



# LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

## THE MANAGEMENT OF RELIGIOUS DIVERSITY IN CONTEMPORARY SPAIN

### Avi Astor

Investigador Ramón y Cajal, Departamento de Sociología, ISOR, Universidad Autónoma de Barcelona  
avi.astor@gmail.com

### Mar Griera

Profesora agregada interina, Departamento de Sociología, ISOR, Universidad Autónoma de Barcelona  
mariadelmar.griera@uab.cat

1. Introducción
2. El marco legal y el reconocimiento de las minorías
3. Un nuevo escenario: cambio sociodemográfico y primeras medidas políticas
4. Del reconocimiento simbólico a la gobernanza en red: el papel de la fundación pluralismo y convivencia
5. La gestión de los lugares de culto
6. Conclusiones

### **PALABRAS CLAVE**

Religión, diversidad, gobernanza, inmigración, lugares de culto, España

### **KEY WORDS**

Religion, diversity, governance, immigration, places of worship, Spain

### **RESUMEN**

Este artículo analiza la evolución de la gestión de la diversidad religiosa en España desde la transición democrática hasta hoy. La tesis principal es que se ha producido un cambio relevante en la forma de gestionar esta diversidad en los últimos años. Se ha pasado de un modelo estructurado, principalmente, a través de una lógica vertical, jerárquica y centralizada, a una aproximación más horizontal, plural y multinivel. Ello ha sido consecuencia de la emergencia de nuevos retos y sucesos críticos que han politizado la diversidad religiosa y generado presión para una implicación más explícita de las administraciones públicas en esta cuestión. Esta nueva forma de gestión favorece una aproximación más democrática e inclusiva hacia este fenómeno, pero a su vez conlleva también una intensificación de la monitorización, la regulación y el control de las organizaciones religiosas.

### **ABSTRACT**

This chapter analyses the evolution of the management of religious diversity in Spain from the transition to democracy to the present day. The main thesis is that an important change has taken place in the management of this diversity over recent years. There has been a shift away from a predominantly vertical, hierarchical, centralised model towards a more horizontal, plural, multi-level approach. This change is the result of the emergence of new challenges and critical events that have politicised religious diversity and produced pressure for the deeper and more active involvement of public agencies in this issue. This new form of management favours a more democratic, inclusive approach to religious diversity, but it has also intensified the surveillance, regulation and control of religious organisations.

## 1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas el aumento de los flujos migratorios internacionales ha derivado en un crecimiento sustancial de la diversidad religiosa en España. Según cifras del Observatorio del Pluralismo Religioso (2015) se estima que existen 6.755 lugares de culto en España, de los cuales un 22% pertenecen a las confesiones minoritarias. De estos, un 57% (3.769) son iglesias protestantes, un 21% (1.447) oratorios musulmanes y un 13% (876) salones del reino de los testigos cristianos de Jehová. Con una presencia más modesta también detectamos el crecimiento de iglesias ortodoxas, centros budistas, iglesias mormonas y sinagogas judías (Díez de Velasco, 2010; Pérez-Agote, 2010)<sup>1</sup>.

El crecimiento de la diversidad religiosa ha conllevado el surgimiento de nuevos retos y desafíos en términos de reconocimiento y acomodación. Nos referimos a cuestiones como los conflictos por la apertura de lugares de culto islámicos (Astor, 2012), los debates en torno a la posibilidad de financiación de las minorías religiosas (Martín Dégano, 2006) o las controversias sobre cuestiones como la prohibición del velo integral en el espacio público (Burchardt *et al.*, 2015). Ahora bien, España no es excepcional en este sentido. La mayoría de países europeos se han visto expuestos al crecimiento (y consiguiente problematización), de la diversidad religiosa, especialmente del islam, en los últimos años y se han puesto en marcha políticas públicas en esta materia.

Sin embargo, y como han puesto de manifiesto diversos autores, no es posible identificar un patrón europeo común ante estas cuestiones (Bader, 2007; Minkenberg, 2008). De este modo, y a pesar de que existe una cierta convergencia europea en materia de gestión de la diversidad religiosa, el análisis de las políticas de los distintos países europeos muestra una gran variabilidad (Koenig, 2007). Desde una perspectiva institucionalista, varios autores han atribuido esta variabilidad a la existencia de diferentes modelos históricos de relación Iglesia-Estado que hoy día dan forma a los marcos constitucionales y políticos a través de los cuales se produce la gestión de la diversidad religiosa (Fetzer y Soper, 2004; Robbers, 2005). Para estos autores la lógica de la *path dependence* es crucial para comprender cómo en la actualidad los países afrontan y dan respuesta a los retos que genera el crecimiento de las minorías religiosas. Desde esta perspectiva, por ejemplo, las diferencias en las políticas de acomodación de la diversidad religiosa en Francia e Inglaterra se interpretan como consecuencia de la existencia de un modelo diferente de articula-

---

1. Según cifras de las propias confesiones, los musulmanes representan el 3,9% de la población (Observatorio Andalusí 2014) y los evangélicos un 2,5% (FEREDE 2014).

ción histórica entre el Estado y la Iglesia en cada país. Mientras que en el caso francés, basado en un modelo laico, se ha limitado la implementación de medidas de acomodación religiosa en las instituciones públicas, en el caso británico, el denominado modelo de *establishment* ha facilitado la extensión paulatina de reconocimiento religioso y políticas de acomodación a las nuevas minorías (Fetzer y Soper, 2004).

Ahora bien, en los últimos años han crecido notablemente las críticas a las explicaciones basadas en los modelos. En este sentido, algunos autores han señalado que la utilización del concepto de «modelo nacional» para explicar las políticas de gestión de la diversidad religiosa oculta numerosas incongruencias, contradicciones y particularidades (Bowen, 2012; Hofhansel, 2010; Bertossi y Duyvendak, 2012). En esta línea, Bowen *et al.* (2012) sostienen que es ficticio hablar de la existencia de un modelo nacional único de gestión de la diversidad religiosa, ya que en el seno de los distintos dominios institucionales específicos existe una relativa autonomía en la gestión. De este modo, la forma en la que se gestiona la diversidad religiosa desde diferentes ámbitos, tales como la educación, la sanidad o el urbanismo, responde en su mayor parte a «ideas, normas, valores y emociones que no se pueden reducir a un modelo nacional o ideología concreta» (Bowen *et al.*, 2013: 3).

