Papeles del CEIC, 2022/1
http://doi.org/10.1387/pceic.23418

PAPELES DEL CEIC
INTERNATIONAL JOURNAL ON COLLECTIVE IDENTITY RESEARCH
ISSN 1695-6494

Proyectos morales y nuevas subjetividades religiosas en el espacio público. A modo de presentación

Moral projects and new religious subjectivities in the public space. Introduction

Mónica Cornejo-Valle*
Universidad Complutense de Madrid

Mar Griera
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: Este texto presenta el número monográfico «Proyectos morales y nuevas subjetividades religiosas en el espacio público». En este monográfico queremos abordar la exploración de las nuevas subjetividades religiosas en el espacio público, enmarcándolo especialmente en lo que el sociólogo José Casanova identificó como el proceso de desprivatización de la religión. La visibilidad actual de viejas y nuevas subjetividades religiosas socava la apariencia secularidad y favorece, también, el crecimiento de formas de expresión, performativas, de la religión en el espacio urbano. No es un fenómeno uniforme ni homogéneo. Nos referimos a casos como los siguientes: la organización de procesiones sij o hindús por parte de las diásporas en la mayoría de ciudades del mundo, la organización de marchas católicas anti-aborto en fechas señaladas, la organización de meditaciones públicas para la paz de forma simultánea en distintas ciudades, también las iniciativas públicas para apostatar, la organización de grandes eventos evangélicos en espacios públicos o la celebración de encuentros multitudinarios a raíz de la visita de líderes religiosos como el Papa de Roma o el Dalai Lama en determinadas ciudades. Tras el texto de Judit Bokster Liwerant en la sección Fundamentales, el número cuenta con las contribuciones de Víctor Albert Blanco, Mónica Cornejo-Valle y Maribel Blázquez-Rodríguez, Joseba García Martín, Carolina Esteso y Borja Martín-Andino, Miquel Fernández González, y Sibila Vigna. A esto se suman, en la sección Papeles Críticos, los trabajos de José Barrera Blanco, Rosa Martínez-Cuadros, y Josep Roca Guerrero.

Palabras clave

Identidades religiosas
Espacio público
Diversidad religiosa

ABSTRACT: This text presents the special issue entitled «Moral projects and new religious subjectivities in the public space». In the special issue we want to address the emergence of new religious subjectivities in the public space, relating it with what sociologist José Casanova identified as the process of de-privatization of religion. The current visibility of old and new religious subjectivities undermines the appearance of secularity and favors the growth of performative forms of expression of religion in urban space. This is neither a uniform nor a homogeneous phenomenon. We refer to public performances such as the following: the organization of sikh or hindu processions by the diasporas in most cities of the world, the organization of catholic anti-abortion marches on certain dates, the organization of public meditations for peace simultaneously in different cities, public initiatives for apostasy, the organization of large evangelical events in public spaces, or the celebration of mass gatherings following the visit of religious leaders such as the Pope of Rome or the Dalai Lama in certain cities. After the text by Judit Bokster Liwerant in the Fundamentales section, the issue includes contributions by Víctor Albert Blanco, Mónica Cornejo-Valle and Maribel Blázquez-Rodríguez, Joseba García Martín, Carolina Esteso and Borja Martín-Andino, Miquel Fernández González, and Sibila Vigna. In addition, in the Papeles Críticos section, texts by José Barrera Blanco, Rosa Martínez-Cuadros, and Josep Roca Guerrero are published.

Keywords

Religious identities
Public space
Religious diversity

* ***Correspondencia a / Correspondence to:*** Mónica Cornejo-Valle. Universidad Complutensse de Madrid, Departamento Antropología Social y Psicología Social, Campus de Somosaguas (28223 Pozuelo de Alarcón-Madrid) – mcornejo@cps.ucm.es – http://orcid.org/0000-0003-1001-6666.

Cómo citar / How to cite: Cornejo-Valle, Mónica; Griera, Mar (2022). «Proyectos morales y nuevas subjetividades religiosas en el espacio público. A modo de presentación». *Papeles del CEIC, vol. 2022/1*, presentación, 1-12. (http://doi.org/10.1387/pceic.23418).

