

TESIS DOCTORAL

ESPACIO PÚBLICO Y PRIVADO EN EL CONTEXTO DEL PLURALISMO  
RELIGIOSO  
MINORÍAS RELIGIOSAS EN GRANADA Y SU ÁREA METROPOLITANA

Óscar Salguero Montaña

Director: Dr. Rafael Briones Gómez  
Departamento de Antropología Social  
Universidad de Granada, 2013

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Óscar Salguero Montaña  
D.L.: GR 640-2014  
ISBN: 978-84-9028-866-5



*Índice:*

RESUMEN

## PARTE I: INTRODUCCIÓN

---

INTRODUCCIÓN

### CAPÍTULO I: MARCO METODOLÓGICO

*Actitud investigadora*

*Objetivos e hipótesis de partida*

- Objetivos
- Hipótesis de partida

*Práctica etnográfica y técnicas de investigación empleadas en el trabajo de campo*

- La entrevista semiestructurada
- La entrevista abierta
- La observación

*Primera etapa: la entrada en el campo*

- Planificación de la entrada en el campo
- Desarrollo de la entrada en el campo

*Segunda etapa: desarrollo del trabajo de campo*

- Primer momento: recogida de datos básicos
- Segundo momento: los estudios de caso
- Tercer momento: trabajo de campo en el ámbito del Gobierno local y aproximación a otros ámbitos

*El análisis de datos*



*Las dificultades*

*Reflexiones en torno a una estructura experimental y flexible*

## PARTE II: EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LO URBANO

---

### CAPÍTULO II: SOBRE EL PLURALISMO RELIGIOSO EN ANDALUCÍA: EL CASO DE GRANADA Y SU ÁREA METROPOLITANA

*¿Debilitamiento de lo sagrado o pluralidad de sacralidades?*

- Capitalismo y mercado religioso

*La incidencia de las migraciones en la gestación del pluralismo religioso en Andalucía*

- Migrantes y creyentes en la cartografía de la diversidad religiosa andaluza
- El criterio del origen nacional o étnico
- De la consolidación en Andalucía de un evangelismo rumano, africano y latinoamericano a la emergencia del chino
  - La Iglesia Evangélica Pentecostal Rumana
  - La red de iglesias evangélicas africanas
  - Las iglesias evangélicas latinoamericanas
  - La Iglesia Evangélica China en España
- Migrantes y patriarcados ortodoxos en Andalucía
  - La Iglesia Ortodoxa Rumana
  - La Iglesia Ortodoxa Rusa
  - Ortodoxos griegos-ucranianos
- El «islam inmigrado»

*El mapa de la diversidad religiosa en Granada*

### CAPÍTULO III: PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN DE LA GRANADA ACTUAL

#### *Ciudad capitalista y mercado religioso*

- La ciudad capitalista
- La marca ciudad, o cómo incide el marketing urbano en la construcción material y simbólica de la ciudad

#### *Pilares de la ciudad actual: movilidad y habitabilidad*

A propósito de los fenómenos NIMBY: la construcción de la mezquita Mayor de San Nicolás

#### *Procesos de transformación: la renovación urbana*

- La reforma urbana
- La expansión urbana

#### *El planeamiento y la gestión del territorio en Granada*

*Reflexiones sobre la incidencia de las comunidades religiosas no católicas en los procesos de transformación urbana*

### CAPÍTULO IV: PERSPECTIVA JURÍDICA SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA Y SUS SIGNIFICACIONES EN LA ORDENACIÓN URBANA

#### *La herencia del catolicismo de Estado*

*Síntesis del marco normativo del derecho a la libertad de conciencia y religiosa*

- La cuestión competencial
- El artículo 16 de la Constitución española y otras normas generales

*El ámbito municipal como escenario clave de gestión de la diversidad religiosa y los lugares de culto*

#### *Lugares de culto y planeamiento urbanístico*

- ¿Licencias específicas para actividades religiosas?

- La ubicación de nuevos lugares de culto en el suelo de nuestras ciudades
- Sobre la pertinencia de las acciones positivas

*Lugares de culto y gestión urbanística*

*Una mirada a los cementerios y los servicios funerarios*

*Reflexiones en torno al marco jurídico sobre libertad religiosa y su implementación urbanística*

### PARTE III: ESTUDIOS DE CASO

---

#### CAPÍTULO V: SOBRE EL ACCESO, OCUPACIÓN Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO URBANO LOCAL: EL CASO DE LOS CATÓLICOS

*Acceso, ocupación y apropiación desigual del espacio urbano*

- Iglesias, cruces y otras intervenciones urbanas de resignificación del espacio
- La pervivencia de la hegemonía católica en la ciudad laica

*La construcción de la iglesia protestante del callejón de Pretorio: dificultades y estrategias en torno al espacio*

*Breve reseña de la implantación actual de la Iglesia católica en el suelo de la ciudad de Granada y su Área metropolitana*

#### CAPÍTULO VI: LA RAUDA DE GRANADA, (O EL PATIO ISLÁMICO DEL CEMENTERIO MUNICIPAL DE GRANADA)

*Las huellas funerarias del Islam en la Andalucía contemporánea*

*De cementerio de guerra a patrimonio histórico: reseña histórica del cementerio islámico de Granada*

- Los orígenes de La Rauda de Granada
- Las primeras reivindicaciones de la era democrática
- Años de negociaciones

*El Patio islámico La Rauda de Granada tras su (re)inauguración*

*Los rituales de enterramientos islámicos en el Patio islámico La Rauda de Granada*

*Algunas reflexiones en torno a las reivindicaciones por la recuperación del Patio islámico de La Rauda de Granada*

- Los enterramientos como manifestación del derecho fundamental de libertad religiosa
- El caso de La Rauda de Granada como modelo de los procesos de reivindicación / negociación por el suelo de las comunidades musulmanas

## CAPÍTULO VII: EL CENTRO ESTACA DE GRANADA

*Algunas notas básicas a cerca de la Iglesia mormona*

- Aproximación al modelo organizativo mormón
- Misioneros mormones en nuestro espacio público

*Concepciones y usos de los espacios de reunión mormones*

- ¿Lugar de culto o lugar de reunión?
- Sobre los significados de los templos y capillas

*Implantación de la iglesia mormona*

- Reseña histórica de los mormones en nuestra sociedad: de las bases militares norteamericanas a la implantación en Granada
- Los mormones hoy en Andalucía: una confesión emergente

*A propósito del acuerdo municipal de cesión de suelo a la Iglesia mormona de Granada*

- Descripción y usos actuales del centro Estaca de Granada
- El proceso de negociación y concesión del terreno detrás del parque Almunia

*Algunas reflexiones en torno a la intervención mormona sobre el espacio urbano*

- El «carácter urbano» de la expansión de los mormones en Granada
- La importancia de la visibilización de los lugares de culto: el centro de reunión mormón
- La incidencia del modelo organizativo mormón en la concepción y usos de los espacios de reunión
- El carácter innovador de la estrategia de apropiación del suelo de la Iglesia mormona local

CAPÍTULO VIII: LA IGLESIA FILADELFIA EN PINOS PUENTE

*Bi-confesionalidad religiosa en el municipio de Pinos Puente*

- Breve reseña sobre el municipio
- La vecindad gitana de Pinos Puente
- Mapa del pluralismo religioso en Pinos Puente: bi-confesionalidad

*La gestión municipal del espacio público: gobernanza y diversidad religiosa*

*Algunas notas básicas a cerca de la Iglesia Evangélica Filadelfia*

- Reseña histórica de la Iglesia Evangélica Filadelfia en Granada: el caso de Pinos Puente
- Estructura y actividad de la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente
- El templo Filadelfia de la calle Barrio Nuevo
- «El cementerio nos da yuyu»

*Algunas reflexiones en torno a la gestión pública de la bi-confesionalidad religiosa y la periferización de los lugares de culto*

- Incidencia del pentecotalismo gitano en los procesos de apropiación del suelo
- La gestión pública de la bi-confesionalidad religiosa
- La periferización de los lugares de culto

## CAPÍTULO IX: AUTOCONSTRUCCIÓN DEL SALÓN DEL REINO DE LOS TESTIGOS CRISTIANOS DE JEHOVÁ EN LAS GABIAS

*Los testigos cristianos de Jehová en la Granada metropolitana*

- Pasado-presente de los testigos cristianos de Jehová: los salones del reino y la expansión de la fe sobre el territorio andaluz
- Implantación actual de los testigos cristianos de Jehová: la concentración metropolitana

*Los salones del reino, o sobre cómo los testigos conciben el espacio homogénea y funcionalmente*

*Testigos cristianos de Jehová y autosuficiencia: los comités de autoconstrucción*

*A propósito de la autoconstrucción del salón del reino de Las Gabias*

*Reflexiones en torno a la autoconstrucción de los lugares de culto: nuevas estrategias religiosas de adaptación en el mercado del suelo*

- «Carácter urbano» de la expansión de los testigos cristianos de Jehová en Granada
- Concepción homogénea de los salones del reino como lugares de reunión y culto

- Autosuficiencia en los procesos de acceso al suelo y apropiación del espacio

## PARTE IV: CONCLUSIONES

---

### CAPÍTULO X: SOBRE EL ESPACIO PÚBLICO Y PRIVADO EN EL CONTEXTO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN GRANADA Y SU ÁREA METROPOLITANA

*Pertinencia de la perspectiva espacial en los estudios de diversidad religiosa en contextos urbanos*

*Diversidad de usos, concepciones y significados del espacio religioso en el contexto local del pluralismo religioso*

*Necesidades y problemáticas de las minorías religiosas en contextos urbanos de pluralismo religioso*

- Espacio privado
- Espacio público

*Estrategias de apropiación del espacio por las minorías religiosas*

- Normalización
- Formación

*Gobernanza y gestión pública del pluralismo religioso*

*Horizontes abiertos en los estudios del campo religioso*

## PARTE V: BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTACIÓN

---

### BIBLIOGRAFÍA

### ANEXOS:

*Anexo 1: Ficha de recogida de datos*

*Anexo 2: Protocolo para la recogida de datos y guiones de entrevistas para las comunidades religiosas (2º tramo del desarrollo del trabajo de campo)*

*Anexo 3: Protocolo para la recogida de datos y guiones de entrevistas en el ámbito de la gestión pública*

*Anexo 4: Guiones de «otras entrevistas» (2º tramo del desarrollo del trabajo de campo)*

*Anexo 5: Guión de observación del lugar de culto*





## RESUMEN

En la sociedad española se vienen generando desde los últimos 30 años una serie de cambios que están renovando en mayor o menor medida las estructuras que afectan a diferentes campos de la vida social, como la declaración de aconfesionalidad del Estado español. En este contexto comienza a esbozarse un aparente proceso general de secularización de la sociedad, junto a un pluralismo religioso emergente, el cual, en los años 90, alcanza unas cotas realmente significativas gracias a un creciente auge de los flujos migratorios. El campo religioso ha sido, sin duda, uno de los más afectados por esta serie de cambios.

A pesar de este proceso de secularización, se observa una intensificación de religiosidades de muy distinta índole. Estas transformaciones en el campo religioso afectan tanto a los creyentes, como a las propias entidades religiosas, las cuales han de adaptar sus estrategias a la nueva situación globalizada, pluralista y relativista del campo de fuerzas religiosas, que caracterizan al actual mercado religioso, fiscalizado por los poderes públicos bajo el prisma de la libertad religiosa y en el que las distintas instituciones religiosas deben competir por la adhesión de los creyentes reales y/o potenciales.

