

**Ana I. Planet**

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.  
Experta en el islam en España

# DIVERSIDAD RELIGIOSA Y MIGRACIÓN EN LA ESPAÑA DE HOY

## Análisis de actitudes y del marco legal

1. La sociedad española en clave de pluralismo religioso a la luz de los procesos migratorios.
2. Práctica religiosa en contexto migrante: las «iglesias étnicas» y su desarrollo social.
3. Inmigrante y religiosamente diferente.
4. ¿Otros o nosotros? Inmigración e islam.
5. A modo de conclusión. Religión y pertenencia cívica, algunas reflexiones.

## RESUMEN

La diversidad religiosa presente en el territorio español a lo largo de la historia vive en las últimas décadas del siglo xx momentos de nueva efervescencia, pluralismo y enriquecimiento en los aspectos culturales, relaciones sociales y nuevas formas de adscripción religiosa en las que la transformación de España en país de inmigración ha sido un factor importante. Más allá de los debates abiertos sobre la relación de los españoles con la religión, la secularización y el marco legal que reconoce una situación históricamente privilegiada de la Iglesia católica y, por consiguiente, de sus fieles, la realidad es que la inmigración ha hecho aún más plural este panorama religioso y se ha convertido en un acicate para el legislador para completar el marco legal de libertad religiosa del que el país se dotó con la Constitución de 1978. La observación sobre el terreno

de varias investigaciones así como el contraste teórico con procesos similares ya estudiados muestran un panorama rico en procesos de incorporación a comunidades ya existentes, generación de nuevos espacios de culto y modos de relacionarse con lo religioso, ciertos vínculos transnacionales y algunas dificultades de reconocimiento que pueden devenir estigmatizantes para algunos colectivos religiosos nacionales concretos.

## **1. LA SOCIEDAD ESPAÑOLA EN CLAVE DE PLURALISMO RELIGIOSO A LA LUZ DE LOS PROCESOS MIGRATORIOS**

Si consultamos los datos disponibles sobre creencia y práctica religiosa en España, es evidente que nuestra sociedad ha cambiado en términos de religión en las últimas décadas. De una identificación en 1965 del 98% de la población como católica se ha pasado a una del 72,6% en 2011. La adscripción religiosa de los españoles, definida tanto en creencia como en práctica, hace pensar en una sociedad que se distancia lentamente de lo religioso, explorando otras formas de adscripción identitaria. El Centro de Investigaciones Sociológicas indaga desde 1996 sobre la relación de los españoles con la religión a través de dos preguntas básicas sobre auto-identificación religiosa y nivel de práctica de la religión. En el último de los estudios publicados –abril de 2011– un 72,6% de los españoles se declaraban «católicos», un 13,4% «no creyentes» y un 9,3% «ateos» (CIS nº 2885, abril de 2011). Si nos interesamos por esta misma cuestión en un universo más limitado, como propone el Instituto de la Juventud, son un 10,3% los que se declaran «católicos practicantes», un 44,8% «católicos no practicantes», un 7,7% «de otras religiones», un 19,1% «no creyentes y agnósticos», un 7,2% «indiferentes», un 9,6% «ateos» y un 1,3% no contesta. Parece cierto, pues, que a principios del siglo XXI, la lógica de «secularización de las conciencias» que se inició en el siglo XIX continúa su ritmo.

El pluralismo religioso al que venimos haciendo referencia aparece tímidamente en estos estudios, con un 2,7% de «creyentes de otra religión». La presencia de «otras religiones» en la población joven es porcentualmente mayor que la que muestra la población en general, en una tendencia al alza que se agudiza desde 2005 como reflejan los sondeos que el Injuve realiza en ese sentido. Junto con las encuestas de opinión referidas a aspectos religiosos que el CIS realiza anualmente en su barómetro mencionado y que reflejan la opinión pública general al respecto, el CIS ha realizado también algunas investigaciones específicas sobre minorías religiosas presentes en el territorio. Así, el estudio nº 2759 –accesible en su totalidad en [www.cis.es](http://www.cis.es)– fue realizado en abril de 2008 entre personas que participaban en actividades religiosas de religiones minoritarias. En la encuesta se preguntaba sobre los aspectos objeto de debate en el momento de realización del estudio: creencia (el 91,6% era creyente sin duda alguna), adscripción

ción y práctica religiosa (el 77% dispuesto a darlo todo, incluso la vida, por su religión y porcentaje igual de practicantes al menos un día a la semana), dinámicas sociales generadas en los espacios de culto (el 68% acude a los espacios de culto para practicar, pero el 26,8% considera también importante que allí se encuentren con sus compatriotas y familiares), el interés por la religión en el ámbito escolar (el 80% de los encuestados interesado en que sus hijos recibieran formación religiosa en la escuela), las relaciones entre personas del mismo sexo, la valoración de las relaciones Estado-confesiones religiosas y la presencia de la religión en el espacio público. En esa encuesta a confesiones minoritarias, el 50% de los encuestados eran españoles y el 47,7% marroquíes y musulmanes, la mitad de los cuales decían vivir en España desde hacía más de 10 años.

La relación de la sociedad española con la religión es aún más compleja de lo que muestran las encuestas, y analizarla excede el propósito de esta contribución, pero son muchos los que señalan que en España se está viviendo un doble proceso respecto a lo religioso: por un lado, un avanzado proceso de secularización –como hemos observado en las primeras encuestas–; por otro, la aparición y desarrollo de nuevas formas de religiosidad –cuya práctica y adscripción no parece semejante a la mostrada en primer lugar–. Lo complejo de analizar el primero de estos procesos en el caso español ya ha sido planteado por sociólogos de lo religioso (Pérez-Agote, 2006). La dificultad de observar las nuevas formas de religiosidad tiene relación con la secularización que hemos mencionado en la que cada vez se incorporan más matices a la relación con lo religioso por parte de los ciudadanos, en una suerte de religión «a la carta»,

pero también, creemos, con una nueva realidad social y económica como es que parte de esa nueva religiosidad venga aportada por los trabajadores inmigrantes y sus familias. No se trata solo de la presencia de nuevas religiones en tanto que religiones con escasa presencia en el país, sino de nuevas formas de vivir lo religioso, otras lenguas de liturgia, otras formas de relaciones sociales en torno a lo religioso. Ello da lugar a una nueva cartografía de lo religioso en el país, tanto en términos de variedad y pluralismo como en la existencia de una pluralidad de contenidos culturales traídos aquí desde los países de origen y que afectan a las liturgias, los

**LA VINCULACIÓN ENTRE PLURALISMO RELIGIOSO E INMIGRACIÓN ES DE GRAN IMPORTANCIA EN LA GESTIÓN DE TAL PLURALIDAD Y, ESPECIALMENTE, EN EL MODO EN QUE ESA VARIEDAD Y COMPLEJIDAD ES INCORPORADA EN EL IMAGINARIO COLECTIVO Y HECHA REALIDAD EN LOS ESPACIOS PÚBLICOS**

rituales o las relaciones sociales. Para terminar de enriquecer el panorama, entran en funcionamiento otros desarrollos de lo religioso que se dan en esta tierra de instalación, como pueda ser la vivencia de una religión en minoría –realidad novedosa para muchos de ellos–, los procesos de «etnicización» de lo religioso por parte de la sociedad dicha de acogida y por los propios grupos o las reivindicaciones que nacen a la luz del marco legal de libertad religiosa existente. Pluralidad y diversidad que bien podrían ser una «revancha de lo religioso».

