aparición de lo religioso en las personas, aunque sí que debe ser

229 Traducción libre al castellano: “la soledad tanto física como existencial, el sentimiento nacional, y la búsqueda de amistades o relaciones con compatriotas suyos”.

230 Traducción libre al castellano: “un ambiente propicio para que el inmigrante se encuentre acogido por sus, su comunidad, su segunda familia”.

231 Traducción libre al castellano: “aquí encuentran cobijo, personas que les ayudan en los trámites, oportunidades de trabajo e intercambios de favores (...). Es decir, la comunidad religiosa provee servicios que deberían buscar en otro lugar y que probablemente no podrían pagarse a precios de mercado”.

tenido en cuenta (Belzunegui et al., 2018: 59-60). Llegado a este punto, queremos insistir y dejar claro que difícilmente alguien que estuviera únicamente interesado en los beneficios materiales que le reportara su aproximación a la iglesia le compensaría sin tener otras motivaciones más espirituales o existenciales. Los fieles perciben como una ventaja el pertenecer a una parroquia pero no es el factor determinante o decisivo para entrar a formar parte de una comunidad de fieles. Un ejemplo sobre la exigencia en el cumplimiento de las normas religiosas lo tenemos en la reflexión que hacía el padre Vasile de Tarragona haciendo una comparación entre Ortodoxia y catolicismo: *“la Iglesia [católica] es más abierta de este punto de vista y nosotros somos más exigentes”*. Al respecto ponía el ejemplo del momento de dar la comunión. Para él es inconcebible que un sacerdote dé la comunión a alguien que no conoce o al que simplemente no ha oído en confesión *“Si veo una persona que no conozco «¿eres ortodoxa?, ¿cuándo te has confesado y dónde?»*. Y tienes la absolución y tienes el derecho de comulgar. Yo hay muchas personas que no... [dejo] a 'comulgarse'. Si se confiesan y tienen pecados grandes... un año o dos no te puedes comulgar. Somos un poco rigoristas”. El padre Ionuț de Gandesa también nos explicaba que se encontró ante un potencial caso de conversión a la Ortodoxia *“i li he dit que primer tenim que fer una catequèsis. Si desea en veritat que sigui ortodoxo lo ha de demostrar, per presència litúrgica, manifestació. I coses d'aquestes”*²³². Por tanto, difícilmente alguien se convertirá a la Ortodoxia únicamente para encontrar trabajo u otros beneficios materiales.

De todas formas, tenemos que comprender todos los factores que influyen en la decisión final de pertenecer a la IOR, pues sólo con todos los elementos ante nosotros podemos aproximarnos a un análisis lo más certero posible. ¿Qué tipo de ventajas materiales pueden obtener los fieles de la IOR en la diáspora catalana? Principalmente cuatro: comunicación y relación personal, obtención de información o asesoramiento, búsqueda de trabajo y formación cultural. Para la primera característica, el padre Vasile es consciente de que la iglesia se convierte en *“el único lugar de... (...) encuentro de los rumanos. Allí se conocen, hacen amistades”*. Efectivamente, la iglesia sirve como centro de reunión para los feligreses. No sólo es el centro de culto sino que en el contexto de la diáspora migratoria acaba adquiriendo un papel como propiciadora de la comunicación entre sus miembros (Belzunegui et al, 2018: 98). Los sacerdotes también lo perciben así e incluso lo favorecen. Esto también sucede fuera de Cataluña, en otros países de Europa, donde la iglesia *“constitutes an important place for meeting people and for gathering, establishing and strengthening ties”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 209). Las iglesias de la diáspora, de hecho, sólo

232 Traducción libre al castellano: “y le he dicho que primero tenemos que hacer una catequesis. Si desea en verdad ser ortodoxo, él debe demostrar, por presencia litúrgica, manifestación. Y cosas de estas”.

hacen que cumplir con el mismo rol que tienen las iglesias en todos los pueblos de Rumanía. Al igual que en estos pueblos y aldeas, la iglesia es un lugar de encuentro social (Ciobanu y Fokkema, 2017: 209). Las personas acuden a la iglesia por la facilidad que ofrece para que la gente pueda relacionarse, creando contactos, aunque estos sean superficiales (Ciobanu y Fokkema, 2017: 209). La iglesia acaba teniendo un rol social y *“thus constitutes a place for encounters”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 209). Esto es especialmente importante entre *“recently arrived migrants, whose social interactions with other Romanians are primarily bound to the time and place of Sunday mass or other church social activities”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 209). El padre Florin de Manresa no tiene dudas cuando afirma que la iglesia *“És un centre espiritual i d'informació combinat”*²³³. En cierta medida, esto es lógico pues tal como se lamenta el padre Vasile *“no hay otro lugar donde “ne” encontramos los rumanos, sólo la Iglesia, por desgracia. No tenemos... una oficina o así”*. Para la obtención de información, después de cada homilía, el sacerdote puede hacer referencia a diversas cuestiones que estime que pueden resultar de interés para sus feligreses. Entre ellas, el trabajo puede llegar a ser uno de los temas más importantes. El mismo padre Vasile admitió que *“Y pasan información de trabajo. Esto lo hago más que... estas cosas las hago más que las cosas espirituales”*. En otras ocasiones son terceros los que se ponen en contacto con un párroco para que éste transmita una solicitud de empleo para que se haga eco: *“De vegades, n'hi ha que venen i diuen 'Teniu... li pots preguntar pare allà a l'església si hi ha algú que té necessitat de treballar en algun lloc, que tinc un lloc lliure' i nosaltres sense cap problema...”*²³⁴. El sacerdote puede convertirse así en un intermediario entre los que buscan y los que ofrecen trabajo. Como ejemplo, queremos citar la impresionante cifra que nos proporcionó el padre Aurel Bundă, párroco de Barcelona y arcipreste de la IOR en Cataluña: *“porque la iglesia ha sido un punto de encuentro (...) ha sido un punto social. Se encontraron por la iglesia casi 900 puestos de trabajo”*. Otras veces, no es necesaria la intermediación del sacerdote para que un feligrés encuentre trabajo. En ocasiones funciona una red de contactos en la que unos informan a otros: *“La majoria sí coneixen un altre.... I venen gent que treballa. Sí, aquí per exemple. Perquè un treballador d'aquí truca a un altre, al seu germà “Mira, tu tens per treballar, camarer aquí”*²³⁵.

Ciobanu y Fokkema han podido constatar que, a veces, puede suceder que algunos

233 Traducción libre al castellano: “Es un centro espiritual y de información combinado”.

234 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa. (**Traducción libre al castellano:** “A veces, hay que vienen y dicen 'Usted... le puedes preguntar padre allí a la iglesia si hay alguien que tiene necesidad de trabajar en algún lugar, que tengo un lugar libre y nosotros sin ningún problema”).

235 Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona. (**Traducción libre al castellano:** “La mayoría sí conocen otro... Y venden gente que trabaja. Sí aquí por ejemplo. Para que un trabajador de aquí llama a otro, a su hermano «Mira, tu tienes para trabajar, camarero aquí»”).

inmigrantes recién llegados no tengan tiempo para involucrarse en las actividades de la iglesia y eso hace que interactúen ocasionalmente con el resto y no fortalezcan sus lazos sociales. En la misma situación se encuentran los que pertenecen a grupos de avanzada edad o bien que ya residían en el país (en este caso Suiza) desde hacía décadas (Ciobanu y Fokkema, 2017: 209).

En la encuesta realizada por Belzunegui a los fieles de la IOR en Cataluña, se pedía que éstos contestaran qué encontraban en el hecho de participar en la comunidad religiosa (ver tablas 4.14a y 4.14b²³⁶). El resultado muestra que los fieles de la IOR valoran muy positivamente la pertenencia a la comunidad religiosa. Ellos afirman mayoritariamente que estar dentro de esta comunidad les favorece para tener amistades (75,7%), hablar de religión con otras personas afines ((81,6%), conocer a gente adecuada (78,7%), educar a los hijos (79%), encontrar consuelo (83,7%) y paz interior (89%) (Belzunegui et al., 2018: 70). Estos resultados vienen a ser una confirmación de todos los motivos más arriba expuestos acerca de los beneficios que los feligreses perciben como posibles.

Taula 4.14a. El fet de participar a la comunitat religiosa...

	Molt en desacord %	Poc d'acord %	Posició intermitja %	Bastant d'acord %	Molt d'acord %	Total %
M'ha ajudat a trobar feina	14,5	17,4	18,8	14,5	34,8	100,0
Ha fet que tingui un grup d'amistats	2,7	8,1	13,5	28,4	47,3	100,0
Em permet realitzar activitats d'oci	13,2	11,8	16,2	20,6	38,2	100,0
Puc parlar de religió amb altres persones afins	2,6	6,6	9,2	19,7	61,8	100,0
M'ajuda en tràmits amb les administracions	20,7	15,5	29,3	17,2	17,2	100,0
M'ajuda a l'educació dels meus fills	6,5	9,7	4,8	21,0	58,1	100,0
M'ha ajudat a trobar habitatge	24,1	15,5	22,4	13,8	24,1	100,0
Ha afavorit els meus contactes amb Romania	13,1	24,6	16,4	16,4	29,5	100,0
Ha afavorit la meva integració en la societat catalana	16,1	27,4	24,2	9,7	22,6	100,0
M'ha donat consol en temps de dificultat	7,5	3,8	5,0	12,5	71,2	100,0
M'ha permès conèixer a gent adient	6,7	5,3	9,3	21,3	57,3	100,0
M'ha permès trobar pau interior	5,5	1,1	4,4	12,1	76,9	100,0

Font: elaboració pròpia

236 La tabla 4,14b es el resultado de unificar las categorías de respuesta 'muy en desacuerdo' con 'poco de acuerdo' y las categorías 'bastante de acuerdo' con 'muy de acuerdo', dejando sola la posición intermedia.

Taula 4.14b. El fet de participar a la comunitat religiosa...

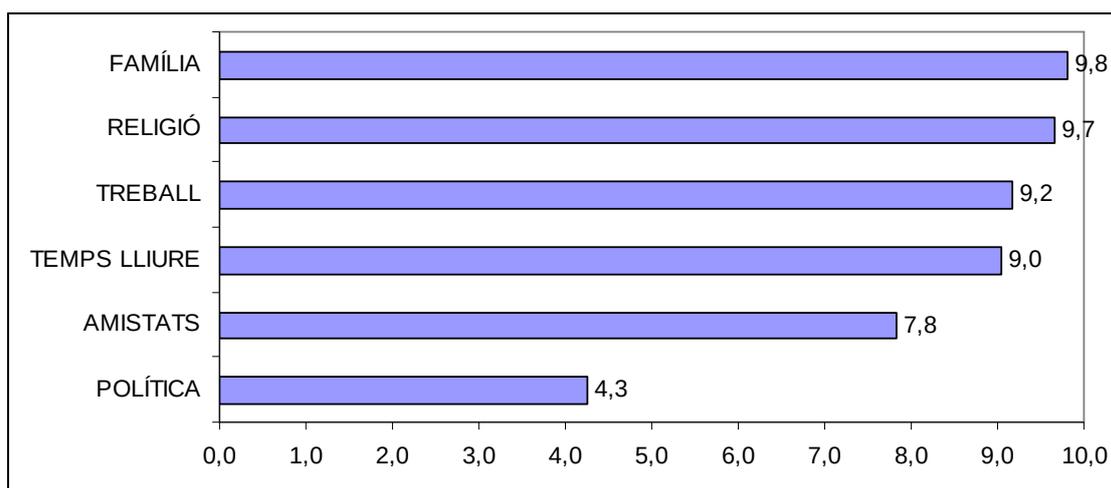
	Molt en desacord + Poc d'acord %	Posició intermitja %	Bastant d'acord + Molt d'acord %	Total %
M'ha ajudat a trobar feina	31,9	18,8	49,3	100,0
Ha fet que tingui un grup d'amistats	10,8	13,5	75,7	100,0
Em permet realitzar activitats d'oci	25,0	16,2	58,8	100,0
Puc parlar de religió amb altres persones afins	9,2	9,2	81,6	100,0
M'ajuda en tràmits amb les administracions	36,2	29,3	34,5	100,0
M'ajuda a l'educació dels meus fills	16,1	4,8	79,0	100,0
M'ha ajudat a trobar habitatge	39,7	22,4	37,9	100,0
Ha afavorit els meus contactes amb Romania	37,7	16,4	45,9	100,0
Ha afavorit la meua integració en la societat catalana	43,5	24,2	32,3	100,0
M'ha donat consol en temps de dificultat	11,3	5,0	83,7	100,0
M'ha permès conèixer a gent adient	12,0	9,3	78,7	100,0
M'ha permès trobar pau interior	6,6	4,4	89,0	100,0

Font: elaboració pròpia

En conclusión parece que la religión y la iglesia ayudan a que los fieles de la IOR en la diáspora perfeccionen y mejoren su esfera relacional y emocional, a la vez que les permite compartir información y recursos para poderse desarrollar en la sociedad catalana: “*De fet, un de cada tres afirma que pertànyer a la comunitat religiosa li ha afavorit a l’hora d’integrar-se a la societat catalana*”²³⁷ (Belzunegui et al., 2018: 70). Si además prestamos atención a cuales son los aspectos que los encuestados consideran de más importancia (Gráfico 4.1) se puede apreciar que los más valorados son la familia, la religión, el tiempo libre y las amistades. Precisamente éstas coinciden con las actividades que llevan a cabo los feligreses en la iglesia, lo cual acaba reforzando dichos aspecto más valorados por ellos (Belzunegui et al., 2018: 71).

237 Traducción libre al castellano: “De hecho, uno de cada tres afirman que pertenecer a la comunidad religiosa le ha favorecido a la hora de integrarse en la sociedad catalana”.

Gràfic 4.1. Importància de determinats aspectes per als enquestats (mitjanes)
(0= gens important; 10 = Molt important)



Font: elaboració pròpia

4.7.2. Cohesió nacional, procedència e integració de la comunitat de fieles de la IOR en Catalunya.

Una tendència particularment negativa para la cohesió de la feligresía de una parroquia que resalten alguns sacerdots de la IOR en Catalunya es la de que los rumanos son “autónomos”. Esta característica es definida, a modo de reflexión personal, por el padre Mihai Solomon, párroco de Girona, como: *“la comunitat romanesa té una taranà. (...): La dispersió. (...) No, no, no és que estan en diversos llocs. (...) no tenim gaire relació uns amb els altres. (...) No som tant units com altres comunitats. Ens costa ajuntar-nos. (...) Nacionalment, no sé que passa amb aquest poble però no tenim gaire aquest sentit de la unitat com altre pobles. (...) jo miro aquí a les comunitats que van venir aquí, com la comunitat àrab o... altres comunitats. I a vegades ens costa ajuntar-nos. Bé... Crec que el romanés és una persona... no diré de manera negativa sino que diré d'aquesta manera: és molt independent. (...) Autònom. Té una certa autonomia en les seves relacions”*²³⁸. Aun así, el mismo sacerdote admite que *“si en un lloc hi ha una comunitat molt gran, sí que el “percent” [=percentatge] és més elevat dels que s'ajunten”*²³⁹, por lo que cuanto más grande y

238 Traducción libre al castellano: “la comunidad rumana tiene una forma de ser (...): La dispersión. (...) No, no, no es que están en varios lugares. (...) No tenemos mucha relación unos con otros. (...) No somos tanto unidos como otras comunidades. Nos cuesta juntarnos. (...) Nacionalmente, no sé que pasa con este pueblo pero no tenemos mucho este sentido de la unidad como otros pueblos. (...) yo miro dentro de las comunidades que vinieron aquí, como la comunidad árabe o... otras comunidades. Y a veces nos cuesta juntarnos. Bueno... Creo que el rumano es una persona... no diré de manera negativa sino que diré de esta manera: es muy independiente. (...) Autónomo. Tiene una cierta autonomía en sus relaciones”.

239 Traducción libre al castellano: “si en un lugar hay una comunidad muy grande, sí que el “percent” [= porcentaje] es más elevado de los que se juntan”.

consolidado sea el núcleo, más atracción ejercerá sobre las personas. Quizá por eso, las parroquias reducidas tienen más dificultad en que la comunidad adquiera cierta integración que sólo puede salvar el párroco a través de invertir mucha persistencia (Belzunegui et al., 2018: 109). Sin embargo, las parroquias grandes también manifiestan un problema similar. El padre Daniel Simon de Lleida nos reveló que aún teniendo una comunidad bien cohesionada y unida ‘como una gran familia’, *“no todos se conocen entre sí. Yo el que conoce más a todas las personas porque cuando estoy hablando de alguien los que me escuchan no saben de quien se trata. Aunque lo reconocen por la cara. Es decir que no todos comunican. Sí que tienen grupos. Grupos de amigos, de familiares. En la iglesia se reúnen pero no todos se conocen. Cuando se trata de 150 personas y cada domingo varían, que se cambian, es decir que no acuden a la iglesia cada domingo... por distancia [el padre Daniel se refiere con la expresión ‘distancia’ a la dispersión de la comunidad y la distancia que deben salvar cada semana para venir de los pueblos y ciudades de la periferia a la parroquia de Lleida]”*. Los grupos de fieles, de todas formas, se preocupan unos por otros. Nos proporcionó un ejemplo uno de los fieles del padre Ioan Holovciuck cuando nos explicó los lazos de interés y cuidado que se establecen entre cada uno de los parroquianos: *“Sólo nosotros que somos aquí cada domingo puedo decir que esta domingo no pasas porque te vas a mandar un paquete para nuestro país o estás malo pero siempre que lo ves que uno no está... fñiu...telefono: «eh ¿por qué? ¿cómo?»». Se interesa uno del otro”*.

Es posible que la diversidad étnico-cultural de los rumanos (moldavos, ucranianos, oltenos, valacos, transilvanos, alemanes, húngaros, etc) sea uno de los factores que influyan en esta falta de voluntad de contacto, aunque no sea un factor determinante (Belzunegui et al., 2018: 109). Efectivamente, el padre Dan Aurelian de Solsona nos comentó que sus feligreses *“Venen d’una altra localitat, tu d’una altre, tu d’una altre... tens tradicions diferents. I quan venen aquí, «vosaltres deu persones» «Jo sóc a la meva tradició, no al vostre tradició» «m’agrada com és el meu poble»”*²⁴⁰. De hecho, si damos un vistazo a las estadísticas (ver tabla 4.3 ‘Provincia de procedència’ adjunta a este apartado), de los 115 fieles de la IOR encuestados por el equipo de Belzunegui en 2008, 31 provenían de la región histórica de Transilvania (siendo las poblaciones con más representación de este territorio los 13 que provenían de Bistrița-Năsăud y los 10 de Alba), 10 de Constanța que provenían de la zona conocida como Dobrudja, bañada por el Mar Negro y el delta meridional del Danubio, 28 provenían de la región histórica de Valaquia y 45 de la región histórica de Moldavia (las poblaciones más representativas en la estadística son los 8 de Iași y los 8

240 Traducción libre al castellano: “Viene de otra localidad, tú de otra, tú de otra... tienes tradiciones diferentes. Y cuando vienen aquí, «vosotros diez personas» «Yo soy en mi tradición, no a tu tradición» «me gusta como es mi pueblo».

de Vaslui).

Taula 4.3. Província de procedència (Font: elaboració pròpia)

PROVÍNCIA	Frecuencia	Porcentaje
	1	0,9
Alba	10	8,7
Bacau	5	4,3
Bihor	6	5,2
Bistrita-Nasaud	13	11,3
Botosani	2	1,7
Braila	6	5,2
Brasov	1	0,9
Bucuresti	2	1,7
Buzau	2	1,7
Calarasi	1	0,9
Caras-Severin	1	0,9
Cluj	3	2,6
Constanta	10	8,7
Dambovita	2	1,7
Floresti	1	0,9
Galati	2	1,7
Giurgiu	1	0,9
Gorj	1	0,9
Hunedoara	2	1,7
Iasi	8	7,0
Leova	1	0,9
Maramures	1	0,9
Mures	1	0,9
Neamt	3	2,6
Olt	1	0,9
Piatra Neamt	1	0,9
Prahova	2	1,7
Sibiu	3	2,6
Suceava	1	0,9
Targu Mures	1	0,9
Teleorman	3	2,6
Timis	1	0,9
Valcea	7	6,1
Vaslui	8	7,0
Vrancea	1	0,9
Total	115	100,0

Una información similar nos proporcionaron los sacerdotes de la IOR durante las entrevistas que mantuvimos con ellos durante la duración de nuestro trabajo de campo. Prácticamente todas las parroquias tenían una numerosa presencia de ciudadanos que provenían de Moldavia y Transilvania. Según el arcipreste de la IOR en Cataluña, el padre Aurel Bundă : *“La diversidad es evidente pero con un punto más alto de los de Transilvania”*. En alguna parroquia, como es el caso de la de Reus, según su párroco, el padre Ioan Holovciuck *“El 90% vienen de una región de Rumanía (...) De Transilvania”* Así mismo, en esta parroquia también se nos informó que se podían encontrar

ucranianos de Rumanía y otras nacionalidades como búlgaros, bielorrusos, serbios o rusos. Por lo visto, el motivo de la abundante presencia de transilvanos y moldavo-rumanos entre los feligreses de la IOR en Cataluña se explica, según el padre Mihai Solomon porque Transilvania tiene una *“certa tradició (...) des del segle XIX que van sortir des d’aquell lloc fins a Amèrica, als Estats Units. (...) Alguns dels primers pioners van ser romanesos de Transilvània. Feien part, en aquell temps, de l’Imperi austro-hungar”*²⁴¹. Así pues, parece que la emigración desde Transilvania habría sido favorecida o incentivada por la vinculación de este territorio con Occidente a través de su frontera geográfica y cultural con Austria, Hungría y Alemania. Así parece confirmarlo el ya mencionado padre Aurel Bundă cuando explica que *“Porque ellos [los naturales de Transilvania] marcharon primero. Porque como estaban en la... en la... decir... en la parte norte oeste, ellos marcharon primero hacia Austria, hacia Alemania”*. Suele darse la particularidad de que en algunas parroquias los fieles vienen de un mismo pueblo. Los más representados son los de Bicaz Chei²⁴² (población del distrito de Neamț en la región de Moldavia y que se encuentra a muy escasa distancia con la región de Transilvania a través del distrito de Harghita) o Turda²⁴³ (en el distrito de Cluj, perteneciente también a la región de Transilvania). El padre Aurel Bundă confirmó que *“hay pueblos en Rumanía que prácticamente están todos por aquí”*. Parece ser que el efecto llamada es muy efectivo para que amigos, familiares y paisanos del mismo pueblo se instalen también en una misma localidad catalana durante la diáspora.

Los 11 sacerdotes de la IOR en Cataluña entrevistados proceden mayoritariamente de la región histórica de Transilvania (4 de ellos), inmediatamente seguidos por los que provienen de Muntenia (3) y la Moldavia rumana (2). Los otros dos restantes provienen de Oltenia y de Valaquia. En un principio corresponden estos orígenes *grosso modo* con el de sus fieles, tal y como hemos observado más arriba.

Hemos insistido a lo largo de esta exposición como la Iglesia Ortodoxa se fundamenta en las Iglesias nacionales. Así, la nación es un elemento definitorio de la pertenencia a uno de los Patriarcados. Dentro del análisis de la cohesión nacional de los rumanos en la diáspora resulta interesante profundizar en como se ven ellos mismos como comunidad nacional frente a otras comunidades que conviven en el mismo espacio en Cataluña, así como con los propios naturales del país que se ha convertido en su meta de acogida. Hemos observado una tendencia muy acusada a

241 Traducción libre al castellano: “cierta tradición (...) desde el siglo XIX que salieron desde ese lugar hasta América, en Estados Unidos. (...) Algunos de los primeros pioneros fueron rumanos de Transilvania. Hacían parte, a la sazón, del Imperio austro-húngaro”.

242 Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa,

243 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

querer diferenciarse del pueblo gitano. Los rumanos no soportan que los españoles creen que todos los rumanos pertenecen a la comunidad gitana, fruto tal vez, de algunas experiencias migratorias en España con los primeros recién llegados de Rumanía que pertenecían a esa etnia. El padre Vasile Baltărețu insistió en cómo este tópico parecía ser imposible de erradicar pues, según él, *“Tenemos problemas con gitanos. Gitanos que le cambian mucho la cara de los rumanos”*²⁴⁴. Los rumanos se quejan de que los catalanes y españoles cometan el error de identificar a ambos pueblos como uno solo: *“Las gentes no hacen la diferencia entre un gitano de Rumanía y un rumano. Dicen ‘rumanos’. Pero no es así. No es así”*²⁴⁵. Es evidente que esta confusión no es agradable para los rumanos debido a los supuestos malos hábitos de los gitanos, los cuales han provocado que *“los de aquí no saben... eh... ehmm... diferenciar los gitanos de los rumanos”*²⁴⁶. Desmarcarse de los gitanos se consigue destacando a éstos como pedigüños²⁴⁷, embaucadores, delincuentes y faltos de la voluntad de integrarse en la sociedad²⁴⁸. Por el contrario, los rumanos se destacan a sí mismos sobre todo por su capacidad de integrarse en la sociedad catalana de acogida así como por su laboriosidad²⁴⁹: *“Estamos bien integrados nosotros. Los rumanos de aquí son buenas personas trabajadores”*²⁵⁰. El padre Florin Purcarea de Manresa incluso se ha propuesto, dentro de sus posibilidades, conseguir que los catalanes *“Quan vegin els captaires no diguin «Ah! Romanesos». Els romanesos són altres (...) Sempre que senten romanés es pensen això”*²⁵¹. La tendencia de los españoles a identificar Rumanía con el pueblo gitano tiene su explicación, como hemos visto en la presencia notoria de inmigrantes de esta etnia que se pudieron, y se pueden aún ver, por las calles del país durante las primeras oleadas migratorias. De todas formas, también es justo reconocer que el pueblo gitano ha estado muy vinculado a Rumanía, teóricamente desde el siglo XIII (aunque esta fecha es algo discutida y, en especial, la explicación tradicional sobre la forma en que aparecen en Rumanía provenientes de Ucrania como esclavos de los mongoles) y ya con seguridad histórica desde el siglo XIV, cuando el voivoda de Ugro-Valaquia, Vladislav I, hizo donación en 1371 de una cantidad indeterminada de gitanos como siervos para el monasterio de San Antonio de Vodița (Marushiakova, Elena y Popov, Vesselin, 2009). Así que los miembros de la étnia romaní en Europa habrían estado presentes en tierras de lo que hoy es Rumanía desde los primeros orígenes de la

244 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

245 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

246 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

247 *“porque nunca pedirá un rumano pero todos los que piden son gitanos y lo que hacen aquí hacen también en Rumanía, no es nada nuevo”*. Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

248 *“pero la mayoría que hacen problemas son los gitanos. No quieren integrarse. Muy difícil”*. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

249 *“El rumano trabaja”*. Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

250 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

251 Traducción libre al castellano: *“Cuando vean los mendigos no digan «¡Ah! Rumanos ». Los rumanos son otros (...) Siempre que escuchan rumano se piensan esto”*.

creación política de los territorios históricos de Valaquia o Transilvania en la Edad Media. La confusión entre los términos ‘gitanos’ y ‘rumanos’ es larga y enormemente compleja pues los propios gitanos, o al menos algunos de sus grupos en los Balcanes (concretamente en Bulgaria o Estados de la ex-Yugoslavia), suelen identificarse como ‘rumanos’ (*Rumâni*), ‘los más antiguos rumanos’ o ‘verdaderos valacos’ (*Vlasi*) (Marushiakova, Elena y Popov, Vesselin, 2014). En Hungría, por ejemplo, los gitanos del grupo *Beaş* son rumano-parlantes y son conocidos desde época comunista como *Roma* aunque tradicionalmente se les llamaba *Cigany* (Marushiakova, Elena y Popov, Vesselin, 2014). En la propia Rumanía las poblaciones gitanas son conocidas (y ellas mismas se autodenominan) de diversas formas (Rudari, Ludari, Lingurari o Bâeși) debido a que en su origen representaban diversas formas de ganarse la vida y por ello estaban adscritos a determinados señores feudales y formas de servidumbre según su especialización económica y productiva. Así, por ejemplo los Rudari serían expertos extractores de metal (ruda) y los Lingurari serían artesanos expertos en la confección de cucharas (*lingură*) (Marushiakova, Elena y Popov, Vesselin, 2014). El sometimiento de los gitanos a servidumbre y esclavismo se prolongó en Rumanía hasta mitades del siglo XIX. Su estatus social de esclavos permitía a sus amos poder separar las familias, cosa a la que se opuso siempre la IOR argumentando, el Metroplita de Moldavia en 1766 que Dios los había creado y era indecente separarlos de sus familias (Marushiakova, Elena y Popov, Vesselin, 2009).

