

(IN)VISIBILIDADES ESTRATÉGICAS DE LAS RELIGIONES EN LA CIUDAD DE MADRID

Religions' strategic (in)visibilities in the city of Madrid

Carolina Esteso*

Universitat Autònoma de Barcelona e ISOR

Borja Martín-Andino

Universidad Complutense de Madrid

Palabras clave

Visibilidad
Espacio urbano
Secularismo
Legibilidad religiosa

RESUMEN: Uno de los efectos de la secularización, junto al decaimiento de la práctica religiosa y la privatización de lo religioso, ha sido la asimilación entre lo urbano y lo secular, como han venido señalando tanto la sociología weberiana de la religión como los enfoques materialistas de la historia y la economía urbana. Sin embargo, aunque hace unas décadas la ciudad era el escenario privilegiado de la separación entre Iglesia y Estado, hoy es la arena principal del pluralismo religioso y del activismo postsecularista. En este nuevo contexto, actores religiosos muy diversos entre sí comparecen en el espacio público urbano buscando una visibilidad estratégica que mejore su integración en la vida social de la ciudad, que dé continuidad o incremente su comunidad de fieles, o incluso que facilite la salvación colectiva. ¿Qué hace cada uno de ellos en el espacio público? ¿Qué estrategias de visibilidad desarrollan? Si bien se asume que los eventos religiosos en el espacio público ponen en juego la visibilidad de los actores confesionales, las convenciones sociales acerca de lo religioso, así como los estereotipos acerca de cada una de las confesiones, hacen que cada grupo se comporte de forma distinta en el manejo de su visibilidad en función de la legibilidad/disonancia de su religiosidad.

Keywords

Visibility
Urban space
Secularism
Religious readability

ABSTRACT: Along with the decline of religious practice and the religious privatization, an effect of secularization has been the assimilation between the urban and the secular, as both the Weberian sociology of religion and materialist approaches to history and urban economics have been pointing out. However, while decades ago the city was the privileged arena of Church and State separation, today it is the main location of religious pluralism and postsecularist activism. In this new context, religious actors appear in the urban public space in search of a strategic visibility that improves their integration in the social life of the city, gives continuity or increases their community of faithful, or even facilitates collective salvation. What does each of them do in the public space? What visibility strategies do they follow? While it is assumed that religious events in the public space bring into play the visibility of confessional actors, social conventions about the religious, as well as the stereotypes about each of the religious affiliations, make every group behave differently in the management of their visibility according to the legibility/dissimilarity of their religiosity.

* **Correspondencia a / Correspondence to:** Carolina Esteso. ISOR - Departament de Sociologia, Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia. Edifici B2. Avinyuda Eix Central, s/n (08193 Cerdanyola del Vallès-Barcelona) – carolina.esteso@uab.cat – <http://orcid.org/0000-0002-5720-9820>.

Cómo citar / How to cite: Esteso, Carolina; Martín-Andino, Borja (2022). «(In)Visibilidades estratégicas de las religiones en la ciudad de Madrid». *Papeles del CEIC*, vol. 2022/1, papel 260, 1-16. (<http://doi.org/10.1387/pceic.22939>).

Fecha de recepción: junio, 2021 / Fecha aceptación: enero, 2022.

ISSN 1695-6494 / © 2022 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años, desde las ciencias sociales se advierte un especial interés por la relación entre las prácticas religiosas y el espacio urbano que estas ocupan. En parte de esta literatura (AlSayyad y Massoumi, 2010; Beaumont y Baker, 2011; Becci, Burchardt y Casanova, 2013; Della Dora, 2015; Goh y Van der Veer, 2016; Pinxten y Dikomitis, 2013) destaca la ausencia de una reflexión profunda sobre el modo en que las ciudades, con sus particularidades, afectan a la vida religiosa, al tiempo que son afectadas por los proyectos morales de los actores religiosos que las habitan.

La interacción entre ciudades y formas religiosas parece haber estado dominada por una concepción secular de lo urbano. Tanto la sociología weberiana de la religión como los enfoques materialistas sobre la historia y la economía urbana proyectaron la asociación entre proceso de urbanización y secularización en el marco de una idea abstracta de modernidad, de modo que los vínculos pasajeros, propios de las formas de vida urbanas y la especialización laboral, habrían sido insuficientes para asegurar formas de relación religiosa, dependientes de unas relaciones de proximidad ya inexistentes. La escuela de sociología de Chicago mantuvo vigente la dicotomía *Gemeinschaft/Gesellschaft*, con la que asumió una concepción de la ciudad como punto cero del declinar religioso, «expresión espacializada de la secularización» (Burchardt y Becci, 2013: 5).

En los años sesenta del siglo pasado, Harvey Cox (1966) consagró esta asimilación entre urbano y secular, lo que tuvo un especial impacto entre los propios actores religiosos y su forma de entender la ciudad como un lugar hostil a las formas religiosas tradicionales y que, en opinión del autor, debían transformarse para «exorcizar» el secularismo. Al mismo tiempo, Thomas Luckmann (1967) detectaba en la modernidad la liberación del individuo, en el sentido de una religiosidad emancipada de lo eclesial y centrada en la experiencia individual. Cuando José Casanova (1994) introdujo en la agenda de la sociología de la religión la cuestión del espacio público, la idea de que las ciudades eran característicamente espacios seculares, liberados de una religiosidad confesional visible (en cuanto relegada a la esfera privada), incluso saldría reforzada. No obstante, como el propio Casanova (2006) y otros señalaron posteriormente (Burchardt y Griera, 2020; Díez de Velasco, 2013; Griera *et al.*, 2021), explorar con mayor detalle la relación entre el espacio público (especialmente el urbano) y las prácticas religiosas era una tarea pendiente. Actualmente, podríamos decir que, más que algo pendiente, esta exploración está en auge. La cuestión ha tomado relevancia en los estudios de la sociología y la antropología de la religión, entre los que se enfatiza conocer cómo afrontan los actores religiosos la secularidad proyectada sobre la ciudad y lo público, así como sus estrategias de resistencia, asimilación y adaptación a la ciudad secular como proyección implícita de la historia urbana (occidental, al menos). En uno de estos estudios, Martínez-Ariño y Griera (2020) enfocan el análisis de las expresiones religiosas en el espacio público desde el juicio externo que se hace sobre ellas y la intervención política, dando cuenta de una clasificación entre admisibles u obscenas, permisibles o no permisibles, dependiendo de si encajan con las expectativas socioculturales o, por el contrario, y como pasa con las religiones minoritarias, no son tan aceptadas, como puede ser el caso de la *Ashura*.