Como ya hemos mencionado en alguna ocasión, esa vinculación entre pluralismo religioso e inmigración tiene una importancia grande en la gestión de tal pluralidad y especialmente en el

modo en que esa variedad y complejidad es incorporada en el imaginario colectivo y hecha realidad en los espacios públicos (Planet y Moreras, 2008).

**LA PRESENCIA DE INMIGRANTES DIVERSOS EN SU MANIFESTACIÓN RELIGIOSA SE DESARROLLA EN UN MOMENTO DE RELACIÓN COMPLEJA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA CON LA RELIGIÓN, CON UN MARCO JURÍDICO QUE SE ENFRENTA AL PLURALISMO RELIGIOSO CON PRINCIPIOS COMO LA ACONFESIONALIDAD Y LA COOPERACIÓN, Y EN UN MARCO SOCIAL DE INMIGRACIÓN Y CRISIS ECONÓMICA**

Si para hablar de pluralismo religioso en la España de hoy podríamos recurrir a la presentación de pocas cifras –número de iglesias o comunidades que regularizan su situación ante el Ministerio de Justicia–, para hablar de inmigrantes podemos emplear las facilitadas por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Si queremos abordar el binomio pluralismo religioso-inmigración, debemos recurrir a las escasas pero interesantes investigaciones sobre pluralismo religioso que están siendo realizadas en fechas recientes, además de recurrir a obras en las que se abordan los aspectos teóricos de la cuestión. Todo ello se enriquece, sin duda, con el análisis de las actitudes y de las dinámicas

en el seno de las comunidades religiosas en las que estos inmigrantes participan, así como en las dinámicas de aceptación o rechazo de la sociedad frente a esta realidad. Como decíamos, la presencia de estos inmigrantes diversos en su manifestación religiosa se está desarrollando en un momento de relación compleja de la sociedad española con la religión, además de hacerse dentro de un marco jurídico que se enfrenta a la realidad del pluralismo religioso con principios complejos como son la aconfesionalidad y la cooperación, fruto de la historia y de las dinámicas políticas y sociales a lo largo de siglos y en un marco social no menos complejo de inmigración

y crisis económica como ha sido analizado en las diversas contribuciones del Anuario de la Inmigración en España, edición 2010 (Aja, Arango y Oliver, 2010).

El Estado español cuenta para sus relaciones con las religiones distintas a la Iglesia Católica con un entramado legal básico que, como decíamos, recoge los principios de reconocimiento y cooperación mandados en la Constitución de 1978. Pese a los intentos de desarrollar una nueva ley de la última legislatura socialista, el marco normativo con el que se cuenta continúa siendo la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, así como un conjunto de acuerdos de cooperación con las diferentes confesiones minoritarias. Estos acuerdos fueron aprobados con rango de ley orgánica en 1992, cuando el pluralismo religioso de la sociedad española era una realidad de magras cifras, pero que se acompañaba de una voluntad política –celebración del Quinto Centenario de la conquista de América–, de reconocimiento del pasado y de la presencia de otras religiones a lo largo de los largos siglos de hegemonía social –y también política– de la Iglesia Católica.

Desde la publicación de estos acuerdos podríamos decir que se ha acelerado el proceso que hace cada día más plural a la sociedad española en términos de religión. Dos décadas después de aprobada esa normativa, el pluralismo religioso es una realidad sociológica claramente perfilada, y la necesidad de adecuar los diferentes aspectos normativos asociados a la libertad religiosa a las demandas generadas produce tensiones que se hacen visibles en cuestiones muy variadas, como pueda ser los espacios de culto, la educación religiosa en la escuela pública o la asistencia religiosa en los establecimientos públicos.

Sin ánimo de agotar con esto la exposición del marco legal sí que es necesario señalar que estas leyes regulan el ejercicio de la libertad religiosa en tanto que derecho fundamental y que lo hacen de un modo, podríamos decir, marcado históricamente, en tanto que facilitan un proceso de institucionalización que, como han señalado los juristas que los han analizado desde su publicación, guarda grandes similitudes con lo previsto para la Iglesia Católica y con la relación concordataria y de cooperación que viene existiendo con ella (Suárez Pertierra, 2006; Contreras Mazarío, 2006). Podríamos afirmar que no constituyen tan solo un marco general del ejercicio de la libertad, sino que van marcando y condicionando la práctica y reconocimiento de múltiples aspectos de la vivencia y la institucionalización de la religión, como son la construcción y mantenimiento de espacios de culto y personal religioso, la asistencia religiosa, los efectos civiles del matrimonio religioso o el derecho a recibir educación religiosa en los establecimientos educativos públicos o sostenidos con fondos públicos. En ocasiones, como los responsables de las comunidades religiosas distintas de la católica denuncian, el marco legal propone desa-

rollos sociales y religiosos que no son los propios de estas religiones. En el caso del islam, sirva, como ejemplo, la figura del imam, no coincide con la del ministro de culto-sacerdote propio de los católicos. También es compleja la adecuación en la necesidad de formación prevista para los judíos y sus escuelas rabínicas o el papel que desempeñan los pastores en algunas denominaciones evangélicas. Si a todo ello unimos los contenidos culturales o tradiciones religiosas que sobre la misma religión presentan grupos humanos diversos procedentes de otros tantos países, parece cierto que la variedad y el pluralismo necesitan de un marco legal, por supuesto, pero también de un marco de debate, conocimiento, reconocimiento y adecuación a la nueva realidad que constituye todo un reto para una sociedad aparentemente poco interesada por lo religioso como es la España del XXI.