Lo urbano es el escenario de este mercado religioso, en el que la apropiación del espacio, público y privado, por los diversos grupos religiosos no sólo facilita la práctica de sus creencias religiosas y manifestaciones proselitistas y posibilita el asentamiento comunitario, sino que también normaliza y visibiliza su presencia en el escenario urbano y, en su caso, el mercado religioso. Ello coloca al espacio como un elemento clave para entender el fenómeno del pluralismo religioso en las actuales sociedades occidentales.

Los poderes públicos, por su parte, en aras del deber constitucional de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones han de tener en cuenta la diversidad religiosa en su legislación, planificación y gestión urbanísticas. Sin embargo, una implementación insuficiente del marco normativo vigente, así como una predisposición pro-católica presente en el imaginario colectivo de nuestra sociedad,

continúan generando situaciones desiguales y que las confesiones no católicas sigan desplegando estrategias en el acceso y apropiación del espacio capaces de sortear con mayor o menor éxito estas dificultades.

**PALABRAS CLAVES:** Pluralismo religioso, mercado religioso, espacio, urbanismo.

PARTE I:  
INTRODUCCIÓN

---



## INTRODUCCIÓN

---

En la sociedad española se vienen generando desde los últimos 30 años una serie de cambios que están renovando en mayor o menor medida las estructuras que afectan a diferentes campos de la vida social. Entre los factores desencadenantes de tales cambios destacan el fin de la dictadura franquista y del régimen nacional-católico y el inicio de la etapa democrática en la que el Estado español se define como un Estado aconfesional, en el que «ninguna confesión tendrá carácter estatal», según el artículo 16.3 de la Constitución (CE, en adelante)<sup>1</sup>.

En este contexto comienza a esbozarse un aparente proceso general de secularización de la sociedad, junto a un pluralismo religioso emergente, augurado por la incorporación en 1986 de España a la Comunidad Económica Europea y una mayor apertura a otros países, el incremento de la participación de la mujer en la vida pública tanto en la formación universitaria como profesional, los cambios demográficos, el desarrollo económico y tecnológico, etc. Pero será en los años 90 cuando este contexto de pluralidad religiosa alcance unas cotas realmente significativas gracias a un creciente auge de los flujos migratorios procedentes fundamentalmente del Magreb y de algunos estados del África negra, de América Latina y de la Europa del Este. El campo religioso ha sido, sin duda, uno de los más afectados por esta serie de cambios.

A pesar de este proceso de secularización que se traduce en un declinar y retroceso del catolicismo más institucional, la tendencia observada en las sociedades contemporáneas es la intensificación de religiosidades de muy distinta índole, entre las que el islam y el protestantismo no institucionalizado manifiestan un mayor dinamismo. Este pluralismo implica, fundamentalmente, una interacción voluntaria o involuntaria entre distintos grupos. Estos cambios en el ámbito religioso inciden sobre la conciencia de los creyentes, y también sobre las instituciones afectas, en tanto que las diferentes entidades religiosas a la que se adscriben estos creyentes, han de adaptar sus estrategias a la nueva situación globalizada, pluralista y relativista del campo de fuerzas religiosas.

---

<sup>1</sup> Constitución Española, 29 de diciembre de 1978 (B.O.E. n.º 311 de 29 de diciembre de 1978, pp. 29313 -29424).

Se trata de un mercado religioso, gestionado por los poderes públicos bajo el prisma de la libertad religiosa y en el que las distintas instituciones religiosas deben competir por la adhesión de los creyentes reales y/o potenciales. Lo urbano sirve de escenario a este mercado y a todo un conjunto de interrelaciones personales y/o colectivas, sentimientos, deseos, ideologías, factores identitarios, imaginario colectivo y demás cuestiones que exceden del ámbito estrictamente físico del concepto de ciudad.

La apropiación del espacio, público y privado, por los diversos grupos religiosos no sólo facilita la práctica de sus creencias religiosas, las manifestaciones proselitistas y el asentamiento comunitario, sino que también normaliza y visibiliza su presencia en el escenario urbano y, en su caso, su participación en el mercado religioso. Ello convierte al suelo en un elemento clave para entender el fenómeno del pluralismo religioso en las actuales sociedades occidentales. Los poderes públicos, por su parte, en aras del deber constitucional de cooperación, deben mantener relaciones «con la Iglesia católica y las demás confesiones» (art. 16 de la CE), a través de prácticas como la regulación de la existencia, la ubicación, la apertura y el funcionamiento de los lugares de culto religioso.

El urbanismo ahora ha de atender a una nueva complejidad derivada de la gestión del pluralismo, el pluralismo religioso. Es decir, el ejercicio efectivo del derecho fundamental a la libertad religiosa pasa por la regulación que existe del uso del suelo y por las decisiones públicas en relación al mismo. La legislación vigente sobre este tema no es conocida tanto por gran parte de los grupos religiosos, así como por muchos de los gestores públicos; por ello no es de extrañar que ni sea exigida, ni tampoco implementada.

El pluralismo religioso es un fenómeno social que puede cartografiarse en los mapas de la ciudad moderna, desplegado en el suelo como un complejo sistema de redes en el que se interrelacionan actores públicos diversos, geográfica y competencialmente, y un heterogéneo colectivo de actores privados, que incluye desde los sujetos creyentes hasta las entidades religiosas, pasando por un conglomerado de confesiones y comunidades no institucionalizadas o menos visibles.

Uno de los mayores síntomas de visibilización de esta diversidad es sin duda la apertura de lugares de culto en las calles de nuestros pueblos y ciudades, un espacio público tradicionalmente católico; y así lo ha reconocido el legislador consagrando a la

libertad religiosa y de culto en el citado artículo 16 de la CE como un derecho fundamental. Contar con un espacio donde poder celebrar los cultos correspondientes, así como adecuar las prácticas funerarias a las creencias propias es una de las principales manifestaciones de este derecho, cuyo cumplimiento está garantizado al más alto nivel por los poderes públicos y cuyo ejercicio cuenta con una vasta regulación de muy diferente índole que no siempre es aplicada o conocida por sus gestores, ni demandada por los interesados.

A su vez, la legislación y planeamiento urbanísticos del régimen nacional-católico generaron una situación favorable para la Iglesia católica en cuanto al patrimonio inmobiliario y a la ocupación del suelo urbano se refiere. Ello ha generado, entre otras cuestiones, que las «minorías» religiosas sigan desplegando estrategias de autosuficiencia para acceder al suelo urbano, público y privado y, con carácter más general, ha incidido en la pervivencia de una cosmovisión y predisposición pro-católica, tanto en sectores de las administraciones, como de la propia ciudadanía.

En el territorio de la ciudad de Granada y su Área metropolitana, al igual que en el de muchas otras ciudades similares del Estado español, al hilo de la intensificación de los flujos migratorios desde los años 90 y de otros factores estructurales, se han venido asentando nuevas y numerosas comunidades religiosas no católicas, coexistiendo con las ya implantadas (musulmanas y evangélicas fundamentalmente) y diversificando aún más el mapa local de la diversidad religiosa.

Este texto pretende, como veremos a continuación, dar cuenta de la diversidad religiosa existente en el territorio metropolitano local, incidiendo en las concepciones, usos, prácticas y necesidades que tienen del espacio las confesiones religiosas no católicas; y tratar con ello de contribuir a la normalización y visibilización del heterogéneo colectivo no católico y ser una aportación en la gestión pública de la diversidad.

El enfoque desde el que se ha elaborado la investigación de la que es fruto el presente texto ha sido eminentemente antropológico, con una presencia relevante de las subdisciplinas de la antropología de la religión y la antropología urbana. El método etnográfico ha constituido, desde su diseño, una de las prácticas centrales de la investigación; si bien, como consecuencia del carácter dinámico y experimental de este trabajo, se han realizado inmersiones en otros campos de conocimiento como la



sociología de las religiones, el derecho administrativo y constitucional o la geografía humana. El suelo pasa así a convertirse en un elemento clave para los estudios actuales de la antropología de la religión que pretendan dilucidar el papel de las comunidades religiosas no católicas en nuestra trama urbana.

El texto dará comienzo con un primer apartado que sintetiza el marco metodológico que ha sentado las bases de esta investigación, incidiendo en su faceta más etnográfica y experimental. A continuación, el segundo apartado esboza un estado de la cuestión en materia de diversidad religiosa y cómo ésta se implementa en la ciudad de Granada y su Área metropolitana, resultado de la sinergia de varios factores estructurales, entre los que se encuentran las migraciones y las propias dinámicas de transformación urbanas, que son tratadas seguidamente. El marco jurídico conforma el último de los ámbitos tratados en este marco teórico, como consecuencia del papel determinante que tienen las normas y la acción de los poderes públicos en general en el ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto y, en especial, en el acceso al suelo y en la apertura y gestión de lugares de culto por las comunidades religiosas.

En el tercer apartado se presenta, en primer lugar, una reseña a modo introductorio del patrimonio inmobiliario católico en el territorio propuesto, que sirve de introducción para los siguientes cuatro estudios de caso, complementarios entre sí, donde se identifican las principales necesidades y prácticas de las comunidades religiosas que requieren del factor espacio para ser realizadas debidamente (cultos, enterramientos, espacios para la formación religiosa y humana, para el ocio y otras actividades de interacción social), concretamente:

La rehabilitación del cementerio municipal islámico en Granada, el Patio de La Rauda, inaugurado el 12 de enero de 2009 y declarado bien de interés cultural, lo cual fue el fruto de una de las reivindicaciones más antiguas de la comunidad musulmana de la Granada contemporánea.

La actual capilla y lugar de reunión de la Estaca mormona de Granada fue inaugurada a comienzos de 2007, fruto de una permuta urbanística, pionera en Europa, que generaba la contraprestación a cargo de la Iglesia mormona de construir en los alrededores una cancha deportiva para el vecindario.

En Pinos Puente, municipio en el que alrededor del 30% de la población es de etnia gitana., está establecida la Iglesia Filadelfia que se nutre en su práctica totalidad del colectivo gitano y que se ha convertido en un potencial interlocutor entre el mismo y el Ayuntamiento. Tradicionalmente instalada en el centro del municipio, con motivo de unas quejas vecinales por ruidos y problemas de seguridad vial y ante la reacción organizada de la comunidad, el Ayuntamiento cedió a la Iglesia a principios de 2009 una parcela de suelo público para la construcción de un templo, en una zona donde reside la mayor parte de las familias gitanas.

El último caso estudiado es el salón del reino de los testigos cristianos de Jehová en Las Gabias, que inauguraron en el año 2007 para las congregaciones Norte-Armilla, Sur-Armilla y Las Gabias. Adquirido en propiedad en el 2004, es el fruto de su permuta municipal con el anterior salón, que se ubicaba en el centro de Las Gabias pero no podía acoger a las tres congregaciones. Este caso rescata otro tipo de estrategias que las comunidades religiosas ponen en práctica a la hora de abrir sus lugares de culto en el escenario urbano, más marcadas por la autosuficiencia (rechazo de subvenciones) y la búsqueda de recursos propios (comités de construcción), apoyadas en un conocimiento pormenorizado de los cauces formales de interlocución pública y en una consolidada estructura piramidal de reparto y distribución de capital y trabajo, que enraíza con la propia cosmovisión sobre la organización del hecho religioso.