En nuestro aporte a esta cuestión, repensamos los procesos de secularización en relación con el espacio público urbano mediante el análisis de los datos recogidos en un trabajo de campo

realizado en la ciudad de Madrid¹. Tras una aproximación a las particularidades de la presencia de las confesiones religiosas en el espacio público, describimos las circunstancias y estrategias con las que los ocho grupos estudiados (cristianos católicos, cristianos protestantes, cristianos adventistas del séptimo día, musulmanes bangladesíes, musulmanes chiitas duodecimanos, sijs, budistas chinos y minorías personalistas *New Age*) acceden al espacio público.

A continuación, analizamos su tratamiento estratégico de la visibilidad (su visibilización y/o invisibilización) en lo relativo a las características tanto de los espacios como de los propios proyectos morales de los grupos. Las convicciones sociales sobre lo religioso (y los estereotipos sobre cada una de las confesiones) implican que cada grupo actúe de manera diferente en el manejo de su visibilidad, en función de la legibilidad o disonancia² de su religiosidad, modulando el tipo de espacio urbano en el que se presentan, y visibilizando o invisibilizando su dimensión religiosa de acuerdo con dos valores principales: el de inclusión y el de diversidad o especificidad.

Empezaremos por una aproximación histórica de la gestión de la gobernanza religiosa en la ciudad de Madrid, para así contextualizar y enmarcar los casos de los que observamos sus expresiones en el espacio público, dándole sentido al análisis de las estrategias de invisibilidad o de visibilidad que caracterizan a cada grupo estudiado, y llegando a las conclusiones que recogen la panorámica del momento en que se encuentra la diversidad religiosa en la ciudad de Madrid.

2. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA

Con la Segunda República española se abole la confesionalidad del Estado y se restituye el libre ejercicio religioso, quedando resueltas las incertidumbres sobre la libertad de culto en la Constitución del año 1931. Desde entonces, el tratamiento de la libertad religiosa continúa variando según el momento histórico, si bien pasa a ser un asunto especialmente ligado a la agenda política. Durante el franquismo, tanto el interés por mantener relaciones estratégicas con Estados Unidos (en las que influye, entre otras cosas, el tratamiento dispensado por la dictadura a las comunidades protestantes) como el impacto de la Declaración vaticana *Dignitatis Humanae* influyen en la promulgación de la Ley 44/1967, con la que el régimen establece el marco jurídico para una tolerancia real de las confesiones no católicas (Moreno, 2001). Algunas comunidades presentes en Madrid comienzan a visibilizarse legalmente mediante la

¹ Ha sido en el marco del proyecto «Expresiones religiosas en el espacio urbano en Madrid y Barcelona: un estudio de casos múltiple sobre la visibilidad de la diversidad religiosa en el espacio público (EREU-MyB)» (CSO2015-66198-P), dirigido por Mar Griera, que se ha dado la recogida de datos (durante los años 2016 y 2017), el análisis y la discusión teórica que dan pie a esta propuesta que presentamos. En estas tres fases, que son las que han provisto de los recursos empíricos y epistémicos para redactar posteriormente este artículo, ha estado presente un equipo investigador conformado por Mónica Cornejo y Maribel Blázquez, quienes trabajaron con el catolicismo; Óscar Salguero, quien lo hizo con el islam sunita bangladesí; Hutan Hejazi, que trabajó con el chiismo duodecimano; Santiago López-Pavillard, que lo hizo con el budismo chino; Carolina Estesó, que trabajó con el sijismo; Javier Carrera, que lo hizo con las minorías personalistas *New Age*; y Alaitz Penas, Sergio Serrano y Borja Martín-Andino, que trabajaron con el protestantismo y adventismo.

² En este artículo, entendemos por disonancia una desarmonía, o falta de ajuste, entre las creencias y el mensaje que se transmite.

inscripción registral: en 1968 lo hacen los *bahá'ís*, ortodoxos griegos, adventistas, mormones, judíos y distintas congregaciones protestantes. Testigos de Jehová se inscriben en 1970, y al año siguiente lo hace la Asociación Musulmana de España. Las inscripciones continúan a lo largo de la década, y prosiguen tras la entrada en vigor de la nueva Ley de Libertad Religiosa de 1980.

La promulgación de la Constitución en 1978 puso fin a una etapa secular de oficialismo católico en España, que había tenido en el edicto de expulsión de los judíos su hito fundante. Durante el inicio de la época democrática, el catolicismo mantiene su hegemonía cultural y política en el Estado. En Madrid, su presencia se perpetúa en el espacio urbano, desde las prácticas religiosas a las expresiones patrimoniales. No obstante, las minorías comienzan a hacer uso de su derecho de reunión y manifestación bajo las nuevas garantías institucionales, como es el caso de las campañas públicas de evangelismo lideradas por algunos pastores pentecostales en sus actividades de misión.

Por otro lado, es en la relación con los actores políticos institucionales donde se configura una dimensión añadida de la visibilidad, bien por cómo estos influyen en ella desde sus convicciones, bien por las relaciones internacionales que en representación de la ciudad mantienen y que, ocasionalmente, se valen de los asuntos religiosos. A pesar de que los alcaldes progresistas Enrique Tierno Galván (1979-1986) y Juan Barranco (1986-1989), ambos agnósticos, son reacios a tratar lo religioso como cuestión pública, dos hitos de la comunidad musulmana en Madrid se dan bajo sus mandatos: la cesión de terreno del Ayuntamiento para la construcción de la mezquita *Abu Bakr*, en 1985, y el inicio de la construcción de la mezquita *Omar*, en 1987, en un terreno vendido por el Ayuntamiento a la Liga Islámica por una peseta gracias a la mediación del rey Juan Carlos con el rey Fahd de Arabia Saudita (Cornejo, 2021). Ambos alcaldes estarán presentes en la posterior inauguración, en 1992, del Centro Cultural Islámico de Madrid. La Casa Real Española y la Casa Real Saudita han mantenido una estrecha relación diplomática que, más allá de potenciar la atención a las comunidades religiosas, fortalece los instrumentos de política exterior (Astor, Griera y Cornejo, 2019).

