

# Migración y globalización del cristianismo chino: dinámicas locales y transnacionales de las iglesias cristianas chinas en Barcelona

## Migration and Globalization of Chinese Christianity: Local and Transnational Dynamics in Chinese Christian Churches in Barcelona

Laura Lamas-Abraira  
ILLA-CSIC

E-mail: [laura.lamas@cchs.csic.es](mailto:laura.lamas@cchs.csic.es)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2092-9338>



Autor

Este artículo constituye una primera aproximación al cristianismo chino en España a partir de un estudio de caso en el área metropolitana de Barcelona. Se contextualiza el fenómeno del cristianismo chino a través de una mirada que incorpora la esfera de lo local y lo transnacional, así como una comprensión de la práctica religiosa como hecho social. En base a una investigación cualitativa, este artículo da cuenta de los orígenes y lógicas organizativas de las iglesias cristianas chinas presentes en el área y de sus dinámicas sociales y retos actuales. Finalmente, se subraya la importancia del contexto migratorio, en el cual se inscriben, tanto a nivel de la experiencia individual como en su condición de comunidad religiosa.



Resumen

*This article engages in an introductory exploration of Chinese Christianity in Spain, through a case study focused on the metropolitan area of Barcelona. The phenomenon of Chinese Christianity is contextualized through a perspective that incorporates both the local and transnational spheres, as well as an understanding of religious practice as a social fact. Based on qualitative research, this article documents the origins and organizational logics of the Chinese Christian churches in the area, as well as their social dynamics and current challenges. Finally, the importance of the migratory context both in terms of individual experience and the religious community is underlined.*

Cristianismo chino; globalización; migración; religión; transnacional  
*Chinese Christianity; globalization; migration; religion; transnational*



Key words

Recibido: 17/07/2022. Aceptado: 30/03/2023



Fechas

## 1. Introducción

En las últimas décadas España ha pasado de ser un país emisor a receptor de migración, contribuyendo a una creciente pluralidad cultural y religiosa. A partir de los años 80, la inmigración china se torna cuantitativamente importante y en 2020 esta figura como la quinta nacionalidad extranjera más numerosa de España (Observatorio Permanente de la Inmigración, 2021). Estos migrantes provienen, en su mayoría, del distrito de Qingtian y la vecina ciudad<sup>1</sup> de Wenzhou, ambos en la provincia de Zhejiang (Beltrán, 2003; Beltrán y Sáiz, 2015). Se caracteriza por ser una migración de origen rural, de tipo familiar y ligada a un proyecto empresarial que conlleva un proceso de movilidad social ascendente conforme se avanza en el proyecto migratorio (Beltrán, 2003; Beltrán y Sáiz, 2015; Masdeu Torruella, 2014a). Pese a su estrategia de asentamiento en España, estos migrantes mantienen fuertes lazos con sus áreas de origen, lo que da lugar a la circulación de flujos de diversa naturaleza en el espacio social transnacional<sup>2</sup>: negocios, objetos, cuidados... (Beltrán Antolín, 2003; Lamas-Abraira, 2021a; Masdeu Torruella, 2014a). Debido a su corta historia migratoria, se caracteriza por ser una población muy joven y, solo recientemente, las experiencias y trayectorias de los/las descendientes han centrado la atención de la academia, atendiendo a temas como la movilidad transnacional, la heterogeneidad en cuanto a su construcción identitaria o las relaciones familiares (Jin y Gómez-Pellón, 2022; Lamas-Abraira, 2021a, b; Masdeu Torruella, 2020; Robles-Llana, 2018).

La migración desde la provincia de Zhejiang continúa siendo mayoritaria, sin embargo, en las últimas décadas, la composición de la población china en España se ha diversificado debido a la llegada de migrantes de grandes ciudades como Beijing, Shanghai y Guangzhou y de las provincias de Fujian, en el sur, y Shandong, Liaoning, Heilongjiang y Jilin en el norte. En contraposición a los migrantes de Zhejiang, estos se caracterizan por su origen mayoritariamente urbano, su integración laboral como asalariados, un mayor nivel educativo y la ausencia de un proyecto de asentamiento en España (Sáiz López, 2012). Entre los nuevos perfiles destacan también los estudiantes internacionales, duplicándose en número entre 2013 y 2020 (Observatorio Permanente de la Inmigración, 2022)<sup>3</sup>.

Frente a la proliferación de estudios focalizados en la esfera de lo social y, particularmente, en la laboral, el estudio de lo cultural y lo religioso en la población china en España es prácticamente inexistente (Beltrán Antolín, 2002; Masdeu Torruella, 2014b). En lo relativo al cristianismo, Beltrán Antolín (2002) esbozaba el origen y el contexto en el que se enmarcan las primeras manifestaciones del cristianismo chino en España, a través de los misioneros católicos convertidos, y, más recientemente, la fundación de la primera Iglesia cristiana china, a la que se hará referencia en este texto.

Este artículo tiene como objetivo realizar un primer acercamiento al cristianismo chino a partir de un estudio de caso en el área metropolitana de Barcelona. Se trata de una aproximación

---

1 La unidad administrativa 'ciudad' (shì, 市) en China incorpora un número variable distritos y subdistritos, que incluyen ciudades pequeñas, pueblos y aldeas.

2 Los espacios sociales transnacionales hacen referencia a la dimensión espacial de la vida social a través de las fronteras de los Estados nación. Estos espacios conforman la circulación de flujos de personas, bienes, información y símbolos mediante distintos grados de institucionalización (Faist, 1998, p. 214).

3 De 5681 estudiantes chinos en España en 2013 a 11 124 en 2020. En 2021 y 2022 las cifras han vuelto a niveles de 2013 debido al impacto de la pandemia de covid-19.

panorámica que pretende contribuir a un conocimiento situado dentro del fenómeno explorado, de modo que se esbozarán temas clave que podrán ser estudiados en profundidad solo en trabajos posteriores. A lo largo del texto la dialéctica local/transnacional prevalece. La incorporación de la perspectiva transnacional (Basch et al., 1993; Faist, 1998; Glick Schiller, 2009) permite una aproximación a la migración no como un mero proceso lineal, desde un origen a un destino, sino como una experiencia interconectada en la que se sostienen relaciones sociales múltiples y flujos de diversa índole circulan a través de las fronteras. A modo de contextualización, a continuación, se realiza una breve introducción teórica sobre religión y globalización y se aborda el origen y auge del cristianismo en China y su reciente proceso de globalización.

## 2. Marco teórico

### 2.1. Religión y globalización

No existe una definición única ni consenso en torno al concepto de globalización, que es un término complejo debido a su alta carga ideológica e implicaciones geopolíticas (Dwight et al., 2001). Giddens (1990) define la globalización como la “intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo que vinculan localidades distantes de tal manera que los acontecimientos locales se ven moldeados por eventos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa”<sup>4</sup> (Giddens, 1990, p. 64). En este sentido, globalización y religión van de la mano, y se pueden encontrar ejemplos de dinámicas translocales a lo largo de la historia. Vásquez y Marquardt (2003) proponen entender las prácticas y organizaciones religiosas locales en un marco de referencia regional y global. Desde su perspectiva, los procesos históricos pueden ser “reproducidos y contestados por las actividades de los actores individuales y colectivos” (Vásquez y Marquardt, 2003, p. 38) y por ello, proponen un concepto de globalización que, frente a homogeneización y dominación, incorpora las nociones de heterogeneidad, resistencia y negociación. En esta línea Van der Veer (1996) propone una mirada al proceso de colonización y globalización en la que las poblaciones colonizadas son agentes activos. De este modo, la conversión va más allá de una aceptación pasiva e implica una reapropiación o transformación, como en el caso del cristianismo chino que se detallará en este artículo. Asimismo, Levitt (2007) sugiere que la creciente globalización ha conllevado que muchas religiones se hayan convertido en multicentradas, superando la lógica de flujos desde el centro religioso a la periferia, contando en la actualidad con varios centros.

