

INMIGRACIÓN, DIVERSIDAD RELIGIOSA Y CENTROS DE CULTO EN LA CIUDAD DE BARCELONA

IMMIGRATION, RELIGIOUS DIVERSITY AND SPACES OF WORSHIPS IN THE CITY OF BARCELONA

JULIA MARTÍNEZ-ARIÑO, MARÍA M. GRIERA, GLORIA GARCÍA-ROMERAL Y MARÍA FORTEZA*

Resumen: *El principal objetivo de este artículo es mostrar cómo el aumento sustancial de la llegada de personas inmigrantes a Cataluña y concretamente a la ciudad de Barcelona en los últimos 15 años ha comportado toda una serie de transformaciones en el mapa religioso, más allá del sobrevalorado crecimiento del Islam. Los cambios más significativos han sido el aumento constante del número de centros de culto de minorías religiosas no católicas, la diversificación del mapa a partir de la aparición de tradiciones religiosas no existentes previamente, la incorporación de nuevas lenguas y tradiciones en los servicios religiosos, así como la provisión de nuevos servicios dirigidos a cubrir necesidades específicas de la población inmigrante y, por último, las transformaciones internas en los perfiles doctrinales de las comunidades, como es el caso de las iglesias evangélicas.*

Palabras clave: *Centros de culto; Inmigración; Diversidad religiosa; Mapa religioso.*

* ISOR, Investigacions en Sociologia de la Religió Departament de Sociologia Universitat Autònoma de Barcelona.

Abstract: *The aim of this paper is to explore the way in which the increase of immigrants arriving in Catalonia has changed the religious map of the region, with specific attention to the city of Barcelona. This paper will discuss the transformations that have taken place in the last 15 years and analyse not just the growth of Islam, but other faiths as well. One of the most relevant changes has been the steady increase in the number of places of worship for non-Catholic religious minorities. This increase is a result of the appearance of new religions, and the expansion of pre-existing religions. These changes include the incorporation of new languages and traditions, the provision of new services to meet the specific needs of immigrant populations and, finally, the internal transformation of the communities' doctrinal profiles.*

Key words: *Places of worship; Immigration; Religious diversity; Religious map.*

1. INTRODUCCIÓN

La incorporación de la cuestión religiosa en el campo de los estudios de migraciones es relativamente reciente (Rath, 2001; Levitt y Jaworsky, 2007). En cierto modo, y como ponen de manifiesto Hagan y Ebaugh para el caso de Estados Unidos, «a pesar de la diversidad y la relevancia de las creencias y las prácticas religiosas entre la población inmigrante contemporánea en Estados Unidos, los especialistas, tanto en inmigración como en religión, han tendido a descuidar el rol de la religión y la espiritualidad en el proceso de las migraciones internacionales» (2003: 1145). En el contexto europeo la omisión del factor religioso en el análisis de las migraciones ha sido aún más pronunciada que en el marco norteamericano (Koenig, 2005; Casanova, 2007).

Según Casanova (1994) y Soper y Fetzer (2007) la falta de interés hacia las cuestiones religiosas se puede explicar por las asunciones que hasta hace poco compartían la mayoría de científicos sociales en torno al rol de la religión en nuestras sociedades contemporáneas¹. Durante mucho tiempo se dio por supuesto que el proceso

¹ En este sentido, como Furseth y Repstad (2006) ponen de manifiesto «la mayoría de la investigación en ciencias sociales tendía a centrarse en temas relacionados con la economía y la política de la inmigración y a ignorar

de secularización -vinculado a la modernización de la sociedad- debilitaría el rol de las organizaciones religiosas y convertiría la religión en algo irrelevante. Asimismo, se presuponía que en cuanto las personas inmigrantes se integraran en las sociedades europeas se impregnarían de esta atmósfera secular y sus adhesiones religiosas se debilitarían (Berger, Davie y Focas, 2008). Sin embargo, el llamado «paradigma de la secularización» ha sido cuestionado desde numerosos frentes (Asad, 2003; Casanova, 2008; Berger, 1999) y hoy son pocos los que no reconocen la importancia crucial que juegan las identificaciones religiosas en el mundo contemporáneo y, especialmente, en los contextos migratorios.

Por otro lado, la escasa atención inicial de los investigadores al rol de la religión en los procesos migratorios también se puede atribuir a que las expresiones religiosas de la primera generación de inmigrantes pasaron en buena parte desapercibidas por las sociedades de acogida (Rath *et al.*, 2001). El hecho de que se percibiera el incremento de los flujos migratorios como algo temporal unido a la poca institucionalización de las organizaciones religiosas en el contexto de llegada contribuyó a invisibilizar la importancia de las cuestiones religiosas en los procesos migratorios. Ahora bien, en los últimos años, un mayor asentamiento de las comunidades de inmigrantes ha propiciado que las expresiones religiosas de estos colectivos surjan a la luz pública.

En definitiva, la religión ocupó inicialmente un lugar marginal en los estudios sobre migraciones y no fue hasta bien entrada la década de los noventa que la variable religiosa pasó a formar parte la agenda académica. En el caso español, por ejemplo, si bien los estudios sobre migraciones cuentan con una notable trayectoria y consolidación en campos como el mercado laboral (Cachón, 2003; Parella, 2000; Pajares, 2008; Solé y Parella, 2003), el sistema educativo (Aja *et al.*, 1999; Alcalde, 2007, 2009; Carrasco, 2003; Essomba, 2003), el sanitario (Lurbe, 2003; Ugalde, 1995) o el urbanismo (Garcés, 2006; Bayona, 2007; Lavía, 2008; Morén, 2002), son mucho más recientes y escasas las investigaciones que tienen en cuenta el factor religioso.

la dimensión religiosa del inmigrante y las comunidades étnicas minoritarias (Yoo, 1999: 8-10). Esta falta de atención refleja claramente los supuestos seculares de la sociología y la antropología» (2006: 171).

Aun a riesgo de parecer obvio, es conveniente recordar que la politización creciente en torno a la presencia musulmana en Europa ha jugado un papel clave en atraer la atención de los investigadores. En cierto modo, en los últimos diez años, «las identidades musulmanas colectivas organizadas y sus representaciones públicas se convirtieron en una fuente de preocupación» (Casanova *et al.*, 2006: 77), lo cual ha acentuado que inmigración e Islam aparezcan como un binomio prácticamente incuestionable en el contexto europeo cuando se trata de hablar de la influencia de la religión en los contextos migratorios (Werz, 2009).

En esta línea, Pascual de Sans *et al.* ponen de manifiesto que «la preocupación casi unánime [de los investigadores en el campo de las migraciones y la religión] ha sido provocada por diversos aspectos de la influencia del Islam» (2002: 121) y, en cambio, la diversidad religiosa en conjunto no ha sido en ningún caso objeto de investigaciones en el campo de las migraciones. En este sentido, más allá de las investigaciones puntuales sobre cuestiones relacionadas con el Islam, son prácticamente inexistentes las investigaciones que consideran el impacto que las migraciones internacionales han tenido y están teniendo en la configuración y transformación de la geografía religiosa de nuestras sociedades contemporáneas (Pascual de Sans *et al.*, 2002).

La voluntad de este artículo es explorar las características de los nuevos paisajes religiosos y contribuir al análisis de las relaciones entre inmigración y religión en el contexto español. Nos planteamos, además, la necesidad de ir más allá de los análisis dicotómicos que dibujan un escenario dividido entre autóctonos y musulmanes. En las intersecciones entre la religión y las migraciones la realidad es mucho más plural, diversa y matizada y resulta indispensable profundizar en esta vía de análisis con el fin de disponer de nuevos conocimientos que nos permitan comprender la complejidad asociada. Por este motivo, nos planteamos como objetivo centrarnos en analizar el impacto del incremento de los flujos migratorios internacionales de los últimos 15 años en la configuración y transformación del mapa religioso² de la ciudad de Barcelona.

² Definimos mapa religioso como la representación y caracterización de la presencia de centros de culto de organizaciones religiosas en un territorio determinado.

La fuente principal para el análisis la constituye la base de datos *La situación religiosa en Cataluña* elaborada por el grupo de investigación ISOR y financiada por la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Catalunya. Esta base de datos recoge información sobre los centros de culto y organizaciones vinculadas a las minorías religiosas³ existentes en Cataluña⁴ teniendo en cuenta variables como el año de creación de los centros, su adscripción doctrinal, el origen geográfico o la lengua mayoritaria de sus miembros, entre otras. El proyecto, dirigido por el Dr. Joan Estruch, se inició en el año 2000 y continúa en desarrollo y actualización desde aquel momento. En este artículo, los datos extraídos del análisis de la base de datos se complementan con la información recabada en investigaciones paralelas de corte más etnográfico realizadas en el marco del ISOR-UAB como pueden ser el proyecto de investigación sobre el judaísmo en Cataluña (Martínez-Ariño, forthcoming), los estudios sobre las iglesias pentecostales (Griera y Clot, 2010) o los análisis sobre las comunidades musulmanas (García-Romeral, forthcoming) entre otras.

Presentamos a continuación una revisión teórica en torno a las relaciones entre inmigración y diversidad religiosa, que nos permitirá enmarcar la formulación de nuestra hipótesis de trabajo. Seguidamente, realizaremos una breve contextualización y caracterización de la inmigración en la ciudad de Barcelona. En la tercera parte focalizaremos la atención en el análisis de los datos del mapa religioso de Barcelona y en la revisión de las hipótesis para pasar, finalmente, a esbozar algunas de las conclusiones y vías de investigación que abre este artículo.