## **2. PRÁCTICA RELIGIOSA EN CONTEXTO MIGRANTE: LAS «IGLESIAS ÉTNICAS» Y SU DESARROLLO SOCIAL**

En la observación de lo religioso en el ámbito migratorio parece necesario hacer algunas consideraciones previas. Como señala Joan Estruch, al observar lo religioso en la sociedad española actual debe huirse de afirmaciones fáciles como que la práctica religiosa sea un arcaísmo contrario a los presupuestos de modernidad (Estruch, 2006). Estruch y su equipo también previenen sobre la idea de que la secularización sea un fenómeno unívoco y monolítico que acontece en las sociedades modernas y que afecta por igual a todos los individuos que componen esa sociedad. Por el contrario, como Manuel Castells viene también afirmando, la religión es en ocasiones la base de una identidad de resistencia con la que el individuo se enfrenta a los riesgos de la sociedad posmoderna, y su práctica, el usarla como referencia, es empleada como reacción a la debilidad material y emocional de algunos grupos –en este caso, los emigrantes.

Asociar emigración y religión en el ámbito de la investigación lleva, inevitablemente, a la necesidad de analizar los procesos que se producen en el seno de las iglesias y confesiones en dos sentidos. Por un lado, indagar sobre lo que sucede cuando en una iglesia o comunidad ya existente se hacen presentes fieles procedentes de otras latitudes; por otro, analizar el fenómeno nuevo que es la creación y desarrollo de iglesias, comunidades o espacios de culto en los que la mayoría de los feligreses, si no todos, son extranjeros y procedentes de un mismo país. ¿Por qué se produce ese fenómeno?, ¿cómo afecta a los individuos implicados?, ¿qué impacto puede tener en el proceso de incorporación del emigrante a la sociedad de acogida?

En la literatura sociológica se viene considerando «iglesia étnica» aquella que está compuesta mayoritariamente por personas de una determinada etnia o de un determinado país y cuyo líder

pertenece, normalmente, al mismo grupo. En ocasiones se trata de iglesias nacionales, transplantadas a otro Estado, en las que se desarrolla un culto o religión propios de un país. En otras ocasiones, sin embargo, son desarrollos de iglesias ya presentes en el territorio, pero en la que no se integran con facilidad los recién llegados, sea por cuestiones de idioma, sea por otras razones sobre las que luego volveremos (Ruiz Vieyetz, 2011). En el caso español existen iglesias que aglutinan a fieles procedentes de América Latina, Filipinas o algunos países de África, así como algunas iglesias en las que la mayoría de los fieles proceden de Rumania o Ucrania. También deberían ser consideradas como tales las mezquitas en las que los fieles proceden de un país concreto, sea Marruecos, sea Pakistán, los dos países de procedencia más importantes entre los musulmanes inmigrantes instalados en España. Para hacer una aproximación a su número y constitución pueden analizarse los datos facilitados por el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, accesibles de modo ágil y actualizado en el portal [www.observatorioreligion.es](http://www.observatorioreligion.es) de la Fundación Pluralismo y Convivencia.

La socialización del emigrante que acude con frecuencia a una de estas iglesias sea buscando apoyo espiritual, sea buscando otro tipo de servicios, se hace en el seno de un grupo reducido de personas que tienen en común una fe y una práctica religiosa, una lengua, y que, en

ocasiones, como se está poniendo de manifiesto en las investigaciones sobre el terreno realizadas por todo el territorio, utiliza lo religioso para mantener el vínculo con el país de origen. Son algunos los que señalan, además, la existencia de procesos de afinidad selectiva entre la migración, por ejemplo, y las iglesias pentecostales, en la medida en que los colectivos migrantes se ven atraídos en algunos casos por el modo de vivir la religión que supone los diversos desarrollos de las iglesias pentecostales donde la participación y la organización de la vida cotidiana en torno a la iglesia resulta atractiva para algunos inmigrantes (Griera, 2008).

Desde 2006 está en ejecución un proyecto de investigación sobre el pluralismo religioso en España, realizado sobre el terreno en las diferentes comunidades autónomas por equipos pluridisciplinarios con el ánimo de levantar un mapa del pluralismo religioso actualizado. Este proyecto tiene como objetivo «contribuir a visibilizar las minorías religiosas en el Estado español, dibujar el mapa del pluralismo religioso y clarificar factores religiosos que propician o dificultan la construcción de una sociedad plural, abierta al diálogo y a la convivencia en condiciones de

**AL OBSERVAR LO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD ESPAÑOLA ACTUAL DEBE HUIRSE DE AFIRMACIONES FÁCILES COMO QUE LA PRÁCTICA RELIGIOSA SEA UN ARCAÍSMO CONTRARIO A LOS PRESUPUESTOS DE MODERNIDAD**



igualdad».<sup>1</sup> Hasta hoy, las investigaciones publicadas proponen visiones complejas sobre el pluralismo religioso en el país, poniendo de manifiesto cómo a partir de un marco legal común se desarrolla una variedad de procesos de instalación de las comunidades religiosas minoritarias. Estas comunidades no siempre nacen asociadas a la inmigración –de hecho, en las investigaciones se hace un claro esfuerzo por colaborar con la memoria histórica de los grupos–, pero sí encuentran en los movimientos de personas con dirección a España del último tercio del siglo XXI una oportunidad de desarrollar nuevas dinámicas, crecer en número y visibilizarse. Las investigaciones recogen en sus anexos una importante cantidad de datos empíricos, cifras, estudios locales, así como directorios actualizados de centros de culto y asociaciones. En todos los trabajos publicados hasta hoy y que recogemos en la bibliografía, el componente migratorio es tenido en cuenta, y se muestra cómo afecta especialmente a las comunidades musulmanas y a las iglesias evangélicas, así como a algunas comunidades judías.<sup>2</sup>

## EN ALGUNAS IGLESIAS SE SEÑALAN FRICCIONES EN LA FORMA DE DESARROLLAR EL CULTO, EL ESTILO DE LAS PREDICACIONES O LAS EXIGENCIAS EN CUESTIONES DE MORALIDAD

En el marco de estos trabajos, las comunidades musulmanas son objeto de atención detallada, sea por su importancia numérica –en Andalucía, Cataluña y Madrid, por ejemplo–, por procesos específicos de institucionalización –Comunidad Valenciana– o por los debates de sociedad existentes en torno a su presencia y demandas asociadas a su visibilización como es la apertura de espacios de culto –Cataluña–. Sin embargo, como también se pone de manifiesto en estos trabajos, reducir el binomio expresión religiosa-migración al caso del islam es no tomar en consideración otros procesos de construcción y mantenimiento de iglesias de las denominadas étnicas, importantes en otros colectivos migrantes europeos y de fuera de Europa.