**EL CRECIMIENTO DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA HA CONLLEVADO EL SURGIMIENTO DE NUEVOS RETOS Y DESAFÍOS: APERTURA DE LUGARES DE CULTO ISLÁMICOS, FINANCIACIÓN DE MINORÍAS RELIGIOSAS O PROHIBICIÓN DEL VELO INTEGRAL EN EL ESPACIO PÚBLICO, ENTRE OTROS**

Otros autores han criticado el enfoque basado en los modelos nacionales por el hecho de que se centran, de forma casi exclusiva, en el ámbito constitucional y en las políticas estatales en un momento en el cual la gestión de la diversidad religiosa se desarrolla, principalmente, a través de redes complejas que implican una mayor interacción, negociación y colaboración entre actores públicos, organizaciones cívicas y representantes religiosos (Martikainen, 2013). En este artículo, argumentamos que la forma de gestionar la diversidad religiosa en España ha evolucionado en los últimos años y ha pasado de desarrollarse principalmente a través de una lógica vertical, jerárquica y centralizada, a una aproximación más horizontal, plural y multinivel. Este cambio ha sido consecuencia de la combinación de retos prácticos en torno a la acomodación de la diversidad religiosa con la irrupción de sucesos críticos que la han politizado y han presionado para generar una implicación más profunda y activa en su reglamentación. Por un lado, la nueva aproximación,

que sigue lo que algunos han denominado como *network-governance approach* (Jones, Hesterly y Borgatti, 1997; Sørensen, 2002), es más democrática e inclusiva, y abre nuevas oportunidades para las comunidades religiosas –en términos, por ejemplo, de acceso a fondos públicos o de reconocimiento político–. Aunque conlleva también la intensificación de la gubernamentalidad (Dean, 2010) y la participación de múltiples actores nuevos en la monitorización, regulación y control de la diversidad religiosa.

Este artículo se estructura en cuatro secciones. Las dos primeras ofrecen un marco explicativo del escenario en el cual se produce la gestión de la diversidad religiosa y se centran, por un lado, en el contexto legal y su evolución y, por el otro, en las transformaciones sociodemográficas más relevantes en este campo. La tercera sección se focaliza en analizar la emergencia de la Fundación Pluralismo y Convivencia, y el impulso de la gobernanza en red en España. Esta perspectiva más general sobre los cambios en las formas de gobernanza se analiza de un modo más exhaustivo y detallado en la cuarta sección a través del ejemplo de la gestión de los centros de culto.

## 2. EL MARCO LEGAL Y EL RECONOCIMIENTO DE LAS MINORÍAS

Históricamente, las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado español se han regulado a través de acuerdos concordatarios firmados entre la Santa Sede y el Estado español. En la transición democrática, el Gobierno español optó por renegociar y adaptar al contexto democrático los términos del acuerdo con la Iglesia católica. Entre los años 1976 y 1979 se firmaron los nuevos acuerdos concordatarios, a los que se les atribuyó rango de tratado internacional. Estos acuerdos son los que, posteriormente, han inspirado y moldeado las relaciones entre el Estado y las confesiones minoritarias (Muñoz i Sala, 2006).

La Constitución de 1978 estipula que los poderes públicos «tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones» (artículo 16.3). La Ley Orgánica de Libertad Religiosa (7/1980) contribuyó al desarrollo de este «marco cooperativo» y especificó que el Estado tenía que establecer acuerdos con las confesiones minoritarias que «por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España» (artículo 7).

Entre las décadas de 1980 y 1990, el Estado extendió el estatus de notorio arraigo a las comunidades evangélicas, judías y musulmanas. A través del reconocimiento de las confesiones históricamente oprimidas en España, la Administración socialista de Felipe González trató de forjar

una nueva imagen de España como una sociedad moderna y plural que había trascendido su legado de intolerancia religiosa (Astor, 2015). Este reconocimiento permitió al Estado establecer acuerdos de cooperación con las federaciones evangélicas, judías y musulmanas. Los acuerdos se impulsaron y aprobaron con la voluntad de compensar el agravio histórico del Estado español hacia las minorías religiosas, como muestra el hecho de que estos se firmaran justo en el año 1992 en el marco de las conmemoraciones vinculadas al quinto centenario de la conquista del reino nazarí y la expulsión de los judíos de España. Unas celebraciones que, a excepción del caso del protestantismo, fueron dirigidas a las autoridades extranjeras, al Gobierno israelí en el caso del acuerdo con la Federación de Comunidades Israelitas y a los países árabes en el caso de la comunidad islámica (Rozenberg, 1996). En este contexto, la motivación para la firma de los acuerdos se debe entender más como un acto simbólico de reconciliación que como un mecanismo real para la gestión de la diversidad religiosa.

**LA MOTIVACIÓN PARA LA FIRMA DE ACUERDOS DE COOPERACIÓN CON LAS FEDERACIONES EVANGÉLICAS, JUDÍAS Y MUSULMANAS SE DEBE ENTENDER MÁS COMO UN ACTO SIMBÓLICO DE RECONCILIACIÓN QUE COMO UN MECANISMO REAL PARA LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA**

De todos modos, los acuerdos formalizaron las vías institucionales a través de las cuales cada confesión podía dialogar con el Estado y reclamar medidas de acomodación religiosa. En este sentido, contribuyeron indirectamente a establecer e institucionalizar espacios de encuentro, gestión y representación de las comunidades religiosas (Jiménez-Aybar, 2004; Arigita, 2006). También especificaron una serie de derechos y privilegios de notable alcance para las comunidades beneficiarias. A grandes rasgos, el contenido de estos acuerdos era semejante al contenido de los acuerdos que el Estado había firmado con la Iglesia católica en 1976 y 1979. Todos los acuerdos hacían referencia a una serie de derechos relacionados con la acomodación religiosa en las instituciones y escuelas públicas, la exención fiscal de las comunidades religiosas y sus inmuebles, y la participación en la conservación del patrimonio cultural asociado con cada confesión (Planet, 2014; Contreras Mazarío, 2012).

Sin embargo, como pone de manifiesto Barrero (2001):

«Ahora bien, que los contenidos de los acuerdos menores coincidan en gran parte con los acuerdos de la Iglesia católica no puede llevarnos a afirmar la existencia de una auténtica situación de igualdad, pues la diferencia de trato sigue siendo considerable» (p. 184).

En este sentido, es importante tener presente que los acuerdos con la Santa Sede tienen rango de tratado internacional y, en cambio, los acuerdos con protestantes, judíos y musulmanes son una ley ordinaria. Lo que, por lo tanto, marca ya de entrada la desigualdad entre el trato dispensado a la Iglesia católica y las minorías religiosas. Además, no se creó un reglamento para desarrollar los acuerdos, ni se destinó ninguna partida presupuestaria para su aplicación, ni se previó cómo se debían llevar a la práctica (Motilla, 2004). Así, pese a que su aprobación fue ampliamente celebrada y vivida como un hito histórico en el ordenamiento legal español, el desarrollo en su posterior aplicación ha sido escaso (Jiménez-Aybar, 2004; Motilla, 2004). Resulta también importante destacar que la voluntad de generalización del modelo concordatario forzó el establecimiento de un modelo de representación de las comunidades religiosas –evangélicas, judías y musulmanas– centralizado y jerárquico, que no tuvo en consideración la pluralidad interna de estas confesiones. De este modo, los órganos resultantes nacieron con poca legitimidad frente a los propios miembros de las comunidades. Además, a la larga, la creación de estos *artificiosos* mecanismos de representación ha supuesto un lastre importante para la evolución de las relaciones y la implementación de los acuerdos, especialmente en el caso del islam (Arigita, 2006).