Los alcaldes también apoyan los proyectos con la intención de reforzar el perfil cultural de Madrid en el ámbito internacional. De este modo, los ediles conservadores posteriores se reconocen públicamente como católicos, y en sus mandatos se dan dos visitas papales a Madrid: la de Juan Pablo II, en 2003, quien canoniza a varios santos españoles durante la alcaldía de José María Álvarez del Manzano (1991-2003), y la de Benedicto XVI en 2011, que asiste a la XXVI Jornada Mundial de la Juventud durante el gobierno de Alberto Ruiz-Gallardón (2003-2011). Pero el mayor apoyo de los conservadores a la Iglesia católica se expresa mediante la entrega de suelo público. En 1997, Álvarez del Manzano cambia 41 parcelas urbanas por 11 rurales, y en 2002 cede 20.000m² a una fundación católica; en 2005, Ruiz-Gallardón devuelve al arzobispado de Madrid 15.000m² de suelo del centro urbano.

Por otro lado, y a diferencia de Álvarez del Manzano, que declina asistir a las invitaciones protestantes (Monroy, 2003), Ruiz-Gallardón se reúne con las minorías y asume sus demandas. En 2009, el Ayuntamiento abre una subasta de suelo público para las confesiones minoritarias, y al año siguiente cede los edificios en que se inauguran Casa Árabe, Casa Asia y Casa Sefarad-Israel, cuyos proyectos culturales incluyen líneas de diálogo religioso. Las relaciones de Ruiz-Gallardón con empresarios judíos en Madrid e Israel se traducen en su apoyo para la instalación de un memorial por el Holocausto y para la celebración pública

de *Janucá*, a la que él mismo asiste (Astor, Griera y Cornejo, 2019), y con la que su sucesora, Ana Botella (2011-2015), mantiene su compromiso. Bajo el mandato de la alcaldesa, en 2013, un nuevo actor político aparece en la ciudad, el *King Abdullah Bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue* (KAICIID). Tal apertura para asumir a las minorías religiosas como actores culturales y el apoyo de proyectos relacionados (de un modo u otro) con ellas revela una dependencia de la gobernanza religiosa respecto a las políticas culturales y migratorias, en una posición que denota la confusión entre lo cultural y lo religioso. Durante su mandato (2015-2019), Manuela Carmena, que se reconoce públicamente como no creyente, no se desvía de la actuación de sus predecesores, al apoyar celebraciones de minorías religiosas y considerarlas como actores culturales destacados en la ciudad, centrándose más en su dimensión migrante y de diversidad cultural que atendiendo específicamente la dimensión religiosa desde un organismo propio para ello (Astor, Griera y Cornejo, 2019).

Este breve repaso histórico nos facilita situar el contexto en el cual las comunidades religiosas de nuestro estudio se hacen presentes, así como el modo en que se hacen presentes, en lo relativo a la expresión de su religiosidad en la ciudad, pues las posibilidades de expresión, visibilización y legibilidad están relacionadas con el proceso de gobernanza de la diversidad religiosa.

3. CASOS DE ESTUDIO: EXPRESIONES RELIGIOSAS EN EL ESPACIO PÚBLICO

Entre los habitantes de la ciudad de Madrid³, el 54,2% de ellos se identifican como católicos, frente a un 41,6% que se reconocen como no creyentes y un 4,2% que declaran su pertenencia a otras religiones⁴. Otro modo de atender la presencia confesional en la ciudad es mediante los lugares de culto. Las confesiones minoritarias, en conjunto, suman una cifra de 360, donde destacan protestantes, musulmanes y cristianos ortodoxos por su mayor número de centros de culto respecto a las demás. El número de parroquias católicas en la ciudad es de 356⁵.

Para el análisis que presentamos en este artículo hemos seleccionado algunas expresiones públicas de los ocho grupos mencionados más arriba, y con los que hemos trabajado en la investigación referida. Las expresiones objeto de análisis, junto con emplazamientos y fechas, se presentan en la siguiente tabla.

³ Según el INE, la población censada en Madrid a 01/01/2018 es de 3.223.334 personas: http://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&ci-d=1254736177011&menu=resultados&idp=1254734710990. Última consulta: 12/06/2019.

⁴ Microdatos del Barómetro de septiembre de 2017, Estudio 3187 del CIS. Conjunto estatal: 70,2% católicos, 25% no creyentes, 2,6% creyentes de otra religión. Disponible en: http://www.cis.es/cis/open/cm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=14359. Última consulta: 03/12/2017.

⁵ En <https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/areas-tematicas/libertad-religiosa/buscador-lugares-culto>. Última consulta: 03/12/2017.

Tabla 1

Muestra de expresiones religiosas en el espacio público madrileño, 2011 y 2016-2017

Grupo	Expresiones	Localización	Fecha
Cristianos católicos	Cabalgata de Reyes	Distrito Centro	2016
	Procesión de Jueves Santo	Distrito Centro	2016
	Jornada del Perdón y la Misericordia	Plaza de la Catedral de la Almudena (Distrito Centro)	2016
	Procesión del Señor de los Milagros	Parroquia de San Romualdo (Distrito Ciudad Lineal)	2016
	Belenes populares	Puerta de Alcalá (Distrito Salamanca)	2016
	Día Internacional de la Vida	Plaza de Felipe II (Distrito Salamanca)	2017
	Marcha por la Vida	Calle O'Donnell (Distritos Salamanca y Retiro)	2017
Cristianos protestantes	Fiesta de la Esperanza	Paseo del Prado (Distrito Centro)	2017
Cristianos adventistas del séptimo día	Expo Salud	Plaza en la avenida de Entrevías (Distrito Puente de Vallecas)	2017
Musulmanes bangladesíes	Eid al-Fitr	Parque Casino de la Reina (Distrito Centro)	2017
Musulmanes chiitas duodecimanos	Conmemoración del Imam Husain	Puerta del Sol (Distrito Centro)	2016
Sijs	Manifestación del Día del Turbante	Puerta del Sol (Distrito Centro)	2011
Budistas chinos	Año Nuevo Chino	Plaza de la Junta de Usera (Distrito Usera)	2017
	Vesak	Plaza de la Junta de Usera (Distrito Usera)	2017
New Age	Yoga	Parque del Retiro (Distrito Retiro)	2017

Fuente: elaboración propia.