Tras los estudios de caso, el cuarto y último apartado corresponde a las conclusiones extraídas a partir de los resultados de esta investigación, planteando la pertinencia de la inclusión del espacio como un elemento clave en los *estudios de diversidad religiosa en contextos urbanos* y respondiendo a las cuestiones más relevantes en el ámbito espacial, como por el ejemplo las necesidades y problemáticas de las «minorías» religiosas en nuestros contextos urbanos, seguida de las estrategias de apropiación del espacio por éstas y de la actuación de la Administración en la gestión de este fenómeno.



## CAPÍTULO I: MARCO METODOLÓGICO

---

### *Actitud investigadora*

Uno de los principales retos de esta investigación ha sido explorar un campo relativamente desconocido para conocerlo y darlo a conocer desde una perspectiva novedosa. Hasta hace poco el conocimiento que se había difundido en el Estado español sobre la diversidad religiosa ha sido casi inexistente o ha estado teñido de un marcado «católico-centrismo»; correlativamente, todo lo relativo al espacio, como, por ejemplo, la ubicación de los lugares de culto no católicos, hasta muy recientemente no ha despertado ningún interés entre la comunidad investigadora. Aunque algunos autores del universo católico han mostrado ciertas pretensiones de objetividad al dar cuenta del pluralismo religioso, con trabajos sobre las «sectas» (Bosch, 1994), sobre los nuevos movimientos religiosos (Guerra, 1993) o sobre alguna de las grandes minorías religiosas con las que coexiste actualmente la fe católica, como el islam (Sánchez Nogales, 2004), sin embargo, las connotaciones de sesgo católico siguen estando presentes en mayor o menor grado entre estos autores. Estas obras supusieron entonces una aportación, pero hoy resultan insuficientes desde el punto de vista de la objetividad, «y más bien son un ejemplo de una actitud católica condenatoria o apologética» (Briones, 2010a: 39).

Esta perspectiva se comprende «por haber sido el catolicismo la confesión religiosa que ha predominado en todo el territorio como religión hegemónica y, salvo pequeñas excepciones, la única y muy bien relacionada con el poder político» (Briones, 2001: 128); sin embargo, no se puede justificar. Las otras religiones, en la historia anterior a la democracia que todavía perdura en nuestras mentalidades, o han sido perseguidas como atentatorias contra la unidad religiosa y civil del Estado, o no han sido conocidas de manera seria y rigurosa, sino catalogadas desde prejuicios estereotipados como grupos raros o sospechosos. De ese modo, se hablaba de los «hermanos separados» refiriéndose a los cristianos protestantes y ortodoxos, de los judíos «deicidas» y de los «moros»; y para los nuevos grupos, la mayoría de las veces y

sin un conocimiento directo, se les catalogaba situándolos en la órbita de las «sectas» destructivas (Salarrullana, 1989).

Correlativamente, la citada ausencia de trabajos que versaran sobre el espacio de las confesiones religiosas no católicas ha venido motivada porque el interés en las confesiones no católicas ha recaído precisamente en aspectos como los mencionados, centrados más en la construcción de las minorías religiosas como oposición a la Iglesia católica, que en el conocimiento y gestión de la diversidad religiosa existente.

El giro decisivo en los estudios sobre diversidad religiosa se produce cuando en el año 2005 la Fundación Pluralismo y Convivencia, para dar cumplimiento a la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 (LOLR, en adelante)<sup>2</sup> y a los Acuerdos de cooperación de 1992 con las religiones de «notorio arraigo» en el territorio del Estado español<sup>3</sup>, empieza a promover investigaciones más objetivas y fiables, seguidas de publicaciones, de los grupos religiosos no católicos –denominados como «minorías religiosas»<sup>4</sup>– en las diferentes comunidades autónomas: Cataluña (Estruch *et al*, 2007),

---

<sup>2</sup> Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (B.O.E. n.º 177 de 24 de julio de 1980, págs. 16804–16805)

<sup>3</sup> Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España –FEREDE, en adelante– (B.O.E. n.º 272 de 12 de noviembre de 1992, págs. 38209–38211); Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Judías de España –FCJE, en adelante– (B.O.E. n.º 272 de 12 de noviembre de 1992, págs. 38211–38214); y Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España –CIE, en adelante– (B.O.E. n.º 272 de 12 de noviembre de 1992, págs. 38214–38217).

<sup>4</sup> El término «minoría religiosa» no hace referencia únicamente a la cuestión cuantitativa del menor número de fieles adscritos a una determinada confesión en relación a la adscripción mayoritaria de los habitantes de un país o territorio a otra confesión; es también un concepto político, que se traduce en una serie de desventajas para la minoría, tanto en el ámbito institucional de los poderes públicos (tratamiento desigual, normas más restrictivas, falta de reconocimiento...), como en el de la sociedad

Madrid (López García *et al*, 2007), Valencia (Buades y Vidal, 2008), Canarias (Díez de Velasco *et al*, 2008), Castilla–La Mancha (Larramendi y García Ortiz, 2009), Aragón (Gómez Bahillo *et al*, 2009), Andalucía (Briones *et al*, 2010), País Vasco (Ruiz Vieyetez, 2010), Murcia (Montes y Martínez, 2011), Navarra (Lasheras, 2011), Castilla y León (Valero, 2013) y, por último, Ceuta y Melilla (Briones, Tarrés y Salguero, 2013)<sup>5</sup>. En todas ellas, con mayor o menor detalle, se han tratado los lugares de culto y enterramiento, localizándolos sobre el territorio, así como aportando datos sobre su fisonomía, usos y gestión.

Junto a estas publicaciones por territorios, la Fundación Pluralismo y Convivencia ha comenzado a desarrollar desde el año 2011 una serie de investigaciones monográficas de confesiones, como los budistas, los testigos cristianos de Jehová, los mormones y, la más reciente, sobre las iglesias ortodoxas, de las cuales ha sido recientemente publicada la primera de las monografías<sup>6</sup>, a la espera de que vean la luz las siguientes.

Un tercer tipo de publicaciones gestadas en el seno de esta entidad, a modo de guías y manuales para la gestión pública, están directamente relacionadas con la cuestión espacial. Concretamente sobre gestión municipal (Alarcón, Ignacio *et al*, 2011), sobre espacios multiconfesionales (Díez de Velasco, 2011), sobre lugares de culto y urbanismo (Ponce y Cabanillas, 2011) y, la más reciente, sobre cementerios y servicios funerarios (Moreras y Tarrés, 2013).

Al igual que el citado estudio sobre las minorías religiosas en Andalucía (Briones *et al*, 2010), en el mapeo descriptivo de grupos religiosos no católicos civil (cosmovisión imperante de la confesión mayoritaria, prejuicios generalizados y estereotipados, comportamientos segregadores...). En ocasiones, incluso, la minoría religiosa, así como la étnica, puede ser cuantitativamente igual o superior a la considerada como mayoritaria, la oficial; aunque el estatus que ocupa es significativamente más bajo que el de ésta, haciendo de la tradición cultural y política una barrera difícilmente sorteable.

---

<sup>5</sup> A comienzos del 2013 se encuentran en curso las investigaciones en las comunidades autónomas de Extremadura y Galicia.

<sup>6</sup> Díez de Velasco, Francisco, *El budismo en España. Historia, visibilización e implantación*, Madrid, Ediciones Akal y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2013

existentes en Granada y su Área metropolitana que incorpora este trabajo, me he remitido a una concepción amplia y compleja de los mismos, incluyendo tanto aquellas comunidades, iglesias y congregaciones debidamente constituidas como entidad religiosa y con cierta consolidación institucional, como aquellas otras más informales, menos institucionalizadas y generalmente menos visibles y, en ocasiones, también menos accesibles. No obstante, en lo que se refiere a los cuatro estudios de caso seleccionados –el cementerio islámico de Granada, el centro de reunión mormón de la Estaca de Granada, la Iglesia Filadelfia de Pinos Puentes y el salón del reino de los testigos cristianos de Jehová en Las Gabias–, los grupos religiosos relacionados se enmarcarían en la primera modalidad, es decir, comunidades constituidas como entidad religiosa, que ostentan cierta representatividad en el municipio donde se asientan y que a muy distintos niveles entre sí, mantienen algún tipo de interlocución formal con los poderes públicos locales, claves en el acceso al suelo y en la implantación y gestión de un lugar de culto, tal y como veremos en capítulos posteriores.

En el tratamiento de cada una de estas comunidades religiosas, y en aras de uno de los objetivos propuestos como veremos a continuación, he pretendido desde la praxis etnográfica<sup>7</sup>, construir un conocimiento *in situ*, que combinara la perspectiva externa de poder comprobar y ver lo que tenían, sus actividades (perspectiva *etic*) con lo que ellos mismos, por su palabra, me dieran a conocer (perspectiva *emic*). Esto requirió desplegar durante toda la investigación una actitud constante de respeto y de búsqueda de la empatía, potenciando comportamientos como la escucha activa y el entendimiento mutuo entre etnógrafo e informante, así como la erradicación de cualquier pretensión de juicio o conato de discusión teológica. Es decir, nunca he dejado de ser el sujeto investigador, así como las personas integrantes de las comunidades han sido los sujetos investigados o de la investigación, nunca los objetos de ésta.

En aras de ello, siempre traté de hacer expreso el hecho de que la validez de mi trabajo pasaba por contribuir a la ruptura del conocimiento inexistente, falso,

---

<sup>7</sup> He optado por el término «praxis» o «práctica» para denominar aquellas herramientas del ámbito más cualitativo que no se pueden aprehender teóricamente, como las técnicas más cuantitativas –aprender a hacer un cuestionario, a desarrollar e interpretar datos estadísticos, etc.– sino que se adquieren a través de su uso y puesta en práctica.

estereotipado y negativo que se tenía de las confesiones no católicas, pidiéndoles que fueran ellos mismos quienes dieran respuesta a cuestiones marco del tipo quiénes son, dónde están, cuántos son, cuál es la historia particular del grupo, sus actividades, los recursos con los que cuentan, sus relaciones con otros grupos religiosos de su misma confesión, denominación, familia y con otras confesiones, e, igualmente, sus relaciones con instituciones públicas o privadas de la sociedad civil.

Éste ha sido lo que podríamos denominar el «talante investigador» o la «actitud investigadora», que ha estado presente durante la práctica totalidad del estudio, desde su diseño y desarrollo, hasta su análisis y redacción, siendo durante el trabajo de campo donde ha podido manifestarse con mayor firmeza cómo la práctica etnográfica y sus técnicas –la entrevista y la observación participante especialmente– son capaces de resaltar, entre otras cuestiones, ciertas problemáticas que constituyen tópicos centrales en la construcción del conocimiento del Otro y que desarrollaremos a lo largo de este texto.

### *Objetivos e hipótesis de partida*

#### Objetivos

Este texto pretende acercarse al fenómeno del pluralismo religioso en la ciudad de Granada y su Área metropolitana<sup>8</sup> a través de la presentación de un mapa de las

---

<sup>8</sup> Según el Plan de Ordenación del Territorio de la aglomeración urbana de Granada (POTAUG) el Área metropolitana de Granada está conformada por 32 municipios, con datos del año 2007: Albolote, Alfacar, Alhendín, Armilla, Atarfe, Cájar, Cenes de la Vega, Chauchina, Churriana de la Vega, Cijuela, Cúllar Vega, Dílar, Fuente Vaqueros, Las Gabias, Gójar, Granada, Güevéjar, Huétor Vega, Jun, Láchar, Maracena, Monachil, Ogíjares, Otura, Peligros, Pinos Genil, Pinos Puente, Pulianas, Santa Fe, Vegas del Genil, Víznar y La Zubia, [en línea] [09/09/2010]

([http://www.juntadeandalucia.es/viviendayordenaciondelterritorio/www/jsp/estatica.jsp?pma=1&ct=11&pmsa=2&e=ordenacion\\_territorio/aglomeracion\\_granada/aglomeracion\\_granada.html](http://www.juntadeandalucia.es/viviendayordenaciondelterritorio/www/jsp/estatica.jsp?pma=1&ct=11&pmsa=2&e=ordenacion_territorio/aglomeracion_granada/aglomeracion_granada.html))



confesiones no católicas presentes, que dé cuenta de la diversidad existente en el ámbito metropolitano local, prestando especial interés a las concepciones, usos, prácticas y necesidades que tienen del espacio las confesiones religiosas no católicas y analizando los contextos urbanístico y normativo en el que tratan de implementarse.