ISSN 1695-6494 / © 2022 UPV/EHU

Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Durante el siglo XX, los monopolios religiosos perdieron fuerza y legitimidad y la secularización parecía que se imponía como tendencia dominante en muchos países del mundo. La religión era expulsada del ámbito de la política, y la laicidad ganaba adeptos como forma de regulación de la religión en el espacio público. Parecía que la modernidad se definía claramente en términos seculares y que la religión se volvía irrelevante, recluyéndose en el espacio íntimo y privado (Luckmann, 1967). Sin embargo, durante la última década del siglo XX algunos científicos sociales ya advirtieron que la secularización no estaba tan extendida, ni era tan profunda como la mayoría de intelectuales habían augurado (Berger, 1999; Kepel 1994). El crecimiento del protestantismo evangélico en América Latina (Martin, 1994; Cornejo-Valle, 2001), la emergencia de nuevas formas de expresión del islam en países como Egipto (Mahmood, 2011) o la revitalización del cristianismo ortodoxo en la Europa del Este eran fenómenos que cuestionaban la mirada dominante en este ámbito. Frente a este escenario, la socióloga Grace Davie (2007) enfatizó que, en materia de secularización, Europa era la excepción y no la regla a nivel mundial. A nivel global, la religión parecía no solo no perder relevancia sino ganar nuevos espacios de expresión y difusión.

Con el paso de los años, incluso el caso europeo parece no cumplir con los pronósticos de la teoría de la secularización. La movilización de las identidades religiosas en la esfera pública gana terreno en muchos países y somos testigos del crecimiento exponencial de la pluralidad religiosa y moral. En este escenario se pone de relieve que no podemos seguir considerando las identidades religiosas como «vestigios en extinción» o «residuos» de un mundo pre-moderno. Las formas religiosas que se encuentran en expansión en la Europa actual, pero también más allá, nacen, en su mayoría, en diálogo y fruto de la interacción con la sociedad actual, y contribuyen a la modernidad tardía y sus formas —llamémoslas neoliberalismo, sociedad de consumo o sociedad de la aceleración (Rosa, 2013)—. En este contexto, se produce lo que el sociólogo José Casanova (2011) identificó como el proceso de *desprivatización* de la religión. La visibilidad actual de viejas y nuevas subjetividades religiosas socava la apariencia de secularidad y plantea nuevos escenarios.

Descubrir estos nuevos escenarios implica una redefinición fundamental de la relación entre religión y política. Más allá del binomio iglesia-Estado, hoy prestamos atención a la presencia de la diversidad religiosa en espacios públicos tanto formales (ayuntamientos, parlamentos, hospitales, prisiones, etc.) como informales (barrios, calles, parques, etc.). Asimismo, estos nuevos escenarios también traen consigo estrategias novedosas y variadas relacionadas con la visibilidad y el reconocimiento público de las comunidades religiosas, especialmente de las minorías, pero también de aquellas mayorías (como la católica en el Estado español) que se enfrentan activamente al diagnóstico de la secularización y reivindican activamente su espacio en la esfera pública (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015). Escenarios y estrategias de visibilidad revelan y constituyen en sí mismos una profundización de la dimensión pública de la religiosidad (desprivatización), y esta exteriorización implica en primer lugar la puesta en escena de las identidades religiosas, lo que ha sido especialmente importante para aquellas minorías que han intentado darse a conocer y romper estereotipos. Pero también va más allá en muchos casos. En este sentido, como Alfonso Pérez-Agote ponía de relieve: el fuerte incremento de la pluralidad religiosa y la subsiguiente minorización social en una época de crisis económica y de crisis de la soberanía del Estado —es decir, de la merma de la capacidad de este para resolver los problemas sociales internos— las religiones minorizadas constituyen un recurso —muchas veces el único posible— de unión, de construcción de comunidad, identidad colectiva» (2016: 26). Las confesiones religiosas se construyen, así, simultáneamente, como

refugios comunitarios y como espacios de construcción y difusión pública de proyectos morales específicos. En este sentido, como expone Grace Davie «aquellos que optan seriamente por la religión en las sociedades europeas quieren hacer oír su voz tanto en público como en privado» (2004: 80). Y además, lo hacen expresando también proyectos morales que les son propios y que pueden representar su propia forma de entender el mundo y de hacerse un lugar en él. La misma expresión pública es, a menudo, percibida como resultado de un deber moral y cívico de la comunidad religiosa, además de representar su propia forma de entender el mundo, y de constituir una manera de hacerse un lugar en ese mundo.