Aunque el rol de la religión en las diásporas ha sido estudiado en profundidad, pocos estudios han focalizado en su aspecto transnacional (Ebaugh, 2004). Esto es debido, apunta Levitt (2007), al peso ideológico de la lógica de los Estados nación —“nacionalismo metodológico”<sup>5</sup> (Wimmer y Glick Schiller, 2002)— en el estudio de las religiones. Bajo esta perspectiva, la vida religiosa se percibe como contenida en espacios —físicos o simbólicos— concretos, tales como las naciones o las tradiciones religiosas y, por tanto, como estática y carente de conexión

---

4 Traducción propia de esta cita y posteriores, originalmente en inglés.

5 Wimmer y Glick Schiller (2002) definen el nacionalismo metodológico como: “la suposición de que nación/estado/sociedad es la forma social y política natural del mundo moderno” (p. 301) de modo que el mundo se ordena en base a los límites territoriales de los Estados nación y, por tanto, no alcanza para explicar las lógicas y flujos transnacionales.

nes (Wong y Levitt, 2014). Sin embargo, el proceso de creciente globalización obliga a superar estas limitaciones e incorporar la perspectiva transnacional al estudio de las religiones (Beyer, 1994; Coleman, 2000; Dwight et al., 2001; Van der Veer, 1996; Vázquez y Friedman, 2003), lo que proporciona nuevos marcos de referencia para el estudio de la religión en movimiento. Wong y Levitt (2014) proponen una distinción analítica entre dos tipos de movimiento que contribuyen a la globalización de las religiones y que denominan “religiones migratorias” (migrant religions) y “creencias itinerantes” (*travelling faiths*), respectivamente. Las religiones migratorias son aquellas que viajan juntamente con los migrantes y que se caracterizan por permanecer dentro de la misma comunidad étnica, aunque reterritorializadas. Las creencias itinerantes, en cambio, encuentran en el proselitismo su mecanismo fundacional y privilegian un modelo desterritorializado sobre la base de un movimiento religioso con pretensiones universales. A diferencia de las misiones, el proselitismo directo y la conversión desde otra fe no son los únicos objetivos de las creencias itinerantes, que incorporan una llamada a la renovación interna. La conversión prevalece, pero el alcance cambia: de conversión a una nueva fe a conversión dentro de una misma fe. Wong y Levitt (2014) elaboran este marco conceptual basándose en su investigación de dos religiones itinerantes con alcance global y una importante presencia en Malasia, la islámica Tablighi Jamaat (TJ) y la budista Foguangshan (FGS). Destacan su concepción como movimientos desterritorializados al surgir fuera del ámbito territorial de origen de la propia tradición religiosa (en India y Taiwán respectivamente). En ambos casos, estos movimientos buscaban una renovación, dentro del universo multiétnico del islam y multirreligioso del contexto cultural chino, respectivamente, y la importancia de las diásporas es clave en la circulación de estas creencias itinerantes.

Tal y como apunta Coleman (2000) en su investigación sobre la globalización del movimiento carismático (charismatic Christianity), las creencias o ideas de fe pueden ser reproducidas o transformadas en diversos lugares alrededor del mundo y son objeto de apropiación y diseminación constante en el contexto transnacional. La transformación de las formas o prácticas religiosas permite a los sujetos transnacionales pasar de receptores pasivos a agentes culturales activos, ya sea en el llamado país de origen (Levitt, 2003) o en el de destino (Cao, 2013; Zhang, 2009). Asimismo, la religión, según el contexto, puede resultar un agente homogeneizador o contribuir a la heterogeneidad (Dwight et al., 2001). Y, si bien es cierto que la globalización de las religiones no es un fenómeno nuevo, el alcance y velocidad de los flujos sí lo es. En la actualidad, la circulación de las creencias y religiones alrededor del mundo está mediatizada por las nuevas tecnologías de comunicación, sobrepasando continentes a través de redes y circulación de predicadores, productos audiovisuales y conferencias (Coleman, 2000). Y, a su vez, contribuyendo a la circulación de otros flujos de capital económico, social y cultural (Vázquez y Marquardt, 2003).

## 2.2. Origen y auge del cristianismo en China

Hogaño, hablar de cristianismo chino es equivalente a hablar de su rama<sup>6</sup> protestante ya que, actualmente, es la corriente mayoritaria en China, y en este siglo XXI hay más protestantes — al menos practicantes — en China que en toda Europa (Bays, 2003). La historia del cristianismo chino puede sintetizarse en tres momentos o fenómenos concretos: el primero, la llegada

---

6 Cabe puntualizar que lejos de ser homogénea, esta rama abarca una gran diversidad de movimientos o Iglesias protestantes.

a través de los misioneros europeos a finales del s. XVI; el segundo, su resurgimiento a finales del s. XX y principios del s. XXI; y el tercero, su globalización, cuyos orígenes se remontan a mediados del s. XX. Para la comprensión del estudio de caso propuesto en este artículo, nos centraremos en los dos últimos fenómenos.

Con la ascensión al poder del Partido Comunista en 1949, el cristianismo comienza a crecer debido a la represión del budismo, taoísmo y las religiones populares (Cao, 2018). Tras la expulsión de los misioneros extranjeros de China en la década de 1950, se establecieron iglesias oficiales conocidas como *sanzi jiaohui* (三自教会) o iglesias de las tres autonomías, que eran independientes de organizaciones extranjeras e incluían el autogobierno, la autofinanciación y la autonomía para propagar la fe (Beltrán Antolín, 2002). Estas iglesias oficiales y reconocidas servían de unión entre la comunidad cristiana y el Estado, siendo posteriormente cerradas y restablecidas en la década de 1970 (Bays, 2003). En la actualidad, persiste la división básica entre estas iglesias oficiales, mayoritariamente urbanas, y las iglesias locales o autónomas *jiaotingjiaohui* (家庭教会) que predominan en las áreas rurales. En las primeras, el estilo de los misioneros occidentales pervive tanto a nivel arquitectónico como litúrgico, musical y teológico (Bays, 2003).

En la década de 1980, tras el cambio de régimen político en China, el cristianismo experimentó un gran auge que originó un gran número de estudios y publicaciones por parte de investigadores de dentro y fuera de China. En estos se hacía referencia, por un lado, al vacío ideológico existente tras el fin de la era maoísta y los abruptos cambios sociales, juntamente con el desmantelamiento del sistema moral tradicional (Bays, 2003; Cao, 2008). Por otro, aparece recurrentemente la idea de semejanza, compatibilidad o afinidad cultural entre los valores cristianos y aquellos de la cultura china, principalmente derivados del confucianismo (Bays, 2003; Yang, 1998). Ho y Lai (2008) sugieren que la propuesta del intelectual Xie Fuya, refugiado en Hong Kong tras el establecimiento del régimen comunista, dota a esta tesis de una mirada contextualizada. Xie propuso el término “cristianismo chino” (*Zhonghua jidujiao*, 中华基督教) en contraposición a “cristianismo de China”, destacando el peso de la etnicidad frente a las fronteras geográficas. Así, propone una comprensión del cristianismo chino no como una interpretación de la religión en sí misma, sino como una fuente de enriquecimiento de la cultura china en un mundo dinámico y global (Ho y Lai, 2008).

El resurgir del cristianismo en China ha sido identificado con la llegada de la economía de mercado. En línea con el espíritu weberiano de la ética protestante, se vincula el cristianismo a la emergente economía capitalista china y al dominio internacional (Abel, 2006; Bays, 2003; Yang, 1998). A menudo, el cristianismo en China es entendido también como un factor de modernidad que resulta altamente atrayente para la nueva clase media urbana y, muy especialmente, para los más jóvenes (Bays, 2003; Cao, 2018; Yang, 1998, 2005). En cambio, apunta Bays (2003), en las zonas rurales la conversión al cristianismo proviene de una estrategia de supervivencia para aquellos desaventajados durante las reformas económicas de las últimas décadas. Paradigmático es el caso de Wenzhou (provincia de Zhejiang) como milagro del desarrollo económico de China (Bays, 2003; Cao, 2008), que ha pasado en pocos años de ser una ciudad rural y empobrecida a un centro del capitalismo global.

Desde la década de 1990 en la ciudad de Wenzhou, popularmente conocida como la Jerusalén China (*Zhongguo de Yelusang* 中国的耶路撒), existe una fiebre por la construcción de nuevas y vistosas iglesias (Cao, 2008). Estas preservan el estilo europeo como resultado de la labor misionera extranjera en China y de las remesas sociales derivadas de las redes transna-

cionales de comercio y negocios de los empresarios de Wenzhou alrededor del mundo (Cao, 2008, 2017). Es habitual también, apunta Cao (2000), que pastores y grupos musicales cristianos chinos del extranjero prediquen y toquen en estas iglesias locales. Sin embargo, estas influencias no pretenden fluir en una sola dirección, sino que el objetivo de estos empresarios cristianos es crear un modelo de evangelización propio en el cristianismo global. En este, sus redes de negocios transnacionales y la concepción de Wenzhou como la Jerusalén china son clave (Cao, 2008).