En aras de estas pretensiones, esta investigación persigue más concretamente:

Facilitar la normalización y visibilización del heterogéneo colectivo no católico existente en el espacio público y privado del territorio propuesto, cuya implementación puede ser representativa de otras ciudades de características similares de nuestra comunidad autónoma y también del Estado español. Esta pretensión contribuye a desactivar, gracias al conocimiento compartido, estereotipos y distorsiones y a evidenciar la presencia en nuestro entorno de una serie de modos de entender el hecho religioso que pudieran parecer recientes y de impacto superficial entre nosotros, pero que en realidad, algunos de ellos, tienen una larga trayectoria cronológica y una implantación notable como se evidenciará con detalle a lo largo de los capítulos siguientes.

Acercarse de forma general al marco normativo –jurídico y administrativo– de la libertad religiosa y de culto, así como a las prácticas de gobernanza<sup>9</sup> y gestión pública en contextos de diversidad religiosa, especialmente en el ámbito de la gestión del suelo público por las administraciones competentes.

Por último, ser un aporte al ámbito de la gestión pública del suelo en el ámbito de la diversidad religiosa a través de la contrastación de las prácticas y necesidades de

---

<sup>9</sup> Nos remitimos al concepto de gobernanza que emerge a mediados de los 90, especialmente en Europa, según el cual la eficacia y la legitimidad del actuar público se fundamentan en la calidad de la interacción entre los distintos niveles de gobierno y entre éstos y las organizaciones empresariales y de la sociedad civil. Los nuevos modos de gobernar que parten de este paradigma tienden a reconocerse como gobernanza, o gobierno relacional o en redes de interacción público-privado-civil a lo largo del eje local/global. Es decir, la gobernanza es un concepto más amplio que el gobierno; gobernanza implica la interacción entre las instituciones formales y la sociedad civil. En esta línea, véase: Prats i Catalá, Joan, «Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico», en *Revista Instituciones y Desarrollo*, 2001, n.º 10, págs. 103-148.

las comunidades religiosas no católicas con el marco estatal de la libertad religiosa y del resto de la normativa autonómica y municipal afecta, en un contexto como el actual, en el que existe una demanda creciente por parte de las comunidades no católicas de nuevos locales de culto y, en menor medida, de cementerios acordes con sus creencias religiosas.

### Hipótesis de partida

Tres son las hipótesis de partida de esta tesis, vinculadas a las diferencias en la apropiación y ocupación del espacio urbano, al desconocimiento generalizado de la normativa en materia de libertad religiosa y a la pervivencia de cierta cosmovisión pro-católica en la gestión pública del suelo:

La primera de la hipótesis de este estudio trata de las diferencias existentes en lo relativo a la apropiación y ocupación del espacio urbano entre la Iglesia católica y las otras comunidades religiosas. La legislación y planeamiento urbanísticos del régimen nacional-católico generaron una situación favorable para la Iglesia católica en cuanto al patrimonio inmobiliario y a la ocupación del suelo urbano se refiere. Esta tendencia histórica de favorecer espacialmente a la Iglesia católica se materializa hoy día en dos cuestiones:

Desde el punto de vista de la distribución espacial, en los centros urbanos se localizan un gran número de lugares de culto católicos, frente al asentamiento generalizado de las minorías religiosas en las periferias de la ciudad. La Iglesia católica ostenta un patrimonio inmobiliario de magnitudes considerables en el centro urbano, donde es prácticamente la única confesión religiosa presente. Las otras confesiones han comenzado a recibir derechos de adjudicación de superficie a partir de la era democrática, con lo que los únicos suelos que los entes municipales han tenido disponibles han sido precisamente los creados en esos años, cuando numerosas ciudades andaluzas, y españolas, comenzaban a crecer notablemente a través de la construcción de nuevos núcleos residenciales en las periferias urbanas y áreas metropolitanas.

Desde el punto de vista de las estrategias de apropiación y adecuación del suelo, esta situación desigual ha contribuido a que las minorías religiosas sigan desplegando

estrategias de autosuficiencia para acceder al suelo urbano, público y privado. Como contrapartida, la Iglesia católica y otras organizaciones a ella vinculadas continúan demandando a la Administración pública provisión de suelo y ayudas al mantenimiento y la rehabilitación de sus centros de culto y sociales con mayor frecuencia que las confesiones minoritarias.

La segunda de las hipótesis de partida se concreta en el hecho de que el desconocimiento generalizado de la normativa vigente afecta al derecho de la libertad religiosa en un sentido amplio y dificulta su adecuada implementación. El reconocimiento de la libertad religiosa en el artículo 16 de la CE y el desarrollo normativo posterior (Ley orgánica de Libertad Religiosa, Acuerdos de Cooperación, etc.) exigen a los poderes públicos, en aras del citado deber constitucional de cooperación, mantener relaciones con la Iglesia católica y las demás confesiones, a través de prácticas como la regulación de la existencia, ubicación, apertura y funcionamiento de los lugares de culto religioso.

No obstante, la legislación vigente sobre este tema no es conocida tanto por gran parte de los grupos religiosos, como por muchos gestores públicos; por ello ni suele ser exigida, ni tampoco implementada. Este desconocimiento generalizado contribuye a que frecuentemente las minorías religiosas encuentren una serie significativa de obstáculos en sus procesos de apropiación y adecuación del suelo, público y privado. Estas trabas se materializan en indicadores como:

- Dificultades técnicas para tramitar adecuadamente las diversas solicitudes que pueden darse en este contexto: desde el uso temporal de la vía pública, hasta la adjudicación de derechos del suelo, o las ayudas al mantenimiento y rehabilitación.
- Malas condiciones de mantenimiento y habitabilidad de algunos lugares de culto no católicos.
- Ubicaciones poco idóneas de lugares de culto en pequeños locales comerciales, garajes o domicilios particulares, creando en ocasiones situaciones tan dispares como el hacinamiento, la interrupción del tráfico rodado o las molestias por ruidos a la vecindad.

Y como tercera hipótesis y de forma correlativa, el desconocimiento y la falta de implementación contribuyen a la pervivencia de una «cosmovisión y predisposición

pro-católica», tanto en algunos sectores de las administraciones implicadas, como de la propia ciudadanía; podría afirmarse que la gestión pública del suelo en el ámbito de la confesión católica fluye favorablemente y no así para las minorías religiosas.

Los indicadores de esta cosmovisión y predisposición se traducen en una generalizada discriminación positiva con el catolicismo como confesión dominante, con múltiples ejemplos; sirva como referencia reciente la participación ciudadana e institucional en la celebración en Granada de la *procesión magna*, con motivo de la conmemoración del centenario de la coronación de la Virgen de las Angustias, el pasado 18 de mayo de 2013, en la que un total de 33 pasos de vírgenes ocuparon las calles de la capital sin extrañeza ni protesta de la gran mayoría.

En el sentido contrario, encontramos ejemplos, como veremos a lo largo de este texto, de oposición vecinal y política a la apertura de determinados lugares de culto no católicos, como una mezquita, caso de la mal lograda mezquita de Los Bermejales en Sevilla; o las quejas municipales y/o vecinales por ciertas actividades de iglesias evangélicas de la comunidad gitana, caso de la Iglesia Filadelfia en Pinos Punte.

### *Práctica etnográfica y técnicas de investigación empleadas en el trabajo de campo*

La etnografía se constituye esencialmente como una experiencia compartida entre la persona investigadora y los sujetos de estudio, como una relación, la cual se convierte en una importante fuente productora de conocimiento antropológico. Es decir, la práctica etnográfica se concibe como una «praxis cognitiva y experiencial, donde se articulan en relación dialéctica la teoría y la práctica antropológica, relación que a su vez pone en juego mutuas determinaciones, rupturas e innovaciones» (Ceriani, 2000: 3).

La experiencia etnográfica permite además un amplio margen de adaptabilidad del acervo teórico a la contingencia del «encuentro» (Willis, 1984: 11). No debemos olvidar, por otro lado, la dialéctica sostenida entre la teoría y la práctica: lo que vemos en el campo siempre está tamizado por nuestro corpus teórico; en palabras de Evans–Pritchard (1975: 100): «los datos registrados en nuestros cuadernos de notas no son

hechos sociales sino etnográficos, pues en la observación hubo selección e interpretación».

Las técnicas propias de la etnografía, en tanto que a grandes rasgos pretende el estudio directo de personas o grupos durante un cierto periodo, son la observación participante y las entrevistas, orientadas a conocer el comportamiento social, registrando una imagen realista y fiel del grupo estudiado. La investigación etnográfica pretende revelar los significados que sustentan las acciones e interacciones que constituyen la realidad social del grupo estudiado; esto se consigue mediante la participación directa del investigador.

La técnica más empleada en esta investigación para la recogida de datos, ha sido la entrevista semiestructurada, siguiendo en un primer momento el protocolo diseñado para la Ficha de recogida de datos (cfr. Anexo 1) y posteriormente otro protocolo de mayor profundidad en otras cuestiones (cfr. Anexos 2, 3 y 4). Junto a la entrevista semiestructurada, en algunas ocasiones empleé también la entrevista abierta, muchas veces espontánea y complementariamente a la otra gran técnica empleada, la observación –en sus distintos niveles como veremos– de sus locales (cfr. Anexo 5) y actividades y la participación en celebraciones y eventos relacionados con ellos.

#### La entrevista semiestructurada

La entrevista semiestructurada es definida por el sociólogo Luís Enrique Alonso como «un proceso comunicativo por el cual un investigador extrae una información de una persona –el informante, en términos del vocabulario básico de la antropología cultural– que se halla contenida en la biografía de ese interlocutor; entendiendo aquí biografía como el conjunto de las representaciones asociadas a los acontecimientos vividos por el entrevistado» (Alonso, 2003: 80). Esto implica que la información ha sido experimentada y absorbida por la persona entrevistada y que será proporcionada con una orientación e interpretación significativas de tal experiencia.

Ello es así desde el momento en el que la persona entrevistada, al relatar una serie de acontecimientos, no hace sino narrar su experiencia subjetiva, contando con la interpretación que con el paso del tiempo hace de tales acontecimientos. En

determinadas ocasiones, el análisis de estas interpretaciones puede proporcionar una información más valiosa que el propio contenido de la entrevista, ya que hay ciertos aspectos como los patrones culturales y su relación con el contexto que no se hacen explícitas en la conversación y que hay que inferir a través de la contrastación de lo que dice en diferentes partes de la entrevista y la perspectiva que ofrecen otros actores. A partir de ello, la entrevista es en palabras de Alonso:

Una forma de diálogo social que, como tal, se ve sometido a la regla de la pertinencia. Cuando las partes desconocen los retos y los objetivos de su diálogo, el discurso que producen carece de sentido. Por eso es imprescindible y absolutamente reflexiva la labor del investigador; pues la renegociación permanente de las reglas implícitas del contrato, en el curso mismo del diálogo, conduce a la producción de un discurso compuesto y multidimensional (Alonso, 2003: 80).