1. MÁS ALLÁ DEL IMAGINARIO IGLESIA-ESTADO

Hoy en día, las relaciones entre Estado y comunidades religiosas se dan sobre la base de nuevos principios de convivencia en diversidad que incluyen de forma general el respeto y garantía del derecho a la libertad religiosa, la neutralidad del Estado y la cooperación selectiva (Koenig 2007; Enyedi, 2003; Ferrari, 1995; 2008; Griera, Martínez-Ariño y García-Romeral, 2014). En este marco, las controversias en torno a las mezquitas, los velos y otras cuestiones especialmente derivadas de la presencia de musulmanes en Europa (y otras regiones occidentales) han jugado un papel fundamental en el desplazamiento de la atención pública hacia las minorías religiosas, la diversidad y el papel del Estado en el acomodo y regulación de esa diversidad, poniendo el foco del debate sobre las leyes, políticas y marcos ideológicos estatales (Ferrari, 2003; Fetzer y Soper 2005; Monsma y Soper, 1997; Shadid y van Koningsveld, 2002). Pero no solo las minorías están implicadas en el desarrollo de este nuevo marco signado por el pluralismo religioso. Vemos igualmente que las confesiones mayoritarias transforman sus lenguajes, recursos y estrategias para hacerlos más compatibles con la neutralidad del Estado. Como analiza con detalle García Martín en este número, en el caso del cristianismo, ello significa la traducción de algunas demandas confesionales históricas (sobre sexualidad y reproducción en este caso) en un nuevo lenguaje jurídico y científico, más compatible con la neutralidad del Estado y su papel como garante de la libertad religiosa general (Corrêa, Paternotte y Kuhar, 2018; Kuhar, 2015; Morán Faúndes, 2012; Moran Faúndes y Vaggione, 2012; Vaggione, 2017; Blázquez-Rodríguez, Cornejo-Valle y Pichardo Galán, 2018). Y, así también, las estrategias para este nuevo activismo religioso no se enfocan en una alianza confesional con el Estado, sino en alianzas interreligiosas (en este caso de católicos, ortodoxos y evangélicos principalmente).

Más allá, por tanto, de las alianzas confesionales al viejo estilo, la profundización de las tendencias de la desprivatización de lo religioso en el nivel estatal tiene más bien la apariencia de nuevas formas e instrumentos de gobernanza del pluralismo religioso. Estas nuevas formas varían de unos países a otros y también evolucionan internamente, por lo que no podemos hablar de modelos firmemente consolidados de gobernanza (Bader, 2007 y 2009; Bramadat y Koenig, 2009; Astor, 2014), sin embargo, en las distintas variedades y evoluciones se aprecia la profundización en un estilo de gobernanza en red, que va progresivamente descentralizando las relaciones con las confesiones y otorgando competencias y capacidades mayores y más específicas a instancias administrativas y políticas cada vez más locales y concretas (Martikainen, 2016; Astor y Griera, 2016; Martínez-Ariño, 2018). En esta línea, las políticas públicas han pasado del enfoque meramente legal a la creación de instrumentos de gobernanza como

la Fundación Pluralismo y Convivencia en España, o la Oficina de Asuntos Religiosos en Barcelona, los diálogos religiosos formales, las plataformas interconfesionales, la formación en materia de diversidad religiosa de las administraciones locales y la publicación de guías y manuales de gestión de esta diversidad tanto para administraciones públicas como para empresas. Así, también es parte de este nuevo estilo el creciente protagonismo de los ayuntamientos y ciudades en la gobernanza religiosa, junto con el protagonismo de las escuelas públicas, los hospitales, las prisiones o el ejército como ámbitos en que lo religioso adquiere una presencia pública nueva, marcada por el devenir de las diversidades.

Estas transformaciones no son, naturalmente, el resultado únicamente de una apertura de las instituciones producida de arriba a abajo, sino el resultado de la experiencia colectiva en el manejo de situaciones emergentes que han requerido por parte de los estados poner más atención en estas cuestiones. Estas situaciones abarcan temas y debates públicos como el uso del *hiyab* en la escuela pública, la presencia de burkinis en las playas, la legislación de la blasfemia en algunos códigos penales europeos, la sustitución del casco por el turbante de los moteros sijs, y una larga casuística que también incluye temas como la construcción y estética de los centros de culto o los protocolos y espacios funerarios, retos que se reproducen de país en país con peculiaridades específicas de cada contexto. Es, en este marco, que los actores religiosos se han convertido en actores políticos relevantes que quieren hacer oír su voz, especialmente en aquellas cuestiones que más directamente les atañen, pero también en cuestiones de interés general, desarrollándose así formas de ciudadanía religiosa (Hudson, 2003; Vaggione, 2017), que específicamente hacen de la identidad religiosa el motor y el marco de sentido del activismo confesional contemporáneo.

De la misma forma que estas transformaciones no tienen un único sentido de arriba a abajo o al revés, tampoco constituyen un punto de llegada estable o un paisaje final de los cambios en las sociedades contemporáneas. Estamos ante un proceso en marcha, un escenario dinámico en el que los roles, las subjetividades, los recursos y el guion son cambiantes, y lo que nos interesa de este proceso es precisamente explorar los modos en que se van construyendo las subjetividades religiosas contemporáneas como proceso y reivindicación. Como varios artículos de este número plantean (Albert Blanco, Esteso y Martín-Andino, y Fernández González), a menudo la formación de identidades religiosas políticamente activas empieza por las reivindicaciones de visibilidad, presencia y reconocimiento, así como con la puesta en práctica de las estrategias y adaptaciones que las distintas confesiones tienen que articular para que sus demandas logren una atención efectiva en los contextos locales, nacionales y transnacionales en los que se proyectan (Martínez-Ariño y Griera, 2020). Y en algunos casos la actividad se proyecta más allá, hacia el desarrollo de proyectos morales específicos que buscan tener un impacto en la esfera pública.