Con su presencia continuada e históricamente constante, el catolicismo en Madrid (como en el conjunto estatal) implica la proliferación de hitos y eventos a lo largo del tiempo y espacio urbano. Esto supone una diferencia respecto al resto de confesiones que hemos seleccionado en la muestra, ya que estas se hacen presentes en el espacio público de manera puntual. Este es un primer aspecto que consideramos claramente observable. Como consecuencia de lo anterior, los eventos católicos en el espacio urbano pueden resultar involuntariamente invisibles como expresiones confesionales al ser interpretados como tradición y patrimonio cultural. En unos casos, esa interpretación de la tradición se corresponde con una ausencia de conflictividad, como se da con las procesiones de Semana Santa, cuando miles de católicos

ocupan el espacio público durante horas, o con la procesión del Señor de los Milagros. La carencia de conflictividad se observa también en eventos de gran visibilidad de carácter confesional, orientados a un público católico, pero no tradicionales, como la Jornada del Perdón y la Misericordia celebrada en 2016 frente a la Catedral de la Almudena. Otros eventos católicos, como las Cabalgatas de los Reyes Magos, resultan conflictivos en función de las tensiones dadas en la lógica de lo público-secular-privado-religioso, lo que revela un marco interpretativo donde estos actores religiosos se consideran contendientes frente a las fuerzas seculares que intentan expulsar a la religión de la esfera pública. Este es un ejemplo de un evento católico que presenta conflictividad en la medida en que se perciban disonancias con los valores o actores seculares, bien como amenaza contra su «imaginario de la continuidad» (Hervieu-Léger, 2005), bien contra las emociones y símbolos que lo evocan: el tradicionalismo, la identidad nacionalcatólica y el modelo doctrinal de familia. El desfile de los Reyes Magos goza de un reconocimiento general como tradición más que como expresión confesional, y permite apreciar la conflictividad subyacente, que emerge cuando instituciones seculares (públicas) organizan actos *folk* vinculados con las creencias católicas. En esta ocasión, los actores católicos denunciaron una invisibilización de la dimensión religiosa por parte de los organizadores seculares, y reivindicaron una mayor visibilidad de lo católico en el evento. En otros casos, como los eventos del Día de la Vida y la Marcha por la Vida de 2017, celebrados en distintos espacios centrales de la ciudad, y que consisten en marchas, seguidas de testimonios, bailes y canciones reivindicativas, la conflictividad es una parte sustantiva, en la medida en que se trata de acciones políticas explícitas en las que se pelea contra los derechos reproductivos a partir de una concepción cristiana de la vida, en la línea del activismo antigénero (Kuhar y Paternotte, 2017).

Con motivo del 500º aniversario de la Reforma protestante, iglesias locales, Consejos Evangélicos autonómicos y la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) se coordinaron para programar un numeroso conjunto de actividades conmemorativas de la efeméride en todo el Estado español durante 2017. Una de ellas fue la Fiesta de la Esperanza, evento que congregó durante una mañana de sábado del mes de julio, en un tramo del paseo del Prado, en el centro de Madrid, a cientos de fieles que alabaron, dieron testimonio y oraron por la conversión de España. Frente a la condición de conflictividad por su diferencia religiosa (Martín-Andino y Macià, 2017), los protestantes se hicieron así visibles con mensajes de respetabilidad, unidad, número y compromiso (Cruz, 2008), lo que invita a leer esta expresión como un ejercicio, también, de búsqueda de legitimidad y reivindicación de una identidad religiosa como parte de la identidad nacional (Martín-Andino, 2021). En este sentido, la Fiesta de la Esperanza se puede relacionar con otra iniciativa que moviliza en las calles de varias ciudades españolas a cristianos de estas denominaciones desde el año 2007, la jornada España, Oramos por Ti.

La congregación cristiana adventista de Vallecas celebró por primera vez Expo Salud fuera de su iglesia en marzo de 2017. Una mañana dominical, en la plaza frente a la estación de cercanías de Entrevías, la comunidad ofreció información sobre los «ocho remedios naturales», principios en que la Iglesia adventista fundamenta su concepción de una «vida saludable»; algo que incluye, en una perspectiva holística, lo físico y lo espiritual. Con el evento, la comunidad vallecana enfrentó la condición de conflictividad que su presencia en el espacio público implica, en cuanto que comunidad cristiana no católica, heredera indirecta de la sospecha secular que en España pesa sobre el protestantismo. La congregación se hizo visible sin ocultar su identidad confesional, y de una manera coherente con sus principios: difundir el Evangelio por medio del «mensaje de salud».

El islam sunita y chiita duodecimano están representados en la muestra, respectivamente, por el colectivo bangladésí y la Fundación Alulbeyt, y ambos presentes en el espacio público del Distrito Centro de la ciudad. La Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Mukarram celebró en 2017 el final de Ramadán, *Eid al-Fitr*, en las canchas deportivas del parque Casino de la Reina, como ha acontecido desde 2013. En el rezo colectivo participaron tanto musulmanes bangladésíes como de otros orígenes nacionales, y contó con la representación del consistorio por medio del concejal del Distrito Centro. El parque es un emplazamiento de referencia para los musulmanes del barrio de Lavapiés, al ubicarse también allí un escenario con motivo del festival anual Las Noches de Ramadán, celebrado desde 2016, y que cuenta con financiación del Ayuntamiento. En octubre de ese mismo año, y tras la conmemoración privada de la *Ashura* en su centro de Carabanchel, la Fundación Alulbeyt dispuso una carpa informativa en la Puerta del Sol, desde donde presentó la figura del Imam Husain y los hechos de su martirio, acontecimientos clave en el origen del chiismo. Hoy en día, hacer presente el islam en el espacio público local implica la habilidad y la necesidad de manejar o evitar no solo la sospecha por la diferencia religiosa, sino también la conflictividad simbólica asociada a la violencia denominada yihadista, lo que cada grupo afronta con estrategias distintas. En el caso del rezo del *Eid al-Fitr*, el islam se hace visible expresando su necesidad pragmática de espacio, y desde las garantías del derecho al uso del espacio público, con el apoyo de un actor institucional. Alulbeyt, sin embargo, presenta el islam como una religión que lucha contra la tiranía y la corrupción, lo que expresa dando a conocer la figura del Imam Husain y eligiendo el espacio clave de la Puerta del Sol, escenario de protesta y reivindicaciones civiles al que los acontecimientos del 15M dotaron de visibilidad global.