### 2.3. Globalización del cristianismo chino

En paralelo al auge del cristianismo en China y ligado a la intensificación de los movimientos migratorios y flujos globales durante las últimas décadas, se desarrolla un proceso de globalización del cristianismo chino bajo una nueva forma de “cristianismo sinizado” (Madsen y Siegler, 2011). Cinco Basurto (2019) se vale de los conceptos de “cristiandad china” y “misiología de la diáspora” para perfilar un marco conceptual de cara al estudio del cristianismo chino a nivel global. El primero de ellos hace referencia a los procesos migratorios de China hacia el exterior. Cinco Basurto (2019) sugiere que: “Hablar de cristiandad china, como una categoría para nombrar el cristianismo chino migrante, tanto de los conversos en la diáspora como de aquellos ya cristianos antes de salir de China, implica pensar en una nueva forma de identidad para este grupo” (Cinco Basurto, 2019, p. 5). Este concepto, advierte, invisibiliza las diferentes denominaciones o diversidad de iglesias existentes en el seno del cristianismo chino, para privilegiar la capacidad de adaptación a los diferentes espacios sociales, abogando por la universalidad de la idea de cristiandad china protestante (Abel, 2006). Por otra parte, el concepto de “misiología de la diáspora” va aparejado a la globalización del cristianismo chino y al estudio de la misión evangélica, que comienza por lo local y que privilegia un modelo desterritorializado.

Podemos trazar el inicio del fenómeno de la globalización del cristianismo chino en la segunda mitad del s. XX, con el surgimiento de las primeras iglesias cristianas chinas en Estados Unidos tras la oleada migratoria fruto de la ascensión al poder del Partido Comunista (Nagy, 2012; Wang y Yang, 2006; Yang, 1998). Estos migrantes, que provenían en su mayoría de Taiwán y Hong Kong, establecieron sus iglesias en áreas metropolitanas y ciudades universitarias. Estas eran, en su mayoría, independientes y se caracterizaban por los procesos de conversión en destino (Abel, 2006; Wang y Yang, 2006; Yang, 1998), en contraste con países como Francia, donde un alto porcentaje de los migrantes eran cristianos en origen (Cao, 2008, 2013). Sin embargo, los nuevos flujos migratorios de estudiantes internacionales y profesionales cualificados hacia países como Alemania o Gran Bretaña se caracterizan, también, por una mayoría de conversos en destino (Kang, 2020; Li et al., 2020).

Las agencias misioneras internacionales tienen un papel clave en países con un asentamiento más tardío de la población de origen chino. Por ejemplo, Nagy (2012) apunta a que en Hungría las comunidades cristianas chinas en el país están formadas mayoritariamente por misioneros chinos. El discurso misionero, indica Nagy, enfatiza la idea de diáspora y pertenencia como aglutinante de una gran familia que sirve de apoyo en contextos extraños y da lugar a una reinterpretación religiosa localizada. Por su parte, la iglesia cristiana china en México se define sobre la base de su carácter transnacional ligado a su llegada al país a través de estas agencias misioneras internacionales, así como por un perfil no denominacional de las mismas en favor del objetivo de la misión (Cinco Basurto, 2019). Cabe destacar, por último, la existencia de redes que conectan diferentes iglesias y países mediante organizaciones supranacio-

nales formales o a través de dinámicas colaborativas e iniciativas de diferente naturaleza (p. ej. recaudación de fondos, circulación de materiales audiovisuales, etc.) (Ebaugh, 2004).

### 3. Metodología

Esta investigación explora las lógicas fundacionales y características de las iglesias cristianas chinas presentes en el área metropolitana de Barcelona. La elección del caso de estudio responde a criterios de financiación y no se han documentado particularidades que, *a priori*, no puedan ser aplicables a otros contextos del Estado español, salvo la propia heterogeneidad de la población china presente en las grandes ciudades como Barcelona o Madrid. La recogida de datos tuvo lugar en 2019 y esta se enmarca en un proyecto de mayor envergadura en torno a las prácticas religiosas de la población migrante<sup>7</sup>. Se identificaron tres organizaciones religiosas en el área metropolitana de Barcelona y se llevó a cabo trabajo de campo<sup>8</sup> en cinco de sus seis centros en base a su distribución espacial (ver pp. 11-12 e ilustración 1).

El acceso al campo se realizó mediante contacto directo a través de la visita a los centros de culto y la observación participante en estos constituye una fuente de información primaria. Durante cuatro meses se realizaron visitas periódicas a los cinco centros estudiados, tanto en días laborables como en fines de semana, con el objetivo de abarcar las diferentes actividades programadas (culto, formación y ensayos de alabanza). En ocasiones, en un mismo domingo se realizaba trabajo de campo hasta en tres centros diferentes, aprovechando los diferentes horarios de culto a lo largo del día. Se realizaron trece entrevistas en profundidad, distribuidas entre personas pertenecientes a la organización y practicantes (ver tabla 1), que fueron grabadas y posteriormente transcritas. En cuanto a las personas entrevistadas, pese a que la inmensa mayoría de las personas que asisten a estas iglesias son mujeres, la ausencia de entrevistas formales a hombres practicantes puede considerarse una limitación en este estudio. No obstante, estas no constituyen la única fuente de información. Se garantiza la incorporación del punto de vista de los practicantes hombres mediante numerosas conversaciones informales, reflejadas en los diarios de campo.

Para garantizar el anonimato de las personas entrevistadas en la tabla 1 se ha evitado proporcionar información relativa al centro al que se asocia cada perfil concreto. Sin embargo, tres entrevistas corresponden al centro ICCE Sur, cinco al centro ICCE Santa Coloma, tres al centro ICCE Este, una a la iglesia Evangélica Bautista China de Barcelona y una a la Iglesia Evangélica China (para más detalles sobre las Iglesias ver sección 4.1). Asimismo, el perfil “organización” incluye las figuras de: pastor y pastora, diácono y responsable del grupo de jóvenes, incluyendo a una persona ya jubilada en el momento del trabajo de campo. Dadas las limitaciones en la extensión del artículo, los extractos de las entrevistas se han reducido al mínimo. Se prioriza

---

7 Migración china y prácticas religiosas: una perspectiva intergeneracional [Migració xinesa i pràctiques religioses: una perspectiva intergeneracional]. Ayudas a proyectos de investigación en materia de diversidad. Direcció General d’Afers Religiosos. Generalitat de Catalunya (2017 RELIG00011). Investigador principal: Joaquín Beltrán Antolín.

8 El trabajo de campo en cuatro de los centros (ICCE-Sur y Santa Coloma, EMSI, e Iglesia Bautista) fue llevado a cabo por la autora de este artículo y en el centro restante (ICCE-Este) por Irene Masdeu Torruella como parte del equipo investigador del proyecto anteriormente mencionado. En ambos casos se el trabajo de campo se realizó en mandarín y español.

el uso de formas genéricas como “desde la organización” o “desde la iglesia x” cuando se trata de informaciones o visiones compartidas. Se hace mención específica a la persona informante solo en los casos en los que esta aporta una visión individual (diferente o única sobre un tema concreto) o se considera especialmente relevante o expresiva. Por tanto, en el texto no aparecen menciones directas a todas las personas incluidas en la tabla 1. No obstante, todas ellas han contribuido, en diferentes grados, a recabar las informaciones recogidas en el artículo, en el que prevalece el tono descriptivo.

Por último, se realizó un análisis del contenido de las publicaciones, tanto digitales (web y redes sociales) como en formato físico (folletos informativos semanales), de las diferentes iglesias. Todos estos materiales (notas de campo, transcripción de entrevistas y análisis de fuentes secundarias) fueron codificados mediante un proceso de análisis temático inductivo (Braun y Clarke, 2012), utilizando para ello el software de análisis cualitativo NVIVO. A continuación, se presentan los resultados organizados en torno a tres ejes temáticos: (1) Las instituciones: relaciones locales y transnacionales, (2) Dinámicas sociales y religiosas en contexto migratorio y (3) Estrategias de continuidad local.