Hablar de religión y emigración obliga a mencionar también la voluntad de algunos estados en participar activamente en la vida espiritual y social de sus nacionales emigrantes. Esto da lugar a

<sup>1</sup> El proyecto está siendo financiado por la Fundación Pluralismo y Convivencia, creada en diciembre de 2004 por Consejo de Ministros. Esta Fundación es un instrumento de cooperación con las religiones con notorio arraigo en nuestro país, desde donde se apoya el desarrollo de proyectos educativos, culturales y de integración de las comunidades pertenecientes a las tres religiones minoritarias con las que el Estado tiene firmados acuerdos de cooperación. Sus líneas de trabajo prioritarias son el apoyo a proyectos de fortalecimiento institucional y a proyectos finalistas de las comunidades. También mantiene una línea de investigación y de subvención a la realización de encuentros científicos sobre pluralismo religioso.

<sup>2</sup> Accesibles on-line en [www.observatorioreligion.es/publicaciones/coleccion\\_pluralismo\\_y\\_convivencia/](http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/coleccion_pluralismo_y_convivencia/)

algunas experiencias interesantes desde el punto de vista de la cooperación entre iglesias, pero en ocasiones, especialmente en el caso de los emigrantes de países de mayoría islámica, hace crecer, como veremos, el recelo de algunos ante lo que se considera una injerencia en asuntos de libertad religiosa. En Andalucía existe, por ejemplo, la figura de los «capellanes de emigrantes» cuya presencia en estas comunidades obedece al interés de las instancias religiosas de Ucrania que envían a sacerdotes desde el país para atender las necesidades religiosas de sus nacionales instalados en zonas de Sevilla, Huelva, Cádiz y Córdoba en una fórmula muy similar a la empleada por España para atender en los años sesenta y setenta del siglo pasado a sus emigrantes. En el caso de los sacerdotes ucranianos, dependen de su obispado en Ucrania pero subordinan su ejercicio al Obispado católico de Sevilla, al que se dirige para solicitar una iglesia para celebrar cultos según el rito bizantino y en su idioma. Otro ejemplo, también en Andalucía, es la presencia en Huelva de un sacerdote polaco, capellán de la Compañía de Cristo por los Emigrantes Polacos o «Misión Polaca», institución fundada el pasado siglo para atender a los emigrantes polacos y que depende, en el caso onubense, de la Misión Polaca de París y del Obispado de Huelva (Briones, 2010). El apoyo del país de origen es también reseñado para el caso de las comunidades musulmanas dirigidas por marroquíes que cuentan, como queda recogido entre otros en el trabajo de Castilla-La Mancha, con recursos económicos y humanos –durante el mes sagrado de Ramadán– facilitados por la Fundación Hassán II para los marroquíes residentes en el extranjero, dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores marroquí (Hernando de Larramendi y García Ortiz, 2009). En otras comunidades, como los rumanos que siguen a la Iglesia Ortodoxa Rumana, lo que se produce es una adscripción de las iglesias que se abren en España a una de las archidiócesis o mitropolías destinadas a la atención de la diáspora rumana en el exterior –en el caso de España, la de Francia–. Este reconocimiento formal no va acompañado de grandes sumas de dinero y los sacerdotes se ven obligados, en muchas ocasiones, a compatibilizar su tarea con otras labores. Los oficios se celebran en rumano, lo que dificulta la asistencia a estas parroquias de otros colectivos ortodoxos ucranianos o búlgaros (*Ibidem*).

Desde dentro de las iglesias también se reflexiona sobre la nueva realidad de la inmigración y lo que significa para algunas denominaciones cristianas, quizás las más afectadas por la llegada de inmigrantes. En el trabajo realizado por Bernardo Serrano en Andalucía en 2006, este pastor evangélico, experto en el análisis social de las iglesias, optó por no considerar como «iglesias evangélicas étnicas» a las frecuentadas mayoritariamente por latinoamericanos castellanoparlantes por la facilidad que normalmente tienen en integrarse en las congregaciones ya existentes. En su análisis de las «iglesias étnicas» divide a estas en cuatro grupos: las africanas constituidas por nigerianos mayoritariamente y por subsaharianos anglófonos, las rumanas, las filipinas y las brasileñas, en las que se integran subsaharianos lusófonos (Serrano, 2006). La

cuestión de la lengua en la que se celebran las actividades parece una cuestión determinante a la hora de considerar una iglesia como étnica o no y guarda relación con otro aspecto señalado desde las propias iglesias como es cómo se produce la incorporación de fieles procedentes de otros países en las iglesias que ya vienen funcionando.

En ese sentido, el trabajo encargado por el Consejo Evangélico de Madrid en 2009 sobre el papel de las iglesias protestantes-evangélicas en el proceso de integración de los inmigrantes en la Comunidad de Madrid muestra una realidad compleja en este proceso<sup>3</sup> (Consejo Evangélico de Madrid, 2009). Las dificultades reseñadas en este proceso son de varios tipos y algunas son prueba de la variedad de interpretaciones y vivencias de muchos de los aspectos del culto que se pueden llegar a vivir en una congregación, como son la interpretación de doctrinas de forma diferente a la de sus iglesias de origen y los problemas derivados del idioma. En la investigación mencionada también se hace referencia a la escasa solidaridad hacia los extranjeros recién llegados que muestran los que ya están aquí. También señalan fricciones en la forma de desarrollarse el culto, el estilo de las predicaciones o las exigencias en cuestiones de moralidad. De igual modo, se lamentan de la falta de oportunidades para desarrollar su propio ministerio y la desconfianza hacia los inmigrantes. En la encuesta realizada en el seno de la investigación, los inmigrantes indican que a la hora de elegir una iglesia o comunidad tienen en cuenta el grado de solidaridad mostrado hacia los extranjeros por sus responsables y por los otros fieles, la identificación idiomática y las exigencias en temas de moralidad. También son factores importantes en la elección el hecho de que ya acuda a la iglesia algún miembro de su familia y que se les facilite desarrollar sus propios ministerios o modificar el estilo de las predicaciones. Por su parte, los españoles entrevistados dicen valorar la interculturalidad y la variedad de ideas que aporta la incorporación a la iglesia de personas extranjeras, pero no valoran de igual modo que surjan iglesias étnicas. De igual forma señalan que la atención a estos inmigrantes ha hecho cambiar el ministerio y las actividades desarrolladas.