La comunidad sij en Madrid se hizo visible en ese mismo lugar en septiembre de 2011, tras la ocupación y posterior expulsión de los movimientos sociales. Articulada en torno a los *gurdwaras* de Lavapiés y Villaverde Alto por entonces, y con el apoyo representativo de los sijos de otras comunidades autónomas, se presentó pidiendo ser reconocida como una confesión particular, sin ser confundida con el islam, para lo que destacaba uno de sus símbolos religiosos: el turbante. Precisamente, esa errónea identificación como musulmanes por el resto de los actores es lo que emplaza a los sijos a ser involuntarios receptores de sus dinámicas de estigmatización, algo que el evento pretendía transformar. La ausencia de impacto del acontecimiento y la falta de apoyo institucional, a juicio de sus protagonistas, es la causa por la que la comunidad ha optado por abandonar una estrategia de acción colectiva de visibilización.

Durante 2017, las comunidades budistas chinas Fo Guang Shan y Zhen Fo Zong Ming Zhao participaron conjuntamente, y junto con otras asociaciones, en las celebraciones del Año Nuevo Chino del Distrito de Usera, organizadas desde el Ayuntamiento; en concreto, con *stands* en una feria instalada en la plaza de la Junta de Distrito. Las distintas posiciones de las comunidades respecto a las autoridades del Gobierno chino supusieron una situación conflictiva, en cuanto que la Embajada de la República Popular China en Madrid consideraba inaceptable la participación de la comunidad Zhen Fo Zong Ming Zhao, algo que no modificó la propuesta inicial del Ayuntamiento. Si bien el budismo en España parte de una consideración ventajosa por su asociación popular con valores socialmente aceptados, tales como el autoconocimiento y la autorrealización (Díez de Velasco, 2009), en nuestro caso, se observa una conflictividad particular del budismo chino que descansa sobre dinámicas políticas entre ciudadanos y autoridades del país de origen, en un marco global, y no tanto sobre interpretaciones de la población local. No obstante, en la feria del Año Nuevo Chino la identidad

religiosa permanecía relegada ante una identidad étnica, enmarcada dentro de la «cultura china», algo que se repitió meses más tarde, durante las celebraciones del *Vesak*. En esta ocasión, Fo Guang Shan fue la comunidad budista participante, y a pesar de tratarse de una festividad religiosa, conmemorativa del nacimiento de Buda, lo hizo de nuevo en el mismo emplazamiento entre distintos *stands*, demostraciones y coreografías seculares, todo ello representativo de una «cultura china» reificada.

El difuso campo del denominado «ambiente holístico» (Heelas y Woodhead, 2008), en alusión a la compleja relación entre saberes, prácticas y agentes vinculados a corrientes de la denominada *New Age*, se hace visible en la ciudad de Madrid mediante el yoga, que los agentes alineados con este modelo crítico de espiritualidad subjetiva (Cornejo y Blázquez, 2013) practican en los últimos años al aire libre, en zonas verdes, durante los meses de verano. El parque del Retiro destaca entre ellas por la mayor recurrencia de uso, y allí se reconocen variaciones entre el número de participantes y la apertura o exclusividad de los grupos, la frecuencia y el momento del día, pasando por el coste y el anuncio de la práctica. Hay que añadir a lo anterior las variedades de yoga que se practican, así como los subespacios a los que se recurre (tanto explanadas como ubicaciones recónditas). La práctica del yoga en el espacio urbano se presenta como ausente de conflictividad, en cuanto que lo que se hace visible es un uso del cuerpo orientado a la obtención o mantenimiento de la salud y el bienestar, valores socialmente hegemónicos y asociados a lo secular, a pesar de que el yoga implique una aspiración holística de lo físico, lo mental y lo espiritual. En la línea de lo señalado recientemente por Clot-Garrell y Griera (2019) y Griera y Clot-Garrell (2021) se trata de expresiones espirituales que, a diferencia de su caracterización tradicional por la literatura, suponen formas de sociabilidad públicas y colectivas, que desafían una concepción limitada a lo privado.

4. ESTRATEGIAS DE (IN)VISIBILIDAD

Si el sentido de los eventos religiosos en el espacio público es poner en juego la visibilidad de los actores confesionales o de sus actividades, a partir de nuestra casuística observamos que las convenciones sociales sobre lo religioso, y los estereotipos particulares respecto a cada una de las confesiones, implican que cada grupo se comporte de forma distinta en el manejo de su proyecto moral y visibilidad, en función de la legibilidad o disonancia de su mensaje e identidad religiosa. Si bien tanto la literatura sobre secularización (Casanova, 1994) como el enfoque del postsecularismo (Beaumont y Baker, 2011; Beckford, 2012; Molendijk, 2015) han puesto el acento en la cuestión de la legitimidad de los actores religiosos en el espacio público, una perspectiva comparativa de distintos tipos de actores nos permite apreciar que, además de la legitimidad (reconocida a los grupos o no) para la ocupación de la vía pública, la pauta de variación encontrada entre ellos también guarda relación con el enmarcado (*framing*) de la religiosidad (Goffmann, 1974; Lakoff, 2004; Snow *et al.*, 1986), es decir, con el significado y el valor dado a la religiosidad de cada uno.