³ Definimos minorías religiosas como todas aquellas tradiciones religiosas que no pueden ser incluidas dentro de la mayoritaria en nuestro contexto más cercano. Por tanto, la Iglesia católica y todos los centros de culto adscritos a la misma no forman parte de nuestro objeto de estudio ni aparecerán reflejados en el análisis de este artículo.

⁴ Posteriormente al trabajo iniciado en Cataluña, se realizaron estudios semejantes en otras comunidades autónomas, entre los que podemos destacar los del País Vasco (Ruiz, 2010), Comunidad de Madrid (López *et. al.*, 2007) y Andalucía (Briones, 2010).

2. RELIGIÓN Y MIGRACIÓN: APROXIMACIÓN TEÓRICA E HIPÓTESIS DE TRABAJO

Tal y como hemos apuntado, no es hasta bien entrada la década de los noventa que los investigadores en ciencias sociales comienzan a tomar en cuenta de forma explícita el papel de la religión en contextos migratorios. Sin embargo, «aunque los investigadores sociales en general, y los especialistas en inmigración en particular, no han tenido en cuenta durante mucho tiempo la importancia de la religión en la vida social, estudios recientes tratan de llenar esta laguna» (Levitt y Jaworsky, 2007: 130). Fruto de estas investigaciones, y en palabras de Stepick, «hay varias generalizaciones con respecto a la inmigración y la religión que ahora están muy establecidas» (2006: 13).

No es nuestra intención exponer detalladamente todo este bagaje científico en el contexto de este artículo. No obstante destacaremos aquellas cuestiones que son más significativas para enmarcar nuestro objeto de estudio. Nos centraremos en los cuatro ámbitos de investigación más relevantes y/o más desarrollados hasta la actualidad.

En primer lugar, y como expone Stepick (2006), numerosos estudios han demostrado la importancia crucial que adquiere la religión en contextos migratorios. En este sentido, son cada vez más habituales las investigaciones que ponen de relieve que la pertenencia, identificación y práctica religiosa se resignifican en los contextos migratorios y que la importancia de la religión en la trayectoria personal generalmente se fortalece tras la experiencia migratoria (Ebaugh y Chafetz, 2000; Kim y Kim, 2001; Warner y Wittner, 1998; Menjívar, 2003). Furseth y Repstad en relación a esta cuestión afirman «la religión generalmente crece en importancia como resultado de la inmigración. La situación de diáspora puede reforzar el sentimiento de comunidad y revitalizar la tradición religiosa» (2006: 172). Estas consideraciones contribuyen a otorgar relevancia y/o justificar la pertinencia de reclamar una mirada más precisa sobre las relaciones entre migración y religión en nuestro contexto.

En segundo lugar, es necesario remarcar que, como reiteradamente se ha puesto de manifiesto, no se puede analizar el rol de la religión en los contextos migratorios como si se tratara de un proceso de «trasplante» de las comunidades religiosas de origen en la diáspora (Yang y Ebaugh, 2001a, 2001b). La mayoría de autores

coinciden en señalar que la pertenencia, las prácticas y las comunidades religiosas de la diáspora sufren procesos de transformación, adaptación y cambio muy relevantes. En este sentido, por ejemplo, «diversas comunidades religiosas de inmigrantes también proporcionan servicios que no ofrecían en el país de origen (...) ofrecen clases de lengua, actividades para niños, grupos de mujeres, servicios sanitarios y otros» (Furseth y Repstad, 2006). En la misma línea es pertinente enfatizar que las formas de organización, las corrientes doctrinales y/o el grado de adhesión a la ortodoxia⁵ también pueden sufrir procesos de cambio relevantes⁶. Es importante destacar que la configuración y composición del mapa religioso de la sociedad de llegada es una variable muy relevante para comprender de qué manera las comunidades de inmigrantes contextualizan y adaptan la vivencia y la práctica religiosa en el entorno de la sociedad receptora. Asimismo, cabe señalar que las comunidades inmigrantes tienen un papel crucial en modificar, transformar y reconfigurar «el paisaje religioso en las sociedades receptoras» (Stepick, 2006: 13).

En tercer lugar, en el estudio de las relaciones entre la religión y la inmigración, la toma en consideración de las redes y los vínculos transnacionales está ganando protagonismo. Tal y como argumenta Levitt:

«La investigación sobre las prácticas religiosas de los migrantes transnacionales está relacionada con la literatura sobre la religión global y diaspórica, porque los hogares de migración transnacional, las congregaciones y las comunidades son lugares en los que se crean las religiones diaspóricas, globales y transnacionales. (...) Las situaciones religiosas globales dan forma a la experiencia migratoria transnacional al mismo tiempo que la población migrante modifica y recrea las religiones globales convirtiéndolas en locales y empezando el proceso de nuevo» (2003: 848).

⁵ En nuestro país destacan las investigaciones de Jordi Moreras en torno a la reconfiguración del rol del imam dentro de las comunidades musulmanas (Moreras, 2007).

⁶ Incluso es frecuente que se produzcan procesos de conversiones en el contexto migratorio. En este sentido, están bien documentadas las conversiones al cristianismo de numerosas comunidades procedentes de China (Furseth y Repstad, 2006) en el contexto de Estados Unidos, o la conversión de numerosos rumanos a la Iglesia Adventista del Séptimo Día en España (Ciornei y Crespo, 2009).

Asimismo, también ha merecido la atención de los investigadores el análisis sobre el rol de las comunidades políticas de origen en la configuración de las comunidades religiosas en el país de destino; destacan especialmente las investigaciones sobre el rol de los estados y organizaciones políticas de países como Turquía o Argelia en la gestión del Islam en la diáspora (Laurence, 2006; Grillo, 2004; Bowen, 2004; Allievi y Nielsen, 2003). De todas estas investigaciones se desprende la importancia de tener en cuenta el dinamismo subyacente en las relaciones entre el país de origen y el país de destino y la existencia de numerosos factores contingentes que mediatizan las relaciones entre la inmigración y la religión.

En este breve recorrido a través del estado de la cuestión de la investigación sobre las relaciones entre religión e inmigración también resulta clave señalar, en cuarto y último lugar, los estudios que, especialmente desde Europa, se centran en la exploración de la acomodación institucional —y política— de las minorías religiosas —básicamente del Islam— en el seno de las sociedades contemporáneas (Griera, 2009). Éste es un campo de estudio que en muy pocos años ha sido objeto de un notable crecimiento y que abarca ámbitos diversos. Por un lado, podemos poner de relieve los estudios que se centran en los procesos y modelos de acomodación del Islam en los distintos países europeos (Fetzer y Soper, 2005; Rath *et al.*, 2001; Koenig, 2005 entre otros). La mayoría de estas investigaciones concluyen afirmando que los modelos de relación iglesia-estado y la historia de las minorías religiosas en cada país europeo influyen de forma determinante en la manera cómo hoy las autoridades políticas se enfrentan y/o negocian la acomodación del Islam. Por otro lado, destacan las investigaciones que analizan la cuestión a partir de una perspectiva sectorial y poniendo el énfasis en cuestiones concretas como pueden ser los centros de culto (Cesari, 2005; Maussen, 2004; Allievi, 2009 entre otros), el ámbito educativo (Molokotos-Liederman, 2000; Massignon, 2000; Fernández Mostaza *et al.* 2009), la alimentación *halal* (Bergeaud-Blackler, 2004) o los cementerios (Burkhalter, 1998 y 2001; Gardner, 1998; Chaïb, 2000; Aggoun, 2006; García-Romeral, *forthcoming*) entre otras.

En definitiva, el análisis del bagaje académico en torno a las relaciones entre la inmigración y la religión nos permite afirmar que, *a la vez que la religión toma una importancia clave en los procesos migratorios, las migraciones juegan un rol crucial en la transformación y reconfiguración del paisaje religioso de las sociedades de llega-*

da. Sin embargo, resulta evidente que aún es necesario seguir investigando para poder comprender mejor los espacios de intersección entre las migraciones y la religión, así como para poder conocer con mayor precisión las implicaciones que esta cuestión tiene en nuestros contextos territoriales. Cabe señalar que existe una ausencia de investigaciones que, combinando un enfoque cuantitativo y cualitativo, ofrezcan datos concretos a partir de los cuales sea posible ir más allá de las aproximaciones etnográficas a comunidades concretas y de los análisis de las políticas públicas realizadas desde un enfoque institucional. Asimismo, carecemos de estudios que se sustraigan del protagonismo del Islam y tomen en cuenta, también, las otras minorías religiosas existentes en el territorio.

En el presente artículo nos adentramos en esta cuestión y ofreceremos una primera aproximación al impacto que las migraciones internacionales recientes han tenido y están teniendo en la reconfiguración del mapa religioso catalán, y en concreto de la ciudad de Barcelona, a partir de la recogida de información tanto cuantitativa como cualitativa. De forma más concreta, se trata de un análisis de la dimensión colectiva⁷ de la relación que se establece entre migraciones y religión (Griera y García-Romeral, forthcoming)⁸. En este sentido, partimos de la siguiente hipótesis: *la inmigración internacional de los últimos quince años ha transformado, tanto cuantitativa como cualitativamente, la configuración del mapa religioso de la ciudad de Barcelona y esta transformación va mucho más allá del crecimiento del Islam.*

Para poder revisar dicha hipótesis, presentamos primero a modo de contextualización una panorámica general de la inmigración extranjera en Cataluña y Barcelona y, seguidamente, analizamos los datos e informaciones en torno al mapa religioso de Barcelona.