Desde este enfoque la entrevista de investigación social es la mínima expresión de un sistema comunicativo que se retroalimenta y que, como todo sistema abierto, no puede entenderse como la suma de sus partes, sino como el resultado de una circularidad de interacciones, cuyas conclusiones dependen de la organización concreta y sucesiva de las secuencias comunicativas y no de la simple programación del canal de información (Alonso, 2003). Es decir, no se deben interpretar las distintas narraciones como una serie de conjuntos aislados, sino como configuraciones de una trayectoria, de un devenir continuo de acontecimientos interrelacionados bajo un contexto determinado. Ello contribuye a su vez a diferenciar entre las actitudes del investigador y las del entrevistador, quien efectúa un cuestionario sin posibilidad alguna de modificación o adaptación a la realidad estudiada.

Es importante señalar que cuando usamos la entrevista –a excepción de las realizadas a través de cuestionarios– renunciamos a cuantificar. Ello es así porque con la entrevista no pretendemos medir opiniones y/o actitudes, no aspirando a «producir» ningún «dato métrico» referente a la conducta de los sujetos y/o grupos observados... (Ortí, 1998: 213).

Las acepciones que se le dan a este tipo de práctica, tales como semiestructurada o en profundidad, indican particularidades como el carácter conversacional de la entrevista, que más allá de la rigidez de un protocolo estándar, se va adaptando a la relación establecida entre persona entrevistada e investigadora, utilizando el protocolo como una guía referencial de los temas que interesan tratar. El matiz «en profundidad» implica indagar más sobre lo que nos dice el interlocutor, los trasfondos que conlleva, la intencionalidad de sus palabras, etc. Por ello, más que inquirir sobre cada uno de los temas, interesa dejar hablar –aspecto conversacional de la entrevista–, favorecer el dinamismo de la interacción e ir reconduciendo la conversación en la medida que sea necesario.

He pretendido, en definitiva, que la entrevista sea un intercambio dinámico de información, implícita y explícita, un cara a cara entre dos personas, con un objetivo prefijado, con una relación asimétrica entre el entrevistado y el entrevistador, siendo este último el que orienta el proceso comunicativo, teniendo en cuenta las características interaccionales del sujeto entrevistado. Para realizar este tipo de práctica tuve que identificar qué informantes podrían aportar la información necesaria, a qué perfil respondían cada uno de ellos, y a partir de ahí, elaborar las guías o protocolos que se ajustaban a las diversas categorías de actores.

### La entrevista abierta

Junto a las entrevistas semiestructuradas, como apuntaba anteriormente, también empleé en algunas ocasiones la entrevista abierta, especialmente en los cultos y celebraciones a los que pude asistir o en los alrededores de los centros de culto (parques, bares, comercios...) durante el trabajo de campo, siendo una práctica de generación espontánea, pero no por ello exenta de potencial. La entrevista abierta es aquella en la «que se produce la máxima interacción y libertad posible entre la persona entrevistada y la entrevistadora» (Taguenca y Vega, 2012: 4). A continuación, reproduzco un fragmento de una entrevista abierta que surgió en un bar del municipio de Pinos Puente al hilo de la Iglesia Filadelfia:

Lo que hacen es estorbar, porque lo que no saben es respetar a la gente. Yo no me opongo de que ellos hagan la misa que tienen que hacer, que tengan la religión que tenga que ser, igual que yo tengo la mía, tú tienes la tuya, pero yo respeto una serie de normas: cuando voy a aparcar no molestar al prójimo; y ellos no, ellos llegan, aparcan sus coches y les da igual que tú vengas de atrás como que vengas de adelante (...) nosotros somos los que estamos discriminados.

[Vecino, 26 de enero de 2009, Pinos Puente, Granada]

Del tenor literal de este fragmento de entrevista abierta, puede afirmarse que esta modalidad me resultó útil para obtener informaciones de carácter práctico, es decir, de cómo los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus acciones individuales y/o grupales; y más específicamente para la comprensión de los significados de la ubicación de los lugares de culto en sus entornos correspondientes (percepción de la vecindad y de las autoridades, interrelaciones entre éstos y la comunidad, etc.).

Es decir, las narraciones personales surgidas en las entrevistas abiertas me acercaron a datos que no podría haber recogido quizás con otras prácticas más formales, fruto de la importancia de la libertad expresiva del entrevistado –«lo que hacen es estorbar»–, en el sentido de que «la entrevista le permite esa situación de auténtica comunicación entre éste y el entrevistador, y en la cual el primero incluso puede cuestionar las preguntas que le hace el segundo, reformulando los contenidos problemáticos para entenderlos bajo una comprensión propia, que el entrevistador a su vez capta y reformula» (Taguenca y Vega, 2012: 4). Es lo que Alfonso Ortí denomina «comunicación multidimensional, dialéctica y contradictoria» y que nos permite interpretar los motivos profundos que tienen los agentes a la hora de actuar o pensar de determinado modo con respecto a distintos problemas sociales:

Una entrevista (...) pretende crear una situación de auténtica comunicación. Es decir, una comunicación multidimensional, dialéctica y (eventualmente) contradictoria, entre el investigador y el individuo o grupo investigado; situación en la que los «receptores» son a su vez «emisores» de mensajes y pueden



reformular –auténtica libertad para la significación– las preguntas planteadas por el investigador, poniéndolas a su vez en cuestión. Surge y se estructura así un proceso informativo recíproco (...) en que cada frase del discurso adquiere su sentido en su propio contexto concreto... (Ortí, 1998: 214)

## La observación

En el segundo de los momentos o tramos del trabajo de campo regresé a los lugares de culto y reunión y, en su caso al cementerio islámico, de las comunidades seleccionadas en los estudios de caso. Aquí desempeñó un papel esencial la observación, que fue basculando según los tiempos y los contextos entre su acepción más participante –en cultos y celebraciones–, hasta la más neutra, caso de la observación flotante –entrada y salida de los templos, actuaciones policiales, comportamientos de los vecinos–, pasando por la directa en ritos y actividades de mayor solemnidad, intimidad o recogimiento, como un funeral.

La observación participante es «una observación intencionada. Es decir hay un objetivo definido y una preparación previa. Se caracteriza por partir de categorías de análisis definidas, fundamentación teórica y metodológica» (Rodríguez y Salguero, 2009: 40). En el presente estudio esta intencionalidad se materializó en la focalización en distintos espacios temáticos, que van desde el propio lugar de culto –atendiendo a cuestiones urbanísticas, morfológicas, de usos y costumbres y de gestión– (cfr. Anexo 4), hasta el entramado urbano donde se ubican, distinguiendo entre sus distintos niveles territoriales e integrando en la observación elementos socio–demográficos, económicos, políticos, urbanísticos y normativos.

Realicé observación participante con cada una de las cuatro confesiones seleccionadas en los estudios de caso, asistiendo a varias actividades y celebraciones y eventos relacionados con ellos, desde los cultos con aires «flamencos» de tres horas de la Iglesia Filadelfia hasta la celebración anual de los testigos cristianos de Jehová de la Cena del Señor, con más de 100 personas, pasando por el *salat* de los viernes en distintas mezquitas locales.

Cuando la observación ha sido participante, por tanto, he tenido que realizar una inmersión en la realidad concreta objeto de análisis, introduciéndome en el grupo, hecho o fenómeno observado, consiguiendo la información primordialmente «desde dentro». En otras situaciones, como el citado enterramiento islámico, la observación fue más bien directa, es decir, menos o nada participante por la singularidad del contexto, marcado por el dolor y el luto, relegando mi papel a una intensa y discreta atención del ritual sin posibilidad alguna de realizar fotografías, entrevistas o tan siquiera tomar *in situ* notas de campo. A pesar de ello, esta basculación entre un extremo y otro de la observación no la entiendo «como una división entre lo participante y no participante, como una oposición binaria, sino como un continuo en el que nos vamos situando según lo requieran las circunstancias» (Rodríguez y Salguero, 2009: 40).

Para la dimensión más urbanística de este trabajo traté también de poner en práctica aquella otra observación que podríamos denominar como «flotante», referida a la actitud que debe mantener el etnógrafo urbano «manteniéndose vacante y disponible, sin fijar la atención en un objeto preciso, sino dejándola flotar para que las informaciones penetren sin filtro, sin aprioris, hasta que hagan su aparición puntos de referencia, convergencias, disyunciones significativas, elocuencias...» (Delgado, 1999: 46); esta observación me ha sido muy útil en la recogida de otro tipo de datos como todos aquellos relativos al contexto urbano en el que se inserta el lugar de culto objeto de estudio (accesos y viales, mobiliario urbano, usos y costumbres del espacio público, morfología del lugar, proximidad de otros lugares y edificios claves, actuaciones policiales, etc.).

Y es que el etnógrafo de los espacios públicos participa de las dos formas más radicales de observación participante. Es «totalmente observador» y, al mismo tiempo, «totalmente participante»:

En el primero de los casos, el etnógrafo de la calle permanece oculto, se mezcla con sus objetos de conocimiento –los seres de la multitud–, los observa sin explicitarles su misión y sin pedirles permiso. Pero, a la vez que está del todo involucrado en el ambiente humano que estudia, se distancia absolutamente de él. El etnógrafo urbano adquiere la cualidad de observador invisible (Delgado, 1999: 49).

### *La investigación como proceso dinámico y experimental*

Junto a esta manera de proceder que experimenté como sujeto investigador, lo que también ha definido a este proceso ha sido su carácter dinámico, el cual se ha ido traduciendo en una constante revisión del trabajo realizado, incorporando a la investigación en sus siguientes tramos del trabajo de campo aquellos cambios que fui estimando necesarios, tanto en lo relativo a las técnicas –modificación *ad hoc* de algunas herramientas de recogida de datos, diversificación y especialización de los perfiles de los informantes, etc.–, como a las hipótesis propuestas –inclusión de la gestión pública entre los elementos a tener en cuenta en lo relativo a los lugares de culto, desestimación de cualquier pretensión de exhaustividad en el recuento de fieles, etc. –.

Esto implica que la investigación desarrollada ha estado sometida a un proceso cíclico en el que la teoría ha estado contrastada con la realidad, «generando nuevas reflexiones; las cuales, a su vez, pueden volver a ser contrastadas hasta alcanzar el producto final. Un producto que, no obstante, ha de dejar la puerta abierta a posibles revisiones que reafirmen o cuestionen el trabajo anterior» (Rodríguez y Salguero, 2011: 13–14).

Este carácter dinámico y experimental se ha manifestado de tres maneras distintas e interrelacionadas: una referente a la adaptabilidad de la investigación a la realidad que iba conociendo progresivamente; otra y correlativa a la anterior, por la que este mayor conocimiento requería una perspectiva interdisciplinar que ayudara en la comprensión de otros ámbitos presentes y no menos importantes como el normativo o el urbanístico; y una tercera relativa a la sistematicidad en el trabajo.

#### Adaptabilidad

Adaptabilidad de la investigación a la realidad, o en palabras de Wright (1998) al «encuentro» con ésta, como respuesta a la necesidad de ir transformando y adaptando la

investigación a la realidad estudiada, en contraposición al ajuste de la realidad en beneficio de corroborar unas hipótesis inicialmente lanzadas, y que por temor de faltar a una supuesta objetividad limita a la persona investigadora, el etnógrafo, en la consecución de una aproximación más fidedigna a la realidad seleccionada.