Por otra parte, la relación con los catalanes es buena. Entre catalanes y rumanos, cuando se da la ocasión, surgen relaciones cordiales basadas en el respeto y el mutuo reconocimiento. Los sacerdotes de la IOR en todo momento han manifestado que la sociedad catalana los ha recibido bien²⁵² y no creen que haya motivo para quejarse de ningún tipo de problema de integración por parte de la comunidad rumana²⁵³. Esto sirve de ocasión para poner el acento en las similitudes y afinidades que hay entre las dos sociedades, tanto a nivel lingüístico como histórico-político: “*Els catalans sempre han entés als romanesos. En termes generals, els catalans van ser sota Franco i nosaltres sota Ceaușescu. Tenim una harmonia igual sota totalitarismes. Vosaltres sempre ens heu entés*”²⁵⁴. De hecho, en la encuesta llevada a cabo por el equipo de Belzunegui en 2018, un poco más del 93% de los encuestados se situaban como ‘normalmente integrado’ o ‘bastante o muy

252 “*La relació ha estat bona. Ens ha plagut sempre estar amb la societat catalana*”. (Traducción libre al castellano: “La relación ha sido buena. Nos ha parecido siempre estar con la sociedad catalana”) Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa.

253 “Ha sido muy bien. No hemos tenido problemas de ningún tipo, de lo que es la integración”. Entrevista con el padre Aurel Bundă, párroco de Barcelona y arcipreste de Cataluña.

254 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa (Traducción libre al castellano: “Los catalanes siempre han entendido los rumanos. En términos generales, los catalanes fueron bajo Franco y nosotros bajo Ceaușescu. Tenemos una armonía igual bajo totalitarismos. Vosotros siempre nos habéis entendido”).

integrado' (ver la Tabla 4.16) Así, los que expresaban tener 'bastante confianza' en los catalanes un 74% de ellos se consideraban 'bastante o muy integrados' siendo un 86% de este grupo de los que expresaban 'total confianza' en los catalanes. Incluso debemos destacar que dentro de los que declaraban tener 'bastante confianza' en los catalanes un 3,7% se consideraban "nada o poco integrados" (Belzunegui, 2018: 73).

Taula 4.16. Confiança que els mereixen els romanesos i els catalans
(Font: elaboració pròpia)

	Gens / poc	Normalment	Bastant /
	integrat	integrat	molt integrat
	%	%	%
Total	5,7	11,4	82,9
Home	6,4	8,5	85,1
Dona	5,2	13,8	81,0
Edat			
Menys de 37 anys	2,4	14,6	82,9
38 - 45	3,1	12,5	84,4
Més de 45 anys	12,5	6,3	81,3
Any d'arribada a Catalunya			
Abans del 2005	3,4	8,5	88,1
A partir del 2005	8,7	15,2	76,1
Estat civil			
Casat/da	5,9	11,8	82,4
Solter/a	-	10,0	90,0
Vidu/a	33,3	-	66,7
Separat/da	-	-	100,0
Divorciat/da	-	22,2	77,8
Situació laboral			
Empleat/da	3,1	12,3	84,6
Treball per compta pròpia	11,1	-	88,9
Aturat/da	7,7	15,4	76,9
Jubilat/da	-	-	100,0
Treball domèstic no remunerat	33,3	66,7	-
Altre situació	-	-	100,0
Trams de renda familiar			
< 500	14,3	14,3	71,4
501-1000	8,6	17,1	74,3
1001-1500	3,2	12,9	83,9
1501-2000	8,3	8,3	83,3
2001-2500	-	-	100,0
2501-3500	-	-	100,0
>3500	-	-	100,0
Nivell d'estudis			
Primària	16,7	33,3	50,0
Secundària	4,7	9,3	86,0
FP G mitjà	9,5	9,5	81,0
FP G superior	-	9,1	90,9
Universitat	4,2	12,5	83,3
Parla el castellà			
El parlo una mica	42,9	42,9	14,3
El parlo més o menys bé	6,3	6,3	87,5
El parlo amb fluidessa	3,2	11,3	85,5
El parlo com si fos nadiu	-	5,0	95,0
Parla el català			
El parlo una mica	11,4	17,1	71,4
El parlo més o menys bé	-	13,6	86,4
El parlo amb fluidessa	-	10,5	89,5
El parlo com si fos nadiu	-	-	100,0
Freqüència de relacions amb catalans			
Mai	25,0	-	75,0
Algun cop l'any	-	15,4	84,6
Algun cop al mes	-	18,8	81,3
Quasi totes les setmanes	9,1	-	90,9
Vàries vegades a la setmana	-	16,7	83,3
Freqüència d'assistència a actes religiosos			
Quasi mai	-	-	100,0
Vàries vegades l'any	-	12,5	87,5
Algun cop al mes	-	15,4	84,6
Quasi tots diumenges i festius	7,1	12,9	80,0
Vàries vegades setmana	11,1	-	88,9
Confiança en els catalans			
Gens confiança	33,3	-	66,7
Poca confiança	-	-	100,0
Confiança mitjana	3,1	9,4	87,5
Bastant confiança	3,7	22,2	74,1
Total confiança	-	13,3	86,7

Un 75,7% de los encuestados declararon que se sentían ‘muy integrados’ o ‘totalmente integrados’ en la sociedad catalana. Únicamente un 5,2% manifestaban sentirse ‘poco integrados’. En el mismo estudio se evidenció que no se apreciaban diferencias significativas entre hombres y mujeres, grupo de edad o por renta familiar en cuanto a la sensación que se tenía sobre la integración. Sin embargo, sí que cuanto mayor era el dominio del castellano, la percepción de integración también aumentaba (Belzunegui, 2018: 68).

En este ámbito, el del dominio de las dos lenguas oficiales en Cataluña -castellano y catalán-, los encuestados mayoritariamente declaraban hablar con fluidez el castellano (58,9%) frente a un reducido 19% que lo hace en catalán.

Taula 4.8. Coneixement de les llengües dels enquestats

	CASTELLÀ		CATALÀ	
	n	%	n	%
El parlo una mica	8	7,1	39	37,1
El parlo més o menys bé	18	16,1	24	22,9
El parlo amb fluidessa	66	58,9	20	19,0
El parlo com si fos nadiu	20	17,9	9	8,6
Ns/nc			13	12,4
Total	112	100,0	105	100,0

Font: elaboració pròpia

Esta fluidez en el castellano no parece que esté asociada a ningún grupo de edad en concreto. Por lo tanto, contrariamente a lo que cabría suponer, el dominio del catalán no es más propio de los más jóvenes. Resulta incluso al revés: de la encuesta se desprende que cuanto más jóvenes son los rumanos (menores de 37 años) más elevado es el uso del castellano respecto al catalán (Belzunegui, 2018: 65).

Los catalanes no suelen interesarse por la cultura rumana o la religión pero cuando esto se produce, los rumanos los reciben con agrado²⁵⁵. Los sacerdotes nos han comentado que en muy contadas ocasiones algún catalán ha manifestado el deseo de convertirse. Los sacerdotes de la IOR prefieren que el recién llegado se mantenga en su fe católica pero si el deseo de conversión es tan intenso, entonces “*Si veo que existe un interés real, puedo hacer*”²⁵⁶. En el ámbito litúrgico, casi todas las parroquias pueden relatar alguna experiencia de celebración de matrimonios mixtos,

255 “*No passa tant sovint. Però si hi ha una persona interesada estem molt oberts*” (**Traducción libre al castellano:** “no pasa tan a menudo. Pero si hay una persona interesada estamos muy abiertos”). Entrevista con el padre Mihai Salomon, párroco de Girona.

256 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbucies y Vic.

aunque seguimos insistiendo en que cuantitativamente son muy pocos²⁵⁷. No hay ningún problema en que los católicos puedan estar presentes o participar en las celebraciones eucarísticas ortodoxas. Ambas Iglesias se reconocen y admiten que las diferencias que las separan son mínimas y no pueden crear una separación drástica en la interpretación de los dogmas principales. Esto facilita que los catalanes que sean católicos pero enlazados matrimonialmente con una pareja que profese la fe ortodoxa, no sean mantenidos al margen de la comunidad. Algunos pueden llegar a implicarse a fondo en las actividades parroquiales de forma intensa. Así lo relata el padre Daniel Simon, párroco de Lleida: *“Y hay católicos, casados con rumanas que practican (...) Él es católico, es catalán. Viene a la liturgia y también se ayuda como voluntario en la futura iglesia. Es decir, que es más integrado que los otros”*. También el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú nos expresó su alegría cuando algún catalán se implicaba en la comunidad de su parroquia e incluso *“(...) hay que saben ‘lingua’. Esto me encanta mucho”*.

Otro motivo, que no hemos podido detectar en nuestras entrevistas entre los fieles de la IOR en Cataluña pero que vale la pena citar, por el cual algunos rumanos se muestran reacios a crear lazos con sus compatriotas e incluso buscan el aislamiento de ellos lo señalan Ciobanu y Fokkema en su estudio entre los inmigrantes rumanos en Suiza y Francia. Algunos de los rumanos migrantes en la primera oleada, lo hicieron por causas políticas debido a su disconformidad con el comunismo. Por ello, esa emigración es necesaria comprenderla como un exilio o separación de la patria en condiciones adversas. Algunos de estos inmigrantes o refugiados tenían problemas con los servicios de seguridad del Estado, otros simplemente buscaban una vida mejor para ellos mismos, sus hijos o familia, escapando del totalitarismo comunista. Vivir en una sociedad comunista no solo significa vivir bajo represión sino también desconfiar de los demás (Ciobanu y Fokkema, 2017: 207). Lo normal era que el núcleo de confianza se redujera a tan sólo los miembros más directos de la propia familia. Sea como sea, el hecho de escapar y llegar a un país extranjero les seguía provocando temor de ser objeto de control o espionaje por parte de agentes del Estado del que huían. Algunos temían que algunos compatriotas suyos *“were informants for the security services, so their company was sometimes avoided”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 207). Lo más sintomático, y que nos ayuda a comprender esa inicial reticencia de los rumanos a colaborar entre ellos que hemos visto anteriormente, es que *“The fall of communism in 1989 has not changed relations between Romanians. The persistent lack of confidence in others keep people cautious, hence they mainly rely*

257 *“No tengo muchos casos. Tengo dos casos”* Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbucies y Vic; *“No. Pocos. (...) Pero dos, tres personas”*. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona; *“Sí. Tenemos, no tenemos mucho, pero tenemos”*. Entrevista con el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú.

on themselves and their close ones” (Ciobanu y Fokkema, 2017: 207). En definitiva, el rumano tendría una preferencia por la soledad que Ciobanu y Fokkema explican como resultado de la experiencia comunista que les ha impulsado a *“always did everything by themselves, often could not rely on others –also due to a lack of trust– and this translated into a hard life under communism and after leaving Romania. Consequently, they tend to have rather low expectations of social relations that can be fulfilled with relative ease and so their loneliness*” (Ciobanu y Fokkema, 2017: 213). Quizá sea sintomático que en la encuesta realizada por el equipo de Belzunegui entre 115 rumanos, hombres y mujeres, en Cataluña, los datos que se extraen de desconfianza en otros rumanos daba un resultado de que un 42,6% de las personas encuestadas no tenían 'ninguna confianza', 'poca confianza' o se alojaban en una 'posición intermedia' de confianza hacia sus compatriotas (ver Tabla 4,15). El mismo resultado da para la desconfianza en los catalanes. Esto no deja de ser curioso, pues se supone que los rumanos no deberían desconfiar tanto de ellos mismos como de los catalanes que al fin y al cabo son una sociedad extranjera receptora extraña y desconocida para ellos. En cambio, en cuanto a los parámetros de confianza representados por las categorías 'bastante confianza' y 'confianza total' el resultado fue de 7,8 puntos porcentuales de diferencia de más confianza en los rumanos que en los catalanes (Belzunegui et al., 2018: 71). Así pues, aunque los rumanos no muestran un sentimiento de rechazo directo a la sociedad catalana que los acoge, la desconfianza entre ellos es, como mínimo, sintomática. Sin embargo, en el proceso de integración entre los propios rumanos y la sociedad catalana la religión parece jugar un papel determinante para romper las barreras que se pudieran haber formado con anterioridad a través de prejuicios o malas experiencias pasadas.

Taula 4.15. Confiança que els mereixen els romanesos i els catalans

	Confiança en els romanesos		Confiança en els catalans	
	n	%	n	%
Gens confiança	6	5,2	7	6,1
Poca confiança	4	3,5	10	8,7
Posició intermitja	39	33,9	32	27,8
Bastant confiança	35	30,4	28	24,3
Total confiança	18	15,7	16	13,9
No contesten	13	11,3	22	19,1
Total	115	100,0	115	100,0

Font: elaboració pròpia

Si observamos la tendencia de los rumanos a participar de la vida social en Cataluña, nos encontramos que casi la totalidad de los encuestados (92%) dijeron que no pertenecían a ninguna entidad o asociación específica para rumanos. Este hecho refuerza lo que hemos expuesto

anteriormente sobre la baja tendencia de los rumanos como pueblo a interactuar entre ellos. Para ellos, el asociacionismo no es una prioridad, más allá de la comunidad religiosa establecida entorno a la parroquia. Por supuesto, en el estudio se aclara que la encuesta hace solo referencia a los fieles de la IOR y en ningún caso se puede extrapolar de forma demasiado generalista a toda la comunidad inmigrante rumana en Cataluña o España (Belzunegui et al., 2018: 65).

Taula 4.9. Relacions dels enquestats en diferents àmbits

	Més amb romanesos	Igual amb romanesos i catalans	Més amb catalans
	%	%	%
A la feina	13,2	35,2	51,6
Amb les amistats	51,1	43,3	5,6
En les activitats d'oci	51,5	41,2	7,4
En les activitats religioses	91,8	8,2	-
En els tràmits amb l'administració	10,1	34,8	55,1
Quan es tracta de l'educació dels fills	33,3	45,6	21,1
A l'hora de buscar habitatge	9,6	52,1	38,4
En les festes del barri on visc	21,1	50,7	28,2
En entitats associatives	49,0	39,2	11,8

Font: elaboració pròpia

Por otra parte, si nos fijamos en la Tabla 4,9, las relaciones entre los propios rumanos predominan en los ámbitos familiares y de amistad, ocio y religión. En cambio, las relaciones con los catalanes son más abundantes en los ámbitos que parecen circunscribirse en el trabajo y los trámites ante la Administración del Estado. La educación y el barrio donde habitan son espacios propicios para que las relaciones tanto con otros rumanos y catalanes sean mantenidas casi por igual. Así pues, *“es dibuixen tres grans esferes de relacions, la de la feina i les tasques administratives on es relacionen majoritàriament amb catalans, l'esfera personal, d'amistats i familiar en la que predominen les relacions amb altres nacionals i una tercera socialitzadora on les relacions són iguals amb catalans i romanesos. Aquest comportament mostra un esquema de relacions que van des de les més instrumentals fins les més participatives com a opcions individuals. Les dades reforcen la idea d'una comunitat de creients que, tot i que no hi participa activament en entitats i/o associacions, té un elevat grau de relacions amb les persones autòctones així com amb els nacionals romanesos”*²⁵⁸ (Belzunegui et al., 2018: 66).

258 Traducción libre al castellano: “se dibujan tres grandes esferas de relaciones, la del trabajo y las tareas administrativas donde se relacionan mayoritariamente con catalanes, la esfera personal, de amistades y familiar en la que predominan las relaciones con otros nacionales y una tercera socializadora donde las relaciones son iguales con catalanes y rumanos. Este comportamiento muestra un esquema de relaciones que van desde las más

Taula 4.10. Freqüència de relacions amb catalans

	n	%
Mai	22	19,1
Algún cop l'any	41	35,7
Algún cop al mes	18	15,7
Quasi totes les setmanes	11	9,6
Vàries vegades a la setmana	6	5,2
No contesten	17	14,8
Total	115	100,0

Font: elaboració pròpia

Aún así, la frecuencia de relación con los catalanes es baja, pues un 35,7 % declararon que la tenían una vez al año. En cambio, sólo un 5,2% afirmaban tener contacto con catalanes varias veces a la semana. Dichas relaciones están enmarcadas por las cuestiones que se han indicado anteriormente (educación, trámites), mientras que los lugares más frecuentados quedaban dentro de la parroquia (83,5%), la casa de familiares (50,4%) o de los amigos (53,9%)

Taula 4.11. Freqüentació de llocs durant l'últim mes

	NO	SI	No contesten
Una associació de romanesos	32,2	18,3	49,6
Una associació o entitat veïnal	41,7	3,5	54,8
L'ajuntament	31,3	21,7	47,0
La parròquia	4,3	83,5	12,2
El centre cívic del barri	34,8	14,8	50,4
El centre educatiu dels fills	26,1	21,7	52,2
Una reunió de caràcter veïnal	36,5	12,2	51,3
La casa de familiars	14,8	50,4	34,8
L'entitat de la qual sóc soci	27,0	19,1	53,9
La casa d'amics	10,4	53,9	35,7
Una associació esportiva	36,5	10,4	53,0
Cinema	27,8	24,3	47,8
Espectacle musical	34,8	9,6	55,7
Exposició d'art	36,5	9,6	53,9

Font: elaboració pròpia

instrumentales hasta las más participativas como opciones individuales. Los datos refuerzan la idea de una comunidad de creyentes que, aunque no participa activamente en entidades y/o asociaciones, tiene un elevado grado de relaciones con las personas autóctonas así como con los nacionales rumanos”.

De todas formas, aún existiendo esta misteriosa incapacidad de los rumanos por formarse sólidamente como un grupo étnico y nacional, en comparación con otros grupos de inmigrantes en Cataluña, esta tendencia a ser autónomos, puede quedar superada allí donde las parroquias tienen una feligresía numerosa (Belzunegui et al., 2018: 109). A pesar de que no puedan conocerse todos entre sí y acaban haciendo grupos de amigos o familiares, la iglesia, y, en especial, el párroco facilita una sinergia de ayuda y solidaridad mutua. Los sacerdotes visitan a los enfermos y a los más mayores en sus hogares o en el hospital, compartiendo información con otros miembros de la comunidad para que puedan también hacerse cargo de esas personas en caso de tener tiempo para ello. Así que *“not only the church itself plays a protective role, but people involved in church activities also take over roles of social control and support”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 210).

Después de cada celebración litúrgica, tal como explicó el padre Aurel Bundă, párroco de Barcelona y arcipreste de Cataluña, *“Después de la homilía, hablamos también de cosas... (...) prácticamente es una...red. (...) Sí que yo digo cuando tenemos un problema, por cada domingo “Mire, tenemos este hombre o esta mujer, ¿sabe alguien alguna cosa? ¿algún trabajo?” y si no surge estos días o esta semana, va a surgir dentro de... y me llama “Padre, mire, tenemos alguna cosa”*. Por lo que deducimos de las palabras del padre Aurel, no es tanto el lugar físico que ocupa la propia iglesia sino también el círculo humano que se genera, el que sirve para crear lazos y redes de ayuda mutua. Esto mismo también queda confirmado a través del estudio de la comunidad ortodoxa rumana inmigrante en Suiza donde se puede percibir que *“The church creates a hub of persons who provide and receive emotional and practical support. Priests and churchgoers take over safeguarding roles by initiating or mediating contacts between persons, identifying vulnerable individuals and driving the elderly and the sick to medical appointments”* (Ciobanu y Fokkema, 2017: 209). De esta manera, los feligreses se prestan ayuda unos a otros a través de la mediación de los sacerdotes propiciando la identificación de las personas más vulnerables de la comunidad.

El perfil laboral de los feligreses de la IOR, siempre según las estimaciones que hacen los sacerdotes entrevistados, en su mayoría es perteneciente a la clase trabajadora²⁵⁹. Unos pocos pertenecen al ámbito universitario²⁶⁰, especialmente en el sector sanitario: *“la majoria no tenen estudis universitaris o això. Però n'hi ha una petita franja de persones que venen aquí a estudiar. I vam conèixer personalment en el temps, per exemple, ... ehmm... personal mèdic, metges que fan*

259 *“hay de todos pero la gran mayoría trabajadores unos 80 %”*. Entrevista con el padre Aurel Bundă, párroco de Barcelona y arcipreste de Cataluña.

260 *“De estudis intellectuals, deu o quinze persones... publicistes, enginyers, professors...”*. Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa.

*residenciat aquí*²⁶¹. Aún así, se da la circunstancia de que no todos los universitarios rumanos acaban trabajando de su especialidad en España o Cataluña. Son muchos los que trabajan por debajo de su perfil académico, en oficios relacionados con el transporte o la limpieza. El padre Vasile de Tarragona nos lo explicó de esta manera: *“Hay también muchos que tienen estudios universitarios. Pero no forman la mayoría. Pero hay muchas personas que tienen... universidades... varias profesoras... que aquí son chicas de la limpieza o están chofer de camión”*. Esto último nos lleva a establecer que existe una gran segregación por género entre los trabajos desempeñados por hombres y por mujeres. El padre Florin Purcarea de Manresa estimó que los hombres, *“La majoria treballen en empreses i les dones la majoria treballen a la neteja, a casa...”*²⁶². Dentro del trabajo masculino, los empleos más frecuentes suelen ser los relacionados con la construcción²⁶³, la soldadura²⁶⁴ o los talleres de reparación y mecánicos²⁶⁵. También suelen trabajar en el ámbito del transporte y la logística como conductores de camión,²⁶⁶ o incluso en la jardinería²⁶⁷, la industria cárnica²⁶⁸ o la explotación forestal²⁶⁹. Algún sacerdote también nos ha comentado que entre sus feligreses hay mineros²⁷⁰. Las mujeres, como ya hemos indicado anteriormente, encuentran trabajos en el sector de la limpieza, como cuidadoras²⁷¹ o en el ámbito sanitario como enfermeras²⁷² o muy puntualmente, como doctoras²⁷³. Contrariamente a lo que podríamos pensar, el perfil laboral i académico de los inmigrantes rumanos en Cataluña no es el mismo que pueda ser en otros lugares de Europa. El padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa siente que *“A Italia i Espanya la majoria són gent treballadora i estudis “medis” [= secundarios] perquè aquí les feines que van trobar no necessiten... (...) titulació. Això està diferent a França i altres països de la Comunitat Europea on les feines són de caràcter molt més... ehmm... (...) tècnic. Sí. Hi alguns que fan estudis doctorals i es queden allà”*²⁷⁴. Esta percepción coincide plenamente con los resultados de la encuesta realizada

261 Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona. (**Traducción libre al castellano:** “la mayoría no tienen estudios universitarios o esto. Pero hay una pequeña franja de personas que vienen aquí a estudiar. Y conocimos personalmente en el tiempo, por ejemplo, ... ehmm... personal (médico, médicos que hacen residenciado aquí”).

262 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa. (**Traducción libre al castellano:** “La mayoría trabajan en empresas y las mujeres la mayoría trabajan en la limpieza, en casa...”).

263 Entrevistas con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus y con el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú.

264 Entrevistas con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa y con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

265 Entrevistas con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa y con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

266 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

267 Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

268 Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona.

269 Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona.

270 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa.

271 Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

272 Entrevistas con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa y con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

273 Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

274 Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa. (**Traducción libre al castellano:** “En Italia y España la mayoría son gente trabajadora y estudios “medios” porque aquí los trabajos que encontraron no necesitan... (...). Titulación. Esto está diferente en Francia y otros países de la Comunidad Europea donde los

por el equipo de Belzunegui a 115 feligreses de la IOR en Cataluña en el 2008. Tan sólo un 20,9% de los encuestados tenían titulación universitaria mientras que el resto se dividían en un 33,9% con titulación de FP, un 39,1% que habían cursado enseñanza secundaria y un 6,1% con enseñanza primaria (ver la Tabla 4.7 que se adjunta a continuación). En la misma encuesta (ver la Tabla 4.5 adjunta) 72 de los encuestados (un 63,2%) trabajaban por cuenta ajena (Belzunegui et ali., 2008: 64).