⁷ La dimensión colectiva hace referencia, tanto a la creación de nuevos centros religiosos por parte de las comunidades de inmigrantes, como a la transformación del mapa religioso de la sociedad receptora.

⁸ En este sentido, hemos optado por dejar fuera de este artículo la dimensión individual, que hace referencia al papel de la religión en el proceso migratorio individual y la institucional, que se refiere a los retos que surgen a nivel institucional a partir del incremento de la diversidad religiosa.

3. INMIGRACIÓN Y DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BARCELONA

3.1 Algunas pinceladas sobre la inmigración extranjera en Barcelona

En las últimas dos décadas, Cataluña, y la ciudad de Barcelona en concreto, de la misma forma que el resto de España (Cachón, 2003) y otros países europeos, ha recibido importantes flujos migratorios internacionales. En el caso de Cataluña, la llegada de estos flujos ha supuesto una considerable transformación a nivel demográfico y social. De forma general, podemos señalar tres grandes rasgos o características de las migraciones llegadas a esta comunidad autónoma, y especialmente de la asentada en la ciudad de Barcelona, en la cual se centra este artículo.

La primera de ellas es la *intensidad* de estos movimientos migratorios, que ha supuesto un incremento muy rápido del volumen de población inmigrante presente en el territorio, sobre todo en los últimos quince años, en que ha tenido lugar un «boom migratorio» (Domingo y Gil, 2006). De manera más concreta, Cataluña ha pasado de un 1,6% de población extranjera⁹ en 1996 a un 2,9% en el año 2000 y a un 15,9% según los datos del padrón de 2009, alcanzando un total de 1.189.279 personas extranjeras empadronadas (INE, 2009). Como sucede habitualmente, son las grandes ciudades las que absorben una buena parte de esta población extranjera. Ése es el caso de la ciudad de Barcelona, donde se concentra el 23,9% del total de la población extranjera de Cataluña (según el padrón de 2009), y en la que el incremento también ha sido sustancial, pasando de un 1,8% en 1996, a un 3,1% en 2000 y a un 17,5% sobre el total de su población en 2009 (INE, 2009). Este incremento responde, en buena medida, a las necesidades del mercado laboral en España que, durante unos años, incrementó la demanda de mano de obra poco cualificada, lo que actuó como efecto llamada (Cabré y Domingo, 2007; Cachón, 2003; Solé y Parella, 2008), así como a las modificaciones en el marco legal (Domingo y Gil, 2006) y al aumento de la brecha entre norte y sur y entre centro y periferia, como consecuencia de las dinámicas del capitalismo global (Solé y Parella, 2008).

⁹ Para este artículo, tomamos en consideración los datos referidos a personas extranjeras, es decir, aquellas que no tienen nacionalidad española.

En segundo lugar, la inmigración llegada a España, y concretamente a Cataluña y Barcelona, se caracteriza por la *heterogeneidad* de sus orígenes (Cachón, 2003; Domingo y Gil, 2006; Cabré y Domingo, 2007). Como muestran Cabré y Domingo (2007) para el caso catalán, en los últimos años ha aumentado la presencia de personas procedentes de América Latina, principalmente de Ecuador, Bolivia, Colombia y Argentina, que juntos suman un 19% del total de extranjeros (INE, 2009), mientras que se han estancado las migraciones procedentes de África. No obstante, Marruecos continúa siendo, según los datos del Padrón, el país con mayor número de ciudadanos en Cataluña, representando un 19% sobre el total de población extranjera (INE, 2009). Asimismo, se ha producido un aumento considerable del número de personas procedentes de países comunitarios, especialmente de la Europa del Este, y más concretamente de Rumanía, que supone el 8% del total de población extranjera empadronada en Cataluña (INE, 2009). Para la ciudad de Barcelona, la heterogeneidad es aún mayor y los porcentajes entre los diferentes orígenes nacionales se distribuyen de manera más uniforme. No obstante, destacan Italia con un 7,9% sobre el total de personas extranjeras empadronadas en Barcelona —dato que se encuentra asociado también a la presencia de personas de origen argentino y uruguayo que cuentan con la doble nacionalidad (Gil y Domingo, 2007)—, Ecuador con un 7,6%, Pakistán con un 6%, Bolivia con un 5,7% y Marruecos con un 4,9% (INE, 2009)¹⁰.

Finalmente, el tercer elemento característico de la inmigración en Cataluña es su *distribución a lo largo de todo el territorio*. Aunque en números absolutos predomina la ciudad de Barcelona y su provincia, no es así en términos relativos, donde predominan las comarcas del litoral (Domingo y Gil, 2006; Solé y Parella, 2008). Esta distribución responde a criterios de nacionalidad y a las principales ramas de actividad de cada zona (Domingo y Gil, 2006, Cabré y Domingo, 2007). Por lo que respecta a la distribución espacial

¹⁰ No obstante, esta heterogeneidad no sólo hace referencia a los países de procedencia, sino también a su distribución territorial (Domingo y Gil, 2006) y a sus pautas migratorias. «La heterogeneidad es el rasgo característico del agregado que legalmente definimos como población extranjera. Población integrada y caracterizada por la multiplicidad de nacionalidades, de pautas migratorias y de asentamiento, que se reflejan tanto en la diversa estructura por sexo y por edad de sus poblaciones como por la distribución territorial» (Cabré y Domingo, 2007: 24-25).

de la población extranjera en la ciudad de Barcelona, son diversos los distritos en los que ésta representa más del 25% del total de la población; los que más destacan son Ciutat Vella, Sants-Montjuïc, Sant Martí, Eixample, Sant Andreu y Nou Barris (Departament d'Estadística de l'Ajuntament de Barcelona, 2009).

3.2. El impacto de las migraciones en el mapa religioso barcelonés

De la misma forma que el campo migratorio, el mapa religioso de Barcelona ha sufrido en las últimas décadas grandes transformaciones. Algunas de ellas, más visibles, como el aumento de la presencia del Islam, han opacado otros cambios significativos como es el crecimiento acelerado de la presencia de comunidades evangélicas. Pasamos a continuación a repasar los datos disponibles con el objetivo de sacar a la luz las principales transformaciones que se han producido en el mapa religioso barcelonés a raíz del incremento de los flujos migratorios con destino a la ciudad condal.

a) Principales cambios a nivel cuantitativo

A *nivel cuantitativo*, las variables empleadas para mostrar la transformación del mapa religioso de Barcelona son: la confesión religiosa de los nuevos centros creados, la fecha de creación de nuevos centros de culto ¹¹, el distrito de la ciudad de Barcelona en el cual se encuentran ubicados y la región de procedencia de las personas que participan en los servicios de estos centros. Éstas nos permiten estudiar tanto la evolución temporal, como la distribución territorial de los lugares de culto en función de las diferentes tradiciones religiosas y zonas de procedencia, ilustrando de esta forma la diversificación cuantitativa del mapa religioso.

En primer lugar, resulta pertinente tomar en cuenta la composición del mapa religioso de la ciudad condal en la actualidad. En

¹¹ Por centros de culto entendemos aquellos locales en los que se desarrollan servicios religiosos. De esta forma, quedan fuera de esta denominación todas aquellas instituciones vinculadas a las comunidades religiosas que no son estrictamente espacios destinados a la celebración de servicios religiosos.

la siguiente tabla se recogen los datos de los centros de culto de las diferentes tradiciones religiosas presentes en la ciudad a excepción, como ya hemos señalado, de los pertenecientes a la Iglesia católica.

TABLA 1
EVOLUCIÓN TEMPORAL DE LA APERTURA DE CENTROS
DE CULTO DE MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA CIUDAD
DE BARCELONA SIGLO XIX-2010

| | Siglo XIX | Hasta 1936 | De 1937 a 1975 | De 1976 a 1989 | De 1990 a 1999 | De 2000 a 2010 | (Sin dato) | Total |
|------------|-----------|------------|-------------------|-------------------|-------------------|-------------------|------------|-------|
| Total | 8 | 7 | 31 | 43 | 59 | 66 | 12 | 226 |
| Porcentaje | 3,54 | 3,10 | 13,72 | 19,03 | 26,11 | 29,20 | 5,31 | 100 |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la base de datos «La situación religiosa en Cataluña» elaborada por el grupo de investigación ISOR.

Actualmente, en la ciudad de Barcelona, a mayo de 2010, y como muestra la tabla 1, tenemos constancia de la *existencia de 226 centros de culto pertenecientes a más de 15 tradiciones religiosas diferentes*. A pesar de que el crecimiento de las minorías religiosas a menudo ha sido vinculado exclusivamente a la expansión y auge del Islam, a través de los datos ésta óptica parece ser errónea. Como muestra la tabla 1, hoy en día las iglesias evangélicas representan más del 50% del total de centros de culto de minorías religiosas en Barcelona. A continuación le sigue el budismo, que con el 10% de los centros de culto de la ciudad es la segunda tradición religiosa minoritaria de la ciudad. No es hasta el tercer lugar que encontramos al Islam, del que se contabilizan diecinueve centros de culto en Barcelona, sólo uno más que los Testigos de Jehová. Cada una de las restantes tradiciones religiosas, entre las que se encuentran las iglesias ortodoxas o los centros hinduistas, no supera el 5% del total de centros de culto.