Pero las diferencias no quedan solo en el nivel de las percepciones. Los investigadores señalan que son varios los problemas que plantea la integración de los inmigrantes en las iglesias y que están presentes en mayor o menor medida en las iglesias evangélicas de Madrid –cito textualmente–:

---

**3** El trabajo se centra en analizar el desarrollo en las últimas décadas de la población evangélica madrileña, así como la pertenencia denominacional vinculada a los movimientos pentecostales y neopentecostales frente al detrimento de la población evangélica implantada históricamente, que va disminuyendo porcentualmente.

choque en conceptos de moralidad, añoranza de las iglesias de origen, el alto nivel de emotividad de los extranjeros en los cultos y, por el contrario, la frialdad de los españoles, la desconfianza de los autóctonos hacia los inmigrantes y viceversa, progresivo abandono de la iglesia en la medida en que van asentándose social y económicamente, crear «clanes» en las congregaciones, anhelo de protagonismo, sometimiento a los ministerios de la iglesia local, sin olvidar otro tipo de barreras como el idioma, la situación legal, el desempleo o empleo precario, las dificultades para la reagrupación familiar unido a las dificultades en torno a la vivienda, desconfianza social (*Ibidem*).

Como ya hemos señalado con anterioridad, entonces refiriéndonos a las comunidades musulmanas presentes en el territorio español, la fuerte conciencia social asociada a la inmigración que tienen las iglesias que se sustentan sobre una membresía de origen fundamentalmente extranjero se hace visible en las actividades e iniciativas relacionadas con la acogida de los inmigrantes y el auxilio social que desarrollan y que tienen como destinatarios a los inmigrantes sean o no fieles de esa religión (Planet, 2009). Las investigaciones sobre pluralismo religioso muestran la variedad de tareas que se realizan en ese sentido: ropero, asistencia legal, clases de español, talleres de capacitación profesional y de habilidades sociales y otros.

**ALQUILER DE LOCALES EN MALAS CONDICIONES, PRECIOS ABUSIVOS, DIFICULTADES PARA CONSEGUIR LICENCIAS DE APERTURA DE LOS LOCALES E INCLUSO ENFRENTAMIENTOS VECINALES SON CUESTIONES DE COMPLEJA SOLUCIÓN. ESTAS DIFICULTADES SE HACEN ESPECIALMENTE VISIBLES EN CASO DE LAS CARACTERIZADAS COMO «IGLESIAS ÉTNICAS»**

Las iglesias y mezquitas son en muchos casos un sustitutivo de otros espacios e instituciones y terminan ofreciendo servicios y acumulando tareas de todo tipo. Como señalan Ebaugh y Saltzman (2002) en su análisis de seis congregaciones distintas en Estados Unidos, las congregaciones religiosas resultan ser espacios donde se intercambian bienes y servicios, pero sobre todo se gestionan identidades transnacionales y se refuerzan los vínculos con el país de origen, cambiando la intensidad y carácter de esos vínculos conforme el grupo migrante va completando su instalación. Algo similar ha sido reseñado en el trabajo realizado por Lacomba sobre el islam inmigrado, que observa cómo las mezquitas y oratorios no son espacios en los que solamente se practica el culto y se busca consejo espiritual o moral, sino que son lugares en los

que se trasmite la lengua, la cultura y la religión de origen, se producen encuentros con otros compatriotas y se gestiona un mercado laboral precario y no tan precario (Lacomba, 2001). En algunos momentos puede llamar también la atención cómo en espacios aparentemente dedicados a la práctica religiosa se mantienen, incluso, reivindicaciones y discursos políticos, asociados con el país o países de origen o con la coyuntura internacional (Moreras, 1999; Planet en Planet y Moreras, 2008).

En algunos casos, acudir a una iglesia o mezquita frecuentada por compatriotas puede facilitar el proceso de instalación del individuo migrante. La existencia de estas infraestructuras de acogida dentro de la comunidad religiosa puede afectar al proceso de instalación del emigrante en la nueva realidad social, pues puede producirse con ello una integración dentro de la comunidad de referencia que puede lastrar de modo temporal o definitivo su capacidad de entrar en contacto con la sociedad de acogida (Planet, 2009).

### **3. INMIGRANTE Y RELIGIOSAMENTE DIFERENTE**

En el estudio de septiembre de 2007 del Centro de Investigaciones Sociológicas *Actitudes ante la discriminación por origen racial y étnico* se realizaba una pregunta a aquellas personas encuestadas –la gran mayoría de la muestra– que habían respondido previamente que consideraban que existían grupos étnicos, religiosos o culturales «que no se mezclan con el resto de la sociedad»: ¿en qué grupos estaban pensando? En los resultados se recoge un listado de identidades en el que aquellos que pueden ser identificados como «musulmanes» aparecían al menos de cuatro maneras diferentes: un 15,7% pensaba que quienes no se integraban eran «marroquíes, magrebíes, argelinos»; un 18,2%, que eran los «musulmanes, mahometanos»; un 11,1%, los «árabes»; un 7,9%, los «moros». Si unificamos todas esas identidades bajo la etiqueta de «musulmanes» obtenemos que al menos un 52,9% de los encuestados pensaba en los «musulmanes» cuando afirmaba que existían grupos étnicos, religiosos o culturales que no se integraban. El siguiente grupo que recibía esta consideración era el de rumanos (con un 18,3%), seguido del de gitanos (un 17,2%).

La historia de España como país católico puede ser considerada como la causa última de las dificultades de visibilización que otros colectivos religiosos presentan, especialmente cuando la cuestión se observa desde el prisma de la necesidad de construir espacios de culto, iglesias o cementerios en los que realizar las exequias de acuerdo con lo que las diferentes religiones consideran correcto. Ello puede redundar, como de hecho lo hace, en los procesos de instalación de los nuevos grupos, y bien podemos afirmar que la falta de espacios de culto y los problemas deri-

vados de la apertura de estos, tanto en locales ya existentes como en la erección de templos, son algo cotidiano en los municipios españoles y ha hecho avanzar el marco legal en Cataluña, con la aprobación de la Ley 16/2009 de 22 de julio de los centros de culto (BOE 198, 17 de agosto de 2009). Alquiler de locales en malas condiciones, precios abusivos, dificultades para conseguir las licencias de apertura de los locales e incluso enfrentamientos vecinales son cuestiones de compleja solución. En los trabajos realizados hasta la fecha por el territorio español, se señala que estas dificultades se hacen especialmente visibles en los caso de las «iglesias étnicas» (Ponce, 2006).