2. IDENTIDADES RELIGIOSAS Y VISIBILIDAD PÚBLICA

Poner la identidad confesional en el escenario de lo público al tiempo que los Estados transforman su relación con lo religioso, en un ambiente dominado por el imaginario de la secularización, ha resultado un proceso complejo, especialmente para las minorías, pero no solo. Las condiciones de visibilidad de cada confesión en el espacio público varían en función de la familiaridad y la disonancia o potencial disruptivo que sus símbolos, sus acciones y su pre-

sencia puedan significar para la población mayoritaria del país o la ciudad donde concurren (Griera y Burchardt, 2021; Díez de Velasco, 2013). En este sentido, algunas identidades religiosas resultan difícilmente visibles por la dificultad de las poblaciones para descodificar sus estéticas de forma precisa. Como se explora en el artículo de Esteso y Martín-Andino, este es el caso de los sijs o los chiíes de Madrid, que son confundidos con musulmanes los primeros, y con sunníes los segundos, mientras que en Barcelona se trata de poblaciones que han logrado una visibilidad inteligible en la ciudad. Sin embargo, la visibilidad, en determinadas condiciones marcadas por el contexto local y global también puede convertirse en hipervisibilidad. Este es el caso que presenta Víctor Albert Blanco en el que las comunidades islámicas ganan una creciente visibilidad derivada del estigma y de la percepción de lo islámico como «problemático» (Göle, 2011). Ahora bien, en otros casos, como el analizado por Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez, una confesión mayoritaria como la católica, que es especialmente rica en presencia urbana en Madrid, se puede percibir como invisible a causa de la familiaridad de la población con la presencia de sus símbolos. La presencia católica, en estos casos, puede ser leída como «banal», utilizando el término con el que Michael Billig (1995) analiza el nacionalismo. Es el carácter hegemónico del catolicismo, y su imbricación con la cultura dominante, lo que hace que su presencia pase desapercibida por la mayoría de la población, y no sea problematizada (Griera, Martínez-Ariño y Clot-Garrell, 2021). Ahora bien, en determinados momentos, esta hegemonía puede ser cuestionada, y dar lugar a controversias públicas (véase, por ejemplo, los debates entorno al pesebre en Barcelona, o sobre las formas de felicitar la Navidad por parte del gobierno). Y es que la visibilidad, o la invisibilidad, no son categorías estáticas sino que son fruto de dinámicas de negociación (y resistencia).

La presencia, la visibilidad, la identidad y su inteligibilidad colectiva son también procesos sociales que implican esfuerzos comunicativos como la puesta en circulación de estéticas, símbolos, vestuarios, sonidos o escenas (como los rituales) a través de los cuales la presencia religiosa en el espacio público no solo acontece, sino que se construye de distintas maneras. Y en este proceso, la visibilidad no es una meta única (como muestran los proyectos morales) ni una estrategia simple o uniforme, como muestra el rol de la invisibilidad en la negociación social por la presencia en el espacio público. Para algunos grupos la invisibilidad es un recurso más y también tiene sus usos y ventajas, no exentos de una considerable ambigüedad. Como explora el artículo de Albert Blanco para los casos de París y Barcelona, la presencia en el espacio público de comunidades que se definen a sí mismas por su dimensión religiosa puede eventualmente beneficiarse del disimulo de lo religioso a través de lo cultural, estrategia que tanto el ayuntamiento parisino como el barcelonés usan para incorporar la pluralidad religiosa al diseño de la ciudad de apariencia secular. Otra expresión de estas ambigüedades se ve en el artículo de García Martín donde los activistas cristianos contra la interrupción voluntaria del embarazo rechazan identificarse como cristianos en momentos estratégicos a fin de lograr mayor aceptación social de su agenda confesional. También en el artículo de Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez la invisibilidad de lo religioso juega un rol en los debates sobre las decoraciones y actividades navideñas organizadas por el ayuntamiento de Madrid, debates en los que se invoca la tradición como elemento mediador entre lo secular y lo religioso.