Taula 4.5. Situació laboral dels enquestats

	n	%
Empleat/da	72	63,2
Treball per compta pròpia	9	7,9
Aturat/da	15	13,2
Jubilat/da	8	7,0
Treball domèstic no remunerat	3	2,6
Altre situació	7	6,1
Total	114	100,0

Font: elaboració pròpia

Taula 4.7. Nivell d'estudi dels enquestats

	n	%
Primària	7	6,1
Secundària	45	39,1
FP G mitjà	28	24,3
FP G superior	11	9,6
Universitat	24	20,9
Total	115	100,0

Font: elaboració pròpia

El perfil laboral de los inmigrantes rumanos nos define también su media de edad. Al pertenecer a la clase trabajadores, estos individuos son principalmente jóvenes en edad reproductora. Así lo destacan los párrocos, cuando destacan que *“mi parroquia no tenemos muchos abuelos. Muy pocos porque la gente son jóvenes para trabajar”*²⁷⁵. En caso de que haya ancianos, se explica por el motivo de que su presencia es un elemento de apoyo familiar para cuidar de los retoños que un matrimonio pueda tener, ante la imposibilidad de que éstos residan en Rumanía. Así que ante esta situación *“los mandan para allá [a los hijos] o se traen aquí la abuela, su madre o la suegra y lo cuidan”*²⁷⁶. En el caso de existir grupos familiares, éstos se componen de un matrimonio

trabajos son de carácter mucho más... ehmm... (...) técnico. Sí. Hay algunos que hacen estudios doctorales y se quedan allí”).

275 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

276 Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

jóven. En los primeros años, los emigrantes eran casi exclusivamente hombres jóvenes en un “95% hombres. Pero ahora... [han traído]... las esposas, los niños...”²⁷⁷. Aún así, “Tienen los hijos en Rumanía. Son pocos los que tienen los niños aquí (...) Hay pocos niños. Pocos, pocos. Es cinco o seis niños en cada domingo... seis, siete”²⁷⁸.

4.7.3. Relación de los sacerdotes con las instituciones españolas y con otras confesiones religiosas.

Los sacerdotes de la IOR acostumbran a tener más relación con las instituciones locales que con las autonómicas o estatales. El motivo es que sus necesidades (búsqueda de un local, recabar apoyo para algún evento, etc.) únicamente pueden ser satisfechas por dichos organismos debido al ámbito de acción territorial y su cercanía más inmediata a la ciudadanía de un lugar. Las relaciones entre IOR y entidades locales se muestran fluidas y basadas en el respeto mutuo. No obstante, los resultados conseguidos distan mucho de ser considerados como plenamente satisfactorios por los párrocos ortodoxos²⁷⁹. Existe un cierto disgusto y decepción debido a la sensación que tienen de que las promesas que se efectúan por parte de los políticos locales (en especial en época de elecciones²⁸⁰) son sistemáticamente incumplidas. Los celos vienen sobre todo por la sospecha de mala fe cuando hay de por medio la concesión de una licencia de apertura de espacio religioso. En nuestras entrevistas hemos podido encontrar algún caso concreto de este tipo. El padre Daniel Simon, párroco de Lleida, nos explicó la impotencia que sentía cuando “Nosotros tuvimos muchos problemas con buscar un sitio para hacer una iglesia. Muchas pegas, sobre todo por parte del Ayuntamiento. Aunque el alcalde es una persona muy religiosa y a mi me parece muy cercana, tiene unos colaboradores.... que no... No sé si enturbiaban o si ellos hicieron todos los problemas estas. Sin saber el alcalde (...) Sí. Entonces hubo un momento de enfado con el Ayuntamiento y una “guerra fría” porque el alcalde no contestó tampoco a nuestro obispo. Tardó mucho tiempo en encontrarse con él. Al final se encontró y se aclaró”. Las intrigas políticas propias de cada consistorio, así como la ideología de los partidos en el poder, también pueden influir en el retraso o congelamiento de determinadas decisiones. Algún párroco ha referido como ha llegado a verse envuelto en estas pugnas políticas de los distintos partidos del espectro político local. Dependiendo de si un partido ‘anticlerical’ controla la institución consistorial o no, puede hacer todo lo contrario

277 Entrevista con el padre Aurel Bundă, párroco de Barcelona y arcipreste de Cataluña.

278 Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

279 “Dos veces estuvo el alcalde aquí. Promesas, promesas, promesas y nada”. Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

280 “Los partidos políticos, cuando hay elecciones, siempre “ne” [=nos] visitan (...) “Ne” [=nos] visitan, sí, los partidos cuando hay una año electoral... Porque tenemos... para que la gente voten”. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

de su rival simplemente para ponerlo en evidencia²⁸¹. Al margen de estos sucesos, en líneas generales, los contactos, en el caso de haberlos, entre IOR e instituciones son respetuosos y basados en la cortesía. El trato que dan los ayuntamientos a los sacerdotes de la IOR es muy variable. Ante sus peticiones, la respuesta oscila entre el poco entusiasmo²⁸² o la colaboración, pudiendo llegar también al rechazo²⁸³. De todas formas, los sacerdotes de la IOR son plenamente conscientes de que cada ciudad y cada administración son diferentes: *“Jo me he anat a presentar a quasi totes les institucions d’aquí dels ajuntaments. (...), i en cada un dels pobles hem tingut un tracte diferent”*²⁸⁴. Los sacerdotes más allá de lamentarse o expresar su decepción también reconocen que *“El que ha pogut ajudar-nos, o ha fet. Però les condicions administratives són el que... el que... el que són... Cada ciutat, o cada Comunitat Autònoma és diferent. És diferent. I si hi ha possibilitats sí, si no, no”*²⁸⁵.

Normalmente las solicitudes que los sacerdotes de la IOR dirigen a la administración local se suelen centrar en la adquisición de algún espacio que pueda ser usado como lugar de culto o centro de actividades. También suelen requerir apoyo para la celebración de eventos relacionados con su calendario litúrgico, tales como la Pascua o la Navidad. Durante estas fechas, se pueden producir grandes concentraciones de fieles y la coordinación con la Administración es clave para el mantenimiento del orden público y evitar colapsos tumultuarios que puedan afectar a la salud o la circulación de transportes y peatones²⁸⁶. Otro asunto de especial relevancia es la demanda de ayuda económica. Tenemos que destacar que ninguno de los sacerdotes que fueron entrevistados dijeron que habían iniciado ningún tipo de gestión para conseguir subvenciones de ningún tipo. Todos ellos

281 *“(...) estos que son antieclesiásticos...a mí no me extraña porque vengo de un país comunista y estamos acostumbrados de sufrir”* Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

282 *“No sólo una sala para... para los niños. Sí. Y de momento esperamos”*. Entrevista con el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú. *“Sólo eso. Buscar un sitio...alcalde dice “tú búscalo y pasas por aquí”. Ya ha encontrado dos o tres... El prometer que tiene tres locales y de los tres ninguno y nosotros esperamos”*. Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

283 *“Bueno, ... ohhhh... bueno, de lo que es la concesión ha sido un fuerte rechazo. De otro lugar de culto también. Pero al principio cuando hemos “puso” en relieve la posibilidad de tener después de que se compró el terreno, al principio nos rechazaron el ayuntamiento de la Regidoría del barrio. También ha sido un rechazo fuerte. Pero después cuando han empezado a entender un poco el carácter del lugar, la arquitectura... eh... han dicho vamos a... y nos ha dado prácticamente permisos todo. La licencia. Pero después de unos 3 años de trabajo”*. Entrevista con el padre Aurel Bundă, párroco de Barcelona y arcepreste de Cataluña.

284 Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa. **(Traducción libre al castellano:** “Yo me he ido a presentar en casi todas las instituciones de aquí los ayuntamientos. (...), y en cada uno de los pueblos hemos tenido un trato diferente”).

285 Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona. **(Traducción libre al castellano:** “Lo que ha podido ayudarnos, o ha hecho. Pero las condiciones administrativas son lo que... lo que... lo que son... Cada ciudad, o cada Comunidad Autónoma es diferente. Es diferente. Y si hay posibilidades sí, si no, no”).

286 *“(...) cuando tenemos una fiesta grande para... para avisar y para “ne” comienza ahora Pascua”* Entrevista con el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú. *“Tenemos buenas amistades con instituciones públicas. Siempre colaboramos con la policía para noche de Pascua o para cuando tenemos una ceremonia o un no sé qué, yo aviso y “ne” [=nos, en castellano] envía un equipaje”*. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

rechazaron esta alternativa. La razón que dio el padre Ioan Holovciuk fue que “*yo tengo cara y no se va a pedir a nadie nada*”. Otros sacerdotes son igual de categóricos al respecto²⁸⁷. Esta reacción tan unánime a no pedir apoyo económico puede ser debido a lo que el padre Dan Aurelian de Solsona nos comentó en el sentido de que él prefería que los ámbitos político y religioso debían quedar separados aún manteniendo un respeto mutuo. Nótese que su idea coincide en esencia con el paradigma de la *symphonia* explicado más arriba en este mismo trabajo. Este padre, párroco de Solsona, nos contestó que prefería no pedir nada y así no parecer molesto²⁸⁸. En realidad, no parece que las parroquias de la IOR den una especial atención a conseguir recursos o subvenciones de la Administración pues sus párrocos prefieren informar directamente a sus feligreses de las opciones u oportunidades que ofrece la Administración para que ellos mismos las reclamen. El padre Laurențiu Rezeanu, párroco de Figueres, nos lo confirmó cuando nos explicó que “*¿Recursos, cursos que los ayuntamientos son implicados por parte de Generalitat? Esto lo hacen ellos [=los fieles] en particular. Cada uno se presenta y ... la gente ahora es mucho más informada. Nosotros los informamos por cualquier cosa, en el papel de la parroquia. Cosas que son de necesidad y de interés*”. En realidad, lo que los religiosos precisan más de la Administración es el tener más facilidades administrativas para sus gestiones que no subvenciones y ayudas económicas. Otro de los organismos públicos con el que la IOR ha interactuado más es la Administración del Estado. Esto se debe que la IOR ha tenido que cumplir los pasos administrativos necesarios para conseguir el reconocimiento y regularización de su institución en España (cosa que fue conseguida en 2004, después de tres años de gestiones²⁸⁹). También, con el Estado se mantienen conversaciones sobre las peticiones de la IOR sobre la solicitud de reconocimiento de derechos para una mejora del estatus jurídico actual. Como ejemplo ponemos la voluntad de poder alcanzar, por parte de la IOR, un reconocimiento similar o igual al que ocupa la Iglesia católica romana en relación con el reconocimiento de la validez de los matrimonios religiosos celebrados por la IOR²⁹⁰. También hay

287 “*No, nunca*” Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa o bien “*En sueños. Ni hablar*” Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

288 Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona. También se expresa en idénticos términos otro sacerdote “*normalmente, no... no queremos molestar mucho*”. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

289 “*En el 11 de septiembre, en el día histórico ¿sí?, yo me encontraba en Madrid para dejar para la primera fase de la documentación para el reconocimiento de la Iglesia Ortodoxa rumana en España. He empezado este trabajo en 2001 el 11 de septiembre y prácticamente cuatro años hemos... no, perdón, tres años hasta el 2004 en el julio se trabajó en este reconocimiento porque las parroquias no podían tener en orden las cosas administrativas: un número de identificación fiscal, un número de cuenta... No podía desarrollar (...) No se podía desde Rumanía, a través de la Embajada. Me ha dado un visado de éste como se daba de tres, cuatro meses, no me acuerdo ahora. Pero después he empezado, y con la tramitación de esta documentación, yo me quedé a raíz de esta documentación que estaba en trámite. Pero no se podía salir. Han sido unos tiempos muy complicados. Y al final nos ha dado el reconocimiento como la Iglesia. Se ha... nos hemos inscrito en julio y en seguida me dieron la residencia para mi, para mi esposa, para..., sí.*” Entrevista con el padre Aurel Bundă, párroco de Barcelona y arcipreste de Cataluña.

290 “*Y yo no puedo officiar si no tiene... uh... El matrimonio civil antes. Sí. Es ilegal si lo hago así*” Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

peticiones relativas a las pensiones por jubilación de los párrocos²⁹¹, las cuotas que aportan a la Seguridad Social y los trámites para sus permisos de residencia. La lentitud en las gestiones exaspera a algún sacerdote que llega a quejarse de que *“No hay voluntad política de apoyarnos un poco de... y de entrar más en la legalidad. Que nosotros queremos esto. Más legales para conseguir más derechos”*²⁹².

Por su parte, los fieles de la IOR también pueden convertirse a otras religiones, aunque no es lo usual. Principalmente nos encontramos en que esto se puede dar en matrimonios mixtos entre parejas rumano-españolas en la que el miembro español pertenece al catolicismo. Parece ser que la pareja rumana se acaba pasando al catolicismo porque *“dicen que para los suegros [los familiares católicos de la pareja española] es mejor ser católicos”*²⁹³. También se puede dar el caso contrario, que la pareja católica se convierta a la Ortodoxia *“Per l'amor que li dona a la dona (...). Els casos que hem tingut no han lluitat per la seva... cultura catòlica perquè... «si la dona vol ho fem així»”*²⁹⁴. De todas formas, la conversión no es un motivo de alegría especial, ni un objetivo buscado ya que tal como nos contaba el Padre Ionuț *“Però, clar, nosaltres no volem un ortodox de més (...) No. Perquè nosaltres no volem un “ortodoxo” de més sino un 'ortodoxo' que viu”*²⁹⁵.

Algunos rumanos ortodoxos optan por convertirse al protestantismo o a los Testigos de Jehová. El padre Ioan Holovciuk nos explicó el caso de un fiel que: *“El era antes ortodoxo. Cambió a Testigo de Jehová y ahora ha vuelto”*. También el padre Adrian Apostol de Vic nos refirió una conversión de un Testigo de Jehová a la ortodoxia en su parroquia por motivos matrimoniales *“quería casarse con otra “rumanesa” ortodoxa y ella lo tocó bien (...) lo convenció”*. La explicación que proporcionan los sacerdotes sobre el motivo que impulsa a las posibles conversiones a otras religiones por parte de ortodoxos bautizados son que *“los que son ortodoxos nunca dejan la religión ortodoxa. Pero hay muchos bautizados ortodoxos que no pintan nada con la Iglesia Ortodoxa. Es decir que yo no he visto hasta ahora, yo tengo 17 años de sacerdote, no he visto nunca un fiel ortodoxo que se confiesa y que comulga y que se pase [a otra religión]. Estos son los que no practican. Los que están influenciados o pasan un momento de crisis en su vida y*

291 *“(...) es muy lento este proceso entre “bisbado” y Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo de España. Es increíble”* Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

292 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

293 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

294 Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa. (**Traducción libre al castellano** “Por el amor que le da a la mujer (...). Los casos que hemos tenido no han luchado por su... cultura católica porque... «Si la mujer quiere lo hacemos así»”).

295 Traducción libre al castellano “Pero, claro, nosotros no queremos un ortodoxo de más (...) No. Porque nosotros no queremos un ortodoxo de más sino un ortodoxo que vive”.

*encuentran a alguna persona que ...en vez de encontrar un sacerdote, que esto también pasa,cuando encuentran un sacerdote luego vienen a la iglesia con “ritmicidad” [= periodicidad]”*²⁹⁶

Para el padre Florin, un requisito importante para evitar el desencanto de un fiel y su posterior marcha es *“la vida moral del mosén, la preparació intel·lectual, el missatge que el sacerdot transmet als que escolten i que pot ser una causa d'aquesta... [marcha]”*²⁹⁷. Aún así, el propio padre Florin confirmó lo que ya comentó más arriba el padre Simon de Lleida *“Molts dels que es passen al protestantisme no han vingut mai aquí. A l'església”*²⁹⁸. El padre Vasile ofreció tres motivos para que se produjeran conversiones de la Ortodoxia al protestantismo *“Primero: que no saben bien la Ortodoxia. No lo conocen bien, en fondo. Segundo: se van porque estos tienen posibilidades de ayudarles materialmente y le han ofrecido puestos de trabajo. (...) Y los hay que no están satisfechos de mi trabajo. Que no le gusta mi presencia, mi... entonces... como una... 'revenge' (=venganza)”*.

Por lo que se refiere a la relación que pueden tener los sacerdotes de la IOR en Cataluña con otras religiones en el territorio es variable. Ésta depende de la presencia o no de otros grupos religiosos y la necesidad real de entablar algún tipo de relación. Principalmente, hemos preguntado a los párrocos sobre su relación con protestantes, musulmanes y católicos. En general, la cordialidad y el respeto son la tónica general. En algunos casos se realizan encuentros dirigidos a entablar un diálogo interreligioso e intercultural. Sin embargo, estos encuentros no suelen ser abundantes sino más bien dilatados y puntuales en el tiempo. Con las Iglesias protestantes se puede realizar encuentros concretos para orar por la unidad de los cristianos. Así lo refieren los padres Adrian Apostol, Laurentziu Rezeanu y Vasile Baltărețu. Éste último admite que mantiene una excelente relación con el obispo anglicano en España, así como con esta comunidad en Reus. En el caso del Islam, los párrocos no suelen tener mucha relación. Según el padre Vasile la relación es inexistente ya que *“No ‘ne’ (=nos) han contactado ni nosotros a ellos. Y no se ni donde están. Ese es un problema, yo creo, más de los catalanes que no de nosotros porque somos inmigrantes casi como (...) ellos”*. Sin embargo, el padre Florin Purcarea ha asistido a la invitación formulada por la comunidad musulmana de Manresa a todas las confesiones religiosas del lugar para una ceremonia con objetivo de orar por la paz en el mundo. Aún así el contacto no ha llegado a más. Por otra parte, la comunidad religiosa con la que más relación se tiene es con la Iglesia Católica. Al ser la Iglesia Católica la confesión mayoritaria en el Estado español hasta el momento, está en disposición de

296 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

297 Traducción libre al castellano *“la vida moral del mosén, la preparación intelectual, el mensaje que el sacerdote transmite a los que escuchan y que puede ser una causa de esta... [marcha]”*.

298 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa. (**Traducción libre al castellano** *“Muchos de los que se pasan al protestantismo no han venido nunca aquí. En la iglesia”*).

prestar apoyo en infraestructuras y servicios por su consolidada implantación secular en el país. La IOR, además, tiene muchos puntos en común con el catolicismo así como una experiencia de diálogo ecuménico de décadas. Es por ello que los sacerdotes de la IOR suelen tener una estrecha relación con los párrocos católicos con los que conviven en la población en que están instalados. Así nos lo confirman nuestras entrevistas, sobre todo es de destacar, la fluida y especial colaboración de los padres Daniel Simon de Lleida, Ioan Holovciuk de Reus o Constantin Toader de Vilanova i la Geltrú, por destacar algunos ejemplos. En la mayoría de las situaciones, la Iglesia Católica ha cedido o prestado instalaciones e infraestructuras de su propiedad para que la IOR desarrolle su labor pastoral. Todo ello se ha de ver desde una óptica de cooperación con la intención de superar viejas querellas de época antigua y medieval. La Iglesia Católica sabe que la Iglesia Ortodoxa no ha venido a competir con ella en España y además comparten los mismos valores y cosmovisión así como identifican la misma amenaza en el fenómeno de la secularización y los efectos de empobrecimiento que tiene el capitalismo neoliberal en las clases medias y bajas. Los párrocos de la IOR están acostumbrados a tratar cotidianamente con los párrocos católicos de su zona. Se cursan invitaciones para participar en actos religiosos o de celebraciones e incluso, en determinados momentos, acceden a co-celebrar eucaristías. A pesar de esto, el padre Laurentziu Rezeanu de Figueres refiere como siente que la feligresía católica no suele tener la misma sintonía que tienen sus sacerdotes hacia los ortodoxos pues, a causa de lo que él atribuye a la ignorancia se suelen mostrar reticentes o quejumbrosos respecto a la Ortodoxia: *“tienen este temor de que ellos no saben de qué somos y ello ni ahora son...ellos son ignorantes. Ellos no saben ni las más simples cosas sobre la Ortodoxia. Ellos ni ahora que somos nosotros aquí de 13 años (...) Pero aún son “reminiscentes” (=reticentes) sobre todo”*. De todas formas, todos los sacerdotes de la IOR entrevistados han expresado con unanimidad que la relación con la Iglesia Católica es armoniosa y fraternal. El padre Aurel de Barcelona afirma sin dudar que *“Prácticamente, la Iglesia católica ha sido el fundamento de nuestro apoyo porque nos ha dado al principio una pequeña capilla para poder empezar y agradecemos al arzobispado católico”*. En definitiva, el padre Aurel declaró que la relación institucional entre ambas Iglesias era *“muy fluida”*.

4.7.4. Actividad pastoral, cultura y formación en las parroquias.

Los sacerdotes tienen disponibilidad plena durante toda la jornada y para ellos su *“vida pastoral es una vida permanente”*²⁹⁹. Su actividad pastoral se suele dividir entre las obligaciones litúrgicas, la atención a los fieles y la acción social a quien lo requiera. Al margen de los actos

299 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

litúrgicos que puedan estar ya prescritos, el día a día de los párrocos queda determinado por lo que surge en cada momento³⁰⁰. En caso de que el sacerdote tenga un trabajo, su actividad pastoral se puede ver limitada a causa del cumplimiento de su horario laboral. Las visitas de cortesía a los feligreses, la bendición de hogares i las confesiones suelen ser los servicios más realizados. Las visitas formales a los fieles se enmarcan dentro de lo que se conocen como ‘visitas pastorales’ y cuya finalidad es interesarse por “(...) *quin tipus de família és, a on treballen, els nens, la família que viu a Romania que els ha deixat allà, les preocupacions de la família...*”³⁰¹. La bendición de una casa es una costumbre muy arraigada en la cultura rumana y ortodoxa. Es preciso que cuando una familia se establece por primera vez en una casa, dicha propiedad debe ser bendecida por el sacerdote. Al margen de que se haga en un primer momento, dicha bendición también se puede realizar de forma recurrente por cualquier motivo a petición de la familia que la habita. Las confesiones, aunque no sean muy populares en el mundo católico español, sí lo son en la Ortodoxia. Los fieles suelen pedir frecuentemente atención de este tipo a los párrocos. Especialmente, la petición de confesión se produce antes de fechas señaladas del calendario religioso. También suelen pedirse confesiones durante los días laborables entre semana puesto que, por motivos laborales, “*alguien no puede acercarse en el horario de sábado o de domingo porque está trabajando siempre durante la semana, nos encontramos para confesar o para comulgarse o para otras cosas*”³⁰². El padre Vasile Baltărețu nos confirmaba en una entrevista que “*Cada día hago algo. No sé que pero hablando, bendigo una casa, confeso... y más de cosas religiosas, son las cosas sociales que me enseña la gente...*”³⁰³. También resulta particularmente interesante destacar que los sacerdotes pueden llevar a cabo ciertas actividades muy poco relacionadas con el culto o la acción social estricta. En ocasiones, sus fieles los pueden requerir para que les ayude con trámites administrativos de lo más variados o para que les haga de traductor ante cualquier organismo, ya sea por temas de inmigración o escolares: “*Ahora en esta época menos pero en los años 2004 (...) venían los rumanos en masa... y me he ido a conseguir tarjeta. (...) Sí, y hay que inscribir los niños en el colegio y después lo ves en la misa... te da buena alegría*”³⁰⁴. Cuando los sacerdotes tienen algún momento libre lo dedican para formarse y leer “*articles sobre l'Església, aprenentatge de la Bíblia*

300 “*És... eh... molt variable, sí. No podriem fer un horari. Hi ha necessitat cada hora del dia o... perquè hi ha coses, per exemple persones que volen beneir la casa, hi han algunes oracions que es fan, per exemple al naixement d'un nen*” (**Traducción libre al castellano** “*Es... eh... muy variable, sí. No podríamos hacer un horario. Hay necesidad cada hora del día o... porque hay cosas, por ejemplo personas que quieren bendecir la casa, hay algunas oraciones que se hacen, por ejemplo el nacimiento de un niño*”). Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona.

301 Entrevista al padre Florin Purcarea, párroco de Manresa. (**Traducción libre al castellano** “*qué tipo de familia es, en donde trabajan, los niños, la familia que vive en Rumanía que les ha dejado allí, las preocupaciones de la familia*”).

302 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

303 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

304 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

i de la dogmàtica”³⁰⁵.

Para poder realizar su actividad pastoral, el párroco de la IOR se apoya básicamente en tres puntales: la familia, los feligreses y el Consejo Parroquial de la iglesia. En el primer puntal, la esposa acostumbra a ser el apoyo más importante. Dedicaremos un apartado a tocar este tema un poco más adelante pero es preciso que avancemos que la confianza que el sacerdote tiene en su esposa resulta fundamental pues su ayuda resulta imprescindible en la gestión de la parroquia, tanto durante la celebración eucarística como en la formación cultural y religiosa de los más pequeños. Los feligreses pueden ayudar de forma voluntaria al sacerdote en sus múltiples tareas, administrativas, de gestión o escolares: *“tinc de trobar amb gent, (...) que em dona un cop de mà. A la parròquia tinc dos maestras de cycle infantil que algunes vegades ens dona ajuda”*³⁰⁶. El Consejo Parroquial no siempre está presente en todas las iglesias. De todas formas, esto no es lo usual³⁰⁷. En el caso de que éste exista, se compone de un grupo de fieles de una docena o una quincena de personas³⁰⁸. La idea es que este Consejo lo compongan personas seleccionadas *“Persones apropiades de l'església. Quan tenim problemes ens truquem per telèfon, parlem, ens trobem. Per a qualsevol informació «vine el diumenge a l'església i discutim el problema»*³⁰⁹. Se trata de fieles de la más absoluta confianza del párroco que a veces pueden estar separados por la distancia debido a la dispersión geográfica que caracteriza a las parroquias de la IOR en Cataluña. Para poder contrarrestar esta contrariedad, el padre Daniel Simon de Lleida nos explicó su estrategia: *“En cada localidad más importante tengo, al menos, un concejal. Es decir que él es la persona de encuentro con los otros. Siempre que quiero avisar algo. O cuando quiero ponerme en contacto con ellos, a través de esa persona sí que puedo”*. A estas personas se les permite saber cuestiones de índole organizativo, financiero o administrativo. Siguiendo con el padre Daniel Simon, éste nos decía que ante la adquisición de una propiedad y la construcción de un nuevo templo, la ayuda del Consejo Parroquial es, justo en ese momento, deseable y necesaria *“Sí, porque tenemos un Consejo Pastoral muy activo y muy implicado porque nosotros ahora estamos haciendo nuestra iglesia. Entonces solo no la puedo hacer. Pero el activismo de... de los colaboradores, de*

305 Entrevista al padre Florin Purcarea, párroco de Manresa. (**Traducción libre al castellano:** “artículos sobre la Iglesia, aprendizaje de la Biblia y de la dogmática”).

306 Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gadesa. (**Traducción libre al castellano:** “Tengo que encontrar con gente, (...) que me echa una mano. En la parroquia tengo dos maestras de ciclo infantil que algunas veces nos da ayuda”).

307 “No, no. Bueno, en primer año sí, después no”. Entrevista con el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú.