Las tensiones crecientes en torno a los procesos de construcción de mezquitas han sido objeto de análisis específico (Astor, 2009; Planet y Moreras, 2008). Astor analiza los movimientos de oposición vecinal a la construcción de mezquitas en Cataluña y Madrid. De los 51 municipios en los que la asociación SOS ha detectado casos de oposición vecinal entre los años 1985 y 2009, 30 son municipios catalanes. El trabajo empírico desarrollado en 2009 pone de manifiesto algunos de los factores que explican estas dinámicas. Para Astor lo más destacado –que no encuentra en municipios del entorno de la capital Madrid, semejantes en número de población marroquí– se centra, fundamentalmente, en los procesos de construcción de los barrios y en las dinámicas vecinales generadas en los municipios catalanes. Estos municipios afectados por la ola de «mezquitas, no» son pueblos que durante los años cincuenta recibieron la migración interna de españoles de otras regiones y que, décadas después, son también lugar de instalación de las nuevas migraciones. La falta de recursos, el sentimiento de no pertenencia a Cataluña de los antiguos vecinos y el miedo a que la nueva migración rompa el equilibrio de los barrios, así como la voluntad de presionar a los políticos para conseguir la mejora de las infraestructuras del barrio, planteando condicionalidades del tipo «no a la mezquita si no hay otras instalaciones más necesarias» explicarían la proliferación de estos movimientos y su ausencia en otros lugares del territorio (Astor, 2009).

También en Cataluña, en fechas recientes se han aprobado en doce municipios normativas municipales relativas a la prohibición de portar el burka –vestimenta femenina que cubre cuerpo y cara– en los edificios oficiales. Cuestión electoralista, como algunos señalan, cuya explicación se aborda desde la compleja construcción del campo político en la región, en el que participan fuerzas nacionalistas junto con fuerzas que simplícidamente calificaremos de «españolistas» junto con movimientos de corte populista que elevan el tono del debate con ocasión de la celebración de elecciones locales (Elizondo, 2010).

Referente a los espacios de culto, en algunas de las investigaciones sobre pluralismo religioso a las que hemos hecho referencia se señala la tendencia creciente a ubicar los espacios de

culto de las religiones minoritarias, y, especialmente, de las iglesias frecuentadas mayoritariamente por extranjeros, en la periferia física de los espacios de convivencia que son las plazas centrales de los municipios y de las iglesias tradicionalmente allí erigidas. El «islam de los polígonos» o «las iglesias pentecostales de los polígonos» son la terminología empleada por los propios responsables de iglesias ubicadas en polígonos industriales que reflexionan así sobre el proceso que les ha hecho llegar a esos espacios, inicialmente previstos para el desarrollo de otro tipo de actividades (Hernando de Larramendi y García Ortiz, 2009).

#### 4. ¿OTROS O NOSOTROS? INMIGRACIÓN E ISLAM

En los procesos de instalación de los inmigrantes marroquíes en España, el componente religioso es un aspecto en el que la relación con el país de origen parece mostrarse de un modo especial. Al ser España un Estado secularizado, neutral ante el hecho religioso e «ignorante» en cuestiones claves como pueda ser la autoridad religiosa en una religión poco jerarquizada como es el islam, los países de origen de la emigración –u otros, como hemos visto en los trabajos realizados en el terreno– encuentran un ámbito de influencia específica. De la observación de las dinámicas sociales que se dan entre los inmigrantes marroquíes en Europa puede afirmarse que en este contexto migratorio están presentes y se reproducen los diferentes movimientos políticos y sociales de las sociedades de origen, con lo que los actores se multiplican, pudiendo transformarse los espacios de culto y el asociacionismo religioso y cultural en arenas de debate sobre temas ajenos a lo espiritual (Planet, 2011). La importancia de España como terreno de desarrollo en nacional para un movimiento islámico transnacional como es el movimiento marroquí Al-Adl wa-Ihsan es grande (Arigita, 2010).

Con Madrid como escenario, y los jóvenes marroquíes de segunda generación residentes en los barrios del centro como objeto de estudio, la reciente investigación de Justin Gest (2010) muestra las dinámicas de pertenencia y apartamiento de estos jóvenes, que encuentran en la práctica religiosa del islam un elemento propio de «ser marroquí» y en ningún caso de «ser español». El trabajo se basa en un estudio de terreno y plantea la comparación del comportamiento de estos jóvenes con el mostrado por los jóvenes de origen bengalí instalados en el London East End. El madrileño barrio de Lavapiés, en el que viven o pasan el día los jóvenes cuyo comportamiento es objeto de estudio, es un escenario específico de socialización «a cielo abierto» en el que la calle es un espacio compartido por los habitantes del barrio, con escaso tejido asociativo antes de la llegada de la inmigración y aún hoy en día. En el estudio se muestran las circunstancias específicas que coadyuvan a la escasa identificación con la sociedad madrileña de estos jóvenes llegados a Madrid siendo niños. Su declarada «no-pertenencia» y la

no identificación con la sociedad en la que viven son explicadas por los propios entrevistados por las dificultades documentales –largo proceso legal para conseguir la nacionalidad, la declaración de falta de tiempo para participar en actividades cívicas y los bajísimos niveles de confianza social en otros compatriotas y en el mundo asociativo–. En la cuestión religiosa, Gest apunta a que, pese a la normativa de libertad religiosa y al marco legal existente en España, para los jóvenes marroquíes el islam constituye una parte inseparable de un todo, del «ser marroquí». No se trata solo de las reflexiones de estos jóvenes sobre cuán unida está su identidad marroquí a su identidad como musulmanes, sino a la reflexión, que debe, sin duda, ser analizada con mayor atención, de que, más allá de lo legal, la falta de reconocimiento del islam y el estereotipante concepto de *moro* que se maneja en la calle son algo pesado. Sobre el islam y su vivencia, señalan que lo van a vivir conscientes de que eso les podrá mantener como extranjeros. Son varios los testimonios recogidos en los que se trasluce la idea de pasividad en este sentido y de que es imposible vivir como musulmán y ser considerado solo un extranjero (Gest, 2010: 160 y ss.). La desorientación de estos jóvenes y, cabría decirlo, de la sociedad en su conjunto frente a su presencia no animan ciertamente al compromiso.