**Tabla 1. Perfiles personas entrevistadas**

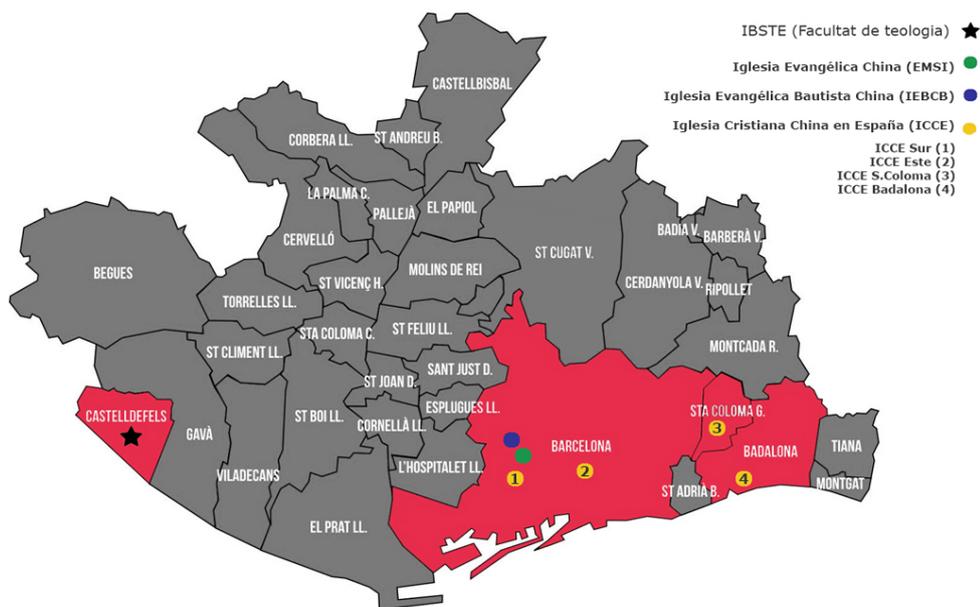
ID <sup>9</sup>	Rol	Origen	H/M	Edad	Generación
O1	Organización	Provincia de Henan	Mujer	37	Migrante
O2	Organización	Qingtian (Zhejiang)	Hombre	36	Descendiente
O3	Organización	España	Hombre	34	n/a
O4	Organización	Beijing	Mujer	50's	Migrante
O5	Organización	Qingtian (Zhejiang)	Mujer	65	Migrante
O6	Organización	Barcelona	Mujer	26	Descendiente
O7	Organización	Provincia de Henan	Hombre	37	Migrante
P1	Practicante	Wenzhou (Zhejiang)	Mujer	41	Migrante
P2	Practicante	Wenzhou (Zhejiang)	Mujer	21	Descendiente
P3	Practicante	Pingtian (Fujian)	Mujer	21	Descendiente
P4	Practicante	Lishui (Zhejiang)	Mujer	26	Descendiente
P5	Practicante	Qingtian (Zhejiang)	Mujer	15	Descendiente
P6	Practicante	Fuzhou (Fujian)	Mujer	55	Migrante

## 4. Resultados

### 4.1. Las instituciones: relaciones locales y transnacionales

Se han identificado tres instituciones cristianas chinas en el área metropolitana de Barcelona, existiendo una concentración de centros religiosos en el distrito de Sants (sedes EMSI, IEBCB, ICCE-Sur). Pese a que los dos distritos con una mayor presencia de población de origen chino en Barcelona se encuentran en el centro de la ciudad (Ciutat Vella y L'Eixample), la posibilidad de encontrar grandes locales comerciales en los que instalar las iglesias a precios más económicos explica esta distribución.

**Ilustración 1. Distribución de las Iglesias cristianas chinas en el área metropolitana de Barcelona)**



La institución mayor en cuanto a practicantes y centros religiosos es la Iglesia Cristiana China en España (ICCE, en adelante) (西班牙华人基督教会, *Xibanya huaren jidujiaohui*). Esta iglesia se presenta como una organización a nivel nacional con un total de 26 iglesias en el España, cuatro de ellas en el área metropolitana de Barcelona. Dos están situadas en el centro de la ciudad, la conocida como Iglesia este, heredera del primer centro de la ICCE en la zona (fundado en 1992), y la Iglesia sur, la más reciente (2012). Estas se sitúan en el distrito de L'Eixample y Sants, respectivamente. Las dos restantes se localizan en las ciudades de Santa Coloma y Badalona, zonas con una alta concentración residencial de personas de origen chino. Asimismo, esta distribución geográfica diferenciada se corresponde con áreas desiguales a nivel de prestigio social y de rentas (centro/periferia).

Las diferentes sedes tienen su propia estructura interna y mantienen un alto grado de autonomía, aunque son interdependientes en cuanto a su fundación. Esta organización se caracteriza por el origen de las personas fundadoras y la mayoría de sus creyentes, que remite al área de

procedencia mayoritaria de la migración china en el España: distrito de Qingtian y la vecina ciudad de Wenzhou, de origen mayoritariamente rural. El origen fundacional de la ICCE data de 1986. A raíz de los encuentros de tres mujeres creyentes de Qingtian en un restaurante, se creó un primer punto de reunión informal en Valencia, que, un año más tarde, dio lugar al establecimiento de una iglesia en Madrid, y, seis después, a la primera iglesia en Barcelona.

La segunda iglesia identificada es la Iglesia Evangélica Bautista China de Barcelona (IEBCB) (巴塞羅那華人基督教浸信會). Se trata de una institución autónoma e independiente, pero reconocida por la UEBE (Unión Evangélica Bautista Española). Al igual que la ICCE tampoco depende ni tiene mantiene lazos permanentes con ninguna iglesia en China. En contraposición a las iglesias de la ICCE, sus creyentes son en su mayoría de origen urbano y concentra un alto porcentaje de personas originarias de Shanghái, la provincia de Fujian y Taiwán. Cabe destacar que, en sus inicios, las reuniones informales llevadas a cabo en Valencia (ICCE) incluían además de a personas de Qingtian y Wenzhou a otras procedentes de Shanghái, lo que, posteriormente, dio lugar a la separación y creación de dos iglesias diferenciadas.

La tercera se denomina Iglesia Evangélica China en su presentación pública en español y *Baseluona jidujiao shengming tang* (巴塞羅那基督教生命堂) o Iglesia de la Vida Cristiana de Barcelona, en su traducción literal, y es dependiente de una organización misionera internacional fundada en 1968, con base en New Jersey, que recibe el nombre de *Evangelical Mission and Seminary International* (EMSI). Los pastores y las pastoras son enviados en misión desde Estados Unidos y es habitual la circulación de materiales para la evangelización. Esta organización tiene presencia en cuatro continentes y cuenta con nueve sedes en España, las primeras se fundaron en Madrid y Valencia en 1996. En 2005 llegó a Barcelona. Las personas que la componen son, en su mayoría, urbanas y originarias de Beijing y del norte de China, aunque existe una diversidad mayor que en las otras iglesias.

Siguiendo la lógica presente en la población china en España y sus áreas de origen, tanto de los flujos antiguos como aquellos más recientes, se trata de población de la etnia Han (mayoritaria en China) y la presencia de minorías étnicas es completamente anecdótica, por lo que no resulta relevante a la hora de generar afiliaciones en las iglesias. Asimismo, en línea con el predominio de la rama protestante del cristianismo frente al catolicismo en la China actual, no existe una iglesia católica china en Barcelona ni en España. No obstante, durante el trabajo de campo sí se documentó un reducido grupo de católicos chinos en el distrito barcelonés del Eixample que habitualmente participan en el culto de una iglesia católica local y, una o dos veces por año, un sacerdote católico chino es invitado e imparte culto.

Las diferentes iglesias cristianas chinas de Barcelona apuntan a que no existen diferencias fundamentales de carácter teológico entre ellas, pese a su diferente denominación (p. ej. bautista) o la ausencia de esta, que caracteriza a la mayoría de las iglesias cristianas chinas tanto en Barcelona, como a nivel global (Abel, 2006). Asimismo, las personas entrevistadas hacen alusión a la cordialidad entre ellas. En el polo opuesto, encontramos el rechazo frontal de estas tres organizaciones a la llamada Iglesia del Dios Todopoderoso o del Relámpago Oriental (*Quanneng shen jiaohui* 全能神教会 / *Dongfang shandian* 东方闪电), movimiento religioso originario de China que predica que Dios resucitado descendió en China para continuar con su obra y que tuvo lugar una segunda reencarnación de Cristo como mujer (Dunn, 2009). Esta organización ha sido catalogada como secta diabólica por parte del Estado chino, siendo objeto de persecución. Las iglesias incluidas en esta investigación advierten de su presencia en España y de sus maniobras de despiste y manipulación, presentándose bajo diferentes nombres y usan-

do el término cristianismo como reclamo. Esta organización cuenta con una amplia presencia en internet con una web disponible en 27 idiomas, cuentas en redes sociales para cada país y una *app* de la organización a nivel internacional. Dado que no se ha podido documentar su existencia en el área estudiada, no se ha incluido como parte de la muestra. No obstante, se considera importante hacer referencia a la existencia, al menos a nivel discursivo, de la misma.