En cierto modo, es importante tener en cuenta que a principios de los años noventa la diversidad religiosa no era un tema relevante en la agenda pública y la capacidad de negociación y presión de las confesiones religiosas –por cuestiones de contexto y de relevancia numérica– era muy débil. Consecuentemente, se firmaron unos acuerdos de cooperación que, si bien tenían un alto valor simbólico, no consiguieron una incidencia real y efectiva en la generación de mecanismos de protección y acomodación de los derechos de las minorías religiosas en el Estado español.

### **3. UN NUEVO ESCENARIO: CAMBIO SOCIODEMOGRÁFICO Y PRIMERAS MEDIDAS POLÍTICAS**

Debido a la Inquisición y la persecución histórica de las minorías religiosas, así como a la escasa inmigración internacional antes de la transición democrática, la presencia de minorías religiosas fue muy limitada durante la mayor parte del siglo xx. A pesar de su reducido número, destacaba la existencia de comunidades protestantes –algunas con un largo recorrido histórico–, que en 1956 se agruparon bajo el paraguas de la Comisión de Defensa Evangélica, simiente de lo que hoy es la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) (Estruch, 1968; Vilar, 1994; Griera, 2006; García Ruiz, 2006). Asimismo, desde el siglo xix existían comunidades judías en España y entre 1914 y 1918 se establecieron sinagogas en Madrid, Barcelona y Sevilla, que luego fueron cerradas por el Gobierno franquista. A partir de la aprobación de la Ley franquista de Libertad Religiosa (1967) se reabrieron las sinagogas y se formaron nuevas comunidades en otras

localidades. A finales de los años sesenta, empezaron a hacerse más visibles grupos como los testigos de Jehová, los bahá'ís o las comunidades budistas que crecían por todo el país (García Hernando, 1992).

Ahora bien, fue a partir del crecimiento de la inmigración internacional en España, a finales de los años noventa, cuando el número y la diversidad de las minorías religiosas que residían en el país aumentaron sustancialmente. Mientras que en los años anteriores las políticas relacionadas con la diversidad religiosa habían sido impulsadas principalmente por objetivos simbólicos y diplomáticos, ahora los gobiernos municipales se veían obligados abordar una serie de problemas prácticos que emanaban del crecimiento de la diversidad religiosa. El aumento de las minorías religiosas planteaba la necesidad de acomodar sus demandas en el seno de las instituciones públicas y garantizar la provisión y regulación adecuada de centros de culto, cementerios y otras instalaciones comunitarias. Además, las tensiones en torno al establecimiento de los lugares de culto, especialmente las mezquitas, comenzaban a amenazar la convivencia frágil que existía en los municipios sometidos a procesos rápidos de diversificación étnico-religiosa.

Como consecuencia de estos acontecimientos, las administraciones locales desempeñaron un papel más activo en la gestión de la diversidad religiosa. A partir de este momento, también empezaron a surgir e involucrarse en los procesos de gestión y acomodación de la diversidad religiosa nuevos actores, como los mediadores interculturales y los grupos interreligiosos (Griera, 2012). En algunas autonomías y ciudades, aparecieron nuevas federaciones que se erigieron como portavoces de las minorías, como el Consejo Islámico Cultural de Cataluña y el Consejo Islámico de Granada, cuyo liderazgo era más cercano a las comunidades locales que el de las federaciones estatales, algunas de las cuales además sufrían divisiones internas e ineficiencias burocráticas. Estos sucesos marcaron el inicio de una transformación desde un marco de gestión vertical, jerárquico y centralizado hacia un marco más horizontal, plural y multinivel.

Sin embargo, en ese momento no existía entre los actores políticos una concepción común, consensuada y estratégica sobre las políticas en materia de diversidad religiosa. Se trataba, más bien, de una perspectiva de gestión basada en una lógica *reactiva*, de acciones impulsadas de forma aislada y sin un marco político-normativo compartido. Una política que, además, tenía un carácter casi exclusivamente local y se producía de forma desligada o autónoma respecto a la acción del Gobierno central. En algunas localidades la gestión de la diversidad religiosa se abordó desde la perspectiva de la inmigración; en otras, desde las áreas de derechos civiles y, en otras, desde la alcaldía. En su mayoría, las administraciones locales fueron dando respuesta

a los retos que surgían en esta área sin complicaciones. Sin embargo, en algunos casos, se produjeron controversias y problemáticas que trascendieron el ámbito local e irrumpieron en la esfera mediática estatal. Destacan, en este sentido, el conflicto en torno a la mezquita de Premià de Mar (2001), la polémica sobre el uso del *hiyab* por una estudiante en Madrid (2002) o la controversia alrededor de la rehabilitación de un cementerio musulmán en Granada (2001). Los tres casos son ilustrativos de la importancia creciente de la diversidad religiosa en la esfera local y las dificultades de gestión que esta conlleva.

El primero de los casos, el de Premià, se caracterizó por visibilizar la oposición de los vecinos a la construcción de un centro de culto y destapar la incapacidad del Ayuntamiento para mediar satisfactoriamente. El marco legal era débil y ambiguo, y no existían referentes que definieran los protocolos necesarios que se debían aplicar (Lacomba, 2005; Moreras, 2009). El caso de Premià adquirió notoriedad pública y visibilizó un fenómeno que, a menor escala, se reproducía también en muchas otras localidades españolas (Astor, 2016). El segundo de los casos, el de Fátima Elidirisi, generó de nuevo un gran revuelo mediático. Fátima Elidirisi era una niña musulmana de 13 años que acabada de llegar de Marruecos y a la le adjudicaron una plaza escolar en un centro concertado católico. Sin embargo, la directora se negó a aceptarla en el colegio si llevaba *hiyab*, con lo cual el padre de la niña solicitó plaza en otro centro escolar. La niña fue transferida a un colegio público de la zona, pero la directora también se negó a aceptarla si llevaba el pañuelo, hecho que generó un gran revuelo público. Finalmente, la comunidad de Madrid obligó al colegio a admitir que Fátima pudiera ser escolarizada con velo. La mayoría de políticos y de actores públicos del momento defendieron el derecho de Fátima a llevar el *hiyab* y asistir a la escuela, pero el suceso mostró la dificultad de encaje entre diferentes concepciones sobre la laicidad y la libertad religiosa en contextos institucionales específicos<sup>2</sup>. Finalmente, el caso del cementerio municipal de Granada La Rauda, el cual pertenece al conjunto patrimonial del Patronato de la Alhambra y el Generalife, es también ilustrativo de este tipo de problemáticas. El cementerio era parte del patrimonio histórico-arquitectónico de la ciudad y estaba inhabilitado como camposanto. Sin embargo, y como documenta Salguero (2011), la comunidad musulmana lo empezó a reclamar como un espacio donde poder dar sepultura a sus fieles. La comunidad musulmana, atendiéndose al marco legal existente (la Ley de Libertad Religiosa y el acuerdo de 1992), pedía su reapertura y adecuación para atender sus necesidades. Sin embargo, las dificultades a la hora de concretar y dar respuesta a la petición se alargaron durante más de una década (*ibidem*).