308 Entrevista al padre Florin Purcarea, párroco de Manresa.

309 Entrevista al padre Florin Purcarea, párroco de Manresa. (**Traducción libre al castellano:** “Personas apropiadas de la iglesia. Cuando tenemos problemas nos llamamos por teléfono, hablamos, nos encontramos. Para cualquier información «ven el domingo en la iglesia y discutimos el problema”).

*los concejales de la parroquia es muy importante*³¹⁰.

Por formación cultural, entendemos dos elementos: la posibilidad de percibir algún tipo de curso por parte de los feligreses para poderse adaptar a la sociedad receptora (idiomas, formación laboral, etc.) y la posibilidad de poder usar la iglesia como centro cultural rumano para las nuevas generaciones de recién nacidos. Es indudable que la estancia de los recién llegados rumanos a Cataluña a hecho que muchos de ellos se encuentren con una segunda patria. Esto se vuelve especialmente más claro en el momento en que deciden tener su descendencia en nuestro país. No obstante, los padres perciben con preocupación que su prole pueda llegar a olvidar sus raíces y su identidad. Por parte de la IOR se asume que esto *“això és una realitat. Els nens que neixen aquí o estudien aquí perden el costum de pensar en romanés”*³¹¹, Por ello los sacerdotes de la IOR acaban habilitando alguna dependencia en la iglesia para poder hacer cursos de cultura y lengua rumana para los hijos de sus feligreses. Dichos cursos pueden ser impartidos por algún familiar del sacerdote, como su esposa, o bien por algún feligrés con conocimientos³¹². Así describió el padre Vasile la activación de esta iniciativa: *“Hacemos nosotros, cada sábado, Escuela Parroquial (...). Hemos montado una clase, muy bonita, con ayuda de los feligreses y cada sábado hacemos con un grupo de 20, 30 niños, dos horas de...de rumano, literatura rumana, geografía e historia del país”*. La mayoría de los párrocos entrevistados destacaron la importancia de tener un local para poder desempeñar estas actividades culturales y de catequesis para los niños. Al respecto, el padre Mihai Solomon de Girona percibe el problema del ‘local cultural’ como algo que se ha de desvincular del ‘lugar de culto’ y que sea independiente de él pues *“Relacionat amb el fet que no tenim gaire espai. I això és un falta i esperem que durant els anys aquesta cosa es podria solucionar d'alguna manera perquè si vols fer una escola professional, necessites un espai. No pot ser tot el temps l'espai de culte. A vegades necessites un altre espai”*³¹³. También el padre Constantin Toader nos exponía de manera gráfica como era imperativo tener un espacio para los niños *“Porque claro, hay niños que vienen a la... la liturgia y se aburren. ¿Por qué? Porque todavía no entienden y queremos buscarnos un espacio para una clase de algo”*. En cambio, el padre Florin Purcarea no tenía este

310 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

311 Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona. (**Traducción libre al castellano:** "Esto es una realidad. Los niños que nacen aquí o estudian aquí pierden la costumbre de pensar en rumano").

312 Así lo explicó el padre Ionut Ilie Cristian de Gandesa: *“aquí ho estic intentant formar però primer... clar que no lo puc fer jo tot... però clar es... tinc de trobar amb gent. Tinc de trobar amb gent, (...) i altres persones que em dona un cop de mà. A la parròquia tinc dos maestras de cicle infantil que algunes vegades ens dona ajuda”* (**Traducción libre al castellano:** "Aquí lo estoy intentando formar pero primero... claro que no lo puedo hacer yo... pero claro se... tengo que encontrar con gente. Tengo que encontrar con gente, (...) y otras personas que me mujer una mano. En la parroquia tengo dos maestras de ciclo infantil que algunas veces nos da ayuda").

313 Traducción libre al castellano "Relacionado con el hecho de que no tenemos mucho espacio. Y esto es un falta y esperamos que durante los años esta cosa se podría solucionar de alguna manera porque si quieres hacer una escuela profesional, necesita un espacio. No puede ser todo el tiempo del espacio de culto. A veces necesitas otro espacio".

problema debido a la inmensa suerte de haber podido contar con una sala de conferencias desde octubre de 2015 y así *“els diumenges tenim escola de catequès. Tenim dues senyores que són profesores que amb deu o quinze nens en cada diumenge en el moment de la missa, els pares els deixen els nens i una hora després de la comunió”*. Allí los niños reciben clase de lengua rumana, historia, música, religión y geografía de Rumanía.

La disponibilidad de un local para realizar actividades de catequesis o de tipo cultural sigue siendo un problema recurrente en general en todas las parroquias de la IOR en Cataluña, pues, como admite el padre Vasile *“porque no hay otro lugar donde “ne” [=nos] encontramos los rumanos, sólo la Iglesia, por desgracia. No tenemos... una oficina o así... (...) Sí, un local... no tenemos que no nos permitimos”*. Para llevar a cabo actividades de cualquier tipo, es esencial la posesión de un espacio al margen del lugar de culto. Estas actividades van desde las propias de la labor pastoral (catequesis, dispensación de caridad) o las dirigidas a desarrollo cultural y de formación de los feligreses y sus hijos. Éstos últimos son el centro de atención especial pues ellos, al formar la nueva generación, están teniendo problemas para poder acceder a su memoria cultural colectiva e identitaria con mínimos razonables, así como a un dominio de la lengua eficaz más allá del coloquial usado en el seno de su familia. La preocupación por esto y, a la vez, su directa vinculación a la disponibilidad de unas infraestructuras adecuadas para poder solventarlo es una constante que hemos podido observar como tema recurrente de conversación en todos los párrocos de la IOR entrevistados. Ciertamente, la posesión de un local es un objetivo marcado por todos aquellos sacerdotes que tienen una comunidad mínimamente estable. Dedicar un espacio a aulas para los niños es el mayor de los deseos³¹⁴, así como darle uso recreativo para ellos. Normalmente, los espacios o locales que se dedican al culto acostumbran a ser compartidos o cedidos por el obispado católico correspondiente. El padre Adrian Apostol explica que esto es así debido a que *“Hay una ley o... como se llame del Concilio Vaticano que dice que entre nosotros los católicos se puede “concedir”... ¿como se llama? “a ceda”... ceder espacios de culto sin pagos”*³¹⁵. Por lo tanto, gracias a esta buena sintonía entre las dos Iglesias cristianas, algunas parroquias pueden disfrutar de un espacio extra para dedicarlo a formación y cultura (bibliotecas, salas de conferencias, escuela para niños). Tal es el caso de la parroquia del padre Florin Purcarea de Manresa, el cual admite que las condiciones son generosas pues *“Paguem l'ús. Aigua, electricitat. El lloguer no”*³¹⁶. En otros casos, con el paso del tiempo, las comunidad puede crecer y hacer que el espacio inicialmente

314 *“Sólo que se hace falta para nosotros es una sala para los niños”*. Entrevista con el padre Constantin Toader, párroco de Vilanova i la Geltrú.

315 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbúcies y de Vic.

316 Entrevista con el padre Florin Purcarea, párroco de Manresa. (**Traducción libre al castellano:** “Pagamos el uso. Agua, electricidad. El alquiler no”).

adjudicado, se quede pequeño, incluso para celebrar la liturgia, al margen de las festividades claves en el calendario religioso (Navidad, Pascua). Esto hace que la IOR deba intentar buscar otras opciones, como pedir otro lugar más grande³¹⁷, alquilar³¹⁸ o adquirir un solar más adecuado. Así lo relata el padre Daniel Simon de Lleida *“Se queda pequeño y además esta parroquia es muy activa. Tiene muchas actividades: con los jóvenes, con los niños, con el coro... Había algunos años que aquí se hizo antes de tener ellos el espacio propio se... se... Cada día se preparaba aquí la comida para los pobres. Entonces era un espacio que... Sí, sí y coincidiendo con los actividades de ellos [aquí el padre Daniel se refiere a las actividades de la parroquia católica con la que comparten espacio]. Entonces tomamos la decisión de buscar una solución de salida”*. El propio padre Daniel Simon explicó que las entidades de la administración local en Cataluña no estaban mucho por facilitar la gestión y considera que en determinadas ocasiones estos organismos han creado dificultades gratuitas que se podrían haber evitado: *“Bueno. Nosotros tuvimos muchos problemas con buscar un sitio para hacer una iglesia. Muchas pegas, sobretudo por parte del Ayuntamiento”*³¹⁹. Por supuesto, ninguna de estas opciones resulta ser fácil, ya sea por motivos económicos³²⁰, legales o administrativos. En determinadas ocasiones el Estado rumano puede llegar a implicarse y colaborar económicamente para adquirir o alquilar propiedades o reformar las existentes³²¹. El padre Aurel de Barcelona nos confirmó esto *“Y con el apoyo de Rumanía hemos conseguido comprar en aquellos tiempos 2006-2007 esta... una casa, una pequeña parcela de este terreno de más de 400m²”*.

De todas formas, la disponibilidad del espacio no es más que uno de los problemas. El padre Mihai Solomon de Girona explicó detalladamente como el horario también suponía una traba considerable. Realizar actividades culturales para los niños implica que éstos se tengan que quedar

317 *“Y desde 2008 tenemos con la “benedición” de Sr Arzobispo (...) capilla esta... grande y allí celebramos... gracias a Dios, porque se ha cambiado nuestra vida porque... (...) la comunidad ha crecido (...) y pueden sentarse”*. Entrevista con el padre Vasile, Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

318 *“Que tenim un seguiment econòmic dels donatius que entren i tot lo que tenim que pagar per els locals. Ara ja tenim un local (...) llogat, que paguem (...) per això”* (**Traducción libre al castellano:** “Que tenemos un seguimiento económico de los donativos que entran y todo lo que tenemos que pagar por los locales. Ahora ya tenemos un local (...) alquilado, que pagamos (...) por eso”). Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa.

319 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

320 *“Es veritat que vam necessitar desenvolupar l'activitat i aquell espai quedava molt petit i vam tenir emocions: “Què farem?”. Perquè a poc temps va venir la crisi. No és tan fàcil “lugar” un espai i... i... i gastar uns diners que no tens”* (**Traducción libre al castellano:** “Es verdad que necesitamos desarrollar la actividad y aquel espacio quedaba muy pequeño y tuvimos emociones:” ¿Qué vamos a hacer? “. Porque en poco tiempo vino la crisis. No es tan fácil “lugar” [=alquilar] un espacio y... y... y gastar un dinero que no tienes”). Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona.

321 *“Para estas obras recibiendo de parte del gobierno de Rumanía... antiguo gobierno de Rumanía casi 45.000 euros y con esto empezamos la obra pero ahora están paradas por falta de dinero”*. Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

el domingo o el sábado, lo que *“això es posaria [= supondría]... que els nens es quedessin aquí una mica més després de la missa, això és bastant difícil. Significa més temps i més cas. Es cansen, es cansen. (...) però durant la setmana és difícil per als nens perquè l'horari de l'escola és ja molt... molt pesat”*³²². Parece ser que desde el Estado rumano se ha intentado llevar a cabo algún tipo de programa para dar apoyo en el tema de cultura rumana para los niños. No obstante, el padre Mihai declaró que la realidad pone las cosas en su sitio ya que *“institucions tenen els seus mijans paral·lels. El Ministeri d'Exterior va organitzar alguna cosa per cultura i llengua romanesa”*³²³ pero no se pudo implantar debido a que *“al terreny és molt complicat d'organitzar. Van enviar professors i és molt difícil, bastant difícil aplegar als nens que estan dispersos i a més l'horari de l'escola és complicat... i al matí, a la tarda, un nen no pot... No és tan fàcil d'organitzar. Resulta que l'Església cada vegada més, crec que s'ha de tenir en compte que l'Església té algunes eines que el Ministeri d'Exteriors o una escola que es podia fundar aquí al local, no sé. És bastant complicat. Encara que siguin deu o més anys de quan l'emigració romanesa està aquí encara és molt difícil trobar la millor manera d'atendre aquesta situació”*³²⁴. Tal como apunta el padre Mihai, la dispersión geográfica de las familias es también un problema para poder realizar actividades culturales. Este mismo problema también es referido por el padre Adrian Apostol al ser preguntado por la posibilidad de realizar actividades culturales: *“Es un poco difícil porque la gente... los fieles son muy dispersados. Como no hay unidad...”*. En conclusión, lo que impide que las nuevas generaciones de rumano-catalanes nacidas en Cataluña puedan permanecer en contacto con la realidad cultural y lingüística de sus progenitores y familiares rumanos son la disponibilidad de un local, la dispersión geográfica de las familias, los horarios y la carga lectiva para los mismos infantes, para quienes supondría un esfuerzo académico superior al de sus compañeros españoles de la misma edad. Así pues, en general, hay una preocupación por la pérdida de identidad nacional y cultural en las nuevas generaciones. El padre Constantin Toader nos refería con consternación como *“Hay muchos niños que no saben escribir en “rumanés” porque están naciendo aquí”*. En referencia a la pérdida del idioma, el padre Mihai Solomon explicó una anécdota reveladora sobre cómo algunos de los niños que habían nacido en la diáspora y no habían estado nunca en Rumanía

322 Traducción libre al castellano: "Esto se pondría [= suponer]... que los niños se quedaran aquí un poco más después de la misa, esto es bastante difícil. Significa más tiempo y más caso. Se cansan, se fatigan. (...) pero durante la semana es difícil para los niños para que el horario de la escuela es ya muy... Muy pesado".

323 Traducción libre al castellano: "Instituciones tienen sus medios paralelos. El Ministerio de Exterior organizó algo por cultura y lengua rumana".

324 Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona (**Traducción libre al castellano:** "Sobre el terreno es muy complicado de organizar. Enviaron profesores y es muy difícil, bastante difícil llegar a los niños que están dispersos y además el horario de la escuela es complicado... y por la mañana, por la tarde, un niño no puede... no es tan fácil de organizar. Resulta que la Iglesia cada vez más, creo que se debe tener en cuenta que la Iglesia tiene algunas herramientas que el Ministerio de Exteriores o una escuela que se podía fundó aquí en el local, no sé. es bastante complicado. aunque sean diez o más años de cuando la emigración rumana está aquí todavía es muy difícil encontrar la mejor manera de atender esta situación").

empezaban a no identificar el vocabulario específico rumano para ciertos ámbitos “*Nosaltres el que volem fer és conservar un mínim però estem molt realistes. El mínim de poder fer una conversa en romanés. D'entendre sí que entenen, pot ser sí que entenen més. Però si no... (...). Em refereixo a la quantitat de paraules. Algunes paraules no les utilitzem. I els nens no senten aquelles paraules. I tenim sorpreses quan fem alguna activitat. Per exemple, al Nadal. Si parlem de trineu i de neu i de gel... 'qué significa això?' (...) que trobem paraules de poc ús. I si també el nivell de la família no és tan elevat... és parla la variant regional de romanés. No la variant literaria*”³²⁵.

Las iglesias, con los sacerdotes a la cabeza, se constituyen en “*un pilar fonamental del manteniment de la cultura cristiana ortodoxa i de la identitat romanesa entre els seus membres en la diàspora*”³²⁶ (Belzunegui, 2018: 114). A parte de las actividades estrictamente formativas, los párrocos también pueden liderar iniciativas culturales para los propios rumanos o la sociedad catalana. El padre Vasile, por ejemplo, nos habló de presentaciones de algún libro o algún artista o literato conocido. También la celebración de conciertos con algún cantante conocido en Rumanía³²⁷.

4.7.5. La mujer en la IOR.

En este apartado trataremos de exponer la situación de la mujer, como fiel, en la IOR y la situación de la esposa del sacerdote. Explicaremos cuál es su rol y qué se espera de ella, así como qué es lo que ellas aportan tanto a la comunidad como al sacerdote en particular.

Hay que tener en cuenta que, a diferencia de la Iglesia católica, la Ortodoxia permite, y de hecho recomienda, que el sacerdote contraiga matrimonio. Es un requisito para ejercer de párroco pues difícilmente un sacerdote podrá dar consejo matrimonial a sus fieles si él mismo no está en esa misma situación. Existe una excepción a esta norma. Los únicos a los que no les está permitido el matrimonio son los monjes, y por defecto, los obispos ya que éstos provienen obligatoriamente del monacato. Es decir, allí donde haya un obispo habrá un monasterio, aunque esté formado sólo por una persona, el propio obispo.

325 Traducción libre al castellano: "Nosotros lo que queremos hacer es conservar un mínimo pero estamos muy realistas. El mínimo de poder hacer una conversación en rumano. De entender sí entienden, puede ser sí entienden más. Pero si no... (...). Me refiero a la cantidad de palabras. Algunas palabras no las utilizamos. Y los niños no sienten aquellas palabras. Y tenemos sorpresas cuando hacemos alguna actividad. Por ejemplo, en Navidad. Si hablamos de trineo y de nieve y de hielo... «qué significa esto?» (...) ... que encontramos palabras de poco uso. Y si también el nivel de la familia no es tan elevado... se habla la variante regional de rumano. No la variante literaria".

326 Traducción libre al castellano: "Un pilar fundamental del mantenimiento de la cultura cristiana ortodoxa y de la identidad rumana entre sus miembros en la diáspora".

327 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

No obstante, los sacerdotes de la IOR en Cataluña no siempre están acompañados por sus esposas. Algunas de ellas permanecen trabajando en Rumanía y éstas les suelen enviar recursos desde allí. Esto sucede cuando, la parroquia no es lo suficientemente próspera para que el sacerdote se pueda mantener con las aportaciones de los feligreses. En esta situación se encuentran los padres Ioan Holovciuk de Reus y Adrian Apostol de Arbucies y Vic.

El siguiente cuadro explicativo, elaborado a partir de los datos proporcionados por los sacerdotes durante las entrevistas mantenidas con ellos, resume de forma gráfica el perfil académico y laboral de las esposas de estos sacerdotes:

Tabla 4.7.1. Perfiles de las esposas de los sacerdotes

Código ID sacerdote	PERFIL ACADÉMICO					ÁMBITO LABORAL					Reside en Rumanía
	Sanidad	Educación	Ingeniería	Humanidades	Desconocido	Sanidad	Educación	Limpieza	Ama de casa	Desconocido	
01-PRS					X					X	SI
02-PTR		X						X			
03-PLD		X					X				
04-PGD	X					X					
05-PVL				X				X			
06-PGR			X						X		
07-PMN	X					X					
08-PRB	X					X					SI
09-PSL					X					X	

Fuente: elaboración propia.

En general, la esposa del sacerdote suele tener un perfil académico universitario. Entre ellas podemos hallar a profesoras, ingenieras y médicos o enfermeras. Algunas de ellas pueden tener más de una carrera universitaria o haber realizado estudios de teología, como el caso de la esposa del padre Daniel Simon de Lleida. Lamentablemente, no todas ellas pueden trabajar de lo que han estudiado. Las que han decidido acompañar a sus maridos en la labor misionera en la diáspora en Cataluña deben aceptar ocupaciones por debajo de su perfil académico. Sus trabajos suelen estar enfocados en la limpieza o monitoras de comedor de escuela, como es el caso de la esposa del padre Vasile de Tarragona, y así poder aportar ingresos extra para poder mantener a la familia. Los impedimentos que aparecen a la hora de encontrar un trabajo cualificado suelen ser varios. Uno es la propia crisis económica en la que está sumida España desde el 2006 y la escasez consecuente de trabajos de calidad. También se debe añadir a ello la falta de titulación homologada o reconocida por el Estado español. El problema del dominio del idioma español y catalán también es un

problema a la hora de demostrar las competencias. Esto es especialmente gravoso para aquellas mujeres que tienen titulación de pedagogía o magisterio pues se ven incapaces de poder desarrollar su profesión y su vocación de profesoras ya que la comunicación verbal es indispensable para el desarrollo de la actividad docente. Algunas han tenido la fortuna de poder conseguir trabajar en algún proyecto docente o cultural subvencionado por el gobierno rumano. Tal es el caso de la esposa del padre Daniel Simon.

Hemos mencionado como, al margen de su titulación académica, las esposas de los sacerdotes pueden trabajar para ayudar o complementar a la economía familiar. Sus ocupaciones pueden ir desde las dedicadas a la limpieza o al ejercicio de la medicina o la docencia. En caso de no encontrar trabajo, pueden ejercer de amas de casa, como la esposa del padre Mihai Solomon. De esta forma pueden seguir apoyando a su marido y criando a los hijos. Por lo tanto, podemos constatar que la esposa del sacerdote se convierte en un fundamento importante en la economía familiar gracias a sus ingresos y trabajo³²⁸.

Las mujeres que tienen un perfil laboral orientado a la salud tienden a tener más probabilidades de ser contratadas en hospitales o centros de salud ya que de ellas se valora más su competencia y experiencia que no su dominio del idioma de la sociedad receptora. Entre los profesionales de la medicina suele ser un poco más fácil conseguir la homologación de titulación por motivos lógicos. Las materias que se imparten en cualquier centro académico dedicado a la sanidad suelen ser prácticamente los mismos pues el objeto de estudio, esto es el cuerpo humano, es universal e igual en todas partes. Es fácil deducir que para estas mujeres, el hecho de trasladarse hasta nuestro país ha debido suponer un considerable sacrificio pues han renunciado a su futuro profesional para poder permanecer junto a su marido y sus hijos.

De la mujer de un sacerdote se espera especialmente que sea “*un modelo para las mujeres de la comunidad*”³²⁹ y su rol resulta, según el padre Florin de Manresa, “*Extraordinari. És el motor. (...) Ella ha de ser la primera entre les dones*”³³⁰. Su forma de vestir, maquillarse y su comportamiento en general se ha de lucir con sencillez y decoro pues “*tiene que tener una decencia*”³³¹. Esto tiene sentido pues su forma de comportarse le garantiza una de sus principales

328 “*És la que em manté perquè dels donatius dels feligresos no em podria ‘mantener’* ” (Traducción libre al castellano: "Es la que me mantiene porque los donativos de los feligresos no me podría 'mantener'"). Entrevista con el padre Ionut Ilie Cristian párroco de Gandesa.

329 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

330 Traducción libre al castellano: "Extraordinario. Es el motor. (...) Ella debe ser la primera entre las mujeres".

331 “*Entonces su comportamiento tiene que ser... pffff... como un ejemplo. No puede hacer bromas así, no puede poner ropas “mini” no sé qué o... maquilladas... super maquilladas. Tiene que tener una decencia*”. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

atribuciones: ser el centro de unión de las mujeres, las cuales la respetarán por ello³³². Este prestigio le concede una posición elevada dentro de la comunidad. El padre Ilie de Gandesa nos explicó que *“la presència de la senyora del sacerdot en l'església es model per a les altres dones. Les manifestacions de la dona del sacerdot son (...) exemple per tota la comunitat”*³³³. La pareja sacerdote-esposa no tiene una relación porcentual de mitad y mitad. El padre Dan Aurelian de Solsona explicó como el peso de la mujer va mucho más allá de este simple cincuenta por ciento: *“És binomi, sí, però dona és 70% i sacerdot és 30%”*³³⁴. Él mismo nos aclaró el motivo de esta extraña repartición: *“Una dona de sacerdot no entra en el meu [àmbit]... està a l'ombra... al marge però la seva influència és capital”*³³⁵. Por lo visto, la imagen del sacerdote entre los fieles de su parroquia se ve enturbiada o potenciada por la actitud de su esposa: *“El sacerdot que és més bo, perfecte, tot... i la seva dona és... no sé... enfadada... que no parla... no agrada res. Desagradable. (...) el sacerdot marxa totalment [= está perdido]”*³³⁶. Esto se puede entender desde la lógica del principio de causalidad por la que si el párroco no tiene una mujer digna de él, difícilmente se supone que podrá exigir a sus fieles que se esfuercen en aspirar a una familia modélica. Así lo explica el padre Florin Purcarea de Manresa: *“La família del sacerdot ha de ser un exemple per als feligresos. Si el sacerdot no té una família “bonica” [el padre Florin usó en la entrevista la palabra rumana “frumos” que ciertamente significa “bello” o “bonito” pero que en este caso se podría también traducir como “bueno” o incluso “sano”] espiritual. Ella ha de ser la primera entre les dones. A l'hora de cantar, de fer les activitats de l'església si ella no ho fa bé com cal, com un sacerdot pot tindre el dret de donar exemples als feligresos si ell no té una família com cal? Si el sacerdot no te una família modélica, com pot tindre una parròquia modélica?”*³³⁷ Aunque su comportamiento personal proporciona garantía de éxito en la misión pastoral y litúrgica de su marido, la mujer debe tener en la discreción uno de sus objetivos. Es la figura tras el sacerdote³³⁸. Sin embargo, aunque la esposa no invade las competencias del sacerdote, la mujer, lejos de figurar

332 *“Unifica a las mujeres y tiene un respeto”* Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

333 Traducción libre al castellano: *“la presencia de la señora del sacerdote en la iglesia se modelo para las otras mujeres. Las manifestaciones de la mujer del sacerdote son (...) ejemplo para toda la comunidad”*.

334 Traducción libre al castellano: *“Es binomio, sí, pero mujer es 70% y sacerdote es 30%”*.

335 Traducción libre al castellano: *“Una mujer de sacerdote no entra en mi [ámbito]... está en la sombra... al margen pero su influencia es capital”*.

336 Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona. (**Traducción libre al castellano:** *“El sacerdote que es más bueno, perfecto, todo... y su mujer es... no sé... enfadada... que no habla... no gusta nada. Desagradable. (...) el sacerdote marcha totalmente [= está perdido]”*).

337 Traducción libre al castellano: *“La familia del sacerdote debe ser un ejemplo para los feligresos. Si el sacerdote no tiene una familia “bonita” espiritual. Ella debe ser la primera entre las mujeres. A la hora de cantar, de hacer las actividades de la iglesia si ella no lo hace bien como es, ¿cómo un sacerdote puede tener el derecho de dar ejemplos a los feligresos si él no tiene una familia como es? Si el sacerdote no tiene una familia modélica, ¿cómo puede tener una parroquia modélica?”*.

338 *“Sí. Está vigilando todo tiempo y después me toca [= me riñe]... está la persona fuerte de atrás”* Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

en un segundo plano, también tiene una manifestación más activa que se traduce en la participación en actividades de la iglesia o en dinamizar el grupo de mujeres y niños: *“Es que la senyora del sacerdot també té un aspecte dinàmic i és imprescindible perquè és la que ‘manten’ la unitat”*³³⁹. Este ‘aspecto dinámico’ se manifiesta en una serie de responsabilidades centradas en el apoyo al sacerdote en su labor cotidiana, pastoral y litúrgica. Su rol en el coro es de suma importancia pues, tal como lo remarcó el padre Vasile Baltărețu de Tarragona *“canta, conduce el coro, pequeño coro que lo tenemos... lo conduce mi mujer. Sin ella yo no sé ni cómo voy a celebrar. Si ella no participa en una misa, yo estoy muerto”*.