La invocación de la religiosidad como tradición, herencia cultural o patrimonio, a veces vinculada a identidades étnicas o nacionales, ha sido otra de las estrategias relacionadas con la construcción de la visibilidad y la búsqueda de reconocimiento de las confesiones en el espacio público. Hasta cierto punto, este recurso ha constituido una estrategia para articular y movilizar demandas confesionales de un modo compatible con el pluralismo propio de la

modernidad liberal (Astor, Burchardt y Griera, 2017). En algunos casos, estos discursos buscan establecer o reforzar una relación sólida entre las confesiones demográfica o políticamente hegemónicas y el Estado, o la reforma política de turno, lo que en ocasiones puede ser entendido por las sociedades democráticas como un regreso disimulado a las viejas alianzas iglesia-Estado (Lehmann, 2013). En otros casos, la reivindicación de la religiosidad como tradición e identidad puede surgir en momentos de cambio de valores, quizá como reacciones contra ese cambio (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017; Hervieu-Léger, 2006), pero también, como analiza Fernández González en este número, como una estrategia que moviliza a los creyentes en favor de su proceso personal y colectivo de transformación cultural, económica, política, y religiosa también.

Aunque pudiera pensarse que la invocación de lo religioso como herencia cultural puede ser una estrategia solo apta para mayorías religiosas, lo cierto es que también las minorías pueden articular distintos discursos estratégicos en los que se invocan identidades históricas singulares en un contexto estatal. De hecho, en España, y en virtud de la ley de libertad religiosa del año 1980, esta invocación de raíces históricas significativas en el territorio del Estado se ha convertido en un requisito legal para el reconocimiento formal de las minorías por parte de las administraciones públicas. En este sentido, desde 1980 las minorías interesadas en obtener el reconocimiento de los derechos institucionales, simbólicos y rituales de los que ya disfruta la confesión mayoritaria (el catolicismo, en el caso de España) han trabajado por justificar su «notorio arraigo» en el país como parte de los requisitos que el Estado impone para ello. La equiparación de derechos entre católicos y otras confesiones en España, sin embargo, ni es completa en ningún caso, ni el nivel de reconocimiento se ha derivado solo del ejercicio administrativo de demostrar el tamaño demográfico de la confesión, o la antigüedad de sus centros de culto, como se exige para aspirar al reconocimiento del notorio arraigo. Han sido el trabajo diplomático, o de lobby, así como la presencia social y otras cuestiones relativas a las condiciones de la visibilidad las que han primado en estos reconocimientos, afectando a cada minoría concreta de formas específicas que han dependido de sus recursos para negociar (Astor, Burchardt y Griera, 2017).

3. PROYECTOS MORALES EN EL ESPACIO PÚBLICO URBANO

La *desprivatización* de la religión no se limita únicamente a la búsqueda de reconocimiento o a la expresión de las identidades religiosas y, del mismo modo, tampoco su único nivel de manifestación es el estatal. La exteriorización de lo religioso ha favorecido especialmente el uso de las ciudades como espacios privilegiados de la expresión religiosa (Becci, Burchardt y Casanova, 2013). No es un fenómeno uniforme ni homogéneo. Nos encontramos desde la organización de procesiones sij o hindús por parte de las diásporas en la mayoría de las ciudades del mundo, la organización de marchas católicas anti-aborto en fechas señaladas, a la organización de meditaciones públicas para la paz de forma simultánea en distintas ciudades, a la celebración de *iftars* interreligiosos en muchos de los «barrios multiculturales» de Europa. También la organización de grandes eventos evangélicos en espacios públicos o la celebración de encuentros multitudinarios a raíz de la visita de líderes religiosos como el Papa de Roma o el Dalai Lama en determinadas ciudades. Todas estas son formas que quieren «exteriorizar la religión» (Bender *et al.*, 2013) fuera del espacio del culto, y hacerla visible en las calles.

Solo recientemente se ha prestado la atención al ámbito local, y especialmente a las ciudades, a la hora de dar cuenta de las nuevas formas de subjetividad religiosa (Astor, Griera y Cornejo-Valle, 2019; Martínez-Ariño, 2018; Griera, 2012). Ciertamente, el imaginario de la secularización había concebido la ciudad como su propio escenario privilegiado, haciendo de lo urbano no solo un espacio de expresión sino un proyecto moral en sí: la ciudad secular (Martínez-Ariño, 2020; Cox, 1975), un lugar hostil para las expresiones religiosas tradicionales que, a su vez, y como nos recuerdan Esteso y Martín-Andino en este número, ha sido percibido por los actores religiosos como una tendencia que contestar o, en los términos de Cox, exorcizar. La investigación contemporánea sobre las nuevas subjetividades religiosas en el espacio público justamente nos permite ver más allá de la asunción moderna sobre la ciudad secular, también instalada en la academia, y dar cuenta de las formas en que las tensiones entre la ciudad y lo religioso se han venido resolviendo en las últimas décadas, dando lugar a experiencias nuevas de lo urbano, y subjetividades religiosas también a su vez influenciadas por los espacios y las prácticas de y en las ciudades. En este sentido, observamos hoy cómo las urbes determinan y condicionan el lugar de los grupos religiosos (véanse los artículos de Albert Blanco y Fernández González en este número), a la vez que estos forman parte y redefinen la ciudad mediante la creación de lugares arquitectónicos, la apertura de comercios especializados, la celebración de ritos en el espacio público o la visibilidad de otras manifestaciones vestimentarias o corporales, como se analiza más detalladamente en los artículos de Esteso y Martín-Andino, y Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez.