Para contrastar con lo observado por Gest se cuenta con el barómetro que la empresa Metros-copia viene realizando desde septiembre de 2006 –«Barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrantes en España» por encargo de los ministerios de Interior, Trabajo y Asuntos Sociales y Justicia–. En la muestra, el 57% de los encuestados son marroquíes, el 13% senegaleses, el 11% paquistaníes y el 5% argelinos. Se trata de una comunidad musulmana de origen inmigrante de instalación relativamente reciente –el 50% menos de diez años de residencia–, trabajadores en su mayoría (76%), que se consideran adaptados a la vida y costumbres españolas –el 95% para los que llevan aquí más de diez años–. Los encuestados se consideran personas religiosas (7,6 en una escala de 10), el 41% de ellos muy practicantes. En la explotación de la encuesta se subraya que el modo de autodefinirse religiosamente de los encuestados era similar al de la población española hace treinta años (en 1976 el 48% de la población española se definía como católica muy practicante). El 13% de los encuestados dice encontrar algunos obstáculos para practicar la religión, siendo la falta de mezquitas el obstáculo más mencionado (8%). «Deseabilidad social», quizás, en sus respuestas pero claridad a la hora de hablar de las mezquitas y su uso, de la autoridad religiosa y la lealtad religiosa/lealtad ciudadana, del grado de compromiso con los valores democráticos tal y como se formulan en la España de siglo XXI o la espinosa cuestión de la posición de la mujer en el islam, quizás hay un punto intermedio entre las posiciones de los jóvenes que dicen encontrarse desubicados y aquellos que se muestran en proceso de incorporación efectiva en la sociedad española.



La pregunta de hasta qué punto la imagen histórica del islam y los musulmanes en los largos siglos de presencia musulmana en la península ibérica es una imagen que pueda afectar –e incluso dificultar, añadido yo– a la presencia actual del islam en España ha sido planteada en una investigación realizada durante 2008 por un equipo del Instituto de Estudios Sociales Avanzados del Centro Superior de Investigaciones Científicas. La investigación, bajo el título *Los discursos de los españoles no musulmanes sobre los inmigrantes, el islam y los musulmanes*, fue realizada siguiendo métodos cualitativos con grupos de debate que abarcan la diversidad social y geográfica del país. En esta investigación se pudo constatar la existencia de cinco grandes registros o ámbitos discursivos sobre el tema en la sociedad española: una percepción primigenia del islam generalmente negativa y vinculada al fanatismo; la centralidad de la figura etnorreligiosa del «moro» en la identificación de los musulmanes; la incompreensión ante la religiosidad atribuida a los musulmanes –incluso entre aquellos que aseguran no mantener contactos personales con ningún musulmán–; las dudas sobre la integración de los musulmanes en la sociedad española; y la posición subordinada de las mujeres musulmanas (Desrués, 2009).

En la investigación se hizo patente que el rechazo hacia el «moro», hacia el marroquí, es expresado de modos distintos en los discursos de la población no musulmana, planteando argumentos combinados que llevan de la inmigración a lo religioso continuamente y que, además, resultan estereotipantes y esencialistas en la mayor parte de los casos. Los argumentos que se barajan son esencialmente los siguientes: en primer lugar, «los moros son suyos y cerrados» y plantean problemas de integración en la sociedad española –entendiendo la población objeto de estudio la integración como el proceso de aceptación y asunción de las costumbres españolas–; en segundo lugar, mantienen actitudes de falta de respeto hacia los autóctonos al mantener la lengua materna y desarrollar actitudes antisociales –vinculadas a las dificultades económicas fundamentalmente, como es el hacinamiento en casas de campo o en pisos-patera en las ciudades donde hay muchos trabajadores temporales; en tercer lugar, la percepción de la delincuencia asociada a estos individuos, incluso con alguna referencia de amenaza concreta a los atentados de Madrid de marzo de 2004; a continuación, se presentan argumentos como la mala fama que tienen, el machismo, el bajo nivel educativo y cultural y la falta de competencia profesional. El que más interesa porque tiene que ver con el islam es el argumento de «la invasión» que se concreta en una evaluación difusa de su presencia en la península, centrada en Andalucía, incluyendo un «cuando despierten subirán a la Meseta –centro del país–», pero que se perfila más como una competencia por el espacio ente unos y otros que, para algunos de los grupos de debate, ya se dio en el pasado, en Al-Ándalus, y se vuelve a vivir ahora con la inmigración marroquí. En la calle, en los discursos populares, hay, efectivamente, un contenido difuso referido al islam en la construcción del «moro», pero es importante la utilización específica

del pasado, del «mito de Al-Andalus» en consonancia con los debates de los historiadores (Desrués, 2009).

En un intento de separar el rechazo y las desconfianza hacia los musulmanes del discurso islamófilo, el análisis de los datos del Barómetro del Real Instituto Elcano en el que se recogen actitudes y opiniones ante el islam de los españoles nos muestra un argumento nuevo: en España no hay islamofobia religiosa, sino un laicismo creciente que afecta a todas las religiones –solo el 37% de los encuestados en febrero de 2005 decía tener una opinión negativa del islam–, lo que sí hay es un rechazo a determinadas prácticas del islam: el 61% de los españoles están en contra de que las niñas musulmanas lleven la cabeza cubierta a la escuela con el hiyab. Este mismo análisis afrontaba el estudio de otro episodio relevante en la conformación de la imagen del islam y los musulmanes, esta vez a través del debate sobre libertad de expresión, libertad religiosa e islam generado en la llamada «crisis de las caricaturas». En el Barómetro de 2006 un 90% de los encuestados consideraba autoritarios a los musulmanes –un 10% más que dos años antes– y un 68%, violentos –también un 10% más que dos años antes–. Los estereotipos negativos, ahora sí, sobre los musulmanes se ven reforzados por la coyuntura internacional, aunque hay algunos datos en el análisis de esa crisis que introducen un matiz de «solidaridad entre creyentes»: los españoles que se identificaban a sí mismos como más religiosos criticaron más la publicación de las caricaturas que los españoles que no lo eran. También un 38% de los entrevistados consideraron que la reacción violenta frente a la publicación de las caricaturas no fue del todo espontánea, sino manipulada por los gobiernos. En el Barómetro no parece apreciarse un conflicto irreconciliable entre religiones o «choque de civilizaciones» y se intuye que existen diferencias notables en el amplio conjunto de los países de cultura islámica, los españoles todavía muestran un profundo desconocimiento «incluso de los países musulmanes más próximos a nuestro país». Aunque no se reseñan especiales dificultades para incluir a los musulmanes como ciudadanos de pleno derecho en la sociedad española, la cultura igualitarista en cuestiones de género que se está construyendo en España se esgrime a la hora de presentar críticas concretas a aspectos del islam como la desigualdad de género (Noya, 2007).