Ninguna de las tres iglesias oficiales estudiadas mantiene vínculos directos y continuados con iglesias locales en China. Entre ellas, existe una mayor comunicación entre la Iglesia bautista y las de la ICCE ya que, además de su origen común, anteriormente mencionado, en ocasiones comparten también pastores/as invitados/as que provienen, en su gran mayoría, de Taiwán, Hong Kong o Estados Unidos. No suele tratarse de viajes directos, sino que estas personas hacen una parada en Barcelona en el marco más amplio de sus viajes por Europa. La mayoría de los/as pastores/as de estas dos iglesias se forman en el IBSTE (Instituto Bíblico y Seminario Teológico de España) con sede en Castelldefels, a 25 km de Barcelona. En este centro, desde 2007, se ofrece titulación propia para quienes deseen formarse como pastor/a de la Iglesia cristiana china. En el caso de la iglesia del EMSI su formación se lleva a cabo en Estados Unidos, donde se encuentra la sede central y, en menor medida, en Madrid. Sin embargo, pese a no existir lazos directos entre la ICCE y la EMSI, la persona que en la actualidad dirige la sede de la EMSI Madrid perteneció con anterioridad a la ICCE, lo que demuestra la flexibilidad en la circulación de pastores/as y la priorización de la cristiandad china frente a las diferentes afiliaciones (Abel, 2006).

En cuanto a sus perfiles, se han identificado dos trayectorias. Por un lado, inmigrantes o descendientes de inmigrantes originarios de las áreas de procedencia mayoritaria de la población china en el España (distrito de Qingtian y ciudad de Wenzhou) y, por otro, estudiantes internacionales que pasan por un tercer país antes de llegar a España. Tal es el caso de dos mujeres, una pastora y una estudiante en el seminario IBSTE:

La primera de ellas es una mujer de Beijing que llega a París como estudiante internacional. Una vez allí entra en contacto con un pastor de origen chino afincado en Estados Unidos que estaba en misión en Francia. Tras ser bautizada de nuevo, por considerarse una mala cristiana, se traslada a Estados Unidos para estudiar en el seminario de la EMSI y, finalmente, le asignan Barcelona como destino, poniéndose al frente de la iglesia.

En el segundo caso se trata de una mujer de familia musulmana originaria de la provincia de Henan que entra en contacto con el cristianismo por primera vez cuando tenía veinte años, a través de un grupo de estudiantes internacionales de Estados Unidos en China. Posteriormente, llega a Alemania como estudiante internacional y empieza a servir en la el ECM<sup>10</sup> (Europe Campus Ministry), organización cristiana china no denominacional, originaria de Estados Unidos, cuya misión es evangelizar a los estudiantes de origen chino en los campus universitarios alemanes. A través de esa misma organización entra en contacto con la ICCE, con el objetivo de copiar su modelo de organización para aplicarlo en Alemania. Finalmente, llega a Barcelona para estudiar en el seminario de Castelldefels. En ambos casos su llegada a España no responde a la lógica de los flujos migratorios mayoritarios, sino que incorpora una circulación a través de terceros países y la lógica del proselitismo y la “misiología en la diáspora” (Cinco Basurto, 2019).

---

10 <https://www.ecministry.net/>

En cuanto al primer grupo, inmigrantes o descendientes de inmigrantes, tampoco la trayectoria es necesariamente lineal. Por ejemplo, durante el trabajo de campo, una de las personas entrevistadas hizo referencia a un pastor de la ICCE que se formó en una escuela-seminario en el Reino Unido y que, durante aproximadamente dieciocho años continuó haciéndose cargo del restaurante familiar en Barcelona “sabes, durante los dieciocho años él lo intentó dos veces, pero su familia, su padre, madre y suegros en contra, fuertemente en contra esta idea. Ok, tú continúa llevando el restaurante, es la mejor opción”<sup>11</sup>. Durante ese tiempo, él se dedicaba a la iglesia solo a tiempo parcial. Por tanto, no tiene que ser una dedicación única. En esta línea, otro de los informantes compagina su cargo con la gerencia de una cafetería en las inmediaciones de su iglesia. En ambos casos, las dinámicas locales de proyecto empresarial de la población china en el España, en particular en el sector de la restauración, están presentes, como lo están también en el anteriormente mencionado origen fundacional de la ICCE.

#### 4.2. Dinámicas sociales y religiosas en contexto migratorio

¿Qué es lo que más gusta? Que estamos en familia, bueno, en casa de Dios, eso es. (P5)

¿Por qué me gusta venir a esta Iglesia? porque como suelo decir, digamos que esto también es una familia. Como decimos en esta Iglesia, la gente de dentro de nuestra creencia son nuestros hermanos y hermanas, es una familia. (P6)

Las personas de las diferentes iglesias estudiadas destacan la idea de que estas son como una familia, palabra a menudo repetida, tanto en conversaciones informales como en las entrevistas. Esta es una concepción también presente en otros estudios sobre cristianismo chino en diferentes países (Cao, 2005; Nagy, 2012). El culto dominical sirve de anclaje en la agenda semanal como momento para dejar apartada, por unas horas, la actividad productiva, para descansar y socializar: “Siempre vengo los domingos, el resto no tengo tiempo. Los domingos descanso y vengo, el resto trabajo” (P1). Como indica P1 la actividad laboral ocupa la mayor parte del tiempo de las personas que acuden a estas iglesias. Sin embargo, la socialización es especialmente importante en las primeras fases del proyecto migratorio, ya que las personas recién llegadas carecen de una red de apoyo local. La idea de iglesia como refugio frente a la soledad en contexto migratorio ha sido evocada en diferentes conversaciones con los/as practicantes de estas iglesias y es sintetizada por P2 en la siguiente frase: “Aquí, pues no me siento tan sola ¿sabes?”.

Otro ejemplo es el de P1, para quien la llegada a un nuevo contexto social se mezcla con una ruptura sentimental. Pese a ser de familia cristiana y practicante durante su niñez, tras un tiempo sin acudir a la iglesia en China con su llegada a España retoma la práctica empujada por el sentimiento de soledad:

En China, yo hasta el año pasado no creo, como la relación con mi marido no está bien y trabajo en Wenzhou mucho, no he ido a la Iglesia. Después vengo aquí, me siento muy sola y vengo a esta iglesia. (P1)

---

11 Dado que el/la informante se refiere a una tercera persona la referencia ha sido anonimizada.

Al igual que en la cita de la entrevista P5, al inicio de esta sección, en el caso de P1 la fe y el contacto social convergen a la hora de proporcionar bienestar: “siento que creer es un estado mental, entonces, después la persona siente que no hay soledad. La persona cada vez que viene aquí dentro, se siente muy bien” (P1). Así, el umbral de la iglesia marca una diferencia en la experiencia social y emocional en el contexto migratorio. En términos generales, en el ámbito de la fe se da una relativa continuidad, ya que apenas se han documentado casos de conversión en destino y la gran mayoría de personas que acuden a estas iglesias pertenecen a familias cristianas de dos o tres generaciones. No obstante, como en el caso de P1, la experiencia migratoria puede ser clave para retomar o intensificar la práctica.

Por otro lado, la compañía se construye a través de otras acciones dentro y fuera de los límites físicos de las iglesias. Por ejemplo, P6 apuntaba a que las redes de la iglesia vehiculan el cuidado y el apoyo en diferentes ámbitos: desde el apoyo al que emprende nuevos negocios, el acompañamiento en las hospitalizaciones o la oración comunitaria ante algún problema. Más allá del bienestar emocional y la compañía, a menudo la iglesia deviene también en una fuente de apoyo material o práctico. En particular, varias personas informantes indicaron que ellas mismas o sus familiares encontraron trabajo gracias a la información o recomendación de personas que acuden a la iglesia. También se ha hecho alusión a la circulación de contactos de potenciales esposas y maridos, a través de redes informales<sup>12</sup> personales y, en menor medida, también de las propias iglesias. Estas redes incluyen otros centros o iglesias cristianas chinas a nivel local, estatal e incluso internacional, tanto en China como en Europa, ya que la comunidad cristiana en Barcelona es limitada. De este modo, una vez más, se privilegia la cristiandad china frente a las diferentes denominaciones (Abel, 2006).

Las personas practicantes llegan a estas iglesias a través de otras personas conocidas, generalmente un familiar o una persona de su misma área geográfica en China. De este modo, se da lugar a la progresiva conformación paralela de redes de origen geográfico y religión. En los casos en los que no existe una persona de enlace, la elección responde a criterios prácticos: la más cercana o la única que se conoce. Los cultos de las diferentes iglesias se caracterizan por una estructura similar. Sin embargo, los temas directamente relacionados con el contexto migratorio (llegada, trabajo, dificultades cotidianas, visitas a China, etc.) están más presentes en las iglesias de la ICCE y la Iglesia Bautista que en la iglesia de la EMSI. Esta dimensión social y tangible contrasta también con el énfasis teológico característico de los sermones pronunciados por los tres pastores españoles (sin ascendencia china) documentados durante el trabajo de campo en estas iglesias, dos de ellos en calidad de pastores invitados y otro como pastor oficial, al que se hará referencia en los párrafos siguientes.