La palabra encuentro es aquí fundamental, ya que la etnografía se constituye esencialmente como una relación, una experiencia compartida entre el investigador y los sujetos o actores pertinentes. La interacción recíproca se constituye así como la fuente productora del conocimiento antropológico, y la intersubjetividad, manifestada como praxis comunicativa, constituye a su vez como la piedra angular acerca de la pregunta por la objetividad en la investigación antropológica (Fabian, 1974, 1991). Otro de los puntos nodales de la experiencia etnográfica es su capacidad innovadora en relación a nuestro acervo teórico: sujeta a la contingencia del encuentro, el trabajo de campo nos permite sorprendernos, es decir puede abrirnos el camino hacia la posibilidad «de alcanzar conocimiento que no había sido pensado en el paradigma inicial» (Willis, 1984: 11). No debemos olvidar, por otro lado, la dialéctica sostenida entre la teoría y la práctica: lo que vemos en el campo siempre está tamizado por nuestro corpus teórico (Ceriani, 2000: 3).

Es decir, el diseño propuesto de la investigación es más bien «una declaración de intenciones abiertas al cambio; un punto flexible del que partir y que permita la adaptación de la investigación a la realidad estudiada en lugar de la sumisión del objeto de estudio a los intereses particulares que subyacen al análisis» (Rodríguez y Salguero, 2011: 22).

## Interdisciplinariedad

Evolución durante la propia investigación de una práctica (mono)disciplinar a otra interdisciplinar. En el campo de las ciencias sociales hay un debate estructural que orienta la práctica que se pretende desarrollar. Este debate sitúa el conflicto entre dos

concepciones, si no contrarias, sí diferentes: la primera –la más clásica y conservadora– es la que concibe cada una de las disciplinas dentro del área de las ciencias sociales como un compartimento estanco, con los límites bien definidos y diferenciados; la segunda concepción entiende el área de las ciencias sociales como un campo general, una amalgama de conocimiento donde los límites entre disciplinas se difuminan en aras de mejorar una práctica investigadora. Este trabajo pretende situarse en la segunda acepción; prueba de ello es mi incursión en otras disciplinas de la misma área, como la sociología y la historia de las religiones, y también en otras de áreas distintas, como el urbanismo o el derecho.

### Sistematicidad

Estos cambios metodológicos descritos no sólo no han mermado la sistematicidad de la investigación, sino que los mismos han sido fruto precisamente de ella. Ser sistemático ha implicado no sólo ir «tomando nota de todo» en el diario de campo, por ejemplo, registrando los cambios, incorporando los nuevos datos y demás; sino que ha supuesto también la creación de instrumentos de carácter técnico, capaces de organizar tanto la información como las actividades relacionadas con el proceso de investigación, de manera que haya podido llevar un seguimiento de las acciones reales en el campo y relacionadas con el estudio, casos del mencionado diario de campo, del cronograma, el mapa de entidades y el directorio, la base de informantes o un documento de tareas realizadas y por realizar.

Tras esta presentación de lo que constituirían las bases metodológicas sobre las que se asienta este estudio, daremos cuenta desde una perspectiva sincrónica de cuáles han sido las etapas de esta investigación en su acepción más etnográfica y próxima al campo, dando cuenta de qué actividades se han realizado principalmente en cada una de ellas. A continuación, reseñaremos el modo de proceder en el análisis de datos, para finalmente incluir dos apartados más, uno correspondiente a las dificultades experimentadas durante el trabajo de campo, así como otras generales vinculadas a la

praxis etnográfica en contextos religiosos; y otro que reflexiona sobre el carácter experimental de esta investigación y su impronta sobre el presente texto.

### *Primera etapa: la entrada en el campo*

La entrada en el campo fue la primera de las etapas que inauguró el trabajo más práctico de la investigación, consistente grosso modo en la búsqueda de porteros, localización de las personas y establecimiento de algún tipo de interlocución, selección de los primeros informantes y de las primeras situaciones de observación, el establecimiento de relaciones de confianza, etc. Ello fue posible gracias a un trabajo sobre el terreno de carácter sistemático y controlado, de acuerdo a un plan previamente diseñado.

En esta primera etapa pueden diferenciarse dos momentos distintos: uno primero de diseño y planificación; y otro segundo que se correspondería con la entrada en el campo propiamente dicha, esto es, el contacto con los porteros o introductores.

### Planificación de la entrada en el campo

Para la planificación de la entrada en el campo construí una serie de herramientas que conjuntamente contribuirían a trazar un primer borrador del mapa de la diversidad religiosa en el territorio propuesto:

- Construcción de un primer estado de la cuestión a partir de la revisión bibliográfica y el análisis de textos extraídos de monografías, capítulos de libros y artículos de revistas científicas sobre diversidad religiosa, sobre confesiones y grupos no católicos y sobre gestión de la diversidad religiosa y gobernanza, así como otros que diesen cuenta del aparato normativo relacionado y de los procesos urbanísticos en los que se enmarcan ciudades como Granada.
- Revisión de las webs más relevantes vinculadas a la temática religiosa, tanto los espacios webs oficiales de las confesiones, como otros destinados a la gestión o al

estudio y divulgación de la fenomenología religiosa, como por ejemplo el espacio web del *Observatorio del Pluralismo Religioso en España*<sup>10</sup>.

- Diseño de un primer directorio interno de las congregaciones existentes en Granada y su Área metropolitana, agrupadas por confesiones (musulmanes, evangélicos, testigos, mormones, budistas y otras), triangulando datos procedentes de las diversas fuentes que ya existían: el servicio de consulta *online* del Registro de entidades religiosas y de lugares de culto del Ministerio de Justicia<sup>11</sup>, los listados oficiales de las distintas federaciones religiosas –el de entidades religiosas y congregaciones integradas en la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE, en adelante)<sup>12</sup> o los de Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE, en adelante)<sup>13</sup> y Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI, en adelante)<sup>14</sup> para las musulmanas–, algunos trabajos ya publicados como el *Directorio de Iglesias Evangélicas en Andalucía* (Serrano, 2006) o las guías de confesiones y vademécum normativos elaboradas por el Ministerio de Justicia (Mantecón, 2004; Dirección General de Asuntos Religiosos, 1998) y los espacios webs oficiales de las comunidades religiosas y también las de algunos organismos públicos y centros especializados como la citada del *Observatorio del Pluralismo Religioso en España*, que resultó de gran utilidad a lo largo de la investigación para ir descubriendo nuevos grupos que no figuraban en otros directorios como el del Ministerio de Justicia que presentaba –y presenta– el problema de no estar actualizado, incluyendo registros de entidades desaparecidas hace más incluso de 30 años. Merece especial atención en este sentido, la publicación en la que soy co-autor sobre la diversidad religiosa en

---

<sup>10</sup> Merece especial atención este espacio web del Observatorio del Pluralismo Religioso en España creado por la Fundación Pluralismo y Convivencia que incluye entre otros apartados, un completo directorio de lugares de culto, varios compendios normativos agrupados por temáticas como enseñanza o salud, otro dedicado a la gestión municipal, etc. Véase: <http://www.observatorioreligion.es/> [03/06/2013]

<sup>11</sup> Véase: <http://maper.mjusticia.gob.es/Maper/RER.action> [03/06/2013]

<sup>12</sup> Véase: <http://www.ferede.es> [03/06/2013]

<sup>13</sup> Véase: <http://ucide.org> [03/06/2013]

<sup>14</sup> Véase: [www.feeri.eu](http://www.feeri.eu)

Andalucía: *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía* (Briones *et al.*, 2010). Este primer directorio iría siendo completado a lo largo del trabajo de campo, incorporando nuevas comunidades que iban surgiendo, modificando datos como el domicilio de aquellas otras que cambiaban de dirección o suprimiendo las que ya no existían o habían desaparecido durante el transcurso del trabajo de campo, síntomas todos del extraordinario dinamismo del fenómeno de la diversidad religiosa en el que influyen factores estructurales tan dispares y a la vez relacionados como la movilidad de algunos colectivos de migrantes o los procesos de transformación y renovación urbana de nuestras ciudades actuales. El resultado final sería el Directorio de entidades y comunidades religiosas que incluye este trabajo (cfr. *Capítulo II: Sobre el pluralismo religioso en Andalucía: el caso de Granada y su Área metropolitana*).

- Diseño de una Ficha de recogida de datos (cfr. Anexo 1) para emplear en el trabajo de campo, a modo de protocolo de entrevista semiestructurada. La estructura de esta ficha fue sufriendo modificaciones igualmente durante el trabajo de campo, en ocasiones de tipo *ad hoc* para una confesión o comunidad concreta, lo que demostró la escasa eficacia de aplicar un cuerpo homogéneo de preguntas para todas las confesiones si tenemos en cuenta la singularidad de cada una de ellas en lo referente tanto a su cosmovisión teológica, como a su organización y actividad.
- Revisión de la prensa local, especialmente digital, sobre noticias relacionadas con el fenómeno religioso en el área afecta al estudio, así como otras de alcance autonómico, estatal e internacional que pudiesen suscitar interés para la investigación. Mediante este seguimiento y análisis de la evolución en el tratamiento de los temas relacionados con el hecho religioso por parte de los medios de comunicación, obtuve datos interpretativos sobre el cariz político que fue adoptando la gestión pública en este ámbito, tema que iría alcanzado cada vez más relevancia, además de los principales hechos y acontecimientos relacionados con la diversidad religiosa en el Estado español.

Desarrollo de la entrada en el campo



Tras ello, di comienzo a la entrada en el campo propiamente dicha, durante la cual las herramientas elaboradas y estrategias puestas en práctica pueden resumirse del siguiente modo:

- Diseño de rutas para el trabajo de campo, a través de mapas, planos y callejeros *online*, permitiéndome localizar espacialmente por zonas geográficas y, en su caso, por distritos urbanos, a las entidades y centros de culto a visitar.
- Toma de contacto con las personas responsables de las distintas entidades para la presentación del proyecto, teniendo en ocasiones que recurrir a los representantes provinciales o autonómicos para solicitar permiso para entrevistar a los distintos grupos y para que ellos mismos previnieran a los grupos locales de mi trabajo.
- Programación de las visitas, para lo que establecía un primer contacto por teléfono o por mail en el que previamente a la visita adelantaba la información básica del estudio, tratando de concertar una cita. Con ello pretendí sortear dificultades como el desconocimiento de las bases del proyecto por el informante en el mismo momento de la entrevista, eliminar las sospechas o reticencias y facilitar que pudiesen preparar las preguntas que les haríamos sobre datos básicos como la historia del grupo, las fechas concretas de constitución o registro, membresía total, etc.

### *Segunda etapa: desarrollo del trabajo de campo*

Para una comprensión práctica del desarrollo de las técnicas expuestas distinguiremos varios momentos o tramos de la etapa del desarrollo del trabajo de campo, que pueden resumirse en tres: uno primero de recogida de los datos básicos de las comunidades localizadas; otro segundo de regreso al campo, focalizando en cuatro comunidades religiosas y atendiendo especialmente a todo lo relativo a sus lugares de culto; y un tercer y último momento de trabajo de campo centrado especialmente en el ámbito público de la Administración local.

## Primer momento: recogida de datos básicos

Tras la entrada en el campo descrita anteriormente, había logrado diseñar y completar por el momento un primer mapa de las comunidades religiosas no católicas implantadas en Granada y su Área metropolitana y establecer las primeras interlocuciones con los representantes de muchas de estas comunidades que posibilitarían la realización del primer tramo del desarrollo del trabajo de campo, correspondiente a una tanda de visitas a todos los grupos no católicos conocidos y también aquéllos otros que iba conociendo a través de la técnica de la «bola de nieve».