Por tanto, resulta relevante enfatizar que a pesar que en múltiples ocasiones desde la esfera mediática y política el Islam aparece como la religión por excelencia de las personas migrantes, los datos contradicen esta percepción. Hoy en día, el Islam representa únicamente un 8,41% del total de los centros de culto de la ciudad condal y el mapa religioso barcelonés es mucho más heterogéneo de lo que podría parecer a primera vista. En cierto modo, se pone de

manifiesto que la visibilidad/invisibilidad de las minorías religiosas en la esfera pública no es aleatoria sino que, y como apunta Lioger (2006), viene condicionada por patrones ideológicos, políticos y socio-históricos. En esta línea, el sociólogo francés observa que mientras el budismo sufre un proceso de apropiación occidental y es convertido en factor de distinción social, el Islam se convierte en el «otro» por excelencia y su presencia es amplificada y problematizada en la esfera pública. De alguna manera, el hecho de que desde el ámbito mediático, político, pero también académico, en general se ignore el crecimiento del budismo en la ciudad mientras, en cambio, se pone notable énfasis en el incremento del Islam, aparece como consecuencia de esta percepción selectiva de la realidad social (Lioger, 2006).

Una vez puesta de manifiesto la diversidad de confesiones existentes en Barcelona es pertinente analizar la *trayectoria* de dicha diversidad. Es decir, poner el acento en comprender la evolución de los centros de culto de las minorías religiosas en la ciudad desde una perspectiva histórica que nos permita revisar los cambios más importantes acaecidos en el mapa religioso barcelonés en el último siglo. En este sentido, la primera y más sencilla constatación es la evolución del número total de centros de culto de minorías religiosas existentes, que presenta una *tendencia ascendente*. La mayoría de centros de culto existentes hoy día en Barcelona tienen su origen en las últimas décadas. Más concretamente, las etapas de mayor apertura de centros son las de 1990-1999 y 2000-2010, en las que se crean 59 y 66 nuevos centros, respectivamente. Por lo tanto, podemos confirmar que el aumento de la inmigración ha generado un impulso considerable al crecimiento de las minorías religiosas. Estos datos, no obstante, sólo muestran la evolución de los centros que aún siguen abiertos, así como no distinguen entre las diferentes tradiciones religiosas presentes en el territorio. Para ello, es necesario profundizar en el análisis a partir de desagregar los datos de la evolución del número de centros.

En cierto modo, al analizar los datos es factible distinguir entre cuatro fases distintas y sincrónicas a partir de las cuales se configura el mapa religioso de la ciudad de Barcelona. Son las siguientes:

En primer lugar, podemos constatar que de los centros existentes en la actualidad en Barcelona, trece de ellos tienen su origen entre *finales del siglo XIX y principios de siglo XX*. Es decir, a pesar de que el crecimiento reciente de la inmigración es un

elemento crucial para comprender la actual configuración del mapa religioso, la mirada no puede limitarse a la última etapa. En este sentido, es importante tener en cuenta que hay una parte del mapa religioso barcelonés que comprende las llamadas iglesias del «protestantismo histórico» pero también, entre otras, la sinagoga judía creada en 1918, con un largo arraigo histórico en la ciudad. Asimismo, también tenemos que tomar en consideración la Iglesia Adventista del Séptimo Día fundada con la llegada de tres misioneros de California en el año 1903 y que en 1926 ya contaba con más de 100 adultos bautizados (Estruch *et al.*, 2004). Son entidades religiosas que tuvieron que vivir en la clandestinidad durante la dictadura pero que sobrevivieron y continúan existiendo hoy en día. Es necesario poner de manifiesto que hay un buen número de entidades religiosas que tuvieron presencia en la Barcelona de principios de siglo pero que debido a la represión política se vieron obligadas a cerrar sus puertas. Nos referimos, por ejemplo, a los numerosos centros espiritistas que había en la ciudad condal a finales del siglo XIX (Horta, 2004) o a un buen número de las iglesias y escuelas evangélicas. Los movimientos migratorios también juegan un papel importante en este tiempo ya que la mayoría de iglesias evangélicas fueron creadas por misioneros provenientes del Norte de Europa así como la sinagoga judía se nutrió, básicamente, de personas provenientes de la Europa Central y del Este y de los territorios del antiguo Imperio Otomano, especialmente turco y griego (Estanyol, 2002; Berthelot y Puig, 1982; Rozenberg, 1993).

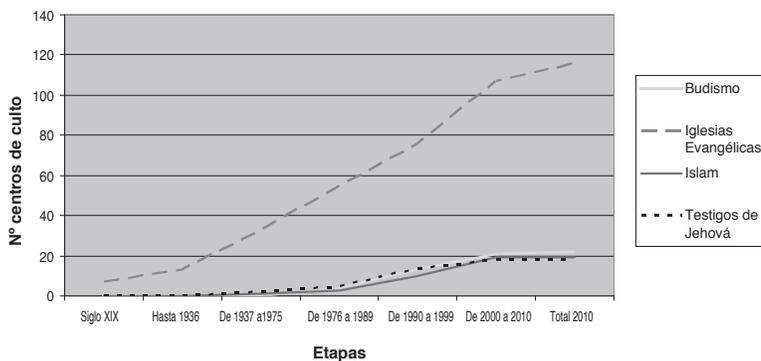
Una segunda fase comprende el tiempo de la *dictadura franquista*, durante la cual se obligó a numerosos centros religiosos a cerrar las puertas y se limitó ostensiblemente la libertad religiosa. Si bien, pese a las prohibiciones, treinta y un de los centros de culto (lo que supone un 14% del total) que hay hoy en día en Barcelona tienen su origen en esta etapa histórica. En cierto modo, a pesar del clima de represión, las minorías religiosas, y especialmente protestantes y Adventistas del Séptimo Día, continuaron con su labor misionera e inauguraron espacios de culto —generalmente semiclandestinos— en la ciudad condal. En los últimos tiempos del franquismo las autoridades políticas fueron más permisivas y esto se tradujo en un impulso a la diversidad religiosa con la apertura del primer centro Bahá'í, la creación de la primera parroquia ortodoxa, la llegada de

los Testigos de Jehová a la ciudad o la reaparición pública de la comunidad judía.

La transición inaugura una nueva etapa en la cual la diversidad tomará renovada fuerza en Barcelona. En cierto modo, es en este tiempo cuando el mapa religioso sufre un proceso de mayor diversificación con la apertura de centros budistas, hinduistas, musulmanes, taoístas o mormones. Asimismo, la llegada de numerosos misioneros de distintas denominaciones protestantes dará un nuevo impulso a la heterogeneización de la comunidad evangélica. De alguna forma, se podría afirmar que si bien en las décadas posteriores, de 1990 a 2010, se producirá un notable crecimiento cuantitativo de las minorías religiosas en la ciudad, el germen de la diversidad religiosa tiene su origen en la década posterior a la transición democrática. El clima de libertad religiosa facilita la llegada de líderes religiosos de otros países y las primeras comunidades de inmigrantes, aún prácticamente invisibles en la esfera pública, empiezan a crear sus instituciones religiosas (Morera, 1999; Estruch et al., 2004). Sin embargo, cabe añadir que en este tiempo los barceloneses son poco receptivos a dicha diversidad. Y es que, en cierta medida, la mayor característica del mapa religioso de la Barcelona de los 80' es el rápido proceso de secularización (o de desidentificación con la Iglesia católica) de barceloneses y catalanes, proceso que en la mayoría de los casos no conlleva un acercamiento de los ciudadanos a las otras religiones si no, más bien, un alejamiento de la religión en general (Estruch, 1996; Pérez-Agote, 2007).

El cuarto período que podemos identificar es el que se inaugura con el inicio de la década de 1990 y que llega hasta nuestros días. Un período en el cual, y como hemos mencionado, la población barcelonesa de origen extranjero pasa de ser un 1,8% en 1996 a alcanzar el 17,5% en 2009. El aumento de los flujos migratorios con destino a Barcelona tiene una translación directa en el mapa religioso barcelonés y se produce un crecimiento sin precedentes de los centros de culto de las minorías religiosas en la ciudad. Así, 125 centros de culto de las minorías religiosas que existen hoy en Barcelona han sido creados en los últimos veinte años (59 de 1990 a 1999 y 66 de 2000 a 2010); lo cual, en términos porcentuales, indica que un 55,3% de los centros de culto de las minorías religiosas existentes hoy en Barcelona han sido abiertos en este período.

GRÁFICA 1
EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE CENTROS DE CULTO
DE DIFERENTES MINORÍAS RELIGIOSAS. CIUDAD
DE BARCELONA, SIGLO XIX-2010¹²



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la base de datos «La situación religiosa en Cataluña» elaborada por el grupo de investigación ISOR.

En el gráfico anterior se puede observar este fuerte incremento de algunas de las minorías a la vez que se puede apreciar cómo las iglesias evangélicas son las que muestran un aumento más pronunciado, y notable, a distancia del resto de tradiciones minoritarias existentes en la ciudad, a lo largo de todo el siglo.