Al finalizar del culto, se acostumbra a realizar un tentempié o almuerzo comunitario. Aunque la mayoría de las iglesias ofrecen productos que pueden ser comidos con la mano y sin necesidad de sentarse, en la ICCE de Santa Coloma se sirve un menú abundante que reproduce, tanto en su composición como en la forma de servirlo, el típico de la clase trabajadora en China (en bandeja metálica con diferentes huecos). En este sentido, la lógica local de China prevalece en el espacio social transnacional, reforzando, en el contexto migratorio, las barreras de clase social. Esta división se refuerza también a nivel discursivo desde la organización de otros

---

12 En las familias chinas, ya sean cristianas o no, es habitual que las madres, padres y otros miembros de la familia provean a los jóvenes con contactos de personas que consideran adecuados para ellos/as, ya sea en persona o a través de plataformas como WeChat, la red social más popular entre las personas de origen chino.

centros. Por ejemplo, la organización de la ICCE Sur enfatiza la existencia entre sus filas de migrantes económicos<sup>13</sup> y estudiantes internacionales, que destacan por un alto nivel socio-económico, frente a la clase trabajadora característica de la iglesia de Santa Coloma, situada en una zona periférica de bajo prestigio social y rentas.

Existen otros rituales no cotidianos comunes para todas las iglesias estudiadas, como es el caso de los funerales. Dada la corta historia de la migración china hacia España, se trata de una población poco envejecida y, por tanto, apenas hay defunciones. Cuando ocurre, generalmente, después de oficiar el funeral en Barcelona el cuerpo es incinerado y las cenizas son enviadas a China. Cabe destacar que, si bien la tradición protestante no contempla el culto a los antepasados, los testimonios recabados apuntan a una cierta flexibilidad en la práctica religiosa. A principios del abril se celebra en China el festival popular de *Qingming* (清明节) o del “barrido de tumbas”. Las personas informantes no suelen viajar a China durante el festival, de hecho, algunas mostraron abiertamente el rechazo a las prácticas relacionadas con el culto a los antepasados y la cultura popular china. Sin embargo, P3 apunta a que en su familia sí visitaban a los difuntos por esas fechas cuando vivían en China y P6 indica que sí viajan a China por *Qingming* si ha habido una muerte en la familia ese año. Estas prácticas concuerdan con el sincretismo propio del contexto religioso chino (Goh, 2009), sin embargo, sería necesario una investigación de mayor profundidad sobre el tema. Cabe destacar, por último, que durante sus viajes a China estas personas continúan con la práctica religiosa en las iglesias locales sin mantener lazos permanentes con ellas.

### 4.3. Estrategias de continuidad local

La mayoría de las iglesias estudiadas presentan una tendencia acentuada al abandono de la práctica religiosa por parte de las personas más jóvenes, particularmente de aquellas personas nacidas o criadas, total o parcialmente, en España, por lo que se convierten en el foco de las estrategias de captación y fidelización de los diferentes centros estudiados. Las madres tienen un papel clave en la transmisión intergeneracional ya que son mayoritariamente mujeres las practicantes de estas iglesias. Cabe destacar la pregunta que una de las informantes me formuló: “¿tu madre cree?”. Esta cuestión encierra una asunción implícita: si soy cristiana, esa herencia debe haber sido transmitida por línea materna. Sin embargo, las informantes perciben el contexto migratorio como un obstáculo en la transmisión del sentimiento y la práctica religiosa. Por ejemplo, P6, madre de una chica de 30 años criada en Barcelona apuntaba:

Ella tiene esta forma de hacer de aquí, tiene relación con eso. Cuando ella es pequeña ella también va a la iglesia, pero ha crecido aquí. Sus compañeros de clase, sus amigos... yo creo que ahora en los países occidentales, los países europeos, hay muy pocos cristianos. Creo que esto tiene una influencia grande. (P6)

En el caso de P6 la familia de su marido ha dejado de ser practicante pese a permanecer en China. Ella atribuye mayormente al contexto migratorio la ruptura de su hija con la iglesia. Asimismo, otras informantes han apuntado a las amistades y las parejas sentimentales españolas como factor clave y, en menor medida, a las pesadas cargas laborales. Así, muchas de las

13 Conocida como “golden visa” desde 2013 permite acceder al permiso de residencia en España mediante la inversión de 500 000€ o más en bienes inmuebles/negocios.

personas descendientes de inmigrantes chinos no llegan a bautizarse<sup>14</sup>, ya que en estas iglesias el bautismo se recibe en la adolescencia tardía o en la adultez, para asegurar un compromiso consciente. Escasos son también los matrimonios que se ofician en estas iglesias.

Sin embargo, tratándose de un fenómeno común, ¿por qué el grado de afectación es diferente entre las diversas iglesias? Primeramente, cabe recordar que el perfil de los nuevos inmigrantes chinos en España a menudo implica un proyecto temporal y no de asentamiento en destino. Por tanto, la iglesia de la EMSI, única sin lazos directos con las áreas de migración tradicional de largo asentamiento (Qingtian y Wenzhou), sería la más perjudicada al incorporar más migrantes en solitario y menos familias con descendencia. Además, la Iglesia de la EMSI cuenta con un culto dominical considerablemente más largo que las otras iglesias. El aspecto temporal es destacado por O2 como particularmente importante en un contexto en el que el proyecto migratorio está a menudo unido al proyecto empresarial familiar, que implica una gran carga laboral.

Por otro lado, en contraste con la consolidación de practicantes jóvenes en las iglesias ICCE del centro de Barcelona, que participan también de otras actividades de la iglesia (clases de chino, matemáticas, instrumentos musicales...), el centro de Santa Coloma presenta un menor porcentaje de jóvenes. Ante esta situación, en 2017 el pastor encargado decidió apostar por una nueva estrategia de fidelización. Para ello, contrató como segundo pastor de la iglesia a un joven de origen español, sin relación con la comunidad china, que trabajaba como profesor de música en esta iglesia y que había cursado estudios para ser pastor en el IBSTE (sección de estudios generales). Desde su llegada culto dominical, el estudio de la Biblia y la alabanza musical se realizan en español con el objetivo de apelar a los más jóvenes, que no siempre tienen un nivel de mandarín suficiente para seguir y llevar a cabo la práctica religiosa en este idioma (Nagata, 2005; Yan y Ebaugh 2001).

El estilo del pastor es poco habitual, se caracteriza por un mensaje muy directo, sin metáforas ni artificios de orden teológico y con expresiones cercanas a la jerga juvenil, en estas sesiones utiliza ritmos especialmente movidos, propios de la música pop y rock, para la alabanza musical cantada que forma parte del culto dominical, y hace una puesta en escena con proyecciones de imágenes y vídeos, ya sean de elaboración propia o materiales de organizaciones internacionales que circulan a nivel transnacional. Estas y otras actividades crecen al amparo de la IYC o International Youth Church (Iglesia Joven Internacional) nombre acuñado por este pastor para referirse a esta organización o iglesia dentro de una iglesia, que pretende servir de llamada a los jóvenes, a la vez que “internacionalizar y occidentalizar” (O3) la iglesia china para asegurar la continuidad generacional. Mediante esta internacionalización pretenden abrir las puertas de la iglesia a jóvenes tanto de origen chino como español y de otras nacionalidades. En su misión evangelizadora se sirve de conciertos y actividades como aperitivos o meriendas informales y de su presencia en redes sociales como reclamo, difuminando así las barreras formales entre lo religioso y lo secular (Vásquez y Marquardt, 2003). Cabe destacar, sin embargo, que la presencia en las redes sociales no supone algo novedoso dentro de la ICCE. El centro sur, por ejemplo, dispone de cuenta propia de WeChat<sup>15</sup> (微信) donde se publica un boletín semanal y otras informaciones. Los códigos QR de acceso directo a la cuenta resultan fácil-

14 Desde la organización de la ICCE Sur apuntan a que aproximadamente un 40% de las personas que acuden a su iglesia están bautizadas.

15 Aplicación de mensajería instantánea y redes sociales de origen chino.

mente visibles, disponibles en todos los bancos de la iglesia, y notifican las actualizaciones a todas las personas seguidoras de la cuenta. Las diferencias recaen, sin embargo, en el medio y el idioma utilizado. La ICCE Santa Coloma usa aplicaciones internacionales y mayoritariamente destinadas a un público joven, como Instagram, mientras que el centro sur se comunica a través de aplicaciones ligadas al contexto social chino y al público de todas las edades como WeChat. Asimismo, mientras la primera apuesta por el uso del español y, en menor medida, del inglés, la segunda opta por el mandarín.