En este listado incluí a los grandes y a los pequeños, intentando siempre cuando fuese posible tomar contacto personalmente con los responsables de los grupos y recoger una serie de datos mínimos a través de la puesta en práctica de la Ficha de recogida de datos (cfr. Anexo 1), un protocolo de entrevista semiestructurada que proporcionaba datos relativos a sus aspectos institucionales, organizativos y humanos, así como del lugar de culto y del espacio en general, permitiéndoles ubicarlos e identificarlos en un directorio completo de ellos de la ciudad de Granada y su cinturón metropolitano y destacar además qué experiencias de apertura de lugar de culto podrían seleccionarse como estudios de casos a tratar en la tesis, segunda fase del trabajo de campo.

## Segundo momento: los estudios de caso

El segundo tramo del trabajo de campo se circunscribió a los cuatro estudios de caso seleccionados, con los que se pretendía identificar las principales necesidades y prácticas de las comunidades religiosas que requieren del factor espacio para ser realizadas debidamente (cultos, enterramientos, espacios para la formación religiosa y humana, para el ocio y otras actividades de interacción social). Como ya hemos dicho han sido cuatro los casos seleccionados: el cementerio islámico de La Rauda, el templo mormón de la Estaca de Granada, el salón del reino de los testigos cristianos de Jehová en Las Gabias y la Iglesia Filadelfia de Pinos Puente.

Los criterios por los que han sido seleccionados estos cuatro estudios de caso pueden clasificarse básicamente en tres bloques: uno, de carácter territorial, pues he pretendido contar con dos ejemplos ubicados en la capital y otros dos en el Área metropolitana –Pinos Puente y La Zubia–; otro relativo a la representatividad, pues he pretendido desplegar el abanico de las «grandes minorías» religiosas en la ciudad de Granada, es decir: musulmanes, evangélicos; mormones y testigos cristianos de Jehová; y otro referente a la singularidad de cada caso en el acceso al suelo y a la implantación del lugar de culto o, en su caso, de un espacio funerario propio. Cada uno de los procesos descritos en el acceso al suelo y a la construcción, mejora, mantenimiento y/o gestión del lugar de culto y enterramiento responden a prácticas muy distintas que son el resultado de modelos organizativos, cosmovisiones religiosas y grupos humanos igualmente dispares.

Las entrevistas semiestructuradas de las Fichas de recogida de datos (cfr. Anexo 1), fueron sustituidos en el momento del desarrollo del trabajo de campo por otra serie de entrevistas en profundidad semiestructuradas a los representantes religiosos de cada uno de los grupos, así como a otras personas integrantes que desempeñaran algún papel relevante en lo relativo a la gestión y usos del espacio de culto (cfr. Anexo 2). Mientras que en el caso del Patio islámico de La Rauda, por ejemplo, únicamente fue entrevistado el responsable de su gestión, el señor Zakaríá Maza, presidente de la Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de All’ah en Granada (At–Taqwa); para el caso de la Iglesia Filadelfia de Pinos Puente, hubo que recurrir a otras personas capaces de aportar otras visiones que contaran con una mayor experiencia en el municipio y que representara a otros colectivos significativos dentro de la congregación gitana, como la responsable del grupo de mujeres y el de los jóvenes. La persistencia del discurso sintetizado en «lo que diga el pastor» me incitó a buscar otras visiones distintas a este cargo y a la vez en situaciones de mayor intimidad sin la presencia de éste, para así poder dejar un mayor margen de autonomía en las respuestas de las otras personas entrevistadas.

En lo relativo a los contenidos de estas segundas entrevistas en profundidad, el guión semiestructurado (cfr. Anexo 2) en el que se encontraban insertos estaba integrado por dos bloques generales: uno relativo al lugar de culto en sí y otro en torno a

la comunidad religiosa en general, distinguiendo según los perfiles de las personas informantes.

El primer bloque ha contado con tres apartados estructurados a modo de fichas temáticas. De este modo, el protocolo de las entrevistas estaba integrado por un primer apartado centrado en el espacio cultural (cfr. Anexo 2, Ficha 1); seguido de un segundo sobre infraestructura y actividades (cfr. Anexo 2, Ficha 2); y un tercero sobre la visibilización del espacio religioso objeto de análisis (cfr. Anexo 2, Ficha 3).

El segundo de los bloques pretendió profundizar en la vida comunitaria y la relación de ésta con la sociedad en la que se insertaba; para ello fue preciso entablar una comunicación estrecha con los informantes que, a su vez, tenían que conocer bien a la comunidad desde dentro, es decir, desempeñar algún cargo o responsabilidad en la misma que les permitiese un conocimiento pormenorizado. Por ello opté por distinguir en mis protocolos entre los órganos de representación de la comunidad (cfr. Anexo 2, Ficha 4), otro para el personal religioso (cfr. Anexo 2, Ficha 5) y otro para los responsables de actividades (cfr. Anexo 2, Ficha 6). En el caso de la Iglesia Filadelfia, como he comentado anteriormente, pude entrevistar al pastor, enmarcado en el primero de los perfiles, y a dos responsables de actividades, pertenecientes al tercero; en el de los testigos cristianos de Jehová abarqué los tres perfiles; y los del templo mormón y del cementerio islámico, por su parte, sólo entrevisté a sus respectivos responsables. Estas diferencias fueron el resultado del encuentro con la realidad, de las circunstancias concretas de cada caso.

Tras ello obtuve un *background* de información amplio, holístico y ya estructurado de forma ordenada y lógica, lo que me ayudaría en su posterior análisis, y entre los que destacaban una serie de ejes temáticos con interesantes datos sobre cuestiones como la vida del municipio y más especialmente en el contexto en el que la comunidad estaba implantada; la vida comunitaria, ahondando en cuestiones que iban desde la propia historia de la congregación hasta sus pautas de organización actuales, pasando por los aspectos culturales, evangelizadores, formativos, etc.; o las relaciones existen con la Administración local y qué papel desempeñan éstas en el ejercicio de cada grupo de su derecho de libertad religiosa, prestando especial atención a lo relativo al lugar de culto y, en su caso, de enterramiento.

Tercer momento: trabajo de campo en el ámbito del Gobierno local y aproximación a otros ámbitos

En correspondencia con los contenidos a tratar con las comunidades religiosas propuestos en los estudios de caso y ante la gran relevancia que había ido adquiriendo el concepto de gobernanza en esta segunda etapa del estudio, entendí que el perfil de los informantes tenía obligatoriamente que diversificarse también hacia otros actores distintos a los propios interesados religiosos; me refiero a los gestores públicos del ámbito local, es decir, alcaldes, ediles y técnicos de urbanismo, para quienes diseñé también un protocolo específico de entrevista (cfr. Anexo 3), que distinguía a su vez entre distintos perfiles según el área en el que ostentasen algún tipo de responsabilidad: alcaldía (cfr. Anexo 3, Ficha 1), urbanismo (cfr. Anexo 3, Ficha 2), cultura y patrimonio (cfr. Anexo 3, Ficha 3), servicios sociales (cfr. Anexo 3, Ficha 4), participación ciudadana (cfr. Anexo 3, Ficha 5) y seguridad ciudadana (cfr. Anexo 3, Ficha 6).

La selección de éstos no vino determinada tanto por su cargo específico, sino por los niveles de conocimiento e implicación en el estudio de caso concreto y, claro está, por su accesibilidad. En ocasiones, en municipios como Granada, logré entrevistar a gran parte de los ediles municipales vinculados de algún modo al hecho religioso (seguridad y participación ciudadana, cultura...) y técnicos (urbanismo); y en otros como Pinos Puente, además de éstos, también al entonces alcalde.

Por último, gracias a la técnica de la «bola de nieve», durante esta segunda etapa del trabajo de campo fueron apareciendo potenciales informantes que aunque no estaban previstos en el diseño primigenio de la investigación, por no estar integrados por ejemplo en ninguno de los dos estamentos citados –el de miembro de la comunidad y el de gestor público–, sí contaban con un perfil adecuado que podía aportar valiosa información complementaria. Entre este grupo de informantes no se encuentran aquellas personas que espontáneamente participaron en las entrevistas abiertas y de quienes ya hemos dado cuenta, sino de informantes cuyas entrevistas fueron formalmente concertadas y para las que contaba con protocolos específicos a modo de guiones orientativos que iba diseñando conforme iba siendo necesario y las circunstancias así lo requerían.

Me refiero concretamente a las entrevistas con alguna representación de la Iglesia católica con jurisdicción sobre el territorio afecto al estudio (cfr. Anexo 4, Ficha 1); con una persona responsable de otra comunidad religiosa no católica distinta a la seleccionada en cada estudio de caso (cfr. Anexo 4, Ficha 2); con alguna persona del ámbito de la comunicación, como periódicos locales, gabinetes de prensa oficiales, etc. (cfr. Anexo 4, Ficha 3), y con una representación de la principal formación política local de la oposición (cfr. Anexo 4, Ficha 4). Ello se materializó por ejemplo en las entrevistas en Pinos Puente al representante del principal medio de información local, Pinos Puente Información, o al responsable de «la otra iglesia» evangélica del municipio, el pastor del punto de misión en Pinos Puente de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Málaga; o en Granada a Eduardo Peralta de Ana, director de El Ideal, al entonces Vicario general de la pastoral católica, así como a responsables de otras comunidades religiosas no integrada en los estudios de caso: el pastor de la Iglesia Evangélica Española del callejón del Pretorio o el entonces superintendente de ciudad de los testigos cristianos de Jehová en Granada.

### *El análisis de datos*

Aunque en este texto se presente al análisis de los datos tras el trabajo de campo, no significa que el proceso de análisis de la información recogida se iniciara tras el abandono del campo, todo lo contrario: el análisis de datos ha estado presente de forma cíclica durante el desarrollo de todas y cada una de las fases investigadoras. Un reflejo de ello es la propia estructura de este texto, la cual integra los resultados de la investigación a lo largo del mismo, para reservar en una última parte a las conclusiones extraídas de los mismos.

El hecho de entender el carácter reflexivo como uno de los presupuestos metodológicos del trabajo y la necesidad de recopilar de forma ordenada y lógica la suficiente cantidad de datos válidos y adecuados, contribuyeron a que la labor analítica diera comienzo incluso antes que el propio trabajo de campo, en la revisión documental, y que finalizara con la presentación y teorización de los datos. Por ejemplo, contrastar los datos de los mapeos previos de comunidades no católicas con los ofrecidos por el

Registro de entidades religiosas nos adelantaba unos primeros resultados que ponían de manifiesto un conocimiento bastante desfasado del pluralismo religioso por parte de la Administración central.

Por ello, puede afirmarse que la implementación de la labor analítica que ha articulado la práctica y la teoría no ha emanado exclusivamente de los datos obtenidos durante el trabajo de campo, deduciéndose los resultados de los análisis posteriores a cada observación o entrevista y de la triangulación entre uno y otro análisis, o entre análisis y datos, sino que también ha sido el resultado del intento de dar respuesta a las cuestiones inicialmente planteadas y también a aquéllas otras que, sin estar inicialmente previstas, han ido emergiendo durante el proceso investigador. Es decir, se ha tratado de poner en relación hechos y realidades que en un principio parecían inconexas.