El análisis de la trayectoria histórica del mapa religioso barcelonés nos conduce a señalar la importancia de comprender de qué manera el sustrato histórico se ha transformado en las últimas décadas y a la necesidad de identificar las características de la diversidad religiosa barcelonesa en este inicio del nuevo milenio. En este punto alejamos el foco de la trayectoria histórica y nos centramos en la actualidad del mapa religioso de la ciudad.

Dibujar un *retrato del mapa religioso barcelonés* actual implica en primer lugar señalar que los cambios acaecidos en el ámbito de las migraciones internacionales tienen una traslación, prácticamente directa, en el ámbito religioso. Es decir, tanto la diversidad étnica, geográfica y lingüística de las comunidades como su distribución

¹² El *Total 2010* incluye los centros de los cuales no contamos con la información de la fecha de apertura pero que se encuentran abiertos en la actualidad.

geográfica se explican, mayormente, por la idiosincrasia y particularidad de los flujos migratorios con destino a Barcelona.

Por un lado, por lo que respecta a la *distribución territorial de los centros de culto* pertenecientes a tradiciones religiosas minoritarias en la ciudad de Barcelona, cabe destacar que no es aleatoria. De forma clara, el mapa muestra cómo aquellos distritos en los que se concentra una mayor proporción de población extranjera también cuentan con un mayor número de centros de culto pertenecientes a las minorías religiosas. Es decir, la obtención de los datos sobre centros de culto por distritos de la ciudad de Barcelona nos permite observar cómo en aquellos en los que hay una mayor presencia de población extranjera también ha tenido lugar la apertura de un mayor número de centros de culto, pero no de todas, sino de determinadas minorías religiosas.

Más aún, la distribución de los centros de culto por distritos en función de cada tradición religiosa (ver tabla 2) también responde a la lógica de la distribución territorial de la población extranjera en función de la nacionalidad. Así pues, en el distrito de Ciutat Vella, donde se concentra una buena parte de las personas procedentes de Pakistán, India, Bangladesh, Marruecos y Argelia, se encuentra el 100% de los centros de culto sikhs de toda la ciudad y el 42% de los oratorios islámicos. Por su parte, el taoísmo se concentra al 100% en el distrito del Eixample, en el que se concentra una gran proporción de la población china que, junto con españoles y catalanes, constituye la población taoísta de Barcelona. Las sinagogas o centros de culto judíos y los centros Baha'ís se ubican en las zonas altas de la ciudad de Sarrià-Sant Gervasi, Les Corts y Gràcia, distritos de un mayor estatus socioeconómico que otros, como Nou Barris o Sants-Montjuïc, por poner algunos ejemplos. Mientras tanto, los budistas se reparten en partes casi iguales entre Gràcia, el Eixample y Ciutat Vella. Finalmente, destaca el caso de las iglesias evangélicas que se encuentran distribuidas a lo largo de todos los distritos de Barcelona de una forma relativamente homogénea, siendo la única tradición que tiene centros de culto en todos los distritos de la ciudad, y seguida por los Testigos de Jehová, que cuentan con Salones del Reino en todos los distritos de la ciudad, excepto en uno.

TABLE 2
DISTRIBUCIÓN DE LOS CENTROS DE CULTO DE LAS DIFERENTES MINORÍAS RELIGIOSAS
A LO LARGO DE LOS DISTRITOS DE LA CIUDAD DE BARCELONA, 2010
(NÚMEROS ABSOLUTOS Y PORCENTAJES).

| Confesión | Ciutat Vella | Eixample | Gracia | Horta- Guinardó | Les Corts | Nov Barris | Sant Andreu | Sant Martí | Sants- Montjuic | Sarrià-Sant Cugat | (enblanco) | Total |
|---|--------------|------------|-----------|--------------------|-----------|------------|-------------|------------|--------------------|----------------------|------------|------------|
| Otros | 1 (25%) | 2 (50%) | 1 (25%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Otros Cristianos | -(0%) | 3 (42,9%) | -(0%) | 2 (28,6%) | -(0%) | -(0%) | 1 (14,3%) | 1 (14,3%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Budismo | -(0%) | 1 (100%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Budismo | 5 (22,7%) | | 6 (27,3%) | 5 (22,7%) | 2 (9,1%) | 1 (4,5%) | -(0%) | 4,5%-(0%) | -(0%) | 2 (9,1%) | -(0%) | 100% |
| Iglesia Adventista | 1 (25%) | 2 (50%) | -(0%) | 1 (25%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 1 (50%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Iglesias Evangélicas | 9 (7,8%) | 7 (6,0%) | 6 (5,2%) | 9 (7,8%) | 1 (0,9%) | 22 (19,0%) | 14 (12,1%) | 17 (14,7%) | 21 (18,1%) | 7 (6,0%) | 3 (2,6%) | 100% |
| Iglesias Orientales | 2 (20%) | 3 (30%) | 1 (10%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 1 (10%) | 1 (10%) | 2 (20%) | -(0%) | 100% |
| Espiritismo | 1 (50%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 1 (50%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Fe Bahá'í | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 1 (100%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Hinduismo | 1 (9,1%) | 2 (18,2%) | 3 (27,3%) | -(0%) | 2 (18,2%) | 1 (9,1%) | 1 (9,1%) | 1 (9,1%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Islam | 8 (42,1%) | 1 (5,3%) | 1 (5,3%) | -(0%) | 1 (5,3%) | -(0%) | 3 (15,8%) | 3 (15,8%) | 2 (10,5%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Judaismo | -(0%) | -(0%) | 1 (25%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 2 (50%) | -(0%) | 100% |
| Sikismo | 1 (100%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Tootismo | -(0%) | 4 (100%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | -(0%) | 100% |
| Testigos de Jehová | 1 (5,6%) | 2 (11,1%) | 1 (5,6%) | -(0%) | -(0%) | 4 (22,2%) | 1 (5,6%) | 1 (5,6%) | 4 (22,2%) | 1 (5,6%) | -(0%) | 100% |
| Total | 30 (13,3%) | 33 (14,6%) | 19 (8,4%) | 18 (8,0%) | 8 (3,5%) | 27 (11,9%) | 20 (8,8%) | 24 (10,6%) | 30 (13,3%) | 14 (6,2%) | 3 (1,3%) | 226 (100%) |

Fuente: elaboración propia a partir de datos de la base de datos «La situación religiosa en Cataluña» elaborada por el grupo de investigación ISOR.

b) Principales cambios a nivel cualitativo

Por su parte, para sacar a la luz las transformaciones a *nivel cualitativo* que han tenido lugar en el mapa religioso como resultado, en buena medida, de las migraciones internacionales, tomamos en consideración las siguientes variables: la diversidad de tradiciones que tienen presencia en el mapa religioso de Barcelona, la heterogeneidad interna de cada una de estas tradiciones, que se materializa en la amplia variedad de ramas, tendencias o escuelas dentro de cada una de ellas, la aparición de entidades vinculadas a los centros de culto que ofrecen un amplio abanico de actividades y servicios que no son estrictamente religiosos, la incorporación de nuevas lenguas de culto y de uso habitual en los lugares de culto, la presencia de entidades, etc. En este caso, la metodología empleada para el estudio de estas variables que representan las transformaciones a nivel cualitativo ha consistido en la realización de numerosas entrevistas a representantes y miembros de las diferentes comunidades religiosas, así como observaciones directas en los centros de culto.

A riesgo de parecer obvio, cabe señalar que la configuración del mapa religioso barcelonés actual refleja la *composición étnica, lingüística y geográfica* de los flujos migratorios de las últimas décadas. En este sentido, tal y como era de esperar, el aumento de población de origen marroquí o paquistaní ha conllevado un crecimiento relevante de los oratorios islámicos en Barcelona; a la vez que la llegada de un contingente de población del norte de la India, del Punjab, otorga empuje a la creación de centros shiks en la ciudad condal. Sin embargo, resulta necesario puntualizar que no se puede hacer una traslación automática entre la diversidad geográfica y la diversidad religiosa. Y es que puede resultar altamente confuso, a parte de erróneo, contabilizar los miembros de las minorías religiosas a partir de las cifras de la procedencia geográfica. Así, por ejemplo, y más allá del caso de países como Nigeria donde la población se divide entre cristianos y musulmanes por igual, también nos encontramos con el caso de países como Rumanía donde, a pesar de que la Iglesia adventista tiene un peso muy minoritario entre los ciudadanos que viven en el país, ésta tiene una presencia notable entre las personas migradas que viven en

España¹³ (Ciornei y Crespo, 2009). A la vez, son muchas las comunidades que cuentan con un buen número de catalanes conversos (Estruch *et al.*, 2004), así como tampoco podemos suponer a priori que todos las personas migradas tienen una afiliación religiosa. En definitiva, tener en cuenta la distribución geográfica de los migrantes en Barcelona nos ayuda a dibujar los grandes patrones de transformación del mapa religioso, pero no podemos apoyarnos sólo en estas cifras si queremos evitar caer en simplificaciones y percepciones erróneas.

Hecha esta aclaración, no obstante, sí que pueden establecerse pautas generales de relación entre lugares de origen y tradiciones religiosas, que tiene como efecto inmediato la diversificación del conjunto de lenguas de culto que se emplean en la actualidad en la totalidad de centros de culto de las minorías religiosas. Veamos algunas de las características y matices de esta diversificación lingüística del mapa religioso barcelonés.