Este enmarcado no es solo una estructura de prenociones estática sobre qué o quiénes son religiosos o cómo se es religioso, sino que es el fruto de un proceso colectivo de construcción de significados en el que intervienen tanto los actores confesionales como la anónima audiencia que eventualmente transita el espacio público (Griera *et al.*, 2021). En nuestra in-

vestigación hemos dado prioridad al punto de vista de los actores confesionales por tratarse de los diseñadores y protagonistas, al menos hasta cierto punto, de las actividades religiosas en el espacio público de la ciudad. Desde el punto de vista de los actores religiosos, su visibilidad grupal y la legibilidad de su identidad y sus mensajes religiosos no dependen nunca totalmente de sus posibilidades de comunicación, sino de la forma en que la sociedad general donde desarrollan los eventos reconoce y entiende convencionalmente las formas religiosas y todo lo que conllevan (Griera y Burchardt, 2021; Honneth, 2004; Voirol, 2005). Cuando los actores religiosos planifican los eventos y se exponen al público en la calle, a menudo buscan transformar algunas de las preconcepciones y convencionalismos con los que la audiencia urbana puede interpretar su presencia (su religiosidad, su mensaje, su identidad). Y en el panorama madrileño, estos «marcos» («frames») que maneja la anónima audiencia afectan de forma diferenciada a las distintas confesiones, como exponemos a continuación.

Desde el 11S estadounidense, y en especial desde los atentados del 11M de 2004 en Madrid, los musulmanes han venido sufriendo un estigma particular que la sociedad madrileña, poco conocedora de los matices del pluralismo religioso, ha extendido a los sijs, como hemos visto en nuestro trabajo de campo. El estigma del terrorismo y la discriminación islamofóbica se ha incrementado a partir de otros atentados en Europa, e influye en el repertorio de acción de las comunidades religiosas afectadas, siendo las acciones políticas parte causante y a la vez solución de dicho proceso de discriminación: por un lado, implantando mecanismos de control, y por otro, creando una unidad policial de gestión de la diversidad. Como ha señalado Díez de Velasco (2009), los budistas en España han gozado de una buena fama singular, algo que en nada se parece a la sospecha de la que se hace objeto a las minorías cristianas; en concreto, a las iglesias protestantes e independientes (Cantón *et al.*, 2004; Vargas, 1999), pero no a las ortodoxas. Mientras tanto, las espiritualidades personalistas de influencia *New Age* parecen pasar desapercibidas en el individualismo que las caracteriza, al tiempo que los católicos tienen sus propias lizas por el significado de sus eventos públicos, a menudo condicionados por las ambigüedades de la hegemonía, la tradición y la aconfesionalidad del Estado (Díez de Velasco, 2013). Estas diferentes posiciones conllevan que los grupos, en cada evento, manejen su visibilidad y los mensajes a transmitir de forma distinta, mediante estrategias particulares, en función del tipo de disonancia que pueden sufrir.

Así, y desde los casos de la muestra, observamos al menos tres modelos en la gestión de la disonancia:

- a) El de las minorías institucionalizadas (cristianos protestantes, cristianos adventistas, musulmanes sunitas bangladesíes, musulmanes chiitas duodecimanos, sijs y budistas chinos), que se corresponde con una disonancia mayor.
- b) El de la confesión hegemónica (cristianos católicos), de disonancia variable.
- c) El de las minorías personalistas (*New Age*), de disonancia menor.

Dentro de las estrategias de visibilización/invisibilización en el espacio público, la elección de los espacios urbanos en los que se desarrollan los eventos constituye un elemento importante del esfuerzo de legibilidad que los grupos religiosos ponen en marcha. ¿Pero en qué consiste su importancia? De acuerdo con nuestro trabajo de campo, las localizaciones de los eventos responden a la valoración de su impacto en el tipo de audiencia a los que van destinados.

En esta premisa se reconocen dos variables:

1. El tipo de espacio seleccionado y...
2. El público al que el evento se dirige.

Tabla 2

Expresiones religiosas en el espacio público de Madrid: modalidades de espacio en relación con el público destinatario

	Espacio de proximidad	Espacio central-comunitario	Espacio central-global
Hacia la comunidad de creyentes	[Católicos] Procesión del Señor de los Milagros	[Católicos] Jornada del Perdón y la Misericordia	[Católicos] Semana Santa [New Age] Yoga
Hacia un público general		[Católicos] Actividades contra la interrupción voluntaria del embarazo [Adventistas] Expo Salud [Musulmanes sunitas bangladesíes] <i>Eid al-Fitr</i> [Budistas chinos] Año Nuevo Chino [Budistas chinos] <i>Vesak</i>	[Católicos] Cabalgata de Reyes [Católicos] Belenes populares [Protestantes] Fiesta de la Esperanza [Musulmanes chiitas] Conmemoración del Imam Husain [Sijs] Manifestación del Día del Turbante

Fuente: elaboración propia.

En el conjunto de casos prevalecen los eventos orientados hacia el público en general, entre los cuales no se encuentra la selección de un espacio de proximidad. Respecto a los eventos católicos, esta ausencia resulta consistente con el perfil hegemónico de la confesión, como también lo es el hecho de que el catolicismo identifique los espacios públicos centrales como escenarios adecuados para lanzar sus mensajes desde su condición de confesión mayoritaria. En cuanto al resto de confesiones, esta opción revela un esfuerzo (trámites administrativos, recursos) por la obtención de visibilidad, y que a excepción de las minorías personalistas, puede parecer entendida como un mayor interés por el ejercicio de comunicación más allá del propio colectivo, bien en un espacio central-comunitario, donde el grupo se significa, bien en un espacio de proyección global de la ciudad, algo que subraya la ausencia del criterio de eventos hacia la comunidad de creyentes (con la excepción, de nuevo, de las minorías personalistas de tipo *New Age*).

Asimismo, la hegemonía del catolicismo se expresa en el uso del espacio público para eventos tanto hacia el interior como hacia el exterior de la comunidad. A partir de lo expuesto, sostenemos que los espacios públicos escogidos por los diferentes actores forman parte de

las estrategias de enmarcado que ponen en juego la visibilización/invisibilización en lo relativo a las posibilidades de la relación espacio-audiencia del evento.

Finalmente, al analizar de forma conjunta los eventos de las distintas confesiones se puede apreciar una doble recurrencia en el significado que se busca promover para la presencia de actividades religiosas en el espacio público; esto es, interpretamos que los actores religiosos promueven su presencia y visibilidad en el espacio público en relación con dos valores: de inclusión y de diversidad o especificidad. En la mayoría de los casos de la muestra, estos se encuentran articulados de manera complementaria.