2. En los últimos años, otras estudiantes expulsadas o reprendidas en los centros educativos por vestir con el *hiyab* no han recibido el mismo nivel de apoyo institucional ni atención mediática.

Estos tres casos, junto con otros que fueron emergiendo en diferentes localidades españolas, pusieron de manifiesto la dificultad de gestionar la diversidad religiosa a partir de un marco legal que a nivel simbólico jugaba un papel muy relevante, pero que no preveía medidas concretas de implementación. El crecimiento de la diversidad religiosa puso de relieve la complejidad existente en la traducción de leyes y acuerdos en acciones políticas específicas. Además, dicha traducción era especialmente complicada porque no existía un bagaje previo sobre estas cuestiones y entre las autoridades y técnicos de la Administración local había un gran desconocimiento sobre la cuestión religiosa (Griera, 2012). No había modelos ni buenas prácticas, ni tampoco una reflexión política sobre cuestiones como la laicidad, la neutralidad o los límites de la diversidad religiosa. Fruto de este contexto, buena parte de las respuestas políticas a los retos que generaba su crecimiento eran de carácter reactivo e improvisado, y se producían de forma aislada.

Esto no invalida el hecho de que hubiese excepciones y que en algunas CC. AA. y localidades se desarrollaran estrategias proactivas y reflexivas sobre esta cuestión. En Cataluña, por ejemplo, el Ayuntamiento de Barcelona y la Generalitat de Cataluña han desempeñado un papel muy activo en la gestión de la diversidad religiosa. El deseo de reclamar una mayor autonomía política y cultural (Griera, 2016), el interés especial de algunos líderes catalanes en temas religiosos y una presencia musulmana especialmente notable son algunos de los factores principales que han favorecido una aproximación más proactiva a la gestión de la diversidad religiosa en Cataluña (Astor, 2014).

En 1998, el Ayuntamiento de Barcelona creó la Oficina de Asuntos Religiosos en el marco de la concejalía de Derechos Civiles con el intento de proteger la libertad religiosa, combatir la discriminación y promocionar el diálogo interreligioso (Griera, 2012). Dos años después, la Generalitat impulsó la creación de la Secretaria de Relación con las Confesiones Religiosas –hoy llamada Dirección General de Asuntos Religiosos– con la voluntad de impulsar una agenda política propia en materia religiosa (Seglers, 2000; Astor, 2014; Griera, 2016). Unas de las acciones más relevantes de la Generalitat de Catalunya en esta área fueron la creación de canales de interlocución con las confesiones religiosas minoritarias en Cataluña, el impulso de la investigación sobre el «mapa religioso catalán» (Fons Duocastella, *et al.*, 2012) y la publicación de guías de buenas prácticas en materia de acomodación de la diversidad religiosa en los ámbitos hospitalarios, funerarios y educativos, entre otros. Cabe destacar también la firma de convenios con las confesiones religiosas principales (así como con grupos ateos y laicos) para velar por el cumplimiento de los derechos y deberes en materia de libertad religiosa (Coll i Calaf, 2012; Griera, 2016). En su mayoría, estos convenios llevaban vinculada una dotación presupuestaria que facilitaba su implementación. Finalmente, y como mencionaremos más adelante, el Gobierno catalán impulsó en 2009 la Ley de Centros de Culto que ha sido objeto de una notable polémica.

#### 4. DEL RECONOCIMIENTO SIMBÓLICO A LA GOBERNANZA EN RED: EL PAPEL DE LA FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA

A raíz de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, desde el Estado se consideró necesario tomar medidas para fomentar más activamente la integración de la población extranjera y, en particular, la procedente de los países de mayoría musulmana. En este sentido se expresaba Mercedes Rico, directora de Asuntos Religiosos (2004-2007):

«Los musulmanes como tal eran hasta este momento una comunidad prácticamente invisible, sobre todo en Madrid. Desgraciadamente, a raíz de aquel *shock* tan horroroso, surgió la necesidad de empezar a ver qué pasaba aquí y tomar medidas» (Entrevista personal, 13.07.2008).

Los testimonios sobre los supuestos peligros que conllevaba la existencia de inmigrantes musulmanes «no integrados» que surgieron durante las audiencias parlamentarias sobre los atentados tuvieron una influencia crucial en impulsar este nuevo enfoque. Por ejemplo, en una de las primeras audiencias sobre los atentados, el conocido sociólogo Manuel Castells manifestó:

«El atentado nació de los radicales locales, no de los activistas globales. Por tanto, es primordial eliminar las fuentes de frustración y marginación entre los inmigrantes musulmanes en nuestro país. Cualquier intento de estigmatización agravará el problema. Una política activa de integración, respetando la diferencia cultural, es una condición básica para la prevención de la violencia»<sup>3</sup>.

Consciente de que el apoyo y el control pueden ser dos caras de una misma moneda, el Consejo de Ministros de la nueva Administración socialista que había entrado en el Gobierno después de los atentados creó la Fundación Pluralismo y Convivencia (FPC), una entidad dedicada a promover el conocimiento, la organización y la integración de los musulmanes, judíos y protestantes residentes en España. La creación de la FPC marcó un momento importante en transición del reconocimiento simbólico a la gobernanza y gestión activa de la diversidad religiosa.

En cierto modo, los atentados del 11 de marzo se pueden conceptualizar como lo que en ciencia política se denomina *focusing event*, esto es, un suceso inesperado, poco común y dañino, del cual se percibe que pueden emanar potenciales peligros futuros (Birkland, 1998). La emergencia de un suceso de este tipo tiene la capacidad de intensificar la actividad política en un campo

3. Cortes Generales. Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, VIII Legislatura, n.º 5, 14 de julio de 2004, p. 107.

determinado e incluir nuevos temas en la agenda pública. En el caso de los atentados del 11 de marzo su papel fue crucial a la hora de brindar atención política y mediática hacia el islam, y de rebote hacia todas las minorías religiosas. Además, el hecho de que el islam adquiriese protagonismo en la agenda pública estatal facilitó que emergieran y se visibilizaran bajo un mismo marco significativo los conflictos, disputas y aspectos sin resolver relativos al encaje de las minorías religiosas en la sociedad española. Unas controversias que si bien ya hacía años que existían a nivel local y regional, no habían penetrado en la agenda política estatal ni generado una narrativa política que los agrupara y les diera sentido.