En primer lugar, existe una correspondencia entre algunas tradiciones religiosas y el uso de ciertas lenguas de culto, consecuencia en buena medida de la relación entre determinados países de origen y una tradición religiosa. Así pues, como muestra de los casos más representativos, en las comunidades musulmanas se utiliza como lengua de culto el árabe, el urdú o el hausa; en las iglesias evangélicas se utilizan para el culto lenguas europeas, principalmente el castellano y el catalán, asiáticas, y de forma más minoritaria, lenguas africanas; y en las iglesias orientales encontramos el uso de lenguas de Europa del Este en los cultos. De forma general, observamos por tanto que una parte importante de las comunidades religiosas se adapta a la lengua de origen de sus miembros. No obstante, cabe puntualizar que, en algunos casos, el uso de determinadas lenguas extranjeras no se encuentra vinculado al país de origen de sus miembros, sino a la lengua utilizada por la tradición religiosa en el culto. Éste es el caso del árabe en el Islam y del hebreo en el judaísmo, que son las lenguas sagradas de dichas tradiciones, y

¹³ En este sentido, «la realidad es que en pocos años el número de Adventistas es mucho mayor que el de otras denominaciones, aun cuando en Rumanía son una de las iglesias minoritarias. En algunas ciudades, de Madrid y Castellón representan hasta un 60% de la inmigración rumana, aunque en su país de origen la comunidad Adventista no supera el 0,8% del total de la población» (Ciornei y Crespo, 2009).

del tibetano en el budismo tibetano o del eslavo antiguo en iglesias orientales, entre otras.

Por otro lado, cabe añadir la utilización del inglés como lengua de culto de comprensión entre diversas nacionalidades en una misma comunidad, si bien observamos que esto sucede mayoritariamente en los casos en los que miembros proceden de la Europa occidental. A su vez, esta situación se concentra en determinadas tradiciones religiosas, como son el budismo, las iglesias evangélicas o los Testigos de Jehová.

A la hora de ofrecer un retrato del mapa religioso barcelonés y del impacto de las migraciones en dicho mapa conviene señalar tres características más: la heterogeneidad intrarreligiosa, la multifuncionalidad de los centros de culto y la articulación entre el espacio local y la esfera global.

Así, por un lado, resulta relevante poner de manifiesto que al explorar el impacto de las migraciones en el campo religioso es sumamente importante reconocer el proceso de *heterogeneización intrarreligiosa* que comportan las migraciones. En este sentido, el incremento de los flujos migratorios no sólo conlleva la llegada de nuevas tradiciones religiosas al territorio sino que también trae añadida una complejización de las comunidades ya existentes. En esta línea, y más allá del proceso de pluralización de orígenes geográficos y lingüísticos que acabamos de mencionar, también se generan procesos de cambio y transformación doctrinal.

De esta manera, otra de las transformaciones en el campo religioso de la ciudad de Barcelona, y también de Cataluña en general, en los últimos años ha sido la *transformación de los perfiles y de las ramas doctrinales* dentro de las propias tradiciones religiosas. La muestra más clara de ello es el caso de las iglesias evangélicas. Como se aprecia en la tabla 3, a lo largo de los años se ha producido un cambio considerable en la distribución de la población evangélica a lo largo de las diferentes denominaciones. La variación más significativa ha sido el aumento de la proporción que representa la rama pentecostal, en detrimento del peso que representaban previamente otras ramas, como las interdenominacionales o las iglesias baptistas. En este sentido, la mayoría de iglesias con una mayoría de población latinoamericana o africana son de carácter pentecostal así como también lo son la gran parte de misioneros provenientes de

estos países (Griera, forthcoming)¹⁴. De forma menos visible, pero también evidente, se ha producido esta diversificación en el judaísmo a raíz de la llegada de movimientos migratorios. Se ha pasado de una única comunidad ortodoxa a contar con dos más, de orientación reformista (con una clara influencia de personas procedentes de Argentina, Chile y Uruguay), y una de carácter ultraortodoxo con orígenes nacionales muy diversos (Martínez-Ariño, forthcoming).

TABLA 3

EVOLUCIÓN TEMPORAL DE LA DISTRIBUCIÓN DE LOS CENTROS DE CULTO EVANGÉLICOS EN FUNCIÓN DE LA RAMA DOCTRINAL. CIUDAD DE BARCELONA, SIGLO XIX-2010

| Confesión | Rama doctrinal | Siglo XIX | Hasta 1936 | De 1937 a 1975 | De 1976 a 1989 | De 1990 a 1999 | De 2000 a 2010 | (en blanco) |
|-----------------------------------|----------------------------|---------------|---------------|----------------|----------------|----------------|----------------|---------------|
| Iglesias Evangélicas | Anglicanos | 0,0% | 16,7% | 0,0% | 4,5% | 0,0% | 0,0% | 0,0% |
| | Asamblea de Hermanos | 14,3% | 33,3% | 40,0% | 18,2% | 0,0% | 3,2% | 0,0% |
| | Baptistas | 14,3% | 16,7% | 25,0% | 4,5% | 0,0% | 0,0% | 11,1% |
| | Independientes | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 13,6% | 4,8% | 12,9% | 11,1% |
| | Interdenominacionales | 71,4% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 4,8% | 0,0% | 0,0% |
| | Luteranos | 0,0% | 16,7% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% |
| | Menoritas | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 4,5% | 0,0% | 0,0% | 0,0% |
| | Metodistas | 0,0% | 16,7% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% |
| | No determinada | 0,0% | 0,0% | 5,0% | 4,5% | 0,0% | 0,0% | 0,0% |
| | Pentecostales/Carismáticos | 0,0% | 0,0% | 20,0% | 45,5% | 76,2% | 74,2% | 66,7% |
| | Presbiterianos | 0,0% | 0,0% | 5,0% | 4,5% | 9,5% | 0,0% | 0,0% |
| | Quáqueros | 0,0% | 0,0% | 5,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% |
| | Unitarios | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 6,5% | 0,0% |
| (en blanco) | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 0,0% | 4,8% | 3,2% | 11,1% | |
| Total Iglesias Evangélicas | | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% |

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la base de datos «La situación religiosa en Cataluña» elaborada por el grupo de investigación ISOR.

La importancia crucial que juegan las comunidades de personas migradas en el mapa religioso barcelonés actual también conlleva la *multifuncionalidad de los centros de culto y/o la readaptación de*

¹⁴ Si bien es importante señalar que en este proceso de pentecostalización del protestantismo también han jugado un papel muy importante las iglesias de filadelfia de mayoría gitana que han crecido de forma notable en Barcelona y Cataluña en las últimas décadas (Griera, 2010).

las funciones del centro de culto a las particularidades de la diáspora. Es decir, las comunidades religiosas no son sólo espacio para la práctica específicamente religiosa si no que, en muchas ocasiones y como también sucede en otros contextos migratorios (Furseth y Repstad, 2006; Yang y Ebaugh, 2001b), se convierten en refugios culturales y nodos de integración de las diásporas en Cataluña. El centro de culto deviene el lugar donde se socializa a las llamadas segundas generaciones en cuestiones religiosas pero también lingüísticas y culturales. El espacio del templo se convierte en el núcleo de sociabilidad principal a partir del cual se construyen las redes de capital social que resultan claves para la supervivencia en la ciudad —ya sea a partir de ejercer como *hub* en la oferta de habitaciones de alquiler, ya sea a partir de canalizar institucionalmente la demanda de papeles a través de un bufete de abogados o ya sea por proveer vínculos emocionales—. Estas funciones se ven acentuadas por el hecho de que en el caso barcelonés nos encontramos, mayoritariamente, con una inmigración de primera generación. En este sentido, las expectativas y las funciones del centro de culto previsiblemente, y en comparación con lo sucedido en otros países, pueden variar ligeramente cuando la mayoría de sus miembros ya sean nacidos en la ciudad.

Finalmente, es importante añadir que al hablar del impacto de las migraciones en el mapa religioso resulta primordial tener en cuenta que hoy en día la mayoría de las comunidades religiosas de Barcelona se ubican, simultáneamente, entre el espacio local y la esfera global. Las entidades religiosas no son entes aislados, sino que forman parte de redes de carácter global, como pueden ser el movimiento Tabligh en el Islam o las distintas denominaciones evangélicas en el caso protestante. A la vez, es frecuente que la comunidad religiosa aparezca, también, fuertemente vinculada al país de origen de la mayoría de los miembros. De esta manera, por ejemplo, la Church of Pentecost de origen ghanés juega un papel clave en la construcción de la diáspora ghanesa en Barcelona pero, también, en el establecimiento de lazos entre las comunidades en Barcelona y las del país de origen. En cierto modo, y como apunta Saint-Blancat (2002), hoy en día las comunidades religiosas con mayoría de migrantes viven dos procesos paralelos a todas las confesiones con: la territorialización en el nuevo contexto y la extraterritorialización en una dimensión global. Saint-Blancat (2002) apunta esta reflexión en relación al Islam pero, a partir del análisis realizado, lo podemos

extender también una presencia relevante de migrantes. Se trata, en buena medida, de un proceso de doble dirección que mientras añade complejidad al mapa religioso barcelonés lo inserta en las redes globales.