Otra importante atribución es la de catequista para los niños de la parroquia. Todos los religiosos entrevistados destacan la implicación con más o menos intensidad de sus esposas en este ámbito. También pueden actuar como educadoras, realizando actividades culturales para los niños de la parroquia, siempre que la parroquia disponga de un local adecuado. También puede centralizar la tarea de impartir clases entre los más pequeños: *“(...) tenemos una escuela de sábado. Se dan clases de lengua rumana... de geografía rumana. Y en los domingos se dan clases de catequesis”*³⁴⁰. Por lo tanto, sus atribuciones o responsabilidades suelen quedar en el ámbito de la dirección del coro de la iglesia y también de la catequesis. En iglesias donde se ha creado una escuela más o menos estable para niños también se encargan de dar clases. Ya hemos visto que el hecho de que tengan titulación universitaria las capacita plenamente para desempeñar tareas docentes básicas para infantes. Ello es de trascendencia vital pues gracias a esta dedicación se posibilita que las nuevas generaciones de niños rumanos nacidos o crecidos aquí no acaben perdiendo su identidad cultural rumana.

Finalmente, otro de sus atributos es el de actuar como ‘intermediaria’. Esta posición tan curiosa la explica muy bien el padre Daniel Simon de Lleida cuando expone que *“En la Iglesia Ortodoxa la imagen de la “sacerdotesa”, es decir, la mujer del sacerdote, es muy importante porque a veces las mujeres tienen vergüenza a preguntarme algunas cosas (...) Pero a través de ellas se solucionan muchos problemas”*.

Por lo que respecta a la participación de las feligresas de la IOR y su papel en la comunidad, inicialmente no se le supone un papel especial o relevante en el culto o bien en las tareas de responsabilidad en la parroquia. Sin embargo, si se insiste lo suficiente a los entrevistados, tanto

339 Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa. (**Traducción libre al castellano:** "Es que la señora del sacerdote también tiene un aspecto dinámico y es imprescindible porque es la que 'mantiene' la unidad").

340 Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

feligreses laicos como párrocos, éstos pueden aportar algunos matices que ayudan a situar el mundo femenino dentro del culto. Así pues, parte de los entrevistados, admiten que las mujeres pueden llegar a tener unas funciones claramente identificables en la iglesia y que están catalogadas como de ‘ámbito exclusivamente femenino’. Estas son: la ornamentación del edificio religioso y la participación en el coro de la iglesia. La división del trabajo por géneros es muy marcada ya que ellas pueden encargarse de la decoración floral, los tejidos y la selección del mobiliario, ya sea confeccionándolo o adquiriéndolo y preparando su disposición. Al contrario, ellos se dedican más a las actividades físicas y manuales enfocadas en el mantenimiento, electricidad, reparaciones y jardinería de las instalaciones de la iglesia y aledañas³⁴¹.

No deberíamos considerar las labores de ornamentación y de canto como cuestiones de importancia secundaria. El coro durante la liturgia va marcando y destacando los tiempos de forma que la eucaristía pueda desarrollarse correctamente en una constante interpelación y diálogo simbólico entre sacerdote y asamblea cristiana congregada. Así pues, ellas participan en el coro³⁴² y son dirigidas, la mayoría de las veces, por la esposa del párroco. Tanto en éste como en otros ámbitos de acción social o de participación en otras actividades las mujeres “*Se implican mucho*”³⁴³.

En cuanto a la asistencia a la misa dominical, los sacerdotes admiten que existen ciertas diferencias en las dinámicas de participación entre los fieles en Rumanía y en la diáspora. Entre las mujeres, la asistencia en Rumanía es mucho más numerosa que en Cataluña. Según el padre Florin Purcarea de Manresa “*A l'església, a Romania, en general venen més dones. En general, venen també homes però moltes més dones*”³⁴⁴. También el padre Dan Aurelian de Solsona nos confirmó esta impresión: “*A Rumania és diferent. Moltes dones participa*”³⁴⁵. El padre Adrian Apostol se atrevió a proporcionar una cifra estimativa, fruto de su experiencia, estableciendo matemáticamente que “*en Rumanía normalmente hay tres cuartos mujeres y un cuarto hombres*”³⁴⁶. Por el contrario, en las parroquias de la IOR en Cataluña, las feligresas no alcanzan más del 50% de asistentes a la misa dominical. El padre Dan Aurelian de Solsona se arriesgó a elaborar una explicación basándose en que, en primer lugar, las mujeres suelen trabajar en el sector de la restauración como camareras y

341 Un fiel del padre Holovciuk nos especificó que «Bueno, más afuera que lo hacemos nosotros y adentro lo hacen ellas, todo esto que está hecho, la ropa, el material... lo han hecho las mujeres. Se juntan entre tres o cuatro familias ‘contribuibles’ y la ropa suele cambiar». Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

342 “*Les dones són les que mantenen el cor de l'església*” (Traducción libre al castellano: "Las mujeres son las que mantienen el corazón de la iglesia"). Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa.

343 Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

344 Traducción libre al castellano: "En la iglesia, en Rumanía, en general vienen más mujeres. En general, vienen también hombres pero muchas más mujeres".

345 Traducción libre al castellano: "En Rumanía es diferente. Muchas mujeres participa".

346 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

cocineras durante los fines de semana³⁴⁷, lo cual, lógicamente, las incapacita para poder asistir de forma regular a la eucaristía dominical. El otro motivo es que en el contexto de emigración, ésta es mayoritariamente masculina, mientras la familia y la esposa pueden permanecer en Rumanía³⁴⁸. La primera oleada migratoria la representaron los hombres y cuando éstos se pudieron establecer, entonces trajeron con sus esposas y sus familias. El padre Mihai de Girona así lo narró en sus palabras: *“La veritat és que la majoria que van venir primer, van ser els homes. I després van portar les famílies”*³⁴⁹. Por tanto, resulta lógico el hecho de que sean más hombres que mujeres los que asistan a los actos religiosos, todo lo contrario de lo que parece que sucede en origen en Rumanía. Esta combinación de factores es lo que explicaría, entonces, la fuerte presencia de hombres en la misa dominical, en comparación con las mujeres. En el estudio que llevamos a cabo entre la comunidad de fieles de la IOR en Cataluña contestaron 115 personas de las cuales el 47% eran hombres y el 52% mujeres (Belzunegui et al., 2018: 61). Sin embargo, en la cuestión que se planteó a los encuestados sobre «frecuencia de asistencia a actos religiosos» no se refleja una respuesta por géneros sino según el grado de integración en la sociedad catalana. Por tanto, para poder saber si existe realmente una diferencia notoria entre mujeres y hombres a la hora de asistir a los actos religiosos seguimos dependiendo de la opinión subjetiva de los párrocos.

Esta supuesta poca presencia femenina a la iglesia es percibida por el padre Adrian Apostol de Arbúcies y Vic como una bajada de la ‘calidad’ en la función de madre³⁵⁰. De esta forma, la participación de las mujeres en la vida de la iglesia es valorada por los sacerdotes pues creen que, ya sea en Rumanía o en la diáspora, las mujeres sostienen los valores familiares: *“Es bien que vengan más mujeres. Porque más mujeres cuida la familia. Esto es... cuando... bueno para nosotros es importante para venir todos de la familia. Que viene mujeres, denota que... se cuida la familia. De niños y de padres y de toda la familia. Que las mujeres es que... tiene vida. Y esto es la... importante...”*³⁵¹. La mujer se convierte en la salvaguardia de la tradición cultural y religiosa y su transmisora en el ámbito familiar. Esta visión tan particular del rol femenino, que podemos

347 *“Un és perquè moltes dones treballen diumenges a bar, restaurants, treballen”* (**Traducción libre al castellano:** “Uno es porque muchas mujeres trabajan domingos a bar, restaurantes, trabajan”). Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona.

348 *“Diuen que per exemple la... ehhhh...” primer” gent que ve aquí “és les” homes i la seva dona i els seus fills està a Romania. Ell treballa aquí i marxa després a Romania”* (**Traducción libre al castellano:** “Dicen que por ejemplo la... ehhhh... ‘primera’ gente que viene aquí es las mujeres y su mujer y sus hijos está en Rumanía. Él trabaja aquí y marcha luego en Rumanía”). Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona.

349 Traducción libre al castellano: “La verdad es que la mayoría que vinieron primero, fueron los hombres. Y después llevaron las familias”.

350 *“En la iglesia ahora son hombres y mujeres son casi casi igual. Esto no está bien, esto no está bien. (...) Porque las mujeres son madres y las madres son aquellas que están rezando mucho más por sus hijos, por sus niños.(...) Sí. Esto no está bien. La idea es que la calidad de madre bajó”*. Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

351 Entrevista con el padre Constantin Toader de Vilanova i la Geltrú.

considerar excesivamente conservadora desde un punto de vista laico y occidental, se fundamenta en la particular forma de percibir a la mujer como una ‘encarnación’ de la Virgen María, quien se mantiene en un plano de igualdad con el Hijo, Jesús. A su vez, esta igualdad Virgen/Hijo también se manifiesta en la pareja primigenia Eva/Adán. Estas analogías permiten a los párrocos de la IOR rechazar las acusaciones laicistas sobre la desigualdad de la mujer en la Ortodoxia. El padre Ionuț Ilie Cristian de Gandesa, señalando en su iglesia los iconos de la Virgen y de Jesucristo, enfatizó esta igualdad ‘mujer/hombre’, a través de una extensa aclaración de enfoque teológico y simbólico:

“aquí tenim a l'home, al Jesucrist i al costat, mirant cap a nosaltres, és el model de la dona, que és la dona suprema, que és la “Virgen”. Està mirant per nosaltres i són models d'home i de dona. Sence tenir alguna “egualdad” [=igualdad] que alguna “vez” la societat agnóstica es... ehmm... pffff... ens jutgen que les Esglésies Orientals la dona... les dones tenen una inferioritat en l'Església en la societat oriental. No. En l'Església Ortodoxa la dona és igual que l'home. perquè Déu quan ha creat a l'home no li ha dit a l'home... ehm... creixeu i multipliqueu, sinó que ha esperat a la dona que és la seva costella del seu cos i que forma una unitat. Un home sence una dona no és una unitat. Només que l'home o la dona sols siguin monjos i que és una unitat en Jesucrist. perquè les dones es casan espiritual amb nostre Senyor Jesucrist i l'home es casa amb l'Església, amb la seva Església. Així que no hi ha una “inegalidad” [=desigualdad]”³⁵².

La maternidad de la mujer sería percibida desde la Ortodoxia como un atributo propio de la mujer que la define como tal y que el propio laicismo estaría negándole al otorgarle más importancia a su colocación laboral, reduciéndola a un engranaje más de la economía productiva. Por ello algunos de los sacerdotes de la IOR han visto en esto, no ya una amenaza sino una forma de ‘retraso’ por parte de la secularización: “Es el sistema que “*pensa*” que no es tan importante el

352 Entrevista con el padre Ionuț Ilie Cristian, párroco de Gandesa (**Traducción libre al castellano:** "Aquí tenemos al hombre, al Jesucristo y al lado, mirando hacia nosotros, es el modelo de la mujer, que es la mujer suprema, que es la ‘Virgen’. Está mirando por nosotros y son modelos de hombre y de mujer. Sin tener alguna "egualdad" (= igualdad) que alguna "vez" la sociedad agnóstica se... ehmm... pffff... nos juzgan que las Iglesias Orientales la mujer... las mujeres tienen una inferioridad en el Iglesia en la sociedad oriental. No. En la Iglesia Ortodoxa la mujer es igual que el hombre. porque Dios cuando ha creado al hombre no le ha dicho al hombre... ehm... creced y multiplicaos, sino que ha esperado a la mujer que es su costilla de su cuerpo y que forma una unidad. Un hombre sin una mujer no es una unidad. Sólo que el hombre o la mujer sólo sean monjes y que es una unidad en Jesucristo. para que las mujeres se casan espiritual con nuestro Señor Jesucristo y el hombre se casa con la Iglesia, con su Iglesia. Así que no hay una "inegalidad" [= desigualdad] ").

trabajo de madre. Que el trabajo de madre se puede sustituir con los... trabajadores sociales”³⁵³. Por consiguiente, según la visión del padre Adrian Apostol y siempre según nuestra interpretación de la entrevista realizada, el laicismo no percibe la maternidad como un trabajo de especialización de la mujer y un elemento distintivo propio sino como algo externo y por tanto improductivo. Así la mujer, para poder ser considerada ‘productiva’ y plenamente integrada en el mundo laboral occidental secularizado se ve obligada a tener que decidir, en muchas ocasiones, entre su promoción laboral y académica y su maternidad. Como la maternidad y crianza de la prole no están contempladas como trabajo ni reguladas convenientemente, la mujer, para ser madre de familia debe sacrificarse dejando su cuidado en manos de otros y ello explicaría que esta ‘calidad’ espiritual femenina se estaría resintiendo,³⁵⁴ siempre según la interpretación del sacerdote.

4.7.6. Acción social de la IOR.

Aún siendo pocos sacerdotes y parroquias, no se puede olvidar que la IOR realiza una acción social que, aunque no es comparable al impacto que tiene el de la Iglesia Católica, no deja de ser significativa. Principalmente, los párrocos orientan su acción social hacia sus feligreses pero no por ello dejan de lado a cualquier persona necesitada de ayuda. Cada sacerdote nos ha relatado algunas de las acciones que ha llevado a cabo desde su parroquia.

Según nuestra experiencia, salida de las entrevistas mantenidas con los diversos sacerdotes de la IOR, esta ayuda puede consistir en caridad y apoyo material (dinero, ropa, comida etc.), acompañamiento presencial en situaciones de enfermedad, apoyo moral a presidiarios, redirección de vidas “perdidas” o “golpeadas” o asistencia económica en caso de defunciones (gastos de sepelio, traslado del cadáver a Rumanía, etc.).

El tipo de ayuda y la forma en que se realiza dependen de los recursos y del criterio de cada párroco. Es el propio sacerdote quien tiene la capacidad de decidir sobre quien es el objeto de su acción social así como la forma en que ésta se va a materializar. Así, por ejemplo, el padre Adrian Apostol no es muy partidario de dar dinero. Él argumenta que “(...) *es más fácil para ayudar y es más bien para ayudar a una persona para encontrar un trabajo. Para trabajar por una cosa, por un dinero. Porque si tu vas a dar dinero a una persona se va a acostumbrar a esto*”.

353 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

354 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Vic y Arbúcies.

La acción social de la IOR en Cataluña se puede dividir en dos ámbitos. En primer lugar, el que se dirige a su país de origen, Rumanía. En segundo lugar, el que se lleva a cabo en la propia parroquia.

Por lo que respecta a la ayuda dirigida a Rumanía, ésta se pone en marcha, sobre todo, ante catástrofes naturales: *“Cuando hay desastres naturales, organizamos una colecta y que viene para ayudarlo y si se puede se manda en Rumanía”*³⁵⁵. Estas catástrofes suelen materializarse en forma de inundaciones primaverales provocadas por el deshielo: *“(…) em recordo que ara fa dos, tres anys va ser una tragedia molt gran. Durant l'hivern va nevar d'una manera que no va passar en anys i anys. Va ser molt dur. (...) La situació meteorològica és bastant complicada a Romania. Si venen nevades molt grans, molt greus després quan ve la primavera (...) Un altre problema. Inundacions i ... ehhh... aquestes coses que passen”*³⁵⁶. En estos casos, los sacerdotes hacen una recolecta entre sus fieles, consistente en *“una recolecta de comida y dinero para ayudar a Rumanía”*³⁵⁷. Esta ayuda es normalmente solicitada por el propio Patriarcado de Rumanía³⁵⁸ a todas sus parroquias nacionales y en el extranjero. Los feligreses siempre reaccionan inmediatamente³⁵⁹. Algún párroco nos comentó que este tipo de recolectas se pueden producir varias veces al año: *“Y esto, sí que lo hacemos, dos, tres veces al año. Hacemos ‘recollida’ [=recolecta] (...) Ahora, por ejemplo, en primavera toca [a causa de las inundaciones provocadas por el deshielo]”*³⁶⁰.

Estas colectas no siempre son con dinero. El padre Adrian Apostol, por ejemplo, dice que *“(…) no me gusta enviar dinero (...) Prefiero enviar cosas que se pueden utilizar. Por ‘asiles’ [=asilos], casas de ‘orfanes’ [=orfanatos]”*. Al contrario, el padre Daniel Simon cree que no es rentable enviar cargamentos de mercancías a Rumanía *“Porque para enviar en Rumanía arroz, aceite...yo no sé qué, hay que pagar un euro por Kilo. Y entonces no, no, no se puede. De esa manera”*. Así que este párroco decidió centrarse en concentrar su acción social en su parroquia y su tierra de acogida ya que según razonó: *“A Rumanía, al principio sí. Pero después no porque aquí también hay problemas. Hay que solucionar... prefiero solucionar los problemas de aquí”*. A

355 Entrevista con el padre Constantin Toader de Vilanova i la Geltrú.

356 Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona (**Traducción libre al castellano:** "(...) me recuerdo que hace dos, tres años fue una tragedia muy grande. Durante el invierno nevó de una manera que no ocurrió en años y años. Fue muy duro. (...) La situación meteorológica es bastante complicada en Rumanía. Si vienen nevadas muy grandes, muy graves después cuando viene la primavera (...). Otro problema. Inundaciones y... ehhh... esas cosas que pasan").

357 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

358 "Sí, *Es demana també pel Patriarcat*" (**Traducción libre al castellano:** "Sí, Se pide también por el Patriarcado").

Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona.

359 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbúcies i Vic.

360 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

consecuencia de esto, el padre Daniel Simon ha decidido colaborar con la parroquia católica de su zona³⁶¹. Su ayuda ha tenido como objetivo las personas sin hogar y desamparadas en la ciudad de Lleida. De esta forma, debido a las buenas relaciones que tiene con la Iglesia católica del lugar ambas comunidades parece que pueden combinar energías y recursos, optimizando la acción caritativa y de ayuda.

Este ejemplo nos permite introducir el segundo ámbito de la acción social de la IOR en sus propias parroquias de Cataluña. En el ámbito catalán, donde operan las parroquias de la IOR, los objetos de su acción social pueden ser, como ya hemos visto, personas que soliciten ayuda y que pueden tener otros perfiles étnicos, nacionales o religiosos distintos a los de la IOR. También pueden ser feligreses y parroquianos y, finalmente, nacionales rumanos que no sean necesariamente creyentes o miembros comprometidos de la IOR.

En principio, los párrocos de la IOR no hacen discriminación a la hora de prestar ayuda o hacer caridad. El padre Constantin Toader de Vilanova i la Geltrú nos explicó como puede llegar a prestar ayuda a personas ajenas a la ortodoxia aunque tal y como aclaró sólo *“Ayudamos que le conocemos porque hay gente y gente que solo tú conoces que puedes ayudar y que conocemos y vienen a iglesia para buscarlo..., claro, ayudamos”*. Por su parte, el padre Mihai Solomon, siguiendo en esta misma línea, también explicó que *“De moment és el que es pot fer. Exemples: si a una persona, dues, tres persones necessitades que venen, “acuden” aquí i necessiten qualsevol cosa que sigui una mica de diners, una mica de menjar, ehhh... robes, qualsevol cosa, fem tot el que podem”*³⁶². El mismo sacerdote precisa en su exposición que *“Pot venir de qualsevol altre religió. Que sigui “atei”, ... (...) què sigui musulmà, què sigui... (...) Si hi ha necessitat que es demana ajuda, la donarem”*³⁶³.

Normalmente, el sacerdote de la IOR puede apoyarse en su feligresía para llevar a cabo su acción social. Así por ejemplo, el padre Ioan Holovciuk, de la parroquia de Reus, realiza su acción social apoyado por sus feligreses de confianza y coordinado con el párroco católico de su zona con el que colabora estrechamente. Los casos que suelen necesitar de ayuda suelen estar relacionados

361 *«Nuestra iglesia se hicieron algunas colectas para apoyar el... todo el trabajo social de la Iglesia católica»*. Entrevista con el padre Daniel Simon, párroco de Lleida.

362 Traducción libre al castellano: "De momento es lo que se puede hacer. Ejemplos: si a una persona, dos, tres personas necesitadas que vienen, acuden aquí y necesitan cualquier cosa que sea un poco de dinero, algo de comida, ehhh... ropas, cualquier cosa, hacemos todo lo que podemos".

363 Traducción libre al castellano: "Puede venir de cualquier otra religión. Que sea ateo, ... (...) que sea musulmán, que sea... (...) Si hay necesidad de que se pide ayuda, la daremos".

con proporcionar alimentos y ropa así como apoyo moral en casos de rumanos que han tenido algún bache en su vida en España. El padre Mihai Solomon, de todas formas, nos comentó que ante la posibilidad de ayuda, un fiel no tiene que ir a su párroco para pedir conformidad de éste pues “(...) *apel·lem, demanem als nostres feligresos a fer alguns gestos perquè... a més de l'església, no podem pensar que només és un lloc a on es fa una comunitat social. Primer, jo penso que aquí els feligresos es formen d'aquesta manera: de voler ajudar a la gent. No ha de preguntar-me a mi “Pare, Què faig? Ajudo a no sé què?”. No ha de esperar a que jo li demani. (...) És una fe dinàmica, no? És l'ideal*”³⁶⁴. Así que, en esencia, y en base a esto último, un análisis de la acción social de la IOR también debería contemplar la actividad caritativa de sus fieles realizada de forma espontánea pero directamente motivada por su fe. Por supuesto, esto es algo difícilmente cuantificable pero no por ello debe dejar de ser tenido en cuenta y mencionado para posibles futuras investigaciones. La ayuda prestada por los sacerdotes es constante e ininterrumpida. Según el padre Vasile de Tarragona “*Esto lo hacemos habitual. No hay semana sin cosas de estas (...) pero de ayudar. Cada semana*”. No obstante, la ayuda también está sometida a picaresca por parte de los receptores de esta caridad. A veces, los sacerdotes pueden ser engañados por falsos mendigos “*muchos son mafiosos*”³⁶⁵. *Que me piden dinero de ir a Barcelona o Valencia y después los ves aquí con la botella*”. También el padre Daniel Simon advertía que era necesario hacer un esfuerzo para poder diferenciar entre aquellos que acuden de forma sincera “*(...) los que quieren aprovechar*” porque de estos últimos “*Que de esos hay muchos*”.

Las parroquias de la IOR también prestan ayuda en caso de defunción. Se trata de casos puntuales, pero no excepcionales, de feligreses que al fallecer un ser querido o pariente no pueden asumir los costes del traslado del cadáver o bien el viaje de las personas que acompañan el féretro. En estos casos, los sacerdotes de cada parroquia se hacen cargo de los gastos ya sea a través de los fondos de la parroquia o mediante una colecta entre los feligreses. Los ejemplos de situaciones que se pueden dar son muchas y variadas. El padre Vasile Baltărețu de Tarragona nos explicó que “*Si hay algún rumano que haya fallecido y no tiene dinero... para ir a Rumanía (...) Muchas veces pasa, muchas veces (...), ayudamos a su mujer a comprar tiquet de avión para acompañar al difunto. Cosas de estas*”. El padre Daniel Simon de Lleida también refirió la misma problemática y

364 Traducción libre al castellano: “(...) Apelamos, pedimos a nuestros feligreses a hacer algunos gestos para que... además de la iglesia, no podemos pensar que sólo es un lugar en donde se hace una comunidad social. Primero, yo pienso que aquí los feligreses se forman de esta manera: de querer ayudar a la gente. No debe preguntar a mí “Padre, ¿Qué hago? Ayudo a no sé qué?”. No debe esperar a que yo le pida. (...) Es una fe dinámica, ¿no? Es el ideal”.

365 En el sentido de ‘estafadores’, ‘embaucadores’; hay que entender que el término ‘mafioso’ usado aquí por el padre Vasile se refería más a el pícaro que engaña que no a alguien que pertenece a una organización criminal en el sentido estricto que se desprende de la palabra ‘mafia’.

una idéntica forma de actuar en este caso: *“Cuando se muere alguien y la familia no puede sostener los pagos. Entonces nosotros sí que ayudamos. A los que son miembros de la parroquia”,* precisando que los beneficiarios directos siempre eran los miembros de la parroquia quienes consistían en *“(…) los que desde cuando nosotros hacemos nuestra iglesia pagan una donación (…) al mes por familia. Entonces estos se están inscritos en el registro”.*

La labor de acompañamiento a los enfermos es fundamental para que la comunidad se sienta acogida e integrada. En estos casos, y también en el resto, el sacerdote es un elemento que permite al enfermo y a sus familiares superar el trauma de la soledad en tierra extranjera sintiendo la calidez humana transmitida por el representante de la IOR. Para los párrocos en la diáspora no se trata sólo de una función más de su cargo. Tampoco es sólo caridad cristiana. Existe el elemento de cercanía con su grupo, del cual el sacerdote se siente responsable. Esto nos lo explicó el padre Laurențiu Rezeanu, párroco de Arbúcies, larga y elaboradamente con bellas y emotivas palabras, que aquí reproducimos en su integridad, usando el símil del sembrador y el horticultor:

“En el mismo tiempo, tú también como sacerdote, como pastor tú debes saber, tú debes conocer y penetrar antes de entrevistar a alguien. Porque tú siempre estas como un teutón [=guardián o gerente; el padre Laurențiu usó la figura del teutón o alemán como ejemplo de gestión. Este símil es bastante común en otros pueblos del Este de Europa, como por ejemplo los lituanos³⁶⁶, debido a las intensas relaciones que han tenido con los alemanes a lo largo de la historia medieval, moderna y contemporánea] que tú no solamente tienes que defender lo que has sembrado como espíritu, tú también tienes que, después que has sembrado la buena semilla, también tiene que ‘arrodear’ tu parcela con un buen ‘valle’ [=valla, cerca] de que sea que no vengan los jabalíes, los pájaros... poner los ‘hombres de paja’ [=espantapájaros]... y entonces tú tienes que defender esto. Que yo entiendo una cosa: estás responsable como de sacerdote no por la parte que tú has descubierto el Evangelio a los oyentes, sino estás responsable si tu lo has sembrado bien. Porque no es simplemente tirar ahí semilla como a tirar. Vamos a tirar, a tirar. Debes tener cuidado. ¿Cómo?. Como estas sembrando y que no cada terreno y en la misma fertilidad aunque hablamos de un medio metro de circunferencia o

366 Estos suelen decir que para que una cosa o empresa funcione es necesario ponerla al mando de un “capataz alemán que sea cojo”, dando a entender que el tópico de la supuesta habilidad de eficaz gestión del alemán se verá intensificada por el mal carácter que le proporcionará su deficiencia anatómica.

circunstancia. Porque cada miembro de la parroquia es un terreno y un campo aparte. En él puede ser tierra, en él puede ser arena y en otro puede ser espinas. Y entonces necesitas de esta cosa. Y un sacerdote en “misionarismo” no solamente es bienvenido si está un buen misionero como un buen oficiante. Tiene que ser un buen diplomático. Tienes que conocer para que penetras al... y llegarás... al... y para que llegues al corazón de tu oyente porque entonces lo has ganado. Si simplemente te has puesto contento que lo has conocido y le has dado una mano y que después nada o has estropeado algo y no has dejado claramente algunas cosas también lo puedes perder definitivamente y tu estás responsable (...) Yo aquí me siento como el jardinero. Que cuido. Que tengo un gran jardín y un patio. También tengo un... una... un jardín de árboles y uno de huerto de plantas de huerto que algunos se arrastran por el suelo y otros dan hacia adelante por el cielo, buscando la verticalidad y alguno la horizontalidad. Y yo tengo que hacer que por lo menos aquellos que se estiran demasiado por la horizontalidad que de en cuando en cuando como la hiedra llegan al tronco de aquellos que están son árboles y que intentan que les dan el formado vertical, camino vertical. Y ya digo, ‘me siento como un jardinero porque de cada uno como sois tan diversos que venís de tanta diversidad’, porque aunque Rumanía es un territorio ‘unánimo’ [=¿unificado?, ¿homogéneo?], integro y explícitamente rumano, que se habla rumano. Somos diferentes en tradiciones. Y entonces, yo les he dicho ‘como tengo el huerto y... (...) el jardín de los árboles’. Y digo ‘como cada árbol, aquí hay un cerezo, aquí hay un manzano, aquí hay un ... y cada uno pretende genéticamente que tiene sus cosas, sus enemigos de que lo atacan, de que lo convienen, de que lo... También yo tengo del camino a paso de conoceros y de ajustarme de como estáis vosotros. Yo tengo que mirar muy bien que os cuido sin afectaros en vuestro sentido personal. Así me siento yo con vosotros’. Así les he dicho. Y no es simple. Hay que escuchar a cada uno pero en mismo tiempo dejarlo que se vaya contento también en el día siguiente cuando tiene que cumplirse nuestra palabra de que hemos discutido y el tiene que observar el sentido de que nosotros hemos hablado. Que se siente acogido y sentido, en mismo tiempo los demás tampoco sienten que yo hago el... el... el bienestar de alguien más de como ellos para que creamos esta unidad”.