Algunos investigadores han expresado este encuentro de lo urbano y la religión en los términos de un retorno de lo religioso, o como la emergencia de una ciudad post-secular (Beaumont y Baker, 2011; Molendijk, Beaumont y Jedan, 2010), mientras que otros han puesto más el acento en la relación dialéctica entre las dimensiones religiosa y urbana (Saint Blancat, 2019) y también se ha puesto la atención sobre la actividad religiosa como forma de contestación en y del espacio urbano (Bramadat *et al.*, 2021). El conjunto de estas contribuciones se enmarca en un *giro espacial* en el estudio de la religiosidad (Hervieu-Léger, 2002; Kong y Woods, 2016), pero también es la respuesta a la pluralización del paisaje religioso especialmente en las ciudades europeas. Esta diversificación religiosa del paisaje urbano no está limitada al fenómeno migratorio, aunque la llegada de personas de otros países y áreas geográficas también ha sido un factor relevante en la pluralización (Dargent, 2010; Davie, 2012), convirtiendo algunas áreas metropolitanas en espacios de «super-diversidad» (Vertovec, 2007; Becci, Burchardt y Giorda, 2017) y proporcionando a las ciudades y los poderes públicos la ocasión de explorar nuevos proyectos morales urbanos, en buena parte hoy inspirados por la diversidad como un valor positivo para la convivencia.

El ideal de diversidad social y cultural se ha instituido en algunas ciudades como un objetivo político que orienta ciertas intervenciones urbanas sobre el espacio público y que tiene, a su vez, una relación ambigua con lo religioso. Como estudia Albert Blanco en más detalle, este es el caso del Raval barcelonés, que se promociona a través de los itinerarios turísticos culturales en los que se incluyen visitas guiadas a centros de culto, proponiendo esta actividad en una lógica «intercultural». Y es también el caso del barrio parisino de Goutte d'Or, donde el ayuntamiento prohibió el rezo en la calle, pero hizo construir un Instituto de Culturas del Islam en una lógica que, de nuevo, supeditaba la dimensión religiosa a la cultural. En estos casos, la diversidad se convierte en un nuevo elemento del proyecto moral urbano, si bien ello se asienta sobre el control de esa diversidad y la regulación de lo que se percibe como disrup-

tivo, a lo que los actores religiosos responden, a su vez, con distintas estrategias y proyectos morales propios.

Esas estrategias y proyectos morales de raíz religiosa incluyen prácticas comunes como hacerse conocer en la calle como medio para dar noticia de la salvación, algo quizá especialmente desarrollado en los distintos evangelismos (Martín-Andino y Macià Trepat, 2017) pero también presente en otros grupos como los testigos de Jehovah o los musulmanes ahmadíes o el movimiento por la conciencia de Krishna. En otras ocasiones, las actividades se orientan más claramente hacia cuestiones relacionadas con los estilos de vida y de conducta de la sociedad, y así los budistas reivindican valores pacifistas en eventos públicos, o los adventistas defienden un estilo de vida más saludable, uno más pudoroso en el caso de algunas musulmanas, o uno más compasivo en el caso de los hinduistas vegetarianos. Y estas reivindicaciones pueden tener eventualmente un perfil más parecido al de una movilización política convencional, cuando encontramos reivindicaciones en la calle por una particular visión de la familia (Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez, y García Martín, en este número). A menudo estos proyectos son colectivos pero también pueden ser personales y estar basados en un sentido del deber particular, como señalan Vigna y Fernández González en sus textos. Ese sentido del deber puede ir asociado a las formas de vestir, de comer o de hablar en público, como actividades en las que el uso del cuerpo individual se convierte en el eje de la práctica religiosa y también en el instrumento del proyecto moral en el espacio urbano.