4. CONCLUSIONES

La aproximación que hemos realizado privilegia el centro de culto como unidad de análisis, que permite cuantificar la presencia en el territorio de una determinada tradición religiosa más allá de la especulación con la estimación del número de creyentes, al mismo tiempo que combina dicha información cuantitativa con otra de carácter cualitativo (el material recogido a través de las entrevistas, observaciones, etc.). Pero a pesar de combinar diferentes fuentes de información, siguen existiendo algunas limitaciones en el análisis realizado. Aunque parezca una obviedad, señalaremos que esta decisión metodológica implica, en primer lugar, que no aparezcan representadas en el análisis aquellas tradiciones y organizaciones religiosas que no se articulan alrededor de un centro de culto. En segundo lugar, el centro de culto no tiene la misma importancia en todas las tradiciones religiosas, ni todos los centros de culto aglutinan al mismo número de personas, por lo que en ocasiones su distribución a nivel territorial puede responder más a una estructura organizativa determinada que a una mayor representatividad del colectivo a nivel cuantitativo.

Teniendo en cuenta estas limitaciones, recuperaremos las principales aportaciones del análisis realizado y finalizaremos señalando algunas de las cuestiones e interrogantes que se abren tras el mismo. Como hemos visto, el estudio de la dimensión religiosa de las poblaciones inmigrantes ha comenzado a tenerse en consideración de manera relativamente reciente. Por el contrario, la presencia del Islam en los diferentes medios de comunicación parecía mostrar dicha tradición, siempre vinculada al aumento de la población inmigrante, como uno de los elementos claves en la configuración del actual mapa religioso. Un análisis más profundo de las transformaciones que se han producido en el caso concreto de la ciudad de Barcelona en los últimos quince años nos muestra cómo esta configuración es de una mayor complejidad. A modo de resumen,

destacaremos a continuación cuáles son las principales características que pueden extraerse del análisis de la diversidad religiosa en Barcelona a partir del mapa de centros de culto.

En primer lugar, se ha producido una transformación numérica, al seguir la evolución del número total de centros de culto una tendencia ascendente. La mayoría de centros existentes actualmente en la ciudad han sido creados en las últimas décadas (entre 1990 y 2010), pero a pesar de la espectacularidad de estas cifras, podemos señalar que la diversidad religiosa en la ciudad de Barcelona no es un fenómeno totalmente nuevo. La presencia de diferentes tradiciones religiosas, como el protestantismo o el judaísmo, se remonta al siglo XIX, siendo considerada como histórica.

En segundo lugar, existe una mayor diversidad en la composición de lo que hemos denominado el mapa religioso. Actualmente existen más de quince tradiciones religiosas diferentes que disponen de centros de culto en la ciudad, lo que supone un cambio sustantivo respecto a la composición del mismo mapa hace un par de décadas. Al mismo tiempo, a pesar de la constante presencia del Islam en los diferentes medios de comunicación y de su mayor visibilidad, un análisis en mayor profundidad muestra cómo en Barcelona hay otras tradiciones religiosas minoritarias que tienen una presencia muy destacada e incluso superior a nivel numérico.

En tercer lugar, podemos afirmar, recuperando a Stepick (2006), que como resultado de los diferentes flujos migratorios, el aumento de la población extranjera residente en Barcelona actúa como uno de los factores explicativos de las recientes transformaciones del mapa religioso. El análisis de la presencia temporal, de la composición y de la distribución de la población inmigrante a lo largo de la ciudad nos ayuda a entender tanto el aumento numérico de los centros de culto, como la mayor diversidad religiosa existente. Es decir, la relación entre inmigración y diversidad religiosa se refleja en el aumento del número de centros de culto de las diferentes tradiciones religiosas y en la pauta de distribución que siguen éstos a lo largo de la ciudad. Al mismo tiempo, la actual composición étnica, lingüística y geográfica de las comunidades religiosas de Barcelona es una clara muestra de los cambios que ha producido el aumento de la inmigración en el mapa religioso. Esta transformación se refleja también a nivel doctrinal. En el interior de las diferentes tradiciones religiosas puede observarse una mayor heterogeneidad con la presencia de numerosas ramas, escuelas y movimientos diferen-

tes. Tienen una especial vinculación con la población inmigrante todos aquellos movimientos religiosos transnacionales que tienen una dimensión internacional y extraterritorial con centros en diferentes países.

A partir de esta aproximación más general se abren diferentes cuestiones y diferentes líneas de análisis que señalaremos a continuación. Al centrarnos en las transformaciones que se han sucedido en el mapa religioso de Barcelona, tomando como principal variable explicativa de las mismas el aumento y composición de los flujos migratorios, en cierto modo estamos focalizando el análisis en el efecto centrípeto que provocan estos flujos en la configuración del mapa religioso. Pero queda por explorar el efecto centrífugo derivado de la actual complejidad del mismo. Es decir, cómo las transformaciones que se han producido en el mapa religioso de la ciudad de Barcelona provocan a su vez cambios a nivel institucional en la sociedad en la que se inscriben. El aumento de la diversidad religiosa y del número de centros, así como la mayor amplitud de funciones desempeñadas por las organizaciones religiosas minoritarias, ha motivado un creciente interés a nivel social y especialmente político por la gestión de este nuevo escenario. La gestión de la diversidad religiosa ha pasado a formar parte de las agendas políticas convirtiéndose en la mayoría de los casos en un reto aún por superar para las diferentes administraciones públicas.

Al mismo tiempo, sabemos que los flujos migratorios no implican una translación automática de la práctica y de la experiencia religiosa en el destino de la misma manera que se llevaba a cabo en el lugar de origen (Furseth y Repstad, 2006; Levitt, 2003). No se trata de un trasplante, sino que en la nueva implantación se produce una transformación que conlleva múltiples dimensiones (en la expresión, la práctica, el tipo de afiliación e incluso de la organización comunitaria) que abren numerosas líneas de estudio y que apuntan al rol de las comunidades políticas de origen (trabajadas por Laurence *et. al.*, 2006; Grillo 2004; Baven, 2004; Allievi y Nielsen, 2003).

La evolución del mapa religioso en las próximas décadas sigue siendo hasta cierto punto una gran incógnita a la que de momento no es posible responder ya que la aproximación a la misma genera más interrogantes. Por ejemplo, aquellos que se derivan del crecimiento de nuevas generaciones, es decir, los hijos e hijas de esta población de origen extranjero, y la dirección en la que evolucione

su adscripción religiosa o la forma como afectará la misma a la composición y definición del escenario religioso. Otro interrogante es si la actual crisis económica implicará un freno a la expansión del crecimiento numérico de los diferentes centros, o será, quizás, también un momento para consolidar la presencia de aquellos que ya están estabilizados. De cualquier manera, lo que sí parece ser cierto es que el estudio de la dimensión religiosa y los posibles vínculos con la población inmigrante seguirá siendo uno de los temas más relevantes en el análisis de ambos campos.

5 BIBLIOGRAFÍA

- AGGOUN, A. (2006): *Les musulmans face à la mort en France*. Paris: Vuibert.
- AJA, E.; CARBONELL, F.; COLECTIVO IOÉ, FUNES, J., y VILA, I. (1999): *La immigració estrangera a Espanya. Els reptes educatius*. Barcelona: Fundació «La Caixa».
- ALCALDE, R. (2007): «La atención del alumnado de origen extranjero: ¿modelos de actuación orientados a la diversidad cultural o a la igualdad educativa?». *Papers. Revista de Sociologia* 85, pp. 201-205.
- (2009): «La diversidad que importa: la atención del alumnado de origen extranjero en los centros de primaria de Cataluña y las Islas Baleares». *Educación y diversidad* 3, pp. 151-194.
- ALLIEVI, S. (2009): *Conflicts over Mosques in Europe Policy issues and trends*. London: NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe, Network of European Foundations.
- ALLIEVI, S., y NIELSEN, J. S. (2003): *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: BRILL.
- ASAD, T. (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- BAYONA, J. (2007): «La segregación residencial de la población extranjera en Barcelona: ¿una segregación fragmentada?». *Scripta Nova: Revista Electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. 11, 235.
- BERGEAUD-BLACKER, F. (2004): «Nouveaux enjeux autour de l'abattage rituel musulman: une perspective européenne». *Cahiers d'économie et sociologie rurales* 73, pp. 6-33.
- BERGER, P. L.; DAVIE, G., y FOKAS, E. (2008): *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*. London: Ashgate Pub Co.
- BERGER, P. L. (ed.) (1999): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing.