Desde el seno de la ICCE se cuestiona la idoneidad del proyecto del centro de Santa Coloma. El debate no apunta al estilo, si no que gira en torno al idioma como elemento de vertebración identitaria que se resume en una reflexión apuntada por O2 y, que fue formulada en términos muy similares por otro miembro de esa misma iglesia:

[...] Si solamente lo damos en español, ellos pueden ir a una iglesia española. No tiene mucho sentido de... o sea, hay un objetivo. Además, aquí vienen porque son comunidad china. Una gente, un niño español no va a venir aquí, porque no se siente identificado.  
(O2)

Así, enfatiza el concepto de comunidad china como lógica existencial y reclamo. En línea con investigaciones en otros contextos, la corriente mayoritaria en la ICCE subraya la importancia del idioma en la continuidad generacional de la práctica religiosa (Wong, 2014) y lo cristiano y lo chino es entendido como refuerzo mutuo en la construcción identitaria (Cinco Basurto, 2019). En contraste, el proyecto “internacionalizador” impulsado por el pastor español de la ICCE-Santa Coloma privilegia la identidad cristiana frente a la china y busca traspasar la frontera étnica y lingüística. En este sentido, su proyecto se sirve de reclamos universales, incluyendo el español e inglés como lenguas vehiculares, como en el caso del Tablighi Jamaat (TJ) expuesto al inicio de este artículo (Wong y Levitt, 2014). Sin embargo, en el universo cultural chino etnia y lengua son elementos clave, en contraposición al contexto multiétnico del islam.

## 5. Conclusiones

En un mundo globalizado el estudio de las migraciones resulta clave para entender la circulación de las religiones a través de las fronteras y la configuración de paisajes religiosos diversos. Pero también la práctica religiosa es un factor a tener en cuenta en la creación de redes sociales y en la reelaboración de identidades en contexto migratorio. Desde una aproximación panorámica, este artículo constituye una aportación al cuerpo emergente de estudios sobre la globalización del cristianismo chino mediante la exploración de las dinámicas y flujos transnacionales y su reelaboración y comprensión en el ámbito local.

A lo largo de este texto se ha dado cuenta de las diferencias entre las distintas iglesias cristianas chinas presentes en el área metropolitana de Barcelona, que no son tanto de orden teológico, sino mayoritariamente de origen territorial y sociocultural. Estrechamente vinculado a esta cuestión, el origen fundacional de las iglesias es también distinto. La iglesia de la EMSI con sede central en Estados Unidos responde a la lógica de las “creencias itinerantes” (Wong y Levitt, 2014), que privilegian un modelo desterritorializado y encuentran en el proselitismo dentro de la diáspora china su lógica fundacional y funcional. Sin embargo, las iglesias de la ICCE y la Iglesia bautista se nutren de las lógicas de las “religiones migratorias” (Wong y Levitt, 2014), en tanto que la religión viaja juntamente con los migrantes desde las áreas de origen

mayoritario de la migración china en el España. Es decir, desde el distrito de Qingtian y la vecina ciudad de Wenzhou, popularmente conocida como la Jerusalén china. Por otro lado, las dinámicas transnacionales se extienden más allá del origen fundacional. Cabe destacar la circulación de personas, materiales e ideas a través de las fronteras internacionales (Ebaugh, 2004; Coleman, 2000). Estas resultan claves a la hora de entender las dinámicas sociales que conviven en torno al fenómeno religioso y que se tornan tangibles en diferentes niveles de experiencia. A modo de ejemplo: (1) el pastor de la ICCE Santa Coloma proyecta durante el culto materiales en español e inglés procedentes de iglesias evangélicas internacionales; (2) existe un ritual transnacional<sup>16</sup> post mórtem, con el regreso del cuerpo a la localidad natal, así como prácticas sincréticas en España; (3) se da una materialización de origen y clase social en el menú servido en bandeja metálica en la sede de la ICCE en Santa Coloma, que incorpora ideas y prácticas locales (de China) al espacio social transnacional; (4) pastores/as de Taiwán, Hong Kong o Estados Unidos acuden a predicar en las iglesias de Barcelona como parte de sus giras europeas; (5) estudiantes nacidas en China entran en contacto con misiones internacionales y su llegada a España, donde desempeñan cargos en la organización de las iglesias, se da a través de terceros países. En este sentido, su trayectoria da cuenta de la importancia de incorporar una óptica dual, local y transnacional, para entender el fenómeno del cristianismo chino en España nutrido, en parte, con las lógicas del proselitismo y la misión a nivel internacional. Sin embargo, para entender la trayectoria de la mayoría personas que cuentan con un cargo en la ICCE y en la Iglesia bautista, es necesario atender también a las lógicas locales, íntimamente relacionadas con los patrones de migración y asentamiento de la población china en España y, en particular, con su actividad empresarial. Ambas esferas, laboral y religiosa, conviven, sin constituir necesariamente la religiosa una ocupación única.

La importancia del contexto migratorio se refleja también en el propio culto. Particularmente en las iglesias de la ICCE y en la bautista. Destaca por contraste un énfasis menos social y más teológico por parte de las personas españolas que acuden a predicar como invitadas, personas ajenas a la realidad social en la que se inscriben estas iglesias. En este contexto, devienen en un recurso para solucionar las posibles necesidades prácticas y emocionales de las personas practicantes, particularmente tras su llegada a la ciudad, cuando carecen de redes locales de apoyo. Sin embargo, para las personas que son descendientes de migrantes, criadas total o parcialmente en España, la necesidad social no está presente en los mismos términos. Las diferentes iglesias han desarrollado estrategias diversas para fidelizar a las personas más jóvenes, las personas locales. Cabe retomar aquí el concepto de las “religiones migratorias” (Wong y Levitt, 2014), como aquellas que viajan juntamente con los migrantes y que se caracterizan por permanecer dentro de la misma comunidad étnica. Este último punto ha sido desafiado con la llegada de un pastor de origen español al centro de la ICCE de Santa Coloma con su proyecto definido como “internacionalizador” y “occidentalizador” que pretende abrir la iglesia a personas de cualquier etnia y nacionalidad, mediante el uso del español y, en menor medida, del inglés como lengua vehicular. De este modo, se busca sobrepasar las fronteras étnicas y lingüísticas, abogando por una iglesia internacional frente a una iglesia china, hecho que contrasta con la recurrente preferencia por la idea de cristiandad china documentada a lo largo del artículo.

Debido a los límites en la extensión del texto y la priorización de una visión panorámica del fenómeno estudiado, este artículo no ha podido desarrollar cuestiones tan relevantes como las

---

16 Sobre otros rituales religiosos transnacionales no cristianos en el contexto de la migración Qingtian-España, ver Masdeu Torruella (2014b).

implicaciones de género, la cuestión identitaria o las aproximaciones neocoloniales de ciertos discursos y prácticas, tratándose de temas que han de ser desarrollados en trabajos posteriores. Sin embargo, ha quedado probada la importancia de situar prácticas y organizaciones religiosas locales en un marco de referencia global y viceversa, para proporcionar una comprensión situada de los diversos flujos y dinámicas transnacionales en el contexto migratorio particular.

## Agradecimientos

Proyecto Migración china y prácticas religiosas: una perspectiva intergeneracional [Migración china y prácticas religiosas: una perspectiva intergeneracional]. Ayudas a proyectos de investigación en materia de diversidad. Direcció General d'Afers Religiosos. Generalitat de Catalunya (2017 RELIG00011).

Grupo InterAsia, Proyecto I+D Nuevos desarrollos socioculturales, políticos y económicos de Asia Oriental en el contexto global (PID2019-107861GB-I00, MINECO/FEDER, UE).