Es a partir del 11 de marzo y, sobre todo, de la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia que, en cierto modo, se empieza a dibujar una agenda política estatal en materia de diversidad religiosa (Hernández, 2006). En este momento, desde el Gobierno español se adopta un enfoque proactivo y se define la cuestión como un área estratégica de intervención. Desde 2004, y con la voluntad de mejorar la gestión y monitorización de la diversidad religiosa, la FPC ha realizado una serie de iniciativas para dar a conocer las minorías religiosas a la sociedad española y fomentar su incorporación dentro de los aparatos administrativos

y burocráticos del Estado. En este sentido, ha proporcionado fondos para promover la inscripción de las comunidades religiosas en el Registro de Entidades Religiosas (RER), y desarrollar mapas y análisis de las minorías religiosas en cada CC. AA. En 2011 colaboró con la Federación Española de Gobiernos Locales para crear el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, cuyo objetivo es monitorizar la evolución de la diversidad religiosa, diseñar buenas prácticas de acción y recoger información sobre las políticas locales dirigidas a su gestión<sup>4</sup>. Asimismo, recientemente ha desarrollado una iniciativa para administrar la financiación que las comunidades musulmanas en España reciben desde el extranjero a través de un fondo cuyo objetivo es gestionarla de una manera transparente y garantizar que se utilice para proyectos viables<sup>5</sup>.

**ES A PARTIR DEL 11-M Y, SOBRE TODO, DE LA CREACIÓN DE LA FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA QUE, EN CIERTO MODO, SE EMPIEZA A DIBUJAR UNA AGENDA POLÍTICA ESTATAL EN MATERIA DE DIVERSIDAD RELIGIOSA. EN ESTE MOMENTO, DESDE EL GOBIERNO ESPAÑOL SE ADOPTA UN ENFOQUE PROACTIVO Y SE DEFINE LA CUESTIÓN COMO UN ÁREA ESTRATÉGICA DE INTERVENCIÓN**

4. Se puede consultar el Observatorio en la siguiente dirección web: <http://www.observatorioreligion.es/>

5. El fondo Ibn Jaldún también da soporte a proyectos docentes que promocionan la integración. Para más información sobre el

Aparte de estas iniciativas, la FPC también ha desarrollado una serie de proyectos para incentivar la adaptación e integración de las minorías religiosas dentro de la sociedad española. Concretamente, ha creado mecanismos de financiación a las federaciones y asociaciones musulmanas, judías y evangélicas para la realización de proyectos comunitarios no religiosos que promuevan la integración o la educación sobre la diversidad religiosa. Hasta la reciente crisis económica y el cambio de Administración, dotaba entre 2,5 y 5 millones de euros anuales a las minorías religiosas. Estas dotaciones constituyeron la primera vía directa que tuvieron las entidades religiosas no católicas para acceder a fondos estatales (Hernández, 2006). Además de financiar proyectos comunitarios, la FPC ha incentivado cursos de formación cultural para líderes musulmanes. También ha proporcionado fondos para la adaptación de los cementerios municipales a las necesidades de evangélicos, judíos y musulmanes, así como para el desarrollo de materiales didácticos que puedan utilizarse en la enseñanza de religiones minoritarias en las escuelas públicas (Rubio, 2013).

A través de estas iniciativas, la FPC ha contribuido a la consolidación del *network-governance approach* que funciona actualmente en paralelo al marco legal y constitucional, el cual sigue siendo relativamente inflexible y lento para adaptarse a las nuevas realidades generadas por procesos de diversificación religiosa (Griera *et al.*, 2014; Martikainen, 2013). Sin embargo, como consecuencia de la coexistencia de estos dos marcos, la FPC a veces se ha encontrado en medio de tensiones entre la legislación estatal más rígida y los modos de gestionar la diversidad religiosa basados en la gobernanza en red. Tensiones que, por ejemplo, se ponen de manifiesto en el sistema de representación de las comunidades –establecido por ley– pero que puede dificultar el diálogo fluido con las comunidades que no forman parte de estas estructuras; o, por ejemplo, las tensiones existentes en el marco de algunas instituciones públicas, como es el caso de algunos hospitales que intentan promover acciones de acomodación de la diversidad, como la transformación de las antiguas capillas católicas en espacios compartidos multiconfesionales, pero se encuentran con la resistencia de la Iglesia católica que defiende su derecho legal a disponer de una capilla en cada hospital.

## 5. LA GESTIÓN DE LOS LUGARES DE CULTO

A pesar de la mayor presencia de vínculos entre el Estado y la sociedad civil, y de los esfuerzos que han realizado las instituciones públicas para implicarse más proactivamente en la gestión de

---

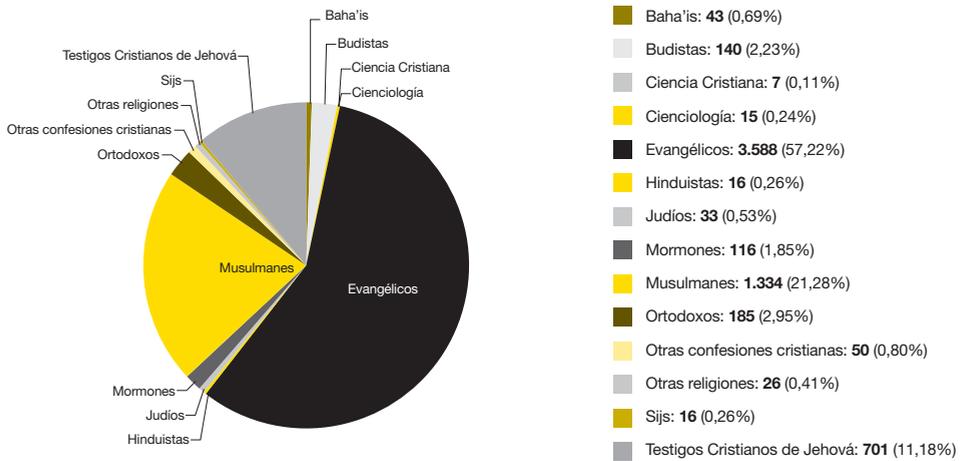
fondo, se puede consultar las memorias anuales de la FPC: [http://www.pluralismoyconvivencia.es/que\\_hacemos/memoria\\_de\\_actividades.html](http://www.pluralismoyconvivencia.es/que_hacemos/memoria_de_actividades.html).

la diversidad religiosa, la persistencia de confusiones, desconciertos y conflictos relacionados con el establecimiento de estructuras y servicios por parte de las minorías religiosas demuestra los límites de la gobernanza en red a la hora de compensar por la falta de leyes y normativas claras en materia religiosa. En varios contextos españoles, la ambigüedad de los marcos jurídicos y la ausencia de herramientas y voluntad política para implementar las leyes vigentes siguen generando dificultades en diferentes ámbitos institucionales. En el ámbito de educación, por ejemplo, un informe reciente afirma que la mayoría de las CC. AA. se han negado a facilitar que se puedan impartir clases sobre el islam en escuelas públicas para estudiantes musulmanes a pesar de que son de oferta obligatoria según el acuerdo de 1992 (Observatorio Andalusi, 2012). Ahora bien, por limitaciones de espacio, en este apartado centraremos la atención en el ámbito urbanístico y más concretamente en los factores que dificultan el establecimiento de los lugares de culto para minorías religiosas.