## **5. A MODO DE CONCLUSIÓN. RELIGIÓN Y PERTENENCIA CÍVICA, ALGUNAS REFLEXIONES**

González Enríquez señalaba en 2005 que «la mayoría de los inmigrantes que viven en España lo hacen todavía en situaciones muy precarias [...]. Probablemente pertenecer a una iglesia

(musulmana, católica, ortodoxa o adventista) pueda ser considerada la única actividad “cívica” de muchos» (González Enríquez, 2005). Superando los trabajos clásicos de Herberg sobre el desarraigo y el espacio de compensación que las iglesias significan en contexto migratorio de la observación de lo acontecido en el proceso de instalación de las iglesias «étnicas» en España mostrado por las investigaciones a las que hemos hecho referencia, parece claro que, como apunta Hirschman para el caso de Estados Unidos (Hirschman, 2004), estas iglesias deben ser analizadas desde el potencial económico y humano que representan. Frente a los discursos sobre religiosidad versus modernidad, o sobre religión migrante igual a exclusión, cuando se observan los procesos acontecidos en diferentes contextos geográficos y sociales a partir de la trayectoria de determinados individuos, la práctica religiosa o el mantenimiento de la práctica religiosa no deberían ser entendidas como un elemento que debilita al individuo porque le resta capacidades para estar presente en la sociedad. En el proceso de desarrollo de las iglesias asociadas a la inmigración, se observa una capacidad cierta de empoderamiento y de nuevos liderazgos. En ocasiones este empoderamiento parece realizarse en los márgenes del sistema –jóvenes líderes en las iglesias evangélicas o imames que llaman la atención por su juventud–, pero, afirmamos, esto debería ser entendido como una fase temporal. Conforme se avance en la integración global de los inmigrantes en nuestra sociedad, el capital humano generado en estos grupos religiosos debería ser aprovechable sin ambages para el conjunto de la sociedad tanto en el país de instalación como en el país de origen.

---

## BIBLIOGRAFÍA

AJA, E.; ARANGO, J.; OLIVER, J. *Inmigración y crisis económica. Anuario de la Inmigración en España*, edición 2010. Barcelona: CIDOB.

ARIGITA MAZA, E. «Al-Adl wa-l-Ihsan en España: ¿Un proyecto nacional para un movimiento islámico transnacional?» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IX, 1, 2010. P. 113-136.

ASTOR, A. «¡Mezquita No!»: The Origins of Mosque Opposition in Spain». En: GRITIM-UPF Working Paper Series, 3, 2009.

BRAVO LÓPEZ, F. «Culturalismo e inmigración musulmana en Europa». En: PLANET, A. I.; RAMOS, F. (eds.) *Relaciones hispano-marroquíes. Una vecindad en construcción*. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005. P. 305-351.

BRIONES GÓMEZ, R. (ed.) *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2010.

CONSEJO EVANGÉLICO DE MADRID. *El papel de la Iglesia Evangélica-Protestante en el proceso de integración de inmigrantes en la Comunidad de Madrid*, 2009 (inédito).

CONTRERAS MAZARÍO, J. M. «La libertad de conciencia y convicción en el sistema constitucional español». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 77, 2006. P. 41-63.

DESRUES, T. *Percepciones y actitudes hacia el islam y los musulmanes en España. Los discursos de los españoles no musulmanes sobre los inmigrantes, el islam y los musulmanes*. Córdoba: Instituto de Estudios Sociales Avanzados, 2009.

BUADES FUSTER J.; VIDAL FERNÁNDEZ, F. *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2007.

DÍEZ DE VELASCO, F. (ed.) *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2008.

EBAUGH, H.R.; SALTZMAN CHAFETZ, J. (eds.) *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek: Altamira Press, 2002.

ELIZONDO, I. «España y Cataluña, el desvelo de un debate no resuelto». En: TAMZALI, W. *El burka como excusa. Terrorismo intelectual y moral contra la libertad de las mujeres*. Barcelona: Saga Editorial, 2010. P. 97-134.

ESTRUCH, J. *et al. Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2006.

GEST, J. *Apart. Alienated and Engaged Muslims in the West*. Londres: Hurst & Company, 2010.

GÓMEZ BAHÍLLO, C. (ed.) *Construyendo redes: minorías religiosas en Aragón*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2009.

GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ, C. «Active Civic Participation of Immigrants in Spain» Country Report prepared for the European research project POLITIS. Oldenburg 2005. <<http://www.uv.es/CEFD/12/Spain.pdf>>.

GRIERA, M. «D'afinitats electives: pentecostalisme i immigració». *Revista Catalana de Sociologia*. No., 28, 2008. P. 59-77.

HERNANDO DE LARRAMENDI, M.; GARCÍA ORTIZ, P. (dirs.) *religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2009.

HIRSCHMAN, C. «The Role of Religion in the Origins and the Adaptation of Immigrant Groups in the United States». *International Migration Review*. Vol. 38. No. 3, otoño de 2004.

LACOMBA VÁZQUEZ, J. *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2001.

LÓPEZ GARCÍA, B. *et al. Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2007.

MORERAS, J. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB, 1999.

NOYA, J. «Los españoles y el islam». Análisis del Real Instituto Elcano, nº 105/2007. <[http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/Elcano\\_es/Zonas\\_es/Imagen+de+Espana/ARI+105-2007](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/Elcano_es/Zonas_es/Imagen+de+Espana/ARI+105-2007)>.

PÉREZ-AGOTE POVEDA, A. «El proceso de secularización en la sociedad española». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 77, 2006. P. 65-82.

PLANET CONTRERAS, A. I. «Pluralismo religioso e inmigración: ¿una propuesta de construcción ciudadana». En: VIANA GARCÉS, A. *Repensar la pluralidad. Red iberoamericana de justicia constitucional. Atlas plural*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2009. P. 63-90.

--- «El Estado marroquí ante sus emigrantes y la ciudadanía marroquí en la diáspora». Análisis del Real Instituto Elcano, nº 59/2011. <[http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/Imprimir?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/Elcano\\_es/Zonas\\_es/ARI59-2011](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/Imprimir?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/Elcano_es/Zonas_es/ARI59-2011)>.

PLANET CONTRERAS, A. I.; MORERAS, J. *Islam e inmigración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Foro 17, 2008.

PONCE, Juli. «Ciutat y llocs de culte». En: AAVV. *Multiculturalitat y dret de culte*. Barcelona: Diputació de Barcelona, 2006.

RUIZ VIEYTEZ, E. (ed.) *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Colección Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria, 2011.

SERRANO, Bernardo, *Directorio de las iglesias evangélicas de Andalucía*. Málaga: Consejo Evangélico Autonomico de Andalucía, 2006.

SUÁREZ PERTIERRA, G. «La ley orgánica de libertad religiosa, 25 años después». En: *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la ley orgánica de libertad religiosa*. Madrid: Ministerio de Justicia, 2006. P. 45-58.