El énfasis inclusivo de los grupos religiosos a menudo utiliza recursos, demandas y representaciones socialmente hegemónicas que permiten escenificar su alineamiento con valores y preocupaciones compartidas por la sociedad general, facilitando un enmarcado para sus eventos que alude a la continuidad moral entre su colectivo y la sociedad. Este tipo de conducta en el espacio público coincide con lo que Cruz (2008), a partir de Tilly (2004), ha identificado como mensaje de «respetabilidad». Es el caso de Expo Salud, donde la iglesia adventista de Vallecas se presenta como comunidad comprometida con el bienestar de los vecinos del barrio, con quienes comparte su «estilo de vida saludable». También de las reivindicaciones católicas respecto a la «descristianización» de la cabalgata de Reyes, que apelan a la «tradicición» y el «sentido común» como elementos de referencia hegemónica. Por su parte, la demostración de apoyo institucional a la Comunidad Baitul Mukarram en la celebración de *Eid al-Fitr* aporta legitimidad al colectivo. La Fundación Alulbeyt se presenta vinculada a la figura del Imam Husein, ejemplo de valentía y lucha contra la corrupción de la dinastía Omeya, mientras que los protestantes promocionan en la Fiesta de la Esperanza, de manera discursiva desde el escenario principal, su compromiso en la lucha contra «el analfabetismo», «la explotación sexual» y «la violencia de género». En ocasiones, el valor de inclusión se escenifica mediante la invisibilización de la dimensión religiosa, aproximándose así a lo que Vaggione (2005) ha llamado «secularismo estratégico», como acontece en los eventos contra la interrupción voluntaria del embarazo, cuyos organizadores no se presentan como actores religiosos, a pesar de su carácter confesional, y en los que se apela a valores y representaciones socialmente hegemónicas como el valor de la vida humana.

Este énfasis inclusivo se complementa con la reivindicación de la diversidad o especificidad confesional de los distintos grupos. Si bien la inclusión comporta el alineamiento del grupo protagonista con la sociedad más allá de los límites de la membresía religiosa y dentro de un espectro de valores dominantes, el énfasis en la diversidad se caracteriza por la reivindicación de lo distintivo y la búsqueda de una voz propia en la sociedad general, más en la línea de la «ciudadanía religiosa» (Hudson, 2003) y de las discusiones sobre la ciudad postsecular (Beaumont y Baker, 2011). A veces, esta estrategia consiste únicamente en el uso del espacio público para actividades característicamente confesionales, como es el caso del rezo del *Eid al-Fitr* y del culto protestante «eventizado» (Pfadenhauer, 2010) de la Fiesta de la Esperanza. En otras ocasiones, como hemos encontrado en el trabajo de campo, la diversidad se expresa potenciando los elementos étnicos, como en la suerte de paisaje etnorreligioso en que los activistas laicos convirtieron la Puerta de Alcalá al combinar símbolos católicos y nacionales (Cornejo, 2021), asociando así ambas identidades como inextricables, al tiempo que patrimonializando la identidad étnica como «ventaja competitiva» (Berger, 2005) del catolicismo. Fo Guang Shan y Zhen Fo Zong Ming Zhao aportan con su presencia en los eventos de Usera el componente «religioso» que, sumado a otros, resulta en una representación de la «identidad» china. A su vez, los elementos étnicos también pueden ser puestos en juego para pro-

picar la diferencia respecto a otra confesión. Es el caso de los sijs, difuminados por la mirada inexperta del viandante en la categoría general de «musulmanes», pero también de denominaciones en el islam, como es el caso de los chiitas duodecimanos de Alulbeyt frente a los sunitas.

5. CONCLUSIONES

Al estudiar una muestra de distintos actores religiosos en la ciudad de Madrid, hemos intentado transmitir la perspectiva de un momento histórico en que la diversidad religiosa se encuentra más viva y visible en el Estado español. Sin embargo, las asimetrías y variaciones entre los casos no solo representan una escena del pluralismo sociológico y religioso contemporáneo, sino también, al mismo tiempo, los ecos, huellas y heridas del presente y del pasado. Las confesiones no católicas afrontan la variable «visibilidad» de una forma estratégica que a menudo se tiene que manejar con el estigma «sectario» que históricamente han sufrido las minorías religiosas en el país. Teniendo en cuenta las estrategias de (in)visibilización que los grupos religiosos minoritarios activan para el desarrollo de sus proyectos morales, obtenemos un retrato interesante y novedoso de la nueva sociedad plural que hoy habita la ciudad. Una sociedad plural en la que conviven tradiciones e innovaciones religiosas, las cuales reclaman el uso de espacios públicos para la expresión de sus identidades, y también para afirmarse, desde sus particularismos, como alternativas con vocación de inclusión que participan de los valores hegemónicos que la sociedad plural comparte, empezando por el propio pluralismo como valor democrático fundamental (Griera *et al.*, 2021). Por otro lado, la hegemonía histórica (y política, y cultural) del catolicismo se escribe en la ciudad con la multiplicación de su presencia de sus proyectos morales en las formas más variadas, formales e informales, eclesiales y seculares, tradicionales e innovadoras, dando pie a que pueda aparecer una emergente conflictividad en contextos políticos concretos o por intervenciones en el espacio público de los propios actores.

Observando las distintas maneras de comparecer en el espacio público, reconocemos también cómo la visibilidad no es tanto un resultado (o quizás, un objetivo) de los eventos religiosos (o de sus actores), sino que es además una conducta compleja que implica elecciones estratégicas en cuanto a lo que se decide hacer visible y lo que se decide invisibilizar en el proceso de presentarse públicamente. En este sentido, cada grupo se ve en situación de hacer su propio balance de (in)visibilización en función de la forma en que los organizadores perciben la posición de su confesión en el imaginario de la sociedad española, o al menos, la madrileña. Los que se enfrentan con estigmas históricos o con prejuicios contemporáneos articulan sus proyectos de visibilización, mensajes, su uso del espacio, el tipo de actividad, contando con el punto de partida de las incomodidades de ese marco de estereotipos populares (Griera y Burchardt, 2021). Por el contrario, los que no sufren de ese inconveniente parecen más despreocupados por los resultados de la visibilidad en términos de identidad o identificación confesional. Sin embargo, en todos los casos, la visibilidad de lo religioso aparece como una nueva semántica en construcción, un proceso de renovar y ampliar el significado histórico y cultural de lo que se identifica como «religioso» en la ciudad. En el proceso advertimos cómo sigue pesando el antagonismo histórico entre catolicismo y secularismo (bien sea practicado o bien sea percibido como amenaza por los propios actores católicos), pero también nuestra fotografía muestra muchas otras formas de concebir y practicar la religiosidad que desafían