Como se explora en los distintos textos de este monográfico, la expresión de la identidad religiosa de un grupo en el espacio urbano está siendo clave para las minorías que se quieren dar a conocer, y ello forma parte intrínseca del proceso mismo de pluralización del paisaje religioso urbano, pero, al mismo tiempo, vemos cómo la mera presencia se desplaza hacia la implementación de proyectos morales específicos, a veces como reacciones, o a veces como un sentido propio del deber social. Este tipo de expresiones y actividades nos invitan a llevar la mirada más allá de los binomios modernos que separaban la religión de la secularidad, lo urbano o lo público, y nos invitan a ver la continuidad y la compleja articulación que la religiosidad tiene en la sociedad contemporánea, lo que supone también ver las transformaciones de lo religioso, y muy especialmente su diversificación. En este sentido, como se ve en los distintos textos propuestos, las prácticas analizadas convierten los principios abstractos de diversidad y/o pluralidad religiosa en realidades concretas, visibles y audibles para el transeúnte urbano, cristalizando las complejidades del encaje y acomodo de la diversidad religiosa en las sociedades contemporáneas, y quizá ocasionalmente, resultando estas mismas expresiones públicas de religiosidad caldo de cultivo para controversias.

4. REFERENCIAS

Astor, A. (2014). Religious governance and the accommodation of Islam in contemporary Spain. *Journal of Ethnic and Migration Studies, 40*(11), 1716-1735.

Astor, A., y Griera, M. (2016). La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea. *Anuario CIDOB de la Inmigración, 2016*, 248-270.

Astor, A., Burchardt, M., y Griera, M. (2017). The politics of religious heritage: Framing claims to religion as culture in Spain. *Journal for the Scientific Study of Religion, 56*(1), 126-142.

Astor, A., Griera, M., y Cornejo-Valle, M. (2019). Religious governance in the Spanish city: Hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid. *Religion, State y Society, 47*(4-5), 390-404.

Bader, V. (2007). The Governance of Islam in Europe: The Perils of Modelling. *Journal of Ethnic and Migration Studies, 33*(6), 871-886.

Bader, V. (2009). The Governance of religious diversity: Theory, research, and practice. En P. Bramadat y M. Koening (Eds.), *International migration and the governance of religious diversity* (pp. 43-72). Quebec: McGill-Queen's University Press.

Beaumont, J., y Baker, C. (Eds.). (2011). *Postsecular cities: Space, theory and practice*. London: Continuum.

Becci, I., Burchardt, M., y Casanova, J. (2013). *Topographies of faith: Religion in urban spaces*. Leiden: Brill.

Becci, I., Burchardt, M., y Giorda, M. (2017). Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities. *Current sociology, 65*(1), 73-91.

Bender, C., Cadge, W., Levitt, P., y Smilde, D. (Eds.). (2013). *Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. Nueva York: Oxford University Press.

Berger, P.L. (1999). *The desecularization of the world*. Washington: Ethics and Public Policy Center.

Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. Londres: Sage.

Blázquez-Rodríguez, M.I., Cornejo-Valle, M., y Pichardo Galán, J.I. (2018). La disputa del género en el estado español desde el análisis del activismo católico. *Ex æquo, 37*, 47-61.

Bramadat, P., y Koenig, M. (Eds.). (2009). *International migration and the governance of religious diversity*. Kingston: School of Policy Studies, Queen's University.

Bramadat, P., Griera, M., Burchardt, M., y Martínez-Ariño, J. (Eds.). (2021). *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Casanova, J. (2011). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago press.

Cornejo-Valle, M. (2001). El debate actual sobre pentecostalismo1. *Política y sociedad, 37*, 151-160.

Cornejo-Valle, M., y Pichardo, I. (2017). La ideología de género frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu, 50*, 1-32.

Corrêa, S., Paternotte, D., y Kuhar, R. (2018). The globalisation of anti-gender campaigns. Transnational anti-gender movements in Europe and Latin America create unlikely alliances. *International Politics and Society, 31*.

Cox, H.G. (1975). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. London: Macmillan.

Dargent, C. (2010). La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière? *Revue française de sociologie, 51*(2), 219-246.

Davie, G. (2004). New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. *Social Compass*, *55*(1), 73-84.

Davie, G. (2007). *Europe: the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. Londres: Darton, Longman y Todd.

Davie, G. (2012). Thinking sociologically about religion: Implications for faith communities. *Review of Religious Research*, *54*(3), 273-289.

Díez de Velasco, F. (2013). La visibilización de las religiones en España: apuntes para una revisión bibliográfica. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones, 18*, 249-289.

Dobbelaere, K., y Pérez-Agote, A. (Eds.). (2015). *The Intimate. Polity and the Catholic Church: Laws about Life, Death and the Family in So-called Catholic Countries*. Leuven: Leuven University Press.

Enyedi, Z. (2003). Emerging issues in the study of church–state relations. *West European Politics, 26*(1), 218-232.

Ferrari, S. (1995). Emerging pattern of church and state in Western Europe: The Italian Model. *Brigham Young University Law Review, 1995/2*, 421-437.