En contextos de inmigración, los lugares de culto son espacios icónicos que marcan la presencia y permanencia de nuevas confesiones o corrientes dentro del escenario religioso (Metcalf, 1996). Aparte de facilitar la congregación de devotos y el rezo comunitario, son puntos de contacto social y apoyo mutuo. Estos juegan un papel importante en el restablecimiento y reconstrucción de las comunidades religiosas desarraigadas y fragmentadas por procesos de emigración (Maussen, 2009). El número de lugares de culto establecidos por minorías religiosas en España ha aumentado considerablemente durante las últimas décadas con el crecimiento de la inmigración. Según el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, en la actualidad hay en torno a 6.270 lugares de culto que pertenecen a confesiones minoritarias, más de la mitad (3.588) de los cuales son iglesias evangélicas.

Las dificultades que han surgido a la hora de regular el creciente número de lugares de culto en España derivan, en gran parte, de la falta de precedentes históricos para este tipo de regulación. Dada la estrecha conexión histórica entre la Iglesia católica y el Estado, las iglesias, parroquias y ermitas católicas han operado, y siguen en gran parte funcionando, fuera de los regímenes generales de reglamentación urbanística (Castro Jover, 2007). Antes de la transición democrática, la situación era parecida para los lugares de culto de las minorías religiosas. En algunos casos puntuales se establecieron en terrenos públicos cedidos por el Estado, frecuentemente con la ayuda de financiación extranjera como son los casos de la Mezquita Omar de Madrid (también conocida como mezquita de la M-30) y el Centro Cultural Islámico de Valencia (Buades Fuster y Vidal Fernández, 2007; López García *et al.*, 2007). Ahora bien, en la mayoría de casos eran pequeñas comunidades que rezaban en locales privados sin contar con el reconocimiento de las autoridades.

**FIGURA 1. Lugares de culto por confesión (2015)**



Fuente: Observatorio del Pluralismo Religioso en España. «Explotación de datos, directorio de lugares de culto» (junio de 2015).

Con el crecimiento del número de lugares de culto de las minorías religiosas después de la transición, y especialmente a partir de los años noventa, los ayuntamientos empezaron a definir e implementar reglamentos urbanísticos. Esto requería la conceptualización, reglamentación y gestión de la cuestión en términos urbanísticos. Una amplia variedad de técnicos municipales, urbanistas, juristas y expertos en derecho urbano y eclesiástico han participado en el establecimiento de las competencias y ordenanzas pertinentes. Sin embargo, este es un asunto que sigue generando mucha confusión tanto entre las autoridades públicas como entre las comunidades religiosas.

Hasta 2013 no había una normativa general para la autorización de lugares de culto, sino una diversidad de reglamentos y ordenanzas, cuya aplicación era muy distinta según autonomías y municipios. Por ejemplo, mientras la gran mayoría de los municipios exigían licencias urbanísticas de primera utilización y cambio de uso de los edificios designados para lugares de culto, algunos requerían además unas licencias de actividad. En estos casos, los lugares de culto tendían a ser sometidos, o bien a las normativas pertinentes para establecimientos industriales y mercantiles, o bien a las normativas relativas a equipos comunitarios catalogadas de interés público, como los centros deportivos, sanitarios, docentes y culturales. Además, dado su carácter de espacios de concurrencia pública, los lugares de culto se han regulado a través de ordenanzas municipales que reglamentan la sanidad, seguridad, accesibilidad, protección acústica y el aforo (p.ej., el Reglamento de Actividades Molestas, Insalubres, Nocivas y Peligrosas y el Reglamento de Policía

de Espectáculos Públicos y Actividades Recreativas). Dentro del contexto español, tan solo unas pocas autonomías y algunos municipios tienen anexos u otras provisiones *ad hoc* en las ordenanzas urbanísticas desarrolladas específicamente para abordar la gestión de los lugares de culto (Ponce Solé y Cabanilas, 2011).

Además, dada la novedad de la reglamentación de los lugares de culto y la falta general de una normativa específica para su gestión, la normativa vigente en muchos municipios sigue conteniendo un cierto nivel de ambigüedad. En contextos donde la presencia de los lugares de culto ha generado protestas vecinales, esta ambigüedad ha dificultado la capacidad de las administraciones locales para resolver los conflictos de una manera decisiva. Tal ambigüedad ha vulnerado asimismo los principios de libertad e igualdad religiosa puesto que en varios casos la manera de interpretar los reglamentos urbanísticos y la rigidez con la cual se implementan se ven influidos por presiones sociales. Por ejemplo, algunos municipios como Badalona y Santa Coloma de Gramanet, entre otros, han llegado a imponer moratorias temporales en el establecimiento de lugares de culto para reducir el conflicto vecinal<sup>6</sup>.

En Cataluña, especialmente, el rechazo hacia mezquitas y, en un menor grado, iglesias evangélicas, ha estado bastante extendido (Astor, 2016; Moreras, 2009). Frente a esta situación, la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Generalitat, liderada por ERC, propuso una nueva Ley de los Centros de Culto (LCC), la cual se aprobó en el Parlamento en el año 2009. Aunque el establecimiento de los lugares de culto sigue generando conflictos en algunos municipios, la LCC ha llevado mayor uniformidad y claridad a la gestión de los lugares de culto dentro de la autonomía. Igualmente, ha reducido el nivel de presión afrontada por las administraciones locales, puesto que les ha facilitado un recurso extralocal que pueden usar a la hora de abordar conflictos locales.

La LCC suscitó una oposición significativa por parte de la Iglesia católica y sus defensores por el hecho de someter a todas las confesiones a la misma normativa, independiente de su nivel de arraigo en Cataluña y en España. Según el portavoz de los obispos catalanes, Joan Enric Vives, la LCC «pretende regular con una misma ley realidades muy diversas, como son las iglesias, las sinagogas, las mezquitas y otros centros»<sup>7</sup>. Una de las mayores preocupaciones que inicialmente generó la LCC fue que la nueva ley catalana iba a aplicarse de una manera retroactiva y desde la

---

6. Llamas, Silvia. «Badalona no permitirá nuevos centros de culto tras las moratorias de Sant Adrià y Santa Coloma». *La Vanguardia* (3 de octubre de 2013).

7. Noguera, Miquel. «La Iglesia rechaza la ley catalana que protege mezquitas». *El País* (23 de noviembre de 2007).

Iglesia católica no se consideraba razonable exigir que las iglesias de gran antigüedad cumplieran tales requisitos. En cierto modo, más allá de las objeciones prácticas, la Iglesia católica sentía amenazado el privilegio histórico que le permitía autogestionarse e inhibirse en el cumplimiento de las ordenanzas y las reglamentaciones gubernamentales. Estas dinámicas ponen de relieve el efecto imprevisto que ha tenido el crecimiento de la diversidad religiosa en la gestión y regulación del catolicismo en el marco del Estado español. En este sentido, las acciones políticas que fueron inicialmente pensadas para abordar la gestión de las minorías tienen, también, repercusiones para la iglesia mayoritaria; lo que en buena medida explica la fuerte resistencia de la Iglesia católica a ser *equiparada* con las otras confesiones.