Los familiares del enfermo o bien el propio enfermo contactan con el sacerdote para que éste los visite: *“em criden les persones ‘Miri Pare, la meva mare, és aquí’ ”*³⁶⁷. Los hospitales no ponen nunca ningún límite ni restricción al acceso de los religiosos. Ninguno de los sacerdotes de la IOR han referido queja alguna al respecto. En ocasiones, si un feligrés está internado en un centro hospitalario fuera de los límites de la parroquia, lógicamente, el párroco también se desplaza hasta allí, tal como nos explicó el padre Dan Aurelian de Solsona que se había acercado hasta Barcelona³⁶⁸ para cumplir con su deber moral y espiritual de acompañamiento al enfermo. También puede suceder que el propio sacerdote, sin ser llamado, se interese por un feligrés al que no ve desde hace tiempo: *“Normalmente si él viene esta semana la misa, la semana que viene la misa, la tercera semana la misa, la cuarta no lo veo ‘¿qué ha pasado contigo?’ ‘estoy enfermo’ ‘vale, vengo para verte’ ”*³⁶⁹.

Muy similar al acompañamiento a los enfermos es la cercanía que intentan llevar los sacerdotes de la IOR a aquellos nacionales que están presos por diversos delitos en España. El sistema penitenciario catalán y español no pone ningún tipo de restricción a que los religiosos tengan acceso a los presidiarios³⁷⁰. Todos los sacerdotes que han realizado alguna visita a algún presidiario lo hacen con el ánimo de refuerzo espiritual y a la vez de intento de cambiar vidas truncadas o mal enfocadas. Los presidiarios, en general, los aceptan e incluso les piden poderlos ver y hablar con ellos: *“Bueno, ellos sí que me quieren cada día porque ellos le gusta si viene alguien de fuera. Y le hemos ofrecido libros de literatura, no necesariamente religiosos. Hay una parte de la biblioteca de la cárcel tienen... una sección rumana. Por nuestro... ahora también tengo una caja de libros, tengo que llevar... que llevar allí. Y allí hago una pequeña religiosa [=celebración religiosa] y más homilías y hablamos en particular: confesiones y cosas de esas. Una pequeña oración y más homilía ¿no?... catequesis digamos y hablando con cada uno”*³⁷¹. De todas formas, no todos los párrocos de la IOR en Cataluña han realizado este servicio pastoral puesto que depende de la conflictividad de la colonia rumana y del lugar en que están ubicados (las zonas rurales o de periferia suelen ser más pacíficas que las metrópolis como Barcelona o las capitales de provincia como Tarragona). Así, los párrocos de Solsona y Vic nos confirmaron la inexistencia de presidiarios, y por tanto de delincuentes, en su zona³⁷².

367 Entrevista con el padre Mihai Solomon, párroco de Girona (**Traducción libre al castellano:** "Me llaman las personas «Mire Padre, mi madre, es aquí»").

368 Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona.

369 Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbucies i Vic.

370 *Tengo derecho. Hay un acuerdo entre “obispado” y Centros de penitenciales de Cataluña*. Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

371 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

372 “En esta zona de Vic, ellos [= los habitantes de Vic] te pueden confirmar que los rumanos tienen un nombre muy

En algunas entrevistas, nuestros informantes han referido que su intervención a sido determinante para que una persona detenida vuelva a reenfozar su vida. Sin embargo, comprensiblemente no es costumbre de ellos alardear de estos éxitos o conversiones *“porque no me gusta decir mucho de lo que he hecho bien. Siempre lo digo de que me pasa el tiempo de que pierdo la oportunidad de hacer más”*³⁷³. Con sencillez y humildad atribuyen los logros de su acción a la intermediación de Dios: *“Bueno, esto es labor de Dios no de ‘hero’”. Yo no hago nada*³⁷⁴. En los casos que los párrocos entrevistados han querido dar un poco más de detalles nos han explicado como algunos de los presidiarios a los que han ayudado y consolado acaban convirtiéndose y reconduciendo sus vidas *“Para mí, unos que han salido de cárcel, ahora vienen a iglesia. A misa. Porque me han conocido ahí. No a la misa. Me han conocido a en cárcel y después a vienen”*. A su vez, el padre Laurențiu Rezeanu de Figueres relató con evidente satisfacción lo mucho que le alegraba ver la transformación de algunas de las personas a las que había conocido en el centro penitenciario *“Sí. Hay mucho cambio. Mucho. Hay muchos que se han marchado que son por Italia y Alemania y me están telefoneando agradecidos u que se han cambiado totalmente la vida. E imagínese como es mi corazón cuando esta gente te da muestras de ‘inolvido’. Que tú has participado en el encuentro personal con Jesucristo”*.

El último de los ámbitos de ayuda que hemos marcado anteriormente es el que se refiere a las personas que han sido golpeadas por la vida o han sufrido algún tipo de bache vital que les ha colocado en una posición de desamparo y vulnerabilidad. Los casos pueden ser del todo variopintos, desde mujeres jóvenes, madres solteras, que han sido abandonadas en España por sus compañeros cuando se han enterado que estaban embarazadas³⁷⁵, sin recursos, a familias que han caído en la marginación por algún problema de salud³⁷⁶ o de falta de ingresos. En cualquiera de las situaciones

bueno [=son respetados]. En la zona de Olot, también. No hay casos. Son bien integrados”. Entrevista con el padre Adrian Apostol, párroco de Arbúcies i Vic.

373 Entrevista con el padre Laurențiu Rezeanu, párroco de Figueres.

374 Entrevista con el padre Vasile Baltărețu, párroco de Tarragona.

375 Un feligrés del padre Holovciuk de Reus, que actuaba en ese momento para nosotros como intérprete de rumano y español, nos relató su experiencia personal *“Nosotros por ejemplo tenemos una chica que vive en el sur del país, nació allí pero la dejó el marido cuando le ‘dició’ que estaba embarazada; se fue el hijo puta. Entonces se quedaron solos, y yo con mi mujer y otra chica y el Padre Moreno [se refiere al sacerdote católico de Reus con el que colabora estrechamente el padre Holovciuk] lo han hecho... somos padrinos. Y le han comprado ropa, le han comprado zapatos y todo eso... nosotros... entre nosotros”*. Entrevista con el padre Ioan Holovciuk, párroco de Reus.

376 *“hem ajudat. Compra per menjar. Un tiquet per marxar l' ‘aubús’ [=autobús] per marxar la seva casa. Tot si és possible. O un altre que viu amb un nen, no m'interessa si és ‘catalán’, romanés, o ‘musulman’. Per exemple, té cancer. Fem una colecta per comprar medicament”*. (**Traducción libre al castellano:** "Hemos ayudado. Compra para comida. Un tiquet para el aubús [=autobús] para marcharse la su casa. Todo si es posible. O otro que vive con un niño, no me interesa si es catalán, rumano o musulmán. Por ejemplo, tiene cáncer. Hacemos una colecta para comprar medicamento”. Entrevista con el padre Dan Aurelian, párroco de Solsona.

mencionadas, los sacerdotes de la IOR actúan ayudando con su buen hacer y los recursos de los que disponen. El padre Florin Purcarea de Manresa mencionó como durante las fiestas de Navidad se hacia acopio *“Amb aliments i roba, hem ajudat families amb problemes d'aquí. Romaneses d'aquí”*³⁷⁷. Por su parte el padre Mihai Solomon de Girona también ha ayudado *“Puntualment, persones que van ser agredides [=golpeadas por una mala situación]”*³⁷⁸, aunque explicó que en su zona, en casos *“Si es per falta d'alimentació, recursos alimenticis i això... emmm... ja hi ha l'Ajuntament que fa aquesta tasca”*³⁷⁹. Este religioso se lamentaba de no poder hacer más por falta de un espacio adecuado pues estaba entre sus planes potenciar la acción social realizada desde su parroquia mediante la habilitación de un local que pudiera servir de centro de atención u hospedería: *“Si pensa, ... si pensa una parròquia que tingui un local propim que tingui al costat de l'església en el qual una habitació sigui per a una persona que no té a on dormir, que sigui... que hi hagi una cuina on podriem... ehmm... cuinar... (...) sí, al menys un dia, dos dies, tres dies. Idealment sigui quatre dies a la setmana... no tenim. (...) Aconseguir tenir aquests espais i la millor opció és que sigui la propietat de la parròquia”*³⁸⁰.

En otros casos la ayuda se produce con la movilización de los fieles de la parroquia para prestar socorro en situaciones de desgracias personales o accidentes. El padre Laurențiu Rezeanu de Figueres nos relató como toda la parroquia se movilizó ante un accidente automovilístico en el que se vio implicado un grupo de rumanos *“... y entonces, los que apoyamos, siempre apoyamos la gente de Rumanía de aquí, la comunidad nuestra, en algunos siniestros y cosas. ¡Oh! Sí. Hemos apoyado la gente que pasaron un par de accidentes mortales”*³⁸¹ y que la comunidad se ha *“militarizado”, por decir así, como una brigada de intervención inmediata. Ahí, hemos ayudado, hemos localizado la gente, hemos ayudado a repatriar los restos mortales, hemos acogido a la gente a dormir, los familiares que venían de otros lugares de España o de otros países de buscar a sus familiares difuntos”*.

377 Traducción libre al castellano: "Con alimentos y ropa, hemos ayudado familias con problemas de aquí. Rumanas de aquí".

378 Traducción libre al castellano: "Puntualmente, personas que fueron agredidas [= golpeadas por una mala situación]".

379 Traducción libre al castellano: "Si es por falta de alimentación, recursos alimenticios y esto... Emmm... ya está el Ayuntamiento que hace esta tarea".

380 Traducción libre al castellano: "Si piensa, ... si piensa una parroquia que tenga un local propio que tenga al lado de la iglesia en el que una habitación sea para una persona que no tiene donde dormir, que sea... que haya una cocina donde podríamos... ehmm... cocinar ... (...) sí, al menos un día, dos días, tres días. Idealmente sea cuatro días a la semana... no tenemos. (...) Conseguir tener estos espacios y la mejor opción es que sea la propiedad de la parroquia".

381 Es posible que uno de los siniestros a los que el padre Laurențiu Rezeanu se esté refiriendo sea el accidente automovilístico acaecido el 20 de febrero de 2012 en la N2 de Figueres en el que fallecieron 5 tripulantes de una furgoneta, quedando otros 3 heridos, al chocar frontalmente con un camión. Todos ellos eran de nacionalidad rumana.

Los sacerdotes de la IOR también llevan a cabo acciones de “reconducción” de vidas que han acabado en situaciones de criminalidad, degradación personal o marginación debido adicciones o al desempeño de ocupaciones claramente delictivas o simplemente etiquetadas como “infames” por la sociedad. Todo ello coloca a estas personas en una situación de difícil reinserción o “retorno” a la “normalidad” social. Nos referimos a los casos de pequeños estafadores y falsificadores de tarjetas bancarias, falsos mendigos o prostitutas (desconocemos si éstas ejercen voluntariamente o bajo coacción como víctimas de esclavitud sexual). El padre Vasile de Tarragona ha tenido que lidiar con estas situaciones, consiguiendo éxitos a la hora de integrar a personas de estos ámbitos tan diferentes: *“Por ejemplo, convertí prostitutas que ahora están casadas. Tiene niños, familias, trabajan... Ladrones de tarjetas, que ahora están camioneros. Este es mi trabajo... Bueno, porque ellos también han querido. No es que... no puedo yo obligar a nadie, pero desde nuestra colaboración se han cambiado la vida”*. El mismo párroco nos refirió que también tuvo algunos progresos entre los miembros de la comunidad de etnia gitana o romaní *“Que yo he luchado mucho y ahora están bien integrados. Trabajan en campo en Constantí. Pero hay otros que no. Sólo me buscan si tienen bautizo o una boda. Y esos que roban por la Rambla y piden dinero que estos... tenemos grandes problemas con ellos”*. En cuanto a las prostitutas que ejercen en núcleos urbanos poblados del norte de Cataluña o bien en la frontera con Francia, en la provincia de Girona. El padre Laurențiu Rezeanu de Figueres nos narró la problemática de su parroquia con el asunto de la prostitución *“(...) es una parroquia muy atípica. Porque en cambio de otros, de los demás que el centro es una gran ciudad, casi área metropolitana, (...) porque aquí tenemos un problema muy grave porque también aquí tenemos unas 500 mujeres de la Europa del Este que trabajan a los puticlubs de aquí de Jonquera. Como prostitutas. Y aquí yo tengo problemas de esto. Y con los ‘peces’³⁸². (...) Y entonces, no pocas veces cuando era en Figueras venían a la ventana de la iglesia y me decían palabrotas porque yo me vine aquí por llevar la moralidad (...)”*. Aún así, el padre Laurențiu Rezeanu constató la conversión e integración en la sociedad de varias de las chicas *“Sí,... de vez en cuando sin saber ellos... ellas vienen a confesarse. Y me contactan. Como tienen un tiempo de que se pueden refugiar. (...) Es una parroquia muy difícil. Y yo aquí para que poder... pero a mi me da una satisfacción enorme. (...) He sacado con los drogas, las casé. Me puse padrino de ellas. Les cambié las vidas totalmente”*.

Quizá el mejor resumen de toda la labor social de la IOR la puede dar el testimonio de su arcipreste en Cataluña, el padre Aurel Bundă, párroco, a su vez, de Barcelona. Este sacerdote

382 Es el argot para referirse a los proxenetas, el padre Laurențiu Rezeanu los definió como *“Los peces es la expresión de aquellos que se cuidan de ellas. Que las ponen a producir”*.

desgranó cada uno de los objetos de la acción social de la IOR en Barcelona pero que es generalizable a todo el territorio catalán: *“Sobre las personas desamparadas, cuidar los que tienen problemas de salud y se encuentran en los hospitales. Cuando hay alguna repatriación de los fallecidos. Aquí y en Rumanía apoyamos y ayudamos un poco a las familias. Presos también porque todos los sacerdotes del arciprestado tienen ehmmm... acceso en mmmhhh... el sistema penitenciario”*. Para él, la clave de una pronta salida de la marginación es conseguir un puesto de trabajo *“Sobre lo que es la parte de... porque lo más importante es un puesto de trabajo. Si a un desamparado le das la confianza y... una mujer empieza a trabajar con horas en casa, ¡Ya está! (...) Si. Y también moralmente. Dar optimismo”*.

Por lo tanto, la acción social que realizan los párrocos de la IOR no sólo resulta en un beneficio personal en el individuo o familia que reciben la ayuda sino que también se beneficia la sociedad catalana receptora. Es necesario recalcar que las personas que son beneficiarias de la acción social de la IOR pueden llegar a ser, por supuesto no todos, individuos que están en situaciones de exclusión o de riesgo pero que no se acercan a las instituciones estatales o católicas por tener más confianza natural en la IOR. En este sentido los sacerdotes llegan a ser un centro de referencia a la vez que, a través de su labor silenciosa, alivian a la Administración Pública estatal y autonómica de intervenciones que, en otro caso, deberían asumir como un gasto más en su presupuesto ordinario.

4.7.7. Monacato en Cataluña.

Ya hemos podido ver cuan importante es el monacato para la Ortodoxia. Es preciso que hagamos una mención especial de ello para el territorio catalán. En países de la Europa Occidental, como Francia, donde existe una numerosa, fuerte y más cohesionada presencia de la comunidad ortodoxa, no es extraño encontrar allí monasterios ortodoxos³⁸³. A fecha de octubre de 2016, se mantenía aún en la Comunidad Autónoma de Cataluña el primer y único en España (si exceptuamos, por supuesto, que, como ya hemos visto más arriba, todo obispo es un monje y por tanto forma él mismo su propio monasterio de un sólo integrante), hasta el momento, monasterio de

383 Concretamente son: Prieuré Santa Maria del Vilar (**de la IOR**), Monastère Orthodoxe Saint Nicolas, Monastère Orthodoxe Notre Dame de la Dormition, Monastère Saint-Antoine Le Grand, Monastère de Solan, Monastère de la Transfiguration, Monastère du Buisson Ardent, Monastère Notre-Dame de Toute-Protection, Monastère Saint-Silouane, Skite Sainte Foy, Skit du Saint-Esprit, Monastère de Korssoun, Monastère Znaménié, Monastère de Cantauque (**de la IOR**), Monastère de Rosiers (**de la IOR**), Monastère de la Malvalle (**de la IOR**), Monastère de la Nativité de la Mère de Dieu (**de la IOR**), Skite des Saints Élie et Élisée (**de la IOR**), Communauté Monastique Saint Grégoire (**de la IOR**), Monastère Saint Gény, Monastère de Godoncourt.

la Iglesia Ortodoxa de Rumanía ubicado en las tierras pirenaicas de la provincia de Lleida, concretamente en Vilaller (Alta Ribagorça). Hasta ese momento, el monasterio estaba integrado inicialmente por un monje y dos hermanas. El hierodiácono Daniel, quien había residido en otro monasterio de Rumanía desde los 16 años, desempeñaba la labor de padre espiritual de este monasterio femenino. El establecimiento de dicho monasterio fue el resultado de la cesión por parte del obispado de Lleida del Seminario de Verano de Riupedrós construido en 1960 por el obispo Aurelio del Pino Gómez para que los seminaristas y también los sacerdotes diocesanos pudieran pasar unos días de descanso en verano. El convenio de cesión fue firmado el 23 de marzo de 2012 entre el obispo de Lleida, Mons. Joan Piris y el obispo de la Iglesia ortodoxa rumana de España y Portugal, Mons. Timotei y en él se estipulaba que tendría una duración de 25 años con posibilidad de ampliación, tiempo durante el cual parte del edificio se destinará a monasterio ortodoxo y otra parte a residencia sacerdotal de verano para clérigos ortodoxos. El convenio también prevé la posibilidad de que esta residencia pueda ser utilizada por sacerdotes católicos, especialmente los de la diócesis de Lleida y laicos (Curçó, 2012). En desuso y abandonado desde hacía seis años, el edificio será así rehabilitado por la comunidad ortodoxa rumana, los esfuerzos de la cual “(...) se centran en el acondicionamiento del edificio principal, del cual se han habilitado dos plantas, una para el monje Daniel y otra para las dos religiosas de la comunidad, la cual, a pesar de la demanda de hermanas que quieren venir a servir a nuestras tierras, no puede dar salida a estas esperanzas mientras no se acondicione el inmueble”³⁸⁴. La previsión de la comunidad ortodoxa rumana en Lleida es “(...) poder ir haciendo frente a estas obras, para poder recibir más hermanas en el monasterio, a pesar de disponer sólo de los recursos económicos de los fieles y de la colaboración de los voluntarios para poder ejecutarlas”³⁸⁵. Paralelamente, se tiene previsto que este Monasterio de Ruipedrós “acogerá encuentros de familias, conferencias, simposiums, reuniones de sacerdotes, concentraciones de jóvenes de NEPSIS (organización juvenil de la Metrópolis de la Europa Occidental) y de feligreses de diferentes parroquias”³⁸⁶.

El 28 de julio de 2012 se celebró en ese edificio una liturgia presidida por el obispo ortodoxo rumano de España y Portugal, monseñor Timotei, y co-celebrada por el arcipreste de Barcelona, Aurel Bundă, y seis sacerdotes más provenientes de Zaragoza, Huesca, Pamplona, Santander, Valencia y Lleida. En esta ceremonia también se ordenó hieromonje al hierodiácono

384 <http://www.bisbatlleida.org/es/noticia/13-08-2013/ruipedr%C3%B3s-de-seminario-de-verano-del-obispado-a-monasterio-ortodoxo>

385 <http://www.bisbatlleida.org/es/noticia/13-08-2013/ruipedr%C3%B3s-de-seminario-de-verano-del-obispado-a-monasterio-ortodoxo>

386 <http://www.bisbatlleida.org/es/noticia/13-08-2013/ruipedr%C3%B3s-de-seminario-de-verano-del-obispado-a-monasterio-ortodoxo>

Daniel y se puso al monasterio bajo la protección de Santa Parasceva, recibiendo ese mismo día una reliquia de esta santa que fue recogida en manos de la madre Ecaterina.

No espero nada de los que dicen: "¡No se debe pensar en eso!"; espero menos aún de los que creen en un cielo y un infierno como aquel en que creíamos de niños, y espero todavía menos de los que afirman con la gravedad del necio: "Todo eso no son sino fábulas y mitos; al que se muere lo entierran, y se acabó". Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria.

Miguel Unamuno - *Mi Religión*

La Teología no siente hoy día ninguna necesidad de justificación. El cienticismo, el escepticismo, sin hablar del imposible materialismo, ya no pueden decir nada al hombre actual.

Paul Evdokimov - *Ortodoxia*

5. CONCLUSIONES.

La propuesta de Peter Berger, en la que remontaba los orígenes del secularismo a un protosecularismo subyacente en el judaísmo, nos ha servido para abordar la posibilidad de la existencia de la presencia paralela de un elemento conservador y, por tanto, antiseccularizador en el propio judaísmo. Esta actitud judía de mantenimiento de la tradición ante situaciones de crisis política y religiosa (caída de Jerusalén y colapso del Reino de Judá en el siglo VIaC, destrucción del Templo por los romanos en el siglo IdC) fue heredada por el cristianismo, y en particular, en su vertiente ortodoxa. La situación de amenazas y represión que ha vivido históricamente la Ortodoxia (caída de Constantinopla en el siglo XV y posterior dominio otomano, amenaza católica en territorios de los Habsburgo, dictadura comunista, actual secularización), especialmente en el ámbito balcánico ha hecho que ésta haya desarrollado en el mantenimiento de la tradición un mecanismo de defensa útil para sobrevivir a los periodos de persecución y amenaza. Este mismo mecanismo propicia que sus fieles se reafirmen en su creencia y no abandonen la fe en momentos de zozobra. El monacato ha sido una institución que ha reforzado este sentimiento de resistencia y perseverancia en la tradición. Se convierte en ejemplo a seguir. Al respecto, el teólogo ruso Paul Evdokimov decía que "*La ascética monástica, bien depurada y centrada en la unicidad de amor, traza una regla de conducta igual para los monjes que para la vida del mundo y en el mundo;*

interiorizada, revela su secreto más precioso: 'Los que viven en el mundo, aunque estén casados, deben asemejarse en todo lo demás a los monjes'" (Evdokimov, 1968: 356), por ello no importa bajo qué sistema político se encuentre un creyente ortodoxo porque *"La santidad, la verdadera espiritualidad ortodoxa, florecerá a la sombra del acontecer político, en el silencio de los conventos"* (Evdokimov, 1968: 37). Añadido a esto, el elemento nacional que caracteriza a todas las Iglesias Ortodoxas, y en especial, a la Iglesia Ortodoxa de Rumanía, facilita que el fiel se vea reforzado en su sentimiento de pertenencia a algo 'más grande y superior' como es la combinación de religión y de identidad nacional.