- Berthelot, M., y PUIG, G. (1982): «Introducció a l'estudi de la Comunitat Israelita de Barcelona». *Treballs de Sociolingüística Catalana* 4, pp. 103-123.
- BOWEN, J. R. (2004): «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, 5, pp. 879-894.
- BRIONES, R.; TARRÉS, S.; SALGUERO, O.; FERNÁNDEZ, E.; MACÍAS, C., y SUÁREZ, V. (2010): *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria.
- BURKHALTER, S. (1998): «La question du cimetière Islamique en Suisse: quels enjeux pour la communauté musulmane?». *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 14, 3, pp. 61-75.
- (2001): «Négociations autour du cimetière musulman en Suisse: Un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration». *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 46, 113, pp. 133-148.
- CABRÉ, A., y DOMINGO, A. (2007): «Demografia i immigració, 1991-2005». *Papers de demografia*, 324, pp. 1-32.
- CACHÓN, L. (2003): «La inmigración en España: los desafíos de la construcción de una nueva sociedad». *Migraciones* 14, pp. 219-304.
- CARRASCO, S. (2003): «La escolarización de los hijos e hijas de inmigrantes y de minorías étnico-culturales». *Revista de Educación* 330, pp. 99-136.
- CASANOVA, J. (2008): «The problem of religion and the anxieties of European secular democracy», en G. MOTZKIN y Y. FISCHER (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*. London: Alliance Publishing Trust.
- (2007): «Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison», en TH. BANCHOFF (ed.): *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.
- (2006): «Religion, European secular identities, and European integration», en T. BYRNES y P. J. KATZENSTEIN, *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CESARI, J. (2005): «Mosque Conflicts in European Cities: Introduction». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, 6, pp.1.015-1.024.
- CIORNEI, I., y CRESPO, P. (2009): «Religiosity, politics and transnationalism. Dynamics of the Romanian migration in Spain». *Religiosity, politics and transnationalism. Dynamics of the Romanian migration in Spain*. Presented at the the 5th ECPR General Conference, Potsdam. (Unpublished).
- CHAÏB, Y. (2000): *L'émigré et la mort*. Marsella: CIDIM/Edisud.
- DEPARTAMENT D'ESTADÍSTICA DE LAJUNTAMENT DE BARCELONA (2009): *Informes estadístics. La població estrangera a Barcelona*. Barcelona: Departament d'Estadística.
- DOMINGO, A., y GIL, F. (2006): «L'evolució recent de la població estrangera a Catalunya». *L'estat de la immigració a Catalunya, Anuari 2005. Anàlisi*

- jurídica i sociodemogràfica*, vol. I, Barcelona: Fundació Jaume Bofill, Ed. Mediterrània.
- EBAUGH, H. R., y CHAFETZ, J. S. (2000): *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek, CA, Altamira Press.
- ESSOMBA, M. A. (2003): *Educación e inclusión social de inmigrados y minorías. Tejer redes de sentido compartido*. Barcelona: CISSPRAXIS.
- ESTANYOL, M. J. (2002): *Judaisme a Catalunya, avui*. Barcelona: Editorial Pòrtic.
- ESTRUCH, J. (1996): *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- ESTRUCH, J.; GOMEZ, J.; GRIERA, M. M., y IGLESIAS, A. (2004): *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània.
- FERNÁNDEZ, E.; GARCÍA-ROMERAL, G., y FONS, C. (2009): «Navigating Religious Boundaries at School: From Legitimate to Specious Religious Questions». *Mediterranean Journal of Educational Studies*, vol. 14, 1, pp. 69-90.
- FETZER, J. S., y SOPER, J. C. (2005): *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FURSETH, I., y REPSTAD, P. (2006): *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*. Aldershot: Ashgate Pub Co.
- GARCÉS, A. (2006): «Configuraciones espaciales de lo inmigrante: usos y apropiaciones de la ciudad». *Papeles del CEIC*, 20.
- GARCÍA-ROMERAL, G. (2006): *Institucionalització de la pràctica religiosa islàmica a Catalunya. Els rituals, pràctiques i la gestió de les defuncions*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- GARDNER, K. (1998): «Death, Burial and Bereavement among Bengali Muslims in Tower Hamlets, East London». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 24, 3, pp. 507-521.
- GIL, F., y DOMINGO, A. (2007): «Estructura i dinàmica demogràfica de la població estrangera a Catalunya, canvis recents». *L'estat de la immigració a Catalunya. Anuari 2006. Anàlisi jurídica i sociodemogràfica*, vol. I. Barcelona: Fundació Jaume Bofill, Ed. Mediterrània.
- GRIERA, M. M. (2009): *De la Religió a les Religions. Polítiques públiques i minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- GRIERA, M. M.: «New Christian geographies: Pentecostalism and ethnic minorities in Barcelona», en J. MAPRIL y R. BLANES (eds.): *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*. Boston: Brill. (forthcoming).
- GRIERA, M. M., y CLOT, A. (2010): *Protestants a la ciutat*. Documento inédito.
- GRIERA, M. M., y GARCÍA-ROMERAL, G.: «Immigració i comunitats religioses a Catalunya», en M. J. ESTANYOL (ed.): *Immigració, Religions i Societat*. Barcelona: PPU. (forthcoming).

- GRILLO, R. (2004): «Islam and Transnationalism». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol 30, 5, pp. 861-878.
- HORTA, G. (2004): *Cos i revolució: l'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE) (2009): Padrón Municipal a 1 de enero de 2009.
- KIM, K. C., y KIM, S. (2001): «Ethnic roles of Korean immigrant churches in the United States», en K. CH. KIM, R. S. WARNER y H.-Y. KWON: *Korean Americans and their religions: Pilgrims and missionaries from a different shore*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- KOENIG, M. (2005): «Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States: A comparison of the United Kingdom, France and Germany». *Journal of International Migration and Integration*, vol. 6, 2, pp. 219-234.
- LAURENCE, J. (2006): «Managing transnational Islam: Muslims and the state in Western Europe», en C. PARSONS y T. SMEEDING (eds.): *Immigration and the Transformation of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAVÍA, C. (2008): «La segregación residencial de la población extranjera de Bilbao». *Arquitectura, ciudad y entorno* 8, pp. 65-91.
- LEVITT, P. (2003). «You Know, Abraham was really the First Immigrant: religion and transnational Migration». *International Migration Review*, vol. 37, 3, pp. 847-873.
- LEVITT, P., y JAWORSKY, B. N. (2007): «Transnational Migration Studies: past developments and future trends». *Annual Review of Sociology* 33, pp. 129-156.
- LIOGER, R. (2006): *Une laïcité «légitime», la France et ses religions d'État*. Paris: Médecis-Entrelacs.
- LÓPEZ, B.; RAMÍREZ, A.; HERRERO, E; KIRHLANI, S., y TELLO, M. (2007): *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria.
- LURBE, K. L. (2003): «L'atenció sanitària de la població immigrant extracomunitària a Catalunya: entre l'Estat i el sector voluntari». *Revista Catalana de Sociologia*, 19, pp. 99-117.
- MARTÍNEZ-ARIÑO, J. (2008): *Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña. Un estudio sociológico*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- MASSIGNON, B. (2000): «Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France». *Social Compass*, vol. 47, 3, pp. 353-366.
- MAUSSEN, M. (2004): «Policy discourses on mosques in the Netherlands 1980-2002: contested constructions». *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, 2, p. 147.
- MENJÍVAR, C. (2003): «Religion and immigration in comparative perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, DC, and Phoenix». *Sociology of Religion*, vol. 64,1, pp. 21-45.

- MOLOKOTOS-LIEDERMAN, L. (2000): «Religious Diversity in Schools: the Muslim Headscarf Controversy and Beyond». *Social Compass*, vol. 47, 3, pp. 367-381.
- MORÉN, R. (2002): «Gobierno local e inmigración extranjera. Aproximación a los casos de Barcelona y Lisboa durante los años 90». *Migraciones* 11, pp. 25-82.
- MORERAS, J. (1999): *Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- PAJARES, M. (2008): «Comunidades inmigradas de la Europa del Este. El caso del colectivo rumano en España». *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 84, pp. 65-79.
- PARELLA, S. (2000): «El trasvase de desigualdades de clase y etnia entre mujeres: los servicios de proximidad». *Papers. Revista de Sociologia* 60, pp. 275-289.
- PASCUAL, A.; DE MIGUEL, V.; R. MORÉN, y SOLANA, M. (2002): *Migracions a Catalunya. L'estat de la qüestió (1975-2000)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- PÉREZ-AGOTE, A. (2007): «El proceso de secularización en la sociedad española». *Revista CIDOB d'afers Internacionals. Dimensiones del pluralismo religioso* 77, pp. 65-82.
- RATH, J.; PENNIX, R.; GROENENDIJK, K., y MEYER, A. (2001): *Western Europe and its Islam*. Leiden: Brill.
- ROZENBERG, D. (1993): «El "Regreso" de los judíos a España. Una minoría en el proceso democrático». *Política y sociedad*, 12, pp. 89-95.
- RUIZ, E. (2010): *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria.
- SAINT-BLANCAT, C. (2002): «Islam in diaspora: between reterritorialization and extraterritoriality». *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, pp. 138-151.
- SOLÉ, C., y PARELLA, S. (2008): «El modelo de gestión de las migraciones en Cataluña: ¿una «vía catalana» de integración?». *Política y Sociedad*, vol. 45, 1, pp. 85-101.
- (2003): «The labour market and racial discrimination in Spain». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol 29, 1, pp. 121-140.
- SOPER, J. C., y FETZER, J. S. (2007): «Religious institutions, Church-State history and muslim mobilisation in Britain, France and Germany». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, 6, pp. 933-944.
- STEPICK, A. (2006): «The Obvious, the emergent, and the still unknown in immigration and Religion», en K. L. LEONARD, A. STEPICK, M. A. VASQUEZ y J. HOLDWAY: *Immigrant faiths: transforming religious life in America*. Oxford: Altamira Press.
- UGALDE, A. (1995): «Salud e inmigración económica del Tercer Mundo en España», en O. SOLAS y A. UGALDE (eds.): *Inmigración, salud y políticas sociales*. Granada: Escuela Andaluza de Salud Pública.

- WARNER, R. S. y WITTNER, J. G. (1998): *Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- WERZ, M. (2009): «Religion, Migration, and Confusion». *GMF. Immigration Paper Series*.
- YANG, F., y EBAUGH, H. R. (2001a): «Transformations in new immigrant religions and their global implications». *American Sociological Review*, vol. 66, 2, pp. 269-288.
- (2001b): «Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, 3, pp. 367-378.