En 2013, el Gobierno central aprobó una «Ley de Racionalización y Sostenibilidad de la Administración Local» que contiene una disposición adicional sobre la apertura de lugares de culto. La decisión de incluir esta disposición fue motivada, en parte, por la Ley Catalana y el deseo del Gobierno central de impedir la creación de leyes parecidas en otras autonomías. La disposición estipula que cada comunidad religiosa se tiene que inscribir en el RER para poder establecer un lugar de culto y pretende sustituir las licencias de actividad por un régimen de comunicación. Deja la especificación de los requisitos técnicos que tienen que cumplir los lugares de culto en manos de las administraciones municipales, lo cual demuestra la aceptación de cierto nivel de variabilidad local. Sin embargo, en un contexto de alta tensión entre el Gobierno central y la Generalitat, la disposición sobre lugares de culto, entre otras provisiones de la ley, se percibía como una amenaza a las competencias autonómicas, y el año siguiente el Parlamento catalán interpuso un recurso ante el Tribunal Constitucional por invasión de competencias. Este conflicto pone de relieve los retos que genera la gestión de la diversidad religiosa en un contexto plurinacional y las contestaciones de poder que puede generar.

En definitiva, el Gobierno estatal ha optado por establecer una normativa minimalista y ofrecer un amplio margen de maniobra a las autoridades locales. Ahora bien, paralelamente, también ha potenciado la creación y la difusión de guías de buenas prácticas a través del Observatorio del Pluralismo Religioso<sup>8</sup>. Además, se han promovido cursos de formación en la materia a las autoridades locales, a la vez que se ha ofrecido servicio técnico a las administraciones locales. Por lo tanto, se ha privilegiado mecanismos de gobernanza laxos, al mismo tiempo que se dota a las autoridades locales de un amplio margen de decisión.

---

8. La guía más amplia sobre el tema es: *Lugares de culto, ciudades y urbanismo. Guía de apoyo a la gestión de la diversidad religiosa*. Fundación Pluralismo y Convivencia, 2011 (en línea): [http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/guias\\_para\\_la\\_gestion\\_publica\\_de\\_la\\_diversidad\\_religiosa/lugares\\_de\\_culto\\_\\_ciudades\\_y\\_urbanismo\\_\\_guia\\_de\\_apoyo\\_a\\_la\\_gestion\\_de\\_la\\_diversidad\\_religiosa/index.html](http://www.observatorioreligion.es/publicaciones/guias_para_la_gestion_publica_de_la_diversidad_religiosa/lugares_de_culto__ciudades_y_urbanismo__guia_de_apoyo_a_la_gestion_de_la_diversidad_religiosa/index.html)

## 6. CONCLUSIONES

El incremento de la diversidad religiosa ha generado nuevos retos en una sociedad donde, históricamente, el catolicismo gozaba de una posición hegemónica. La transición democrática instauró la libertad religiosa y se atribuyeron numerosos derechos a las minorías religiosas –a través de la ley 7/1980 y los sucesivos acuerdos con las comunidades evangélicas, judías e islámicas–. Sin embargo, este nuevo marco normativo tenía un carácter más simbólico que real ya que la diversidad religiosa era prácticamente invisible en la esfera pública. Los acuerdos con las minorías religiosas no se desarrollaron ni se previó un plan para asegurar que su implementación fuera efectiva.

A partir de la década de los noventa, el crecimiento de los flujos migratorios internacionales, sumado a la mayor visibilidad y problematización del islam en la escena mundial, atribuyó mayor centralidad política a la gestión de la diversidad religiosa. Una centralidad política que empezó a ser evidente en el marco local y que, progresivamente, también se tradujo en normativas de carácter estatal. En este contexto, los atentados del 11 de marzo de 2004 marcan un punto de inflexión y dan mayor relevancia política a las acciones públicas en este terreno. La creación de la FPC responde a este escenario: nace con la voluntad de impulsar políticas de gobernanza de la diversidad religiosa y crear un marco institucional a partir del cual abordar estas cuestiones. En pocos años se convierte en un actor clave y en el primer impulsor de formas de gobernanza en red que incluyen una multiplicidad de actores cívicos, sociales, políticos y religiosos. Se promueve un enfoque inclusivo basado en políticas de atención a la diversidad dirigidas a las minorías (entre ellas, por ejemplo, el establecimiento de ayudas económicas), y la elaboración de guías de buenas prácticas y mecanismos de difusión del marco legal orientado a administraciones locales.

De todos modos, el margen de acción de agencias estatales como la FPC es limitado y los retos relacionados con la acomodación de la diversidad religiosa siguen suscitando notable confusión y conflicto. Con respecto a los lugares de culto, por ejemplo, la falta de normativas y procedimientos claros ha generado incertidumbre y frustración tanto para las comunidades religiosas

**EL MARGEN DE ACCIÓN DE AGENCIAS ESTATALES COMO LA FUNDACIÓN PLURALISMO Y CONVIVENCIA ES LIMITADO Y LOS RETOS RELACIONADOS CON LA ACOMODACIÓN DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA SIGUEN SUSCITANDO NOTABLE CONFUSIÓN Y CONFLICTO.**

como para las administraciones públicas, especialmente en contextos donde existen dificultades de convivencia. Además, las tensiones sobre cuestiones de autonomía y competencias en la gestión de los lugares de culto y otras dimensiones de la diversidad religiosa siguen irresueltas. La manera con la cual estas tensiones se resuelvan en el futuro jugará un papel determinante en el avance hacia un marco más centralizado o, alternativamente, más descentralizado de gestión de la diversidad religiosa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arigita, Elena. «Representing Islam in Spain: Muslim identities and the contestation of leadership». *The Muslim World*, vol. 96, n.º 4 (2006), p. 563-584.

Astor, Avi. «Memory, community, and opposition to mosques: The case of Badalona». *Theory and Society*, vol. 41, n.º 4 (2012), p. 325-349.

Astor, Avi. «Governing religious diversity amid national redefinition: Muslim incorporation in Spain», en: Burchardt, Marian y Michalowski, Ines (eds.). *After integration: Islam, conviviality and contentious politics in Europe*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2015, p. 247-265.

Astor, Avi. «Social position and place-protective action in a new immigration context: Understanding anti-mosque campaigns in Catalonia». *International Migration Review*, vol. 50, n.º 1 (2016), p. 95-132.

Bader, Veit. «The governance of Islam in Europe: The perils of modelling». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n.º 6 (2007), p. 871-886.

Barrero, Abraham. «Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española». *Revista Española de Derecho Constitucional*, vol. 21, n.º 61 (2001), p. 131-185.

Bertossi, Christophe y Duyvendak, Jan Willem. «National models of immigrant integration: The costs for comparative research». *Comparative European Politics*, vol. 10, n.º 3 (2012), p. 237-247.