A lo largo de este trabajo hemos podido ver como, según Gabriel Amengual, el secularismo daba paso a un nihilismo que ha acabado por convertirse en una amenaza para la axiología del propio secularismo. Hemos señalado como para un autor como Marià Corbí dicha transformación queda enmarcada dentro de un proceso de evolución socio-económica en la que el ser humano ha ido desarrollando sus formas de producción económica que han condicionado su visión de la religión en cada momento. A esto se le ha añadido el fenómeno de la gran globalización que ha inundado nuestra época con el frenético ritmo de las innovaciones y las comunicaciones que han puesto de manifiesto una realidad plural en el sentido cultural y religioso. Dentro de esta globalización se ha producido, de forma casi inmediata como principal consecuencia, un fenómeno de pluralismo que ha llevado a una relativización de valores, de conceptos, y de la cual, la religión no ha quedado al margen. Sin embargo, en este contexto, aparentemente nada propicio para la religión, ésta parece despuntar de forma exitosa y reforzada, manifestada de las más diversas formas. También hemos visto como Bericat es de la opinión de que la existencia de cierto anhelo de volver o no perder determinados valores tradicionales encarnados en la Religión no puede ser confundido con un retorno de lo sagrado. Para él se da más un ocaso de la secularización que no un retorno de lo religioso. Tanto creyentes como ateos, no representan más que minorías en los extremos de un espectro social caracterizado por la duda y el escepticismo en el que se integra la gran mayoría de la población europea. Llegados a este apartado, ya sabemos que la crisis de identidad propiciada por la pérdida de valores tradicionales y el relativismo cultural y el cosmopolitismo ha causado que algunas comunidades nacionales, tanto en contexto migratorio como en origen, hayan apostado por mantener y revitalizar su fe religiosa como respuesta a lo que perciben como una amenaza a su esencia más íntima. En relación a esta reacción, también hemos visto como ésta se produce en contextos históricos y culturales distintos pero con el mismo denominador común de una crisis de credibilidad o de esperanza en la fortaleza de la propia religión que viene provocada, principalmente, por una invasión militar (el ejemplo que hemos dado es el de

la caída de Jerusalén en el siglo I o la de Constantinopla en el siglo XV). No debemos pensar que la cuestión identitaria es el elemento definitorio del retorno religioso de nuestros días. Sin duda tiene un rol importante pero no lo explica todo. Paralelamente, en la actualidad, fuera de las comunidades de creyentes en religiones tradicionales, se da un fenómeno de “búsqueda” que, aunque no tiene por que acabar en el seno de una religión tradicional, sí que da fuelle a cierta vida “espiritual” que la conecta con el fenómeno religioso más profundo. Éste, insistimos, retorno o reaparición (si es que en algún momento había desaparecido) de lo espiritual o religioso se puede manifestar a través de muchas formas, y no sólo haciendo profesión de fe en alguna de las religiones tradicionales, sino también en movimientos sociales, culturales, filosofías, actitudes éticas o existenciales o, incluso, actividades de lo más diversas en el campo del ocio personal.

Una de las grandes consecuencias de la globalización en el entorno de la Unión Europea ha sido que sus ciudadanos han podido trasladarse de un país a otro sin los problemas que hasta entonces había para cruzar las fronteras. La facilidad para el traslado de personas y mercancías, en este sentido, ha propiciado que numerosos ciudadanos de los países de la órbita soviética, una vez incorporados sus países como miembros de la Unión Europea, hayan podido disfrutar de sus derechos de movimiento por el territorio de la Unión en busca de oportunidades laborales, principalmente. Uno de los colectivos que ha presentado mayores tasas de emigración y que se ha constituido en uno de los grupos con más presencia en nuestro país ha sido el de los rumanos. Éstos, se han caracterizado por una dinámica de emigración muy particular, en la que han alternado estancias por motivos laborales en España y en Rumanía. Con el tiempo, algunos de ellos han formado familias y han arraigado en el territorio, amparados en la prosperidad que ofrecía el *boom* económico e inmobiliario en España en los años previos a la crisis del 2010. A raíz de la crisis, algunos de los rumanos se han ido trasladando por las comunidades autónomas de España, o bien saliendo del país para ir a otros de la Unión, principalmente a la búsqueda de oportunidades laborales más atractivas. Aún así, aquellos rumanos que han decidido permanecer en España, y en especial en Cataluña, han formado comunidades razonablemente homogéneas y estables. A aquellos que han profesado una religión, y en concreto la religión ortodoxa, les ha sido de gran ayuda para poder crear vínculos sólidos con sus congéneres, superar la angustia o la soledad de estar en un país extranjero, no perder sus raíces culturales y lingüísticas y tener opción a encontrar más oportunidades de trabajo. En este sentido, los párrocos de la IOR, han actuado, y siguen actuando, no sólo como ministros religiosos sino también como mediadores laborales. Otras de sus labores, “extra religiosas” son las de mantener la unidad y la cohesión de la comunidad, desplazándose con gran frecuencia por sus parroquias (muy extensas, pues las comunidades pueden estar dispersas)

para visitar a aquellos fieles que necesitan de su apoyo o bien por cuestiones meramente formales. Con esto, los sacerdotes de la diáspora de la IOR en Cataluña llegan a convertirse no sólo en el centro dinamizador de la comunidad de fieles sino también en un compañero y amigo más entre los miembros de la comunidad. La estrechez de vínculos acaba estableciendo relaciones de proximidad y amistad intensas que no desaparecen del todo cuando se produce la marcha o retorno a Rumanía de alguno de los miembros. En definitiva, podemos decir que la revitalización o afianzamiento del sentimiento religioso en comunidades de inmigrantes, y concretamente en los fieles de la IOR en Cataluña, se produce gracias a una combinación de múltiples factores. Hemos visto como la pertenencia a la Ortodoxia balcánica, así como la propia historia de Rumanía han propiciado un marco de firme resistencia contra cualquier amenaza a la identidad nacional. A la vez, esta resistencia ha sido posible por un fiel mantenimiento de la tradición por parte de la institución eclesiástica, que ha sabido transmitir a sus fieles. Por lo que se refiere a las condiciones que han encontrado los fieles de la IOR en la diáspora en Cataluña, podemos destacar: una necesidad de paliar el vacío existencial provocado por un ambiente de secularización y la melancolía debida a la lejanía de la tierra patria, el impulso de transmisión de los mismos valores a las nuevas generaciones nacidas en tierra de destino, para que no se pierdan, la búsqueda de la paz interior y la calma de las tensiones cotidianas, así como el conflicto generacional en origen en contraposición a una generación inmigrante más joven en el extranjero. Además, también hemos destacado como el papel del sacerdote y el uso de la iglesia como centro articulador de la conciencia nacional y de la tradición, como centro de comunicación e intercambio de información y contactos personales, como centro de búsqueda de trabajo y contactos profesionales, como centro y red de refuerzo cultural, han sido y siguen siendo claves para comprender la peculiar dinámica religiosa de la comunidad de creyentes de la IOR en Cataluña.

Con todo, la IOR en España se enfrenta a una serie de retos para encarar su inmediato futuro. La Ortodoxia en España se considera muy ‘joven’ en el sentido de reciente y también por la edad media de sus feligreses, lo cual le otorga, en última instancia un peso negociador con el Estado por la cantidad y la capacidad reproductiva de sus integrantes. La jerarquía de la IOR en España aspira principalmente, después de haber obtenido el status de ‘notorio arraigo’ en 2010, a obtener un acuerdo con el Estado español con el fin de superar las desigualdades en cuanto a ventajas, derechos y reconocimientos con otras confesiones religiosas e incluso Iglesias ortodoxas que sí los tienen. Se trata de conseguir un acuerdo que permita a la IOR beneficiarse de derechos que actualmente sólo disponen otras minorías religiosas. La posibilidad de esto parece que es complicada ya que “*el Estado quiere firmar un acuerdo con el conjunto de las iglesias ortodoxas presentes en España, y*

con representación en la Asamblea Episcopal Ortodoxa, y no de forma separada con las diversas iglesias ortodoxas” (Díez de Velasco, 2015: 216). Otro gran reto que se le presenta a la IOR es el de continuar vinculando a las nuevas generaciones dentro del seno de la fe ortodoxa y con sus raíces culturales rumanas. Para ello es muy importante disponer de centros culturales y espacios para proporcionar formación adecuada a los jóvenes. En este sentido, la formación está estrechamente vinculada a la obtención de licencias y facilidades para conseguir o adquirir locales adecuados. En todas estas escuelas parroquiales y centros existentes se viene desarrollando una bulliciosa actividad formativa donde los niños “*aprenden los fundamentos del cristianismo ortodoxo (...) Además, (...) se aprende el idioma rumano así como la historia y la geografía de Rumanía*” (Díez de Velasco, 2015: 218) . Lo ideal sería que estas materias fueran impartidas en los centros educativos públicos y privados pero al no haber un acuerdo firmado con el Estado, ello no es posible. En el momento que esto sea posible, la comunidad rumana ortodoxa ganará más visibilidad y presencia social en nuestro país.

Todo esto nos lleva a estar en condiciones de afirmar que el proceso de secularización puede llevar tanto a situaciones de pérdida de sentimiento religioso como también a reactivarlo. Serán las condiciones particulares de cada sociedad o grupo, así como su tradición y bagaje histórico las que condicionarán que una sociedad se decante por una u otra opción. En este sentido, y para que sirva de apoyo a nuestra tesis, quiero destacar como ya Belzunegui refiere que “*El procés de secularització amb les diferents variants actua en alguns casos com un desincentivador de l'adscirpció religiosa, mentre que en altres porta a comportaments oposats, és a dir, a una reafirmació religiosa. Els aspectes emocionals juguen aquí un paper important (...)*”³⁸⁷ (Belzunegui et al., 2018: 60).

Para cerrar todo el ciclo, es necesario realizar un estudio en la propia Rumanía con fieles de la IOR que hayan regresado a sus pueblos desde la diáspora. Es necesario constatar si, como dicen los párrocos de la IOR en Cataluña, aquellos que han experimentado el renacer religioso en el extranjero han sido capaces de mantener su compromiso religioso una vez han regresado. Es imposible aportar datos firmes ya que “*ni els pròpis sacerdots s'atreveixen a confirmar amb rotunditat*”³⁸⁸ (Belzunegui et al., 2018: 103). Sin embargo, éstos “*sí que faciliten alguns elements indirectes que conviden a pensar que efectivament la devoció i religiositat adquirida en l'immigració roman una vegada la persona a retornat al seu país*”³⁸⁹ (Belzunegui et al., 2018).

387 Traducción libre al castellano: "El proceso de secularización con las diferentes variantes actúa en algunos casos como un desincentivador de la adscirpción religiosa, mientras que en otros lleva a comportamientos opuestos, es decir, a una reafirmación religiosa. Los aspectos emocionales juegan aquí un papel importante (...)".

388 Traducción libre al castellano: "Ni los propios sacerdotes se atreven a confirmar con rotundidad".

389 Traducción libre al castellano: "Sí que facilitan algunos elementos indirectos que invitan a pensar que

Estos elementos son contactos, llamadas esporádicas, visitas de cortesía en ambos sentidos. Así lo manifiesta el padre Laurențiu Rezeanu de Figueres: *“Me llaman gente que han marchado de aquí y vuelven para firmar de ayuda de éste que han trabajado... ¿cómo se llama?. De éste que son en paro. Y vienen para reconfirmar el paro. Siempre pasan por aquí por la iglesia antes de volver por agradecerme que por fin ellos hacen en Rumanía lo que también hacen aquí pero que no lo hacían antes ni ahí ni aquí”*.

También sería muy importante e interesante realizar un seguimiento para poder observar la evolución de la IOR y de sus comunidades parroquiales a lo largo del tiempo. Analizar si las nuevas generaciones de recién nacidos en España acaban perdiendo compromiso y vínculos con su cultura original, o bien, por el contrario, si la IOR es capaz de atraerlos con fuerza, manteniéndolos ligados de diversas formas entorno a la parroquia y las actividades que pueda ésta desempeñar. Todavía es pronto para poder hacer una valoración en este sentido y todo parece indicar que la IOR todavía se encuentra en una situación de expansión institucional y administrativa, al menos en Cataluña.

efectivamente la devoción y religiosidad adquirida en la inmigración permanece una vez la persona a retornado a su país".

BIBLIOGRAFIA

AMENGUAL, Gabriel. *La Religió en temps de nihilisme*. Barcelona : Cruïlla, 2003.

AYASO, José Ramón. *Iudaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132dC)*. Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino. 1990.

BELZUNEGUI ERASO, Angel (et alii), *L'Església Ortodoxa romanesa a Catalunya. Estructura de relacions i comunitat de creients*. Tarragona: Publicaciones URV, 2018.

BERGER, Peter L. *Para una teoría sociológica de la religión*. (2ª edición) Barcelona: Ed Kairós, 1981.

- (ed.). *The Deseccularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

BINNS, John. *Las iglesias cristianas ortodoxas*. Madrid: Akal, 2009.

BOIA, Lucian. *Istorie și mit în conștiința românească*. Bucarest: Humanitas, 2011.

CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.

COURTOIS, Stephane (et alii). *El libro negro del comunismo*. Barcelona: Planeta S.A., 1998.

DE SAHAGÚN LUCAS, Juan. *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco (ed.) (et alii). *Las iglesias ortodoxas en España*. Madrid: Akal, 2015.

DUCELIER, Alain. *Bizancio y el mundo ortodoxo*. Madrid: Mondadori S.A., 1992.

EVDOKIMOV, Paul. *Ortodoxia*. Barcelona: Península, 1968.

- *El amor loco de Dios*. Madrid: Narcea, 1990.

GUERRA GÓMEZ, Manuel. *Historia de las Religiones*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999.

GÜLFER IHLAMUR, Suna. *The Romanian Orthodox Churches in Italy: The Construction of Romanian-Italian Transnational Orthodox Space*. Trento: Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Sociologia e ricerca sociale. 2009.

IRABURU, Jose María. *Sacralidad y secularización*. Pamplona: Fundación Gratisdate. 2005.

JUDT, Tony. *Postguerra*. Barcelona: Circulo de Lectores S.A., 2005.

LEUȘTEAN, Lucian (ed.). *Eastern Christianity and Cold War, 1945-1991*. Nueva York: Routledge, 2010. 221-239.

LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. Trotta, Madrid : 2007.

MAIER, Franz Georg. *Bizancio*. Historia Universal Siglo XXI (vol. 13). Madrid: Siglo XXI Editores S.A., 1987.

MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo y PÉREZ SÁNCHEZ, Guillermo. *La Europa del Este. De 1945 a nuestros días*. Historia Universal Contemporánea (vol. 24). Madrid: Síntesis S.A., 1995.

NOGUÉS, Ramon M. *Déus, creences i neurones. Un acostament científic a la religió*. Barcelona: Fragmenta editorial. 2007.

NOIREL, Gérard. *Introducción a la sociohistoria*. Madrid: Siglo XXI Editores S.A., 2011.

PRIESTLAND, David. *Bandera Roja*. Barcelona: Crítica S.L., 2010.

OSTROGORSKY, Georg. *Historia del Estado Bizantino*. Madrid: Akal, 1984.

SKA, Jean Louis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 2012.

TURCESCU, Lucian i STAN, Lavinia. *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, New York: Oxford University Press, 2007.

TISMĂNEANU, Vladimir. *Do comunismo. O destino de uma religião política*. Campinas (Brasil): Vide Editorial. 2015

WEIMER, Wolfram. *El retorno de la religión*. Santander: Sal Terrae. 2008.

YETANO LAGUNA, Anna. *Las Iglesias cristianas ortodoxas de la Europa Oriental (siglos XIX y XX)* (vol. II) Historia universal contemporánea (vol. 19). Madrid: Editorial Síntesis, 1996.

INFORMES

BRIONES, Rafael et alii. *Y tu de quen eres Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona : Icaria Editorial SA Pluralismo y convivencia y Universidad de Granada - Dpto de Antropología Social, 2010

Butlletí Secretaría per a la Immigracio, *La immigració en xifres Generalitat de Catalunya.. Les persones de nacionalitat romanesa a Catalunya*. num. 3 novembre de 2009.

REPORTAJES

BRINDUSA, Ioana Nastasa. (Autora) (2011). *În spatele zidurilor Mânăstirii (Behind the monastery walls)*. consultado on-line <https://www.youtube.com/watch?v=4WPKLOY13UA>

ARTICULOS

ANDREESCU, Liviu. «The construction of Orthodox churches in post- communist Romania», *Europe-Asia Studies* 3 (vol. 59) (2007) 451-480.

- «Romania's new law on religious freedom and religious denominations», *Religion, State*

and Society 2 (vol. 36) (2008) 139-161.

ANDREW HALL, Richard. «Theories of Collective Action and Revolution: Evidence from the Romanian Transition of December 1989», *Europe-Asia Studies*, 6 (vol. 52) (2000) 1069-1093.

ARTHUR, James. «Learning under the cross: legal challenges to ‘cultural-religious symbolism’ in public schools», *Education and the Law* 4 (vol. 20) (2008) 337-349.

BERICAT ALASTUEY, Eduardo. «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa», *Revista española de investigaciones sociológicas REIS* 121 (2008) 13-53.

BUCUR, Maria. «From Invisibility to Marginality: women's history in Romania», *Women's History Review* (2016) 1-10.

BUTEREZ, Cezar. «Monasteries of Buzău County, Romania (fifteenth–twenty-first centuries)» *Journal of Maps* 1 (vol. 12) (2016) 489-492 .

CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen. «Del desinterés al entusiasmo. El fenómeno religioso en la investigación etnográfica española», *Gazeta de Antropología* 31 (2015) 1-14.

CERCEL, Cristian. «The relationship between religious and national identity in the case of Transylvanian Saxons (1933-1944)», *Nationalities Papers* 2 (vol. 39) (2011) 161-180 .

CIOBANU, Monica. «Reconstructing the History of Early Communism and Armed Resistance in Romania», *Europe-Asia Studies* 9 (vol. 66) (2014) 1452-1481.

- «Pitești: a project in reeducation and its post-1989 interpretation in Romania», *Nationalities Papers* 4 (vol. 43) (2015) 615–633.

CIOBANU, Ruxandra Oana y BOSWELL, Christina. «Culture, utility or social systems? Explaining the cross-national ties of emigrants from Borșa, Romania», *Ethnic and Racial Studies* 8 (vol. 32) (2009) 1346-1364.

CIOBANU, Ruxandra Oana. «Multiple Migration Flows of Romanians», *Mobilities* 3 (vol. 10)

(2015) 466-485.

CIOBANU, Ruxandra Oana y FOKKEMA, Tineke. «The role of religion in protecting older Romanian migrants from loneliness», *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2 (vol. 43) (2017) 199-217.

CLARK, Roland. «Orthodoxy and nation-building: Nichifor Crainic and religious nationalism in 1920s Romania», *Nationalities Papers* 4 (vol. 40) (2012) 525-543.

- «Nationalism and orthodoxy: Nichifor Crainic and the political culture of the extreme right in 1930s Romania», *Nationalities Papers*, 1 (vol. 40) (2012) 107-126.

CLEMENTS, Keith. «Christian faith in Europe: residual or potential?», *International Journal for the Study of the Christian Church* 1 (vol. 13) (2013) 3-15.

CULIC, Irina. «Dilemmas of belonging: Hungarians from Romania», *Nationalities Papers* 2 (vol. 34) (2006) 175-200.

CURÇÓ, Jordi. «Vilaller acogerá el primer monasterio ortodoxo de España», *Catalunya Cristiana-Iglesia en Catalunya* 18 (2012). Consultado on-line en mayo de 2018 en [http://www.lleidaparticipa.cat/public/457/file/+%20not%C3%ADcies/any%202012/103_esp.pdf]

CURTA, Florin. «Pots, Slavs and 'imagined communities': Slavic archaeologies and the history of the early of Slavs», *European Journal of Archaeology* 4 (vol. 3) (2001) 367-384.

DAN, Ovidiu. «The Philanthropy of the Orthodox Church: A Rumanian Case Study», *Christian Bioethics* 3 (vol. 13) (2007) 303-307.

DE DIEGO CORDERO, Rocío. «La libertad religiosa en España y la irrupción de nuevos movimientos sociales religiosos», *Revista Internacional de Pensamiento Político* (vol. 11) (2016) 235-247.

DÍAZ-SALAZAR MARTÍN, Rafael. «Política y religión en la España contemporánea», *Revista española de investigaciones sociológicas REIS* 52 (1990) 65-83.

DUNGACIU, Dan. «Alternative Modernities in Europe. Modernity, religion and secularization in

South-Eastern Europe: the Romanian case», *Max Planck Institute for Social Anthropology working papers* 68 (2004) 1-20.

FLORA, Gavril; SZILAGYI, Georgina y ROUDOMETOF, Victor. «Religion and national identity in post-communist Romania», *Journal of Southern Europe and the Balkans Online* 1 (vol. 7) (2005) 35-55.

FOSSAERT, Robert. «Pour une géopolitique de la laïcité», *Hérodote* 56 (1990) 8-13.

GEANĂ, Gheorghită. «The carpathian folk fairs and the origins of national consciousness among Romanians», *Nationalities Papers* 34 (vol. 1) (2006) 91-110.

GHERGHINA, Sergiu. «Making voices count: the political participation of Romanian immigrants in Western Europe», *East European Politics* 2 (vol. 32) (2016) 258-276.

GHITULESCU, Constanta. «'Women in church, men at the Public House': religious experience in Romanian society, 1700-1830», *The History of the Family* 2 (vol. 17) (2012) 220-235.

GLEDHILL, John. «The power of ethnic nationalism: Foucault's bio-power and the development of the ethnic nationalism in Eastern Europe», *National Identities* 4 (vol.7) (2005) 347-368.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro. «Enfoques sobre el origen y la evolución de los sistemas religiosos», *Gazeta de Antropología* 31 (2015) 1-14.

GRIGORE, Mihai. «Ruling christian: Neagoe Basarab and the beginning of 'Political proto-Modernity' in Sixteenth-century Wallachia: a case of study», *Religion, State and Society* 3-4 (vol. 40) (2012) 286-300.

HALL, Christine. «Human freedom and the enigma of martyrdom in the Romanian Orthodox Church (1944–1964)», *Mortality* 2 (vol. 19) (2014) 151-175.

- «The Recollections of Patriarch Justinian of Romania: an intriguing document», *International Journal for the Study of the Christian Church* 2 (vol. 12) (2012) 187–206.

- «Spiritual tradition and ecclesiology in the Romanian Orthodox historical and political

context», *International Journal for the Study of the Christian Church* 2-3 (vol. 11) (2011) 152-172 .

HORORUN, Cyril: «Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-orthodox Council», página 65.

Consultado on-line en mayo de 2018 en

[https://static1.squarespace.com/static/54d0df1ee4b036ef1e44b144/t/](https://static1.squarespace.com/static/54d0df1ee4b036ef1e44b144/t/5a9c36a7085229f6ca1e2bc0/1520187063701/12_Hovorun.pdf)

[5a9c36a7085229f6ca1e2bc0/1520187063701/12_Hovorun.pdf](https://static1.squarespace.com/static/54d0df1ee4b036ef1e44b144/t/5a9c36a7085229f6ca1e2bc0/1520187063701/12_Hovorun.pdf)

IANNACCONE, Laurence. «An introduction to the economics of Religion», *Journal of Economic Literature* (vol. XXXVI) (1998) 1465-1496.

ICHIM, Radu Gabriel. «Romanian orthodox church in moldavia and wallachia in the time of the organic regulations (1831-1832), between religious traditionalism and political modernization », *Codrul Cosminului* 1 (vol. XX) (2014) 49-60.

IORDACHI, Constantin. «The unyielding boundaries of citizenship: The Emancipation of non citizens in Romania 1866 1918», *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 2 (vol. 8) (2001) 157-186.

JOHNSON, Matthew R. «The heresy that never was the ethnophyletism» consultado on line en mayo de 2018 en <https://www.rusjournal.org/wp-content/uploads/2016/04/Phyletism.pdf>

KAHL, Thede. «The islamisation of the meglen-vlachs (megleno-romanians): the village of Nanti (Notia) and the “nantinets” in present day Turkey», *Nationalities Papers* 1 (vol. 34) (2006) 71-90.

KAZARIAN, Nicolas. «The Orthodox Church in France facing French secularism (‘laïcité’», *Religion, State and Society* 3 (vol. 43) (2015) 244-261.

KORKUT, Umut. «Nationalism versus internationalism: The roles of political and cultural elites in interwar and communist Romania», *Nationalities Papers* 2 (vol. 34) (2006) 131-155 .

KOLLONTAI, Pauline. «Kollontai Pauline-Contemporary Thinking on the Role and Ministry of Women in the Orthodox Church», *Journal of Contemporary Religion* 2 (vol. 15) (2000) 165-179.

LACOSTE, Yves (dir). «Églises et roumanité. Entretien avec Catherine Durandin», *Hérodote* 56

(1990) 102-112.

LAKATOS, Artur Lorand. «Federation Projects in Central Europe, 1848–1918», *History of European Ideas* 1 (vol. 42) (2016) 22-38 .

LEMOPOULOS, Georges. «Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues» , *Derecho y Religión: Christianity in Europe* (vol. III) (2008) 55-72.

LEUȘTEAN, Lucian. «Ethno-symbolic nationalism, Orthodoxy and the installation of communism in Romania: 23 August 1944 to 30 December 1947», *Nationalities Papers* 4 (vol. 33) (2005) 439-458 .

- «“For the Glory of Romanians”: Orthodoxy and Nationalism in Greater Romania, 1918-1945», *National Papers* 4 (vol. 35) (2007a) 717-742 .

- «'There is no longer spring in Romania, it is all propaganda' : Orthodoxy and sovietisation, 1950-52», *Religion, State and Society* 1 (vol. 35) (2007b) 43-68 .

- «Constructing communism in the Romanian People's Republic. Orthodoxy and state, 1948–49 », *Europe – Asia Studies* 2 (vol. 59) (2007c) 303-329.

- «The concept of symphonia in contemporary European Orthodoxy», [International Journal for the Study of the Christian Church](#) 2-3 (vol. 11) (2011) 188-202.

- «Eastern Christianity and Politics: Church-State Relations in Ukraine », *Cambridge Institute on Religion & International Studies* (2016)1-16.

LIGHT, Duncan, DUMBRAVEANU ANDONE Daniela. « Heritage and national identity: Exploring the relationship in Romania», *International Journal of Heritage Studies* 1 (vol. 3) (1997) 28-43.

LUXMOORE, Jonathan. «Eastern Europe 1996: A review of religious life in Albania, Bulgaria, Romania, hungary, Slovakia, the Czech republic and Poland», *Religion, State and Society* 1 (vol. 25) (1997) 89-101.

- «Eastern Europe 1997-2000: A Review of Church Life», *Religion State and Society* 4 (vol.

29) (2001) 305-330.

MADELEY, John. «A framework for the comparative analysis of church–state relations in Europe», *West European Politics* 1 (vol. 26) (2003) 23-5 .

MARCU, Silvia. «Movilidad transfronteriza de rumanos en España», *Revista Internacional de Sociología* 1 (vol. 71) (2013) 115-141.

MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María. «El factor religioso en el marco de la unión europea de los veintisiete Estados Miembros» *Derecho y Religión: Religion in the European Law* (vol. IV) (2009) 29-43.

MARUSHIAKOVA, Elena y POPOV, Vesselin. «Gypsy Slavery in Wallachia and Moldavia», *Nationalisms Today* (2009) 89–124.

- «Romanian-speaking ‘Gypsy’ Communities in Eastern Europe» *Romii/țiganiii din Republica Moldova: Comunitate etnosocială, multiculturală, istorico-tradițională (1414–2014)* *Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei* (2014) 14-24.