Ferrari, S. (2008). State regulation of religion in the European democracies: The decline of the old pattern. En G. Motzkin y Y. Fischer (Eds.), *Religion and democracy in contemporary Europe* (pp. 103-112). Londres: Alliance Publishing Trust.

Fetzer, J. S., y Soper, J. C. (2005). *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Göle, N. (2011). The public visibility of Islam and European politics of resentment: The minarets-mosques debate. *Philosophy and Social Criticism, 37*(4), 383-392.

Griera, M. (2012). Public policies, interfaith associations and religious minorities: a new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona. *Social Compass, 59*(4), 473-481.

Griera, M., Martínez-Ariño, J., y García-Romeral, G. (2014). Beyond the separation of church and state: Explaining the new governance of religious diversity in Spain. *Working papers / Max-Planck-Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 14*(08), 1-30.

Griera, M., y Burchardt, M. (2021). Urban regimes and the interaction order of religious minority rituals. *Ethnic and Racial Studies, 44*(10), 1712-1733.

Griera, M., Martínez-Ariño, J., y Clot-Garrell, A. (2021). Banal Catholicism, Morality Policies and the Politics of Belonging in Spain. *Religions, 12*(5), 293-305.

Hervieu-Léger, D. (2006). The role of religion in establishing social cohesion. En K. Michalski (Ed.), *Religion in the new Europe* (pp. 45-63). Budapest: Central European University Press.

Hervieu-Léger, D. (2002). Space and religion: new approaches to religious spatiality in modernity. *International Journal of Urban and Regional Research, 26*(1), 99-105.

Hudson, W. (2003). Religious Citizenship. *Australian Journal of Politics and History, 49*(3), 425-429.

Kepel, G. (1994). *The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the modern world*. Pennsylvania: Penn State Press.

Koenig, M. (2007). Europeanising the governance of religious diversity: An institutionalist account of Muslim struggles for public recognition. *Journal of Ethnic and Migration Studies, 33*(6), 911-932.

Kong, L., y Woods, O. (2016). *Religion and space: Competition, conflict and violence in the contemporary world*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Kuhar, R. (2015). Playing with science: Sexual citizenship and the Roman Catholic Church counter-narratives in Slovenia and Croatia. *Women's studies international forum, 49*, 84-92.

Lehmann, D. (2013). Religion as heritage, religion as belief: Shifting frontiers of secularism in Europe, the USA, and Brazil. *International Sociology, 28*(6), 645-662.

Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Nueva York: MacMillan.

Mahmood, S. (2011). *Politics of piety*. Princeton: Princeton University Press.

Martikainen, T. (2013). Multilevel and pluricentric network governance of religion. En T. Martikainen y F. Gauthier (Eds.), *Religion in the Neoliberal Age* (pp. 129-146). Farnham: Ashgate.

Martín-Andino Martín, B., y Macià Trepat, R. (2017). Cristianismo evangélico y espacios públicos urbanos: una panorámica desde los casos de Madrid y Barcelona. En T. Vicente, P. García, A. Vizcaíno (Coords.), *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías* (pp. 770-784). Valencia: Universitat de València.

Martin, D. (1994). Evangelical and charismatic Christianity in Latin America. En K. Poewe (Ed.), *Charismatic Christianity as a global culture* (pp. 73-86). Columbia: University of South Carolina Press.

Martínez-Ariño, J. (2018). Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe. *Current Sociology, 66*(5), 810-827.

Martínez-Ariño, J., y Griera, M. (2020). Adapter la religion : négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains. *Social Compass, 67*(2), 221-237.

Molendijk, A., Beaumont, J., y Jedan, C. (2010). *Exploring the postsecular: The religious, the political and the urban*. Leiden: Brill.

Monsma, S.V., y Soper, J.C. (1997). *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham, MD: Rowman y Littlefield.

Morán Faúndes, J.M. (2012). El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual. *Sociedad y Religión, 22*(37), 167-205.

Morán Faúndes, J. M., y Vaggione, J. M. (2012). Ciencia y religión (hetero) sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile. *Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar*, 2(1),159-185.

Pérez-Agote, A. (2016). La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles del CEIC, 2016*(2), 1-29.

Rosa, H. (2013). *Social acceleration: News directions in critical theory*. New York: Columbia University Press.

Saint-Blancat, C. (2019). The religious writing of urban space: State of the art Introduction. *Social Compass, 66*(1), 3-23.

Shadid, W.A.R., y van Koningsveld, P.S. (Eds.). (2002). *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters.

Vaggione, J.M. (2012). La cultura de la vida: desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião y Sociedade*, *32*(2), 57-80.

Vaggione, J.M. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu, 50*.

Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and racial studies, 30*(6), 1024-1054.