Birkland, Thomas A. «Focusing events, mobilization, and agenda setting». *Journal of Public Policy*, vol. 18, n.º 1 (1998), p. 53-74.

Bowen, John R. «Working schemas and normative models in French governance of Islam». *Comparative European Politics*, vol. 10, n.º 3 (2012), p. 354-368.

Bowen, John R.; Bertossi, Christophe; Duyvendak, Jan Willem y Krook, Mona Lena (eds.). *European states and their Muslim citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Buades Fuster, Josep y Vidal Fernández, Fernando. *Minorías de lo mayor: Religiones minoritarias en la Comunidad Valenciana*. Barcelona: Icaria, 2007.

Burchardt, Marian; Griera, Mar y García-Romeral, Gloria. «Narrating liberal rights and culture: Muslim face veiling, urban coexistence and contention in Spain». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 41, n.º 7 (2015), p. 1068-1087.

Castro Jover, Adoración. «Los lugares de culto en el derecho urbanístico: Un análisis desde la igualdad material». *Laicidad y Libertades: Escritos Jurídicos*, n.º 7 (2007), p. 9-48.

Coll i Calaf, Montserrat. «Laïcitat i diversitat religiosa». *divÈrsia*, n.º 2 (2012), p. 3-35.

Contreras Mazarío, José María. «El islam en España: Proceso de institucionalización y estatuto jurídico». *Laicidad y Libertades: Escritos Jurídicos*, n.º 12 (2012), p. 143-222.

Dean, Mitchell. *Governmentality: Power and rule in modern society*. Londres: Sage publications, 2010.

Díez de Velasco, Francisco. «The visibilization of religious minorities in Spain». *Social Compass*, vol. 57, n.º 2 (2010), p. 235-252.

Estruch, Joan. *Los protestantes españoles*. Barcelona: Nova Terra, 1968.

Fetzer, Joel S. y Soper, J. Christopher. *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Fons Duocastella, Clara; Luque Capellas, Blanca y Forteza González, María. «El mapa de minorías religiosas de Catalunya». *Revista Catalana de Sociologia*, n.º 28 (2012), p. 15-27.

García Hernando, Julián (ed.). *El pluralismo religioso en España*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1992.

García Ruiz, Máximo. *Libertad religiosa en España: Un largo camino*. Madrid: Consejo Evangélico de Madrid, 2006.

Griera, Mar. «Recomposicions del protestantisme català: De la dictadura al tombant de segle». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, n.º 7 (2006), (en línea) [Fecha de consulta 18.04.2016]

<http://www.raco.cat/index.php/QuadernselCA/article/viewArticle/51396/>.

Griera, Mar. «Public policies, interfaith associations and religious minorities: A new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona». *Social Compass*, vol. 59, n.º 4 (2012), p. 570-587.

Griera, Mar. «The governance of religious diversity in stateless nations: The case of Catalonia». *Religion, State and Society*, vol. 44, n.º 1 (2016), p. 13-31.

Griera, Mar; Martínez-Ariño, Julia y García-Romeral, Gloria. «Beyond the separation of church and state: Explaining the new governance of religious diversity in Spain». *MMG Working Paper* (14 de agosto de 2014) (en línea) [Fecha de consulta 23.12.2015]

<http://www.mmg.mpg.de/en/publications/working-papers/2014/wp-14-08/>.

Hernández, D. Alberto. «Pluralismo y convivencia». *Anuario de la Facultad de Derecho*, vol. 24 (2006), p. 73-93.

Hofhansel, Claus. «Accommodating Islam and the utility of national models: The German case». *West European Politics*, vol. 33, n.º 2 (2010), p. 191-207.

Jiménez-Aybar, Iván. *El islam en España: Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004.

Jones, Candace; Hesterly William S. y Borgatti, Stephen P. «A general theory of network governance: Exchange conditions and social mechanisms». *Academy of Management Review*, vol. 22, n.º 4 (1997), p. 911-945.

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

Lacomba, Joan. «La inmigración musulmana en España: Inserción y dinámicas comunitarias en el espacio local». *Migraciones*, vol. 18 (2005), p. 47-76.

López García, Bernabé; Ramírez Fernández, Ángeles; Herrero Galiano, Eva; Kirhlani, Said y Tello Weiss, Mariana. *Arraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria, 2007.

Martikainen, Tuomas. «Multilevel and pluricentric network governance of religion», en: Gauthier, François y Martikainen, Tuomas (eds.). *Religion in the neoliberal age: Political economy and modes of governance*. Farnham: Ashgate Publishing, 2013, p. 129-142.

Martín Dégano, Isidoro. «Los sistemas de financiación de las confesiones religiosas en España». *Revista Catalana de Dret Públic*, vol. 33 (2006), p. 113-147.

Maussen, Marcel. *Constructing mosques: The governance of Islam in France and the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research, 2009.

Metcalf, Barbara Daly. *Making Muslim space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Minkenberg, Michael. «Religious legacies, churches, and the shaping of immigration policies in the age of religious diversity». *Politics and Religion*, vol. 1, n.º 3 (2008), p. 349-383.

Moreras, Jordi. *Una mesquita al barri: conflicte, espai públic i integració urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill, 2009.

Motilla, Agustín (ed.). *Los musulmanes en España: Libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta, 2004.

Muñoz i Sala, Celeste. *Análisis comparativo entre los acuerdos Estado-confesiones religiosas de 1979 y de 1992 desde la perspectiva de los principios de la Constitución*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004.

Observatorio Andalús. *Informe anual 2011*. Madrid: UCIDE, 2012.

Observatorio Andalús. *Estudio demográfico de la población musulmana*. Madrid: UCIDE, 2014.

Pérez-Agote, Alfonso. «Religious change in Spain». *Social Compass*, vol. 57, n.º 2 (2010), p. 224-234.

Planet, Ana. «Spain», en: Cesari, Jocelyn (ed.). *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 311-249.

Ponce Solé, Juli y Cabanillas, José Antonio. *Lugares de culto, ciudades y urbanismo: Guía de apoyo a la gestión de la diversidad religiosa*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso, 2011.

Robbers, Gerhard. *State and church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2005.

Rozenberg, D. «Minorías religiosas y construcción democrática en España (del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 74 (1996), p. 245-265.

Rubio, Patricia Díaz. «La financiación de las confesiones minoritarias: La Fundación Pluralismo y Convivencia». *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 29 (2013), p. 109-137.

Salguero, Óscar. «El cementerio islámico de Granada: Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local». *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, vol. 5 (2011), p. 201-228.

Seglers, Alex. *Autogovern i fet religiós: Una gestió del pluralisme religiós a Catalunya*. Barcelona: Proa, 2000.

Sørensen, Eva. «Democratic theory and network governance». *Administrative Theory & Praxis*, vol. 24, n.º 4 (2002), p. 693-720.

Vilar, Juan Bautista. *Intolerancia y libertad de culto en la España contemporánea: Los orígenes del protestantismo español actual*. Madrid: Istmo, 1994.