MCMAHON, Simon. «A magnificent atmosphere? Romanian immigration in the political debate of Madrid, Spain», *Ethnic and Racial Studies* 11 (vol. 39) (2016) 2022-2040.

MILLER, Charles y O'MAHONY, Anthony. «The Orthodox Church in contemporary contexts», *International Journal for the Study of the Christian Church* 2-3 (vol. 10) (2010) 82-89 .

MONTERO, José Ramón. «Iglesia, secularización y comportamiento político en España», *Revista española de investigaciones sociológicas REIS* 34 (1986) 131-159.

MOREH, Chris. «Prestige and Status in the Migration Process: The Case of Social Differentiation in a Romanian ‘Community’ in Spain», *Journal of Ethnic and Migration Studies* 11 (vol. 40) (2014)1758-1778.

MORENO FERNÁNDEZ, Agustín. «La descomposición del orden religioso en las sociedades

modernas según René Girard», *Gazeta de Antropología* 31 (2015) 1-14.

NALETOVA, Inna. «Other-Worldly Europe? Religion and the Church in the Orthodox Area of Eastern Europe», *Religion, State and Society* 4 (vol. 37) (2009) 375-402.

PETSCHEN VERDAGUER, Santiago. «La evolución del factor religioso en Europa como elemento constitutivo de la identidad nacional», *Ilu* 0 (1995) 199-206.

PHILLIPS, Andrew. «L'Eglise Orthodoxe de L'Europe Occidentale - Vision ou Rêve», abril 1988 consultado on line en mayo de 2018 en <http://orthodoxengland.org.uk/oewesteu.htm>

POLLACK, Detlef. «Modifications in the religious field of central and eastern europe», *European Societies* 2 (vol. 3) (2001) 135-165.

POTZ, Richard, «State and Church in the european countries with an orthodox tradition», *Derecho y Religión: Christianity in Europe* (vol. III) (2008) 33-54.

ROMOCEA, Cristian G. «Reconciliation in the ethnic conflict in Transylvania: theological, political and social aspects», *Religion, State and Society* 2 (vol. 32) (2004) 159-176.

ROUDOMETOF, Victor. «Orthodox Christianity as a transnational religion: theoretical historical and compartive considerations», *Religion, State and Society* 3 (vol. 43) (2015) 211-227.

ROZENBERG, Danielle. «Minorías religiosas y construcción democrática en España», *Revista española de investigaciones sociológicas REIS* 74 (1996) 245-265.

RUBIO FERRERES, José María. «¿'Resurgimiento religioso' versus secularización?», *Gazeta de Antropología* 14 (1998) 1-25.

SĂNDULESCU, Valentin. «Sacralised politics in action: the February 1937 burial of the romanian Legionary leaders Ion Mota and Vasile Marin», *Totalitarian Movements and Political Religions_2* (vol. 8) (2007) 259-269.

SCOTT, Kandis. «Deportation to Democratization: The Role of an Authentic NGO in Romania»,

Canadian Slavonic Papers 1-2 (vol. 46) (2004) 185-194.

SHAFIR, Michael. «From Historical to Dialectical Populism: The Case of Post Communist Romania», *Canadian Slavonic Papers* 3-4 (vol. 50) (2008) 425-470.

SOLOMON, Flavius. «Between Europe and Tradition: Church and Society in Orthodox Eastern Europe», *Religion, State and Society* 2 (vol. 26) (1998) 101-110.

SPRINCEANA, Vitalie. «God in the "Border Zones" Religious life in Moldova», *Russian Politics & Law* 4 (vol. 52) (2014) 34-52.

STAAB, Nicolae. «Anti-Modern without being Non-Modern? Attitudes to Modernity in the Writings of Nichifor Crainic and Dumitru Staniloae in the Interwar Period», *Religion, state and society* 3-4 (vol. 40) (2012) 316-335.

STANCIU, Cezar. «A rebirth of diplomacy. The foreign policy of comunist Romania between subordination and autonomy 1948-1962», *Diplomacy & Statecraft* 2 (vol. 24) (2013) 253-272.

- «Communist regimes and historical legitimacy: polemics regarding the role of the Red Army in Romania at the end of the Second World War», *European Review of History: Revue européenne d'histoire*_3 (vol. 20) (2013) 445-462.

STARK, Rodney y IANNACCONE, Laurence. «A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe », *Journal for Scientific Study of Religion* 3 (vol. 33) (1994) 230-252.

STELIAN RUSU, Mihai. «The Sacralization of Martyric Death in Romanian Legionary Movement: Self-sacrificial Patriotism, Vicarious Atonement, and Thanatic Nationalism» *Politics, Religion & Ideology* 2 (vol. 17) (2016) 249-273.

TANASOIU, Cosmina. «The Tismaneanu Report: Romania Revisits Its Past», *Problems of Post-Communism*, 4 (vol. 54) (2007) 60-69.

TURCESCU, Lucian y STAN, Lavinia. «Religion, Politics and Sexuality in Romania», *Europe-Asia Studies*_2 (vol. 57) (2005a) 291-310.

- «Pulpits ballots and party cards religion and elections in Romania», *Religion, State and Society* 4 (vol. 33) (2005b) 347-366.

- «Politics, national symbols and the Romanian Orthodox Cathedral», *Europe-Asia Studies* 7 (vol. 58) (2006) 1119-1139.

- «The Romanian Orthodox Church and democratisation: twenty years later», *International Journal for the Study of the Christian Church* 2-3 (vol. 10) (2010) 144-159.

TURNOCK, David «Romania: Contemporary geopolitical perspectives», *Geopolitics* 1 (vol. 6) (2001) 119-140.

VILLIERS, Miranda. «The Romanian Orthodox church today», *Religion, state and society* 3 (vol. 1) (1973) 4-7.

VIRUELA MARTÍNEZ, Rafael. «Movilidad geográfica de los rumanos (Estructura territorial de las migraciones interiores en España)», *EMPIRIA Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 19 (2010) 157-181.

- « Inmigrantes rumanos en España: aspectos territoriales y procesos de sustitución laboral», *Scripta Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales* 222 (vol. X) (2006) Consultado on-line en septiembre de 2019 en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-222.htm>

- «The Romanian migrants in Spain. An exceptional flow», *International Review of social research* 1 (vol. 1) (2011) 31-59.

VITORIA CORMENZANA, F. Javier. «La cita en la historia con el Dios de espaldas», *Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano* 180 (1995) 577 – 588.

WALTERS, Philip. «Notes on Autocephaly and Phyletism» *Religion, state and society*, 4 (vol. 30) (2002) 357-364.

YANNARAS, Christos. «The Church in the Postcommunist World», *International Journal for the*

Study of the Christian Church 1 (vol. 3) (2003) 29-46.

ANEXOS

Formato de la encuesta dirigida a los feligreses de la IOR (Castellano)

SOBRE USTED							
¿ES USTED HOMBRE O MUJER?							
1) Hombre				2) Mujer			
1. ¿NOS PODRÍA INDICAR SU AÑO DE NACIMIENTO?							
2. ¿EN QUÉ PAÍS Y LOCALIDAD HA NACIDO USTED?							
País:				Provincia:			
3. ¿EN QUÉ LUGAR RESIDE USTED ACTUALMENTE? (Municipio):							
Municipio:				Barrio:			
4. ¿DESDE QUÉ AÑO RESIDE EN CATALUÑA Y EN SU ACTUAL MUNICIPIO?							
En Cataluña desde el año				Vivo en el actual municipio desde el año			
5. ¿CUÁL ES SU ESTADO CIVIL?							
1. Casado/ Casada	2. Soltero/ soltera	3. Viudo/ Viuda	4. Separado/ Separada	5. Divorciado/ Divorciada	No lo sé		
6. ¿CUÁNTOS HIJOS E HIJAS TIENE? ¿CON CUÁNTOS HIJOS E HIJAS CONVIVE USTED ACTUALMENTE?							
(HIJOS/AS BIOLÓGICOS/AS, ADOPTADOS LEGALMENTE O APORTADOS POR SU PAREJA).							
..... hijos e hijas ¿Con cuántos convive Usted actualmente? 							
7. ¿EN CUÁL DE LAS SIGUIENTES SITUACIONES SE ENCUENTRA USTED ACTUALMENTE?							
1) Empleado/ a	2) Trabajo por cuenta propia	3) Parado	3) Jubilado/a o pensionista	4) Estudiante	6) Trabajo doméstico no remunerado	7) Otro:	
(Si Usted está empleado o trabaja por cuenta propia): ¿QUÉ TIPO DE OCUPACIÓN TIENE?							
8. ACTUALMENTE, ENTRE TODOS LOS MIEMBROS DEL HOGAR (INCLUIDO USTED) Y POR TODOS LOS CONCEPTOS, ¿DE CUÁNTOS INGRESOS DISPONEN POR TÉRMINO MEDIO EN SU HOGAR AL MES, (O SEA, INGRESOS NETOS)?							
1) Menos de €500 al mes	2) entre € 501 y €1.000	3) entre €1.001 y €1.500	4) entre €1.501 y €2.000	5) entre €2.001 y €2.500	6) entre €2.501 y €3.500	7) más de €3.500 al mes	No lo sé
9. ¿CUÁLES SON LOS ESTUDIOS DE MÁS ALTO NIVEL OFICIAL QUE UD. HA CURSADO (CON INDEPENDENCIA DE QUE LOS HAYA TERMINADO O NO)?							
1) < Primaria o No reglada	2) Primaria	3) Secundaria	4) FP Gº Medio		5) FP Gº Superior	6) Sup. Univers.	
10. ¿EN QUÉ ASOCIACIONES DE RUMANOS PARTICIPA? (Si no participa déjelo en blanco)							
				Localidad:			
11. ¿EN QUÉ ASOCIACIONES PARTICIPA QUE NO ESTÁN ESPECIFICAMENTE ORIENTADAS A RUMANOS? (asociaciones de vecinos, de deporte, políticas, ...) (Si no participa déjelo en blanco)							

1	Localidad:
2	Localidad:
3	Localidad:
4	Localidad:
5	Localidad:
6	Localidad:

LA SOCIEDAD ESPAÑOLA					
¿CÓMO DEFINIRÍA USTED SU MANEJO DEL CASTELLANO (DEL ESPAÑOL)?					
1) Lo hablo un poco	2) Lo hablo más o menos bien	3) Lo hablo con fluidez	4) Lo hablo como si fuera nativo	5) Es mi idioma materno	9) No lo sé
¿CÓMO DEFINIRÍA USTED SU MANEJO DEL CATALÁN?					
1) Lo hablo un poco	2) Lo hablo más o menos bien	3) Lo hablo con fluidez	4) Lo hablo como si fuera nativo	5) Es mi idioma materno	9) No lo sé
¿EN QUÉ SITUACIONES SE RELACIONA MÁS CON CATALANES O CON RUMANOS? (Señale con una X)					
		MAS CON RUMANOS	IGUAL CATALANES Y RUMANOS	MAS CON CATALANES	
En el trabajo					
Con las amistades					
En las actividades de ocio					
En las actividades religiosas					
En los trámites con las administraciones					
Cuando se trata de la educación de mis hijos					
A la hora de buscar vivienda					
En las fiestas del barrio donde vivo					
En la entidad o entidades de las que soy socio					
¿CON QUÉ FRECUENCIA SE RELACIONA EN ACTIVIDADES DE OCIO CON CATALANES?					
(Se entiende OCIO actividades como ir con amigos, espectáculos culturales y deportivos, ir de copas, hacer deporte, ir al cine, ir de compras, etc.)					
Nunca	Varias veces al año	Alguna vez al mes	Casi todas las semanas	Varias veces a la semana	No lo sé
EN EL ÚLTIMO MES, DÍGANOS, POR FAVOR, QUE LUGARES / ENTIDADES HA FRECUENTADO: (Señale con una X)					
		NO	SI		
Una asociación de rumanos					
Una asociación o entidad vecinal					
El ayuntamiento					
La parroquia					
El centro cívico del barrio					
El centro educativo de mis hijos					
Una reunión de carácter vecinal					
La casa de familiares					
La entidad o entidades de las que soy socio					
La casa de amigos					
Una asociación deportiva					
Cine					
Espectáculo musical					
Exposición de arte					
EN LÍNEAS GENERALES, ¿CÓMO SE SIENTE USTED DE INTEGRADO EN DONDE VIVE?					

Nada integrado	Poco integrado	Normalment e integrado	Bastante integrado	Totalmente integrado	No lo sé
----------------	----------------	------------------------	--------------------	----------------------	----------

LA IGLESIA											
¿DESDE HACE CUÁNDO ASISTE USTED A ESTA IGLESIA?											
Hace											
¿CON QUÉ FRECUENCIA ASISTE USTED A MISA U OTROS OFICIOS RELIGIOSOS, SIN CONTAR LAS OCASIONES RELACIONADAS CON CEREMONIAS DE TIPO SOCIAL, POR EJEMPLO, BODAS O FUNERALES?											
Casi nunca	Varias veces al año	Alguna vez al mes	Casi todos los domingos y festivos	Varias veces a la semana	No lo sé						
¿CON QUÉ FRECUENCIA ASISTÍA USTED A MISA U OTROS OFICIOS RELIGIOSOS EN RUMANÍA, SIN CONTAR LAS OCASIONES RELACIONADAS CON CEREMONIAS DE TIPO SOCIAL, POR EJEMPLO, BODAS O FUNERALES?											
Casi nunca	Varias veces al año	Alguna vez al mes	Casi todos los domingos y festivos	Varias veces a la semana	No lo sé						
¿TUVO USTED UNA EDUCACIÓN RELIGIOSA CUANDO ERA NIÑO/A?											
SI	EN LA FAMILIA			SI	NO						
NO	EN LA ESCUELA			SI							
NO											
EL HECHO DE PARTICIPAR EN LA COMUNIDAD RELIGIOSA ME FAVORECE EN... (Señale con una X)											
	Muy en desacuerdo	Poco de acuerdo	Un término intermedio	Bastante de acuerdo	Muy de acuerdo						
Me ha ayudado a encontrar trabajo											
Ha hecho que tenga un grupo de amistades											
Me permite realizar actividades de ocio											
Puedo hablar de religión con otras personas afines											
Me ayuda en trámites con las administraciones											
Me ayuda a la educación de mis hijos											
Me ha ayudado a encontrar vivienda											
Ha favorecido mis contactos con Rumanía											
Ha favorecido mi integración en la sociedad catalana											
Me ha dado consuelo en tiempos de dificultad											
Me ha permitido conocer a la gente apropiada											
Me ha permitido encontrar paz interior											
¿PODRÍA DECIRME QUÉ IMPORTANCIA TIENEN EN SU VIDA LOS SIGUIENTES ASPECTOS?											
0 SIGNIFICA 'NADA IMPORTANTE' Y 10 'MUY IMPORTANTE' (Señale con una X)											
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Familia											
Amigos											
Tiempo libre											
Política											

Trabajo													
Religión													
EN GENERAL, ¿CREE USTED QUE SE PUEDE CONFIAR EN LA GENTE?													
EN GENERAL, CONFÍO EN LOS RUMANOS:							EN GENERAL, CONFÍO EN LOS CATALANES:						
NADA							NADA						
TOTALMENTE							TOTALMENTE						
1	2	3	4	5			1	2	3	4	5		

Formato de la encuesta dirigida a los feligreses de la IOR (Rumano)

DESPRE DUMNEAVOASTRĂ							
SUNTEȚI BĂRBAT SAU FEMEIE?							
1) Bărbat				2) Femeie			
12. NE-AȚI PUTEA SPUNE ANUL DE NAȘTERE?							
13. ÎN CE ȚARĂ ȘI ÎN CE JUDEȚ V-AȚI NĂSCUT?							
Țara:				Județul:			
14. UNDE LOCUIȚI ÎN MOMENTUL DE FAȚĂ? (Municipiul):							
Municipiul:				Cartierul:			
15. DIN CE AN LOCUIȚI ÎN CATALUNYA ȘI ÎN ACTUALUL MUNICIPIU?							
În Catalunya din anul				Locuiesc în actualul municipiu din anul			
16. CE STARE CIVILĂ AVEȚI?							
1. Căsătorit/ Căsătorită	2. Necăsătorit/ Necăsătorită	3. Văduv/ Văduvă	4. Separat/ Separată	5. Divorțat/ Divorțată	Nu știu		
17. CÂȚI COPII AVEȚI? CU CÂȚI COPII LOCUIȚI ÎN MOMENTUL DE FAȚĂ?							
(FII SAU FIICE BIOLOGICE, ADOPTAȚI LEGAL SAU APORTAȚI DE CĂTRE PARTENERUL DUMNEAVOASTRĂ).							
..... fii sau fiice				Cu câți locuiți în momentul de față?			
18. ÎN CARE DINTRE ACESTE SITUAȚII VĂ AFLAȚI ÎN MOMENTUL DE FAȚĂ?							
1) Angajat/ ă	2) Muncesc pe cont propriu	3) Șomer	3) Pensionar	4) Student	6) Lucru domestic neplătit	7) Altele:	
(Dacă sunteți angajat sau muncitori pe cont propriu): CE OCUPAȚIE AVEȚI?							
19. ÎN MOMENTUL DE FAȚĂ, ÎNTRE TOȚI MEMBRII CU CARE LOCUIȚI (DUMNEAVOASTRĂ INCLUS) ȘI ÎN ORICE CONCEPT, CE VENITURI ÎN MEDIE VĂ INTRĂ ÎN CASĂ, (ADICĂ VENITURI NET)?							
1) Mai puțin de €500 pe lună	2) între € 501 și €1.000	3) între €1.001 și €1.500	4) între €1.501 și €2.000	5) între €2.001 și €2.500	6) între €2.501 și €3.500	7) mai mult de €3.500 pe lună	Nu știu
20. CARE ESTE NIVELUL DUMNEAVOASTRĂ CEL MAI ÎNALT DE STUDII (INDIFERENT DACĂ LE-AȚI TERMINAT SAU NU)?							
1) Învățământ preșcolar	2) Școala primară	3) Liceul	4) Școală profesională	5) Școală post- liceală	6) Studii superioare universitare		
21. ÎN CE ASOCIAȚII DE ROMÂNI PARTICIPAȚI? (Dacă nu participați nu răspundeți)							
				Localitatea:			
22. ÎN CE ASOCIAȚII CARE NU SUNT ORIENTATE PENTRU ROMÂNI PARTICIPAȚI? (asociații de vecini, de sport, politice, ...) (Dacă nu participați nu răspundeți)							
1				Localitatea:			
2				Localitatea:			
3				Localitatea:			
4				Localitatea:			
5				Localitatea:			
6				Localitatea:			

SOCIETATEA SPANIOLĂ					
CUM AȚI DEFINI DUMNEAVOASTRĂ CUNOȘTIȚELE DE LIMBĂ SPANIOLĂ?					
1) O vorbesc puțin	2) O vorbesc mai mult sau mai puțin bine	3) O vorbesc fluent	4) O vorbesc ca un nativ	5) Este limba mea maternă	9) Nu știu
CUM AȚI DEFINI DUMNEAVOASTRĂ CUNOȘTIȚELE DE LIMBĂ CATALANĂ?					
1) O vorbesc puțin	2) O vorbesc mai mult sau mai puțin bine	3) O vorbesc fluent	4) O vorbesc ca un nativ	5) Este limba mea maternă	9) Nu știu
ÎN CE SITUAȚII VĂ RELAȚIONAȚI MAI MULT CU CATALANI SAU CU ROMÂNI? (Marcați cu un X)					
		MAI MULT CU ROMÂNI	ÎN ACELAȘI MOD CU CATALANI ȘI ROMÂNI	MAI MULT CU CATALANI	
La locul de muncă					
În cercurile de prieteni					
În activitățile distractive					
În activitățile religioase					
În tramitele administrative					
Când este vorba de educația copiilor mei					
Când caut un domiciliu					
În sărbătorile cartierului unde locuiesc					
În entitatea sau entitățile unde sunt membru					
CU CE FRECVENȚĂ VĂ RELAȚIONAȚI CU CATALANI LA ACTIVITĂȚILE DISTRACTIVE?					
(Se înțelege prin activități DISTRACTIVE ieșitul cu prietenii, spectacole culturale și sportive, practicarea unui sport, mersul la cinematograful, mersul la cumpărături, etc.)					
Niciodată	De câteva ori pe an	Câteodată pe lună	Aproape săptămânal	De câteva ori pe săptămână	Nu știu
ÎN CURSUL ULTIMEI LUNI DE ZILE, SPUNEȚI-NE VĂ RUGĂM CE LOCURI/ENTITĂȚI AȚI FRECVENTAT: (Marcați cu un X)					
			NU	DA	
O asociație de români					
O asociație sau entitate de vecini					
Primăria					
Parohia					
Centrul civic din cartier					
Centrul educativ al copiilor mei					
O ședință de vecini					
Casa unor rude					
Entitatea sau entitățile unde sunt membru					
Casa unor prieteni					
O asociație sportivă					
Cinematograful					
Spectacol muzical					
Expoziție de artă					

ÎN LINII GENERALE, CÂT DE INTEGRAT VĂ SIMȚIȚI ÎN LOCUL ÎN CARE LOCUIȚI?					
Deloc integrat	Puțin integrat	Mai mult sau mai puțin integrat	Destul de integrat	Total integrat	Nu știu

BISERICA

DE CÂND VENIȚI LA ACEASTĂ BISERICĂ?

De

CU CE FRECVENȚĂ PARTICIPAȚI LA SLUJBELE BISERICII, FĂRĂ A LUA ÎN CONSIDERARE OCAZIILE RELAȚIONATE CU CEREMONII SOCIALE PRECUM AR FI NUNȚILE, BOTEZURILE SAU ÎNMORMÂNTĂRILE?

Aproape niciodată	De câteva ori pe an	Câteodată pe lună	Aproape în fiecare duminică și sărbătoare	De câteva ori pe săptămână	Nu știu
-------------------	---------------------	-------------------	---	----------------------------	---------

CU CE FRECVENȚĂ PARTICIPAȚI LA SLUJBELE BISERICII ÎN ROMÂNIA, FĂRĂ A LUA ÎN CONSIDERARE OCAZIILE RELAȚIONATE CU CEREMONII SOCIALE PRECUM AR FI NUNȚILE, BOTEZURILE SAU ÎNMORMÂNTĂRILE?

Aproape niciodată	De câteva ori pe an	Câteodată pe lună	Aproape în fiecare duminică și sărbătoare	De câteva ori pe săptămână	Nu știu
-------------------	---------------------	-------------------	---	----------------------------	---------

AȚI PRIMIT VREO EDUCAȚIE RELIGIOASĂ CÂND ERAȚI COPIL?			
DA		ÎN FAMILIE	DA
NU		ÎN ȘCOALĂ	DA
NU			
NU			

FAPTUL CĂ PARTICIP ÎNTR-O COMUNITATE RELIGIOASĂ MĂ AJUTĂ... (Marcați cu un X)

	Foarte dezacord	Puțin de acord	Un termen intermediu	Destul de acord	Foarte de acord
M-a ajutat sa-mi găsesc de muncă					
Mi-am făcut un grup de prieteni					
Mi-a permis să particip activități distractive					
Pot să vorbesc despre religie cu alte persoane					
Mă ajută în tramitele administrative					
Mă ajută în educarea copiilor mei					
M-a ajutat să-mi găsesc o locuință					
A favorizat contactele mele cu România					
A favorizat integrarea mea în societatea catalană					
M-a consolată în perioade dificile					
M-a ajutat să cunosc oameni apropiați					
Mi-a permis să-mi găsesc pacea interioară					

NE-AȚI PUTEA SPUNE CE IMPORTANTĂ AU ÎN VIAȚA DUMNEAVOASTRĂA URMĂTOARELE ASPECTE?

0 SIGNIFICĂ 'DELOC IMPORTANT' ȘI 10 'FOARTE IMPORTANT' (MARCAȚI CU UN X)

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Familia											
Prietenii											

Timpul liber															
Politica															
Serviciul															
Religia															
ÎN GENERAL, CREDEȚI CĂ SE POATE AVEA ÎNCREDERE ÎN OAMENI?															
ÎN GENERAL, AM ÎNCREDERE ÎN ROMÂNII: DELOC MULTĂ								ÎN GENERAL, AM ÎNCREDERE ÎN CATALANI: DELOC MULTĂ							
1	2	3	4	5				1	2	3	4	5			

Guión para las entrevistas mantenidas con los sacerdotes (Catalán)

GUIÓ DE L'ENTREVISTA

Presentació del sacerdot: breu resum de biogràfic. És important anotar la data d'arribada a Espanya i/o Catalunya. Temps de residència i canvis de residència. Ocupació al marge del sacerdoci. En quin idioma s'expressa i si coneix el català i l'utilitza habitualment. Quant temps dedica a: ofici de sacerdot / treballar per a la comunitat com a mediador o en altres tasques d'acompanyament i recolzament / treball per a guanyar-se la vida...

Radiografia de la comunitat:

- Presència de famílies, dones, homes...
- Perfils dels feligresos
- Dificultats per arribar a tots els membres de la comunitat
- Localització residencial
- Valoració sobre la integració: problemes per a la integració → La religió és un problema per a la integració?
- Valoració general sobre la societat d'acollida → Com descriuria als catalans?

La dispersió o concentració territorial dels romanesos, afavoreix o perjudica la vinculació amb la parròquia?

Com opera el sacerdot amb la comunitat de creients:

- Treballa en solitari o es recolza en un cercle de confiança?
- Com contacta amb els nouvinguts?
- S'han establert comissions, grups, etc., que facilitin el contacte entre creients i sacerdot i entre els propis creients?
- Com i amb qui es relaciona habitualment el sacerdot?

Quins serveis presta o ha impulsat la parròquia a la comunitat? Anotar serveis i recursos concrets.

Quines raons de caràcter pràctic creu vostè que porta als nacionals a vincular-se més amb l'església?
Quina explicació li donaria vostè a la conversió de nacionals a esglésies evangèliques?

Relacions amb la societat:

Explicar les relacions que mantenen amb les institucions, les administracions i, especialment, amb altres entitats i amb altres esglésies.

Percepcions sobre la societat catalana:

Preguntar sobre la percepció que té de la societat catalana, de la relació dels seus feligresos amb la societat catalana, dels problemes d'integració i com veu la seva comunitat respecte d'altres immigrants a nivell d'integració.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGLI

El resurgir de lo religioso. La reactivación y el refuerzo del sentimiento religioso en contextos de emigración en sociedades secularizadas. El ejemplo de la Iglesia Ortodoxa de Rumanía (IOR) en Cataluña.

Jorge Fernando De Andrés Cardona



UNIVERSITAT
ROVIRA i VIRGLI