las dicotomías modernas (religioso/secular, privado/público) y contribuyen a la constitución de un escenario postsecular en Madrid.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AlSayyad, N., y Massoumi, M. (Eds.). (2010). *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space*. Oxford y Nueva York: Routledge.
- Astor, A., Griera, M., y Cornejo, M. (2019). Religious governance in the Spanish city: Hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid. *Religion, State & Society*, 47(4-5), 390-404.
- Beaumont, J., y Baker, C. (Eds.). (2011). *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Becci, I., Burchardt, M., y Casanova, J. (Eds.). (2013). *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*. Leiden: Brill.
- Beckford, J. (2012). SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1), 1-19.
- Berger, P. (2005). Pluralismo global y religión. *Estudios Públicos*, 98, 5-18.
- Burchardt, M., y Becci, I. (2013). Introduction: Religion Takes Place. Producing Urban Locality. En I. Becci, M. Burchardt y J. Casanova (Eds.), *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces* (pp. 1-21). Leiden: Brill.
- Burchardt, M., y Griera, M. (2020). Doing Religious Space in the Mediterranean City: Towards a Historical Sociology of Urban Religion. En S. Rau y J. Rüpke (Eds.), *Religion and Urbanity Online*. Berlín y Boston: De Gruyter. Disponible en: <https://www.degruyter.com/database/URBREL/entry/urbrel.13215539/html>
- Cantón, M., Marcos, C., Medina, S., y Mena, I. (2004). *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2006). Rethinking secularization: A global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 7-22.
- Clot-Garrell, A., y Griera, M. (2019). Beyond Narcissism: Towards an Analysis of the Public, Political and Collective Forms of Contemporary Spirituality. *Religions*, 10(579), 1-15.
- Cornejo, M. (2021). Decoding Strategic Secularism in Madrid: Religion as Ambiance in Three Scenarios. En P. Bramadat, M. Griera, M. Burchardt y J. Martínez-Ariño (Eds.), *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces* (pp. 102-112). Londres y Nueva York: Bloomsbury Publishing.
- Cornejo, M., y Blázquez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Revista de Antropología Experimental*, 13, 11-30.

- Cox, H. (1966). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Nueva York: Macmillan.
- Cruz, R. (2008). *Repertorios: la política del enfrentamiento en el siglo xx*. Madrid: CIS.
- Della Dora, V. (Ed.) (2015). Virtual Issue 13: Sacred Space Unbound. *Environment and Planning D: Society and Space*, 13. Disponible en: <http://societyandspace.org/2015/06/12/virtual-issue-13-sacred-space-unbound/>
- Díez de Velasco, F. (2009). La visibilización del budismo en España. En M. Pintos (Ed.), *Budismo y cristianismo en diálogo* (pp. 153-259). Madrid: Dykinson.
- 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.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goh, D.P., y Van der Veer, P. (2016). Introduction: The sacred and the urban in Asia. *International Sociology*, 31(4), 367-374.
- 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., y Clot-Garrell, A. (2021). Turning Spirituality into a Public Event: The Popularization of Collective Meditations in the Urban Space. En P. Bramadat, M. Griera, M. Burchardt y J. Martínez-Ariño (Eds.), *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces* (pp. 159-176). Londres y Nueva York: Bloomsbury Publishing.
- Griera, M., Clot-Garrell, A., Montañés, A., y Burchardt, M. (2021). De la sacralización del espacio a la secularización de la religiosidad: expresiones religiosas en el espacio público en Barcelona. En H.J. Suárez, K. Bárcenas Barajas y C. Delgado-Molina (Coords.), *Formas de creer en la ciudad* (pp. 119-143). Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Heelas, P., y Woodhead, L. (2008). *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Madrid: Herder.
- Honneth, A. (2004). Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la « reconnaissance ». *Revue du MAUSS*, 23(1), 137-151.
- Hudson, W. (2003). Religious Citizenship. *Australian Journal of Politics and History*, 49(3), 425-429.
- Kuhar, R., y Paternotte, D. (Eds.) (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. Londres: Rowman & Littlefield International.
- Lakoff, G. (2004). *Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate*. Vermont: Chelsea Green Publishing.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion*. Nueva York: Mcmillan.
- Martín-Andino, B. (2021). Memoria e identidad en el protestantismo español a quinientos años de la Reforma. *Cuestiones de Pluralismo*, 1(2). Disponible en: <https://www.ob->

servatorioreligion.es/revista/articulo/memoria_e_identidad_en_el_protestantismo_espanol_a_quinientos_anos_de_la_reforma/index.html

- Martín-Andino, B., y Macià, R. (2017). Cristianismo evangélico y espacios públicos urbanos: una panorámica desde los casos de Madrid y Barcelona. En T. Vicente, M.J. García Hermandorena y T. Vizcaíno (Eds.), *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías* (pp. 770-784). Valencia: Universitat de València.
- 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. (2015). In Pursuit of the Postsecular. *International Journal of Philosophy and Theology*, 76(2), 100-115.
- Monroy, J.A. (2003). *Obras completas. Tomo XI*. Madrid: CLIE.
- Moreno, M. (2001). El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la Ley de 28 de junio de 1967. *Anales de Historia Contemporánea*, 17, 351-363.
- Pfadenhauer, M. (2010). The eventization of faith as a marketing strategy: World Youth Day as an innovative response of the Catholic Church to pluralization. *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, 15, 382-394.
- Pinxten, R., y Dikomitis, L. (Eds.) (2013). *When God comes to town: Religious traditions in urban contexts. Vol. 4*. Nueva York: Berghahn Books.
- Snow, D.A., Rochford, E.B., Worden, S.K., y Benford, R.D. (1986). Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*, 51, 464-481.
- Tilly, Ch. (2004). *Social Movements, 1768-2004*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Vaggione, J.M. (2005). Reactive Politization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 233-255.
- Vargas, M.D. (1999). *Los Testigos Cristianos de Jehová y otras confesiones: una etnografía del pluralismo religioso en Alicante*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.
- Voirol, O. (2005). Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique. *Rezeaux*, 1(129-130), 89-121.