## Referencias

- Abel, A. (2006). Favor Fishing and Punch-Bowl Christians: Ritual and Conversion in a Chinese Protestant Church. *Sociology of Religion*, 67(2), 161-178. <https://doi.org/10.1093/socrel/67.2.161>
- Basch, L., Glick Schiller, N. y Szanton Blanc, C. (1993). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Routledge.
- Bays, D. (2003). Chinese Protestant Christianity Today. *The China Quarterly*, (174), 488-504. <https://doi.org/10.1017/S0009443903000299>
- Beltrán Antolín, J. (2002). Migración y religión. Apuntes sobre la comunidad china en España. En A. González y J. L. Molina (eds.), *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB* (pp. 287-300). Edicions Bellaterra.
- Beltrán Antolín, J. (2003). *Los ocho inmortales cruzan el mar: Chinos en Extremo Occidente*. Edicions Bellaterra.
- Beltrán Antolín, J. y Sáiz López, A. (2015). A contracorriente. Trabajadores y empresarios chinos en España ante la crisis económica (2007-2013). *Migraciones*, (37), 125-147. <https://doi.org/10.14422/mig.i37.y2015.006>
- Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*. Sage Publications.
- Braun, V. y Clarke, V. (2012). Thematic Analysis. En H. Cooper (ed.), *APA Handbook of Research Methods in Psychology: Research Designs* (pp. 57-91). APA. <https://doi.org/10.1037/13620-004>
- Cao, N. (2005). The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth. An Ethnography of Segmented Assimilation. *Sociology of Religion*, 66(2), 183-200. <https://doi.org/10.2307/4153085>
- Cao, N. (2008). Boss Christians: The Business of Religion in the Wenzhou Model. *Christian Revival. The China Journal*, (59), 63-87.

- Cao, N. (2013). Renegotiating Locality and Morality in a Chinese Religious Diaspora: Wenzhou Christian Merchants in Paris, France. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 14(1), 85-101. <https://doi.org/10.1080/14442213.2012.739198>
- Cao, N. (2018). The Rise of Field Studies in Religious Research in the People's Republic of China. *The China Review*, 18(1), 137-163. <https://www.muse.jhu.edu/article/686295>
- Cinco Basurto, M. G. (2019). *Cristiandad china en la Ciudad de México* (Cuaderno de trabajo n.º 3). CECHIMEX. <http://www.economia.unam.mx/cechimex/index.php/es/cuadernos-de-trabajo>
- Coleman, S. (2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488221>
- Dunn, E. C. (2009). "Cult", Church, and the CCP. Introducing Eastern Lightning. *Modern China*, 35(1), 96-119. <https://doi.org/10.1177/0097700408320546>
- Dwight, H., Lorentzen, L. A., Mendieta, E. y Batstone, D. (eds.) (2001). *Religions/Globalizations: Theories and Cases*. Duke University Press.
- Ebaugh, H. R. (2004). Religion across Borders: Transnational Religious Ties. *Asian Journal of Social Science*, 32(2), 216-231. <https://doi.org/10.1163/1568531041705086>
- Faist, T. (1998). Transnational social spaces out of international migration: Evolution, significance and future prospects. *European Journal of Sociology*, 39(2), 213-247. <https://doi.org/10.1017/S0003975600007621>
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Glick Schiller, N. (2009). A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration without Methodological Nationalism. *Social Analysis*, 53(3), 14-37.
- Goh, D. (2009). Chinese Religion and the Challenge of Modernity in Malaysia and Singapore: Syncretism, Hybridisation and Transfiguration. *Asian Journal of Social Science*, 37(1), 107-137. <https://doi.org/10.1163/156853109X385411>
- Ho, H. C. y Lai, P. C. (2008). A Chinese Christian Intellectual in Diaspora: A Case Study of Xie Fuya. *Monumenta Serica*, 56(1), 427-458. <https://doi.org/10.1179/mon.2008.56.1.012>
- Jin, Y. y Gómez-Pellón, E. (2022). Entre dos culturas: acerca de la ambigüedad de las identidades de los descendientes de los inmigrantes chinos en España. *Migraciones*, (54), 1-20. <https://doi.org/10.14422/mig.i54y2022.010>
- Kang, J. (2020). Chinese Christian Community in Germany. Home-Making and Chineseness. En N. Cao, G. Giordan y F. Yang (eds.), *Chinese Religions Going Global* (pp. 97-114). Brill Academic Publishers. [https://doi.org/10.1163/9789004443327\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004443327_007)
- Lamas Abaira, L. (2021). "He crecido aquí, es diferente": Experiencias y trayectorias vitales de los descendientes de migrantes chinos en España. *Migraciones*, (52), 117-146. <https://doi.org/10.14422/mig.i52.y2021.005>
- Lamas-Abaira, L. (2021). *Chinese Transnational Families: Care Circulation and Children's Life Paths*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003180807>

- Levitt, P. (2003). "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": Religion and Transnational Migration. *The International Migration Review*, 37(3), 847-873. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00160.x>
- Levitt, P. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*, (8), 6-88.
- Li, X., Nyhagenm, L. y Klein, T. (2020). Encounter, Initiation, and Commitment. Christian Conversion among New Chinese Migrants in Britain. En N. Cao, G. Giordan y F. Yang (eds.), *Chinese Religions Going Global* (pp. 77-96). Brill Academic Publishers. [https://doi.org/10.1163/9789004443327\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004443327_006)
- Madsen, R. y Siegler, E. (2011). The Globalization of Chinese Religions and Traditions. En D. A. Palmer, G. Shive, P. Wickeri y L. Philip (eds.), *Chinese Religious Life* (pp. 227-240). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199731398.003.0014>
- Masdeu Torruella, I. (2014). *Mobilities and Embodied Transnational Practices: An Ethnography of Return(s) and Other Intersections between China and Spain* (Tesis de doctorado). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Masdeu Torruella, I. (2014). Transnational Ritual Practices among the Chinese Migrants in Spain. En C. B. Tan (ed.), *After Migration and Religious Affiliation: Religions, Chinese Identities and Transnational Networks* (pp. 329-349). World Scientific Publishing. [https://doi.org/10.1142/9789814590006\\_0012](https://doi.org/10.1142/9789814590006_0012)
- Masdeu Torruella, I. (2020). Migrants' Descendants and New Mobilities between China and Spain. *International Migration*, (58), 134-147. <https://doi.org/10.1111/imig.12619>
- Nagata, J. (2005). Christianity among Transnational Chinese: Religious versus (Sub)ethnic Affiliation. *International Migration*, 43(3), 99-130. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.2005.00327.x>
- Nagy, D. (2012). Displaying Diaspora: Chinese Christian Presence in Hungary after 1989. *AHEA: E-journal of the American Hungarian Educators Association*, (5), 1-12. <https://doi.org/10.5195/ahae.2012.80>
- Observatorio Permanente de la Inmigración. (2021). Estadísticas Secretaría de Estado de Migraciones. Número de personas por sexo, tipo de documentación y nacionalidad. <https://extranjeros.inclusion.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/con-certificado/index.html>
- Observatorio Permanente de la Inmigración. (2022). Estadísticas Secretaría de Estado de Migraciones. Extranjeros con autorización de estancia por estudios. Número de personas por sexo, nacionalidad, grupo de edad, y tipo de solicitante. [https://w6.seg-social.es/PXWeb\\_MIGR/pxweb/es/Extranjeros%20con%20autorizaci%C3%B3n%20de%20estancia%20por%20estudios/](https://w6.seg-social.es/PXWeb_MIGR/pxweb/es/Extranjeros%20con%20autorizaci%C3%B3n%20de%20estancia%20por%20estudios/)
- Robles-Llana, P. (2018). Cultural Identities of Children of Chinese Migrants in Spain: A Critical Evaluation of the Category 1.5 Generation. *Identity*, 18(2), 124-140. <https://doi.org/10.1080/15283488.2018.1447481>
- Van der Veer, P. (ed.) (1996). *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. Routledge.

- Vásquez, M. A. y Marquardt, M. F. (2003). *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. Rutgers University Press.
- Wang, Y. y Yang, F. (2006). More Than Evangelical and Ethnic: The Ecological Factor in Chinese Conversion to Christianity in the United States. *Sociology of Religion*, 67(2), 179-192. <https://doi.org/10.1093/socrel/67.2.179>
- Wimmer, A. y Glixk Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301-334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- Wong, D. (2014). Time, Generation and Context in Narratives of Migrant and Religious Journeys. *Global Networks*, 14(3), 306-325. <https://doi.org/10.1111/glob.12061>
- Wong, D. y Levitt, P. (2014). Travelling Faiths and Migrant Religions: The Case of Circulating Models of Da'wa among the Tablighi Jamaat and Foguangshan in Malaysia. *Global Networks*, 14(3), 348-362. <https://doi.org/10.1111/glob.12063>
- Yang, F. (2005). Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(4), 423-441. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2005.00295.x>
- Yang, F. y Ebaugh, H. R. (2001). Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review*, 66(2), 269-288. <https://doi.org/10.2307/2657418>
- Yang, F. (1998). Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts. *Sociology of Religion*, 59(3), 237-257. <https://doi.org/10.2307/3711910>
- Zhang, X. (2009). Creating a New Cultural Identity: India-related Religious Practices among the Chinese Community in Kolkata. *China Report*, 45(1), 53-63. <https://doi.org/10.1177/000944550904500105>