Los diferentes estadios por los que ha atravesado el análisis de datos no han sido tratados como compartimentos estancos, sino que en base a lo expuesto han ido retroalimentándose unos a otros y siempre bajo el influjo de una actitud sistematizadora. Estos estadios pueden clasificarse en cuatro procesos generales: comprensión de la información obtenida, síntesis de los datos, teorización sobre los mismos y la recontextualización orientada a los futuros resultados. Además de la observación y la entrevista, también se han comparado los resultados con otras fuentes de datos como la revisión documental y normativa, la recogida de materiales biográficos, noticias de prensa y otros.

La sistematización, por último, ha requerido un análisis exhaustivo de todos los datos encontrados, por ejemplo a través de las fichas (cfr. Anexo 1), y su posterior triangulación y presentación en tablas, mapas y otros documentos, para intentar responder así a las hipótesis que inicialmente se habían planteado en la elaboración del plan de trabajo de la investigación, y que, paulatinamente, en las distintas fases de la misma, se fueron concretando. Estos análisis sistemáticos han ido esclareciendo el camino hacia las conclusiones finales.

### *Las dificultades*

Para terminar esta introducción metodológica, quiero dar cuenta de algunas de las dificultades y obstáculos más repetidos con los que me he ido encontrando desde la primera fase de la investigación. Algunos de ellos son inherentes a este tipo de investigaciones, otros son específicos de los estudios sobre creencias y prácticas grupales; unos y otros, no obstante, he tenido que ir aprendiendo a solucionarlos, apoyándome en la práctica adquirida. Este testimonio metodológico pretende también servir para futuras investigaciones afines.

En primer lugar hay que partir de un presupuesto general según el cual, el trabajo de campo en el ámbito religioso es donde se manifiestan con una intensidad tal vez mayor, problemas de índole metodológica y epistemológicos, dado el encuentro con sistemas de creencias y complejos míticos y rituales que desafían el bagaje cultural de los propios investigadores (Wright, 1998). En base a ello, puede afirmarse «que el trabajo de campo con comunidades religiosas constituye un campo interesante para reflexionar sobre la praxis etnográfica, puesto que allí se ponen de manifiesto con mayor nitidez ciertas problemáticas que, lejos de ser meras anécdotas, constituyen tópicos centrales en la forma en que producimos conocimiento con el otro» (Ceriani, 2000: 4). Entre las citadas problemáticas destacan: la participación activa en la vida sociorreligiosa que uno indaga, junto a los dilemas éticos que esta participación puede acarrear; el estrés de campo ante situaciones que pueden poner a prueba nuestros presupuestos teórico–metodológicos y/o existenciales; las estrategias de presentación y entrada al campo y su incidencia en la relación entre el sujeto investigador y los miembros de la comunidad religiosa (Ceriani, 2000: 4).

Una de las mayores dificultades que encontré en el trabajo de campo para la presente investigación fue establecer un primer contacto con aquellas comunidades que había localizado, pero que por el contrario pueden calificarse como «invisibles» o «poco visibles». Se trata de aquellas de las que no tenía ni su número de teléfono, ni su dirección de correo electrónico, o que su dirección era errónea porque no estaba actualizada, o se trataba de un domicilio particular, etc. En este grupo también se incluían aquellas otras comunidades independientes de las federaciones principales, como ha sido el caso de algunos oratorios musulmanes no inscritos o algunas iglesias evangélicas pentecostales.



Otra dificultad a la que ya he hecho referencia es el gran dinamismo del fenómeno del pluralismo religioso, especialmente en lo relativo a sus lugares de culto. Los continuos cambios de residencia de algunas congregaciones evangélicas o musulmanas, habitualmente por problemas económicos, pero también por crecimientos notables de la membresía, contribuyeron a ralentizar los ritmos y emplear más tiempo del proyectado. Así pues, mantener actualizado un registro exhaustivo de la totalidad de las entidades religiosas, debido a estas dinámicas de progresivo crecimiento y de movilidad de espacio y de membresía que caracterizan a un número considerable de grupos religiosos en Andalucía, fue una tarea harto difícil; cuando creí tener el directorio completo, alguno de mis informantes me comunicaba que se habían creado nuevos grupos. Por ello, fue imprescindible acotar temporalmente la fase de recogida de datos, cerrando ésta en algún momento determinado, por lo que los resultados que esta tesis ofrece en lo relativo al mapa de comunidades y entidades son válidos a comienzos del año 2011; siendo eso sí orientativos para los años siguientes si se parte de las dinámicas expuestas.

Junto a este dinamismo, otra característica del fenómeno del pluralismo religioso es, como veremos, el desconocimiento de sus distintas realidades, así como de su marco legal y gestión pública, y ello también entre los propios miembros de las confesiones. Como resultado de esta limitación, también tuve dificultades para recoger todos los datos planteados en las fichas diseñadas porque, muy frecuentemente, los propios responsables de las comunidades religiosas entrevistados eran desconocedores o no tenían datos disponibles como la fecha de creación del grupo y del número de registro; «esto es un indicador del nivel bajo de institucionalización que muchos de estos grupos tienen» (Briones, 2010a: 45).

Encontré obstáculos igualmente a la hora de hacer compatible mis horarios propuestos de trabajo con la escasa disponibilidad de algunos de nuestros informantes que trabajaban durante el día, y que las tardes las dedicaban a actividades en la comunidad; esto se hacía más agravante cuando los grupos se situaban en pueblos dispersos del Área metropolitana, como es el caso de Pinos Puente, o en la apartada zona residencial donde se levanta el salón del reino de Las Gabias. Finalmente opté por asimilar varias cuestiones al respecto: una, que las sesiones de trabajo de campo, especialmente las de observación participante, se desarrollarían con bastante frecuencia

durante los fines de semana; que la hora de comienzo empezaría en no pocas ocasiones a partir de la tarde noche y que el volumen de tiempo invertido en ello había aumentado exponencialmente, teniendo que combinarlo con otras tareas propias no menos urgentes.

Una última dificultad experimentada, aunque en muy menor medida, fueron las reticencias para colaborar y ofrecer información de ciertos representantes; lo hacían por experiencias previas negativas con medios de comunicación que deformaban sus informaciones en plan sensacionalista o tergiversado; otras veces se sentían molestos porque, tras haber facilitado información no recibían ningún retorno en la producción científica; también la propia cosmovisión de la confesión, en ocasiones, no admitía el ser «censados» o «registrados», comprendiendo una investigación semejante en la que la visibilización de los grupos no católicos desempeña un papel estrella como una potencial herramienta de control social<sup>15</sup>.

### *Reflexiones en torno a una estructura experimental y flexible*

Para llevar a cabo esta investigación, como ha quedado expuesto, he desarrollado una serie de técnicas y de prácticas en general que responden mayoritariamente al enfoque cualitativo. En cada uno de los capítulos he utilizado diferentes fuentes de información, según la disponibilidad y la idoneidad de cada una. Fruto de la adaptabilidad expuesta anteriormente, he tratado de ir experimentando con distintas formas de complementar las diferentes informaciones teniendo muy en cuenta las fuentes de procedencia.

No se trata de limitar la dimensión de la realidad percibida por el uso de determinadas prácticas pertenecientes a una u otra disciplina, sino apostar por la utilización de aquéllas que en cada contexto permitan ofrecer una visión más amplia y completa de la realidad estudiada. Es decir, como comentaba en el apartado anterior, se trata de adaptar la investigación a la realidad estudiada y no viceversa.

---

<sup>15</sup> Sin embargo, la tónica general de los grupos visitados ha sido la de una actitud colaboradora, basada en la confianza en la idea según la cual la visibilización de sus comunidades es el primer paso en el proceso de normalización y aceptación en la actual sociedad plural en la que están insertas.



PARTE II:  
EL PLURALISMO RELIGIOSO EN LO URBANO

---



CAPÍTULO II:  
SOBRE EL PLURALISMO RELIGIOSO EN ANDALUCÍA:  
EL CASO DE GRANADA Y SU ÁREA METROPOLITANA

---

Este capítulo pretende sentar las bases de un marco teórico sobre el pluralismo religioso aplicable al caso andaluz a partir de dos fenómenos claves en las sociedades actuales de nuestro entorno: uno, el de la pluralidad (y con ella el propio pluralismo religioso), impulsado por el auge de los flujos migratorios de finales del siglo anterior; y otro, el de una aparente secularización, que, cuanto menos, ha incidido claramente en las conciencias individuales de los potenciales creyentes y también en las instituciones religiosas, prestando especial atención a lo acontecido en Andalucía, donde el catolicismo en sus vertientes oficial y popular ha ejercido el monopolio religioso en los últimos cinco siglos y se encuentra ahora en clara competencia con otras confesiones en el nuevo mercado religioso.

A continuación, un mapa del pluralismo religioso «inmigrado» andaluz esbozará cómo inciden tales procesos en el campo religioso andaluz de una forma general y representativa, prestando especial interés a las confesiones evangélica y musulmana por haber experimentado los grados más notables de consolidación y visibilización públicas, gracias a una importante inyección de potenciales creyentes venidos como migrantes desde otros estados.

Finalmente, el capítulo se cierra con una reseña de la diversidad religiosa local, circunscrita al territorio compuesto por la ciudad de Granada y su Área metropolitana, escenario de estudio que será detalladamente descrito en su faceta urbanística en el capítulo siguiente; respondemos así al primero de los objetivos propuestos: la presentación de un mapa de las confesiones no católicas presentes, que dé cuenta de la diversidad existente en el territorio metropolitano local.

*¿Debilitamiento de lo sagrado o pluralidad de sacralidades?*

Uno de los rasgos que definen a las sociedades contemporáneas es el pluralismo, asociado y/o derivado de los movimientos transnacionales de personas, ideas y capitales, de los crecientes procesos de urbanización, de la alfabetización y, sobre todo, de la tecnología de las comunicaciones. «Un pluralismo que implica fundamentalmente una interacción voluntaria o involuntaria entre distintos grupos» (Berger, 2005: 6-8); este pluralismo, en la actualidad, se encuentra en la práctica totalidad de los hechos sociales y, entre ellos, también en el ámbito religioso, por lo que podemos referirnos al pluralismo religioso o diversidad religiosa.

El vínculo entre pluralismo y movimientos transnacionales también de ideas y creencias, se enraíza en el hecho de que la religión, como ideología o conjunto de prácticas, no coincide con las fronteras de los estados-nación, traspasándolas en el caso de los movimientos transfronterizos de las confesiones religiosas mayoritarias, como pueden ser el islam, el cristianismo católico y protestante, o evangélico, los budismos y/o el hinduismo. Aunque no todos los vínculos religiosos transfronterizos están ligados con la migración, sí es cierto que las personas migrantes pueden identificarse como diásporas religiosas, en vez de aferrarse a la identidad de un Estado-nación. «Las agrupaciones religiosas de alcance global configuran la experiencia de la migración transnacional –como puede ser el evangelismo americano– en tanto que los migrantes se inspiran y recrean, a partir de las confesiones globales, al convertirlas en locales y comenzar el proceso de nuevo en las sociedades de destino» (Levitt y Glick Schiller, 2004). En el nuevo Estado de residencia, desplegarán sus propias estructuras, en las que convergen los distintos modelos de organización colectiva, de difusión global, con las respuestas locales individuales. Y en ellas se producen nuevas mezclas de creencias y prácticas religiosas, como la interacción de diferentes representaciones de la misma confesión global, la de la sociedad de destino y la de llegada en los flujos migratorios. Los vínculos transnacionales que se expanden desde el yo, alternativos a las fronteras nacionales, amplían también los límites de sus prácticas espirituales y las inscriben dentro del contexto de la sociedad de destino.

Este proceso de conversión, en el proyecto migratorio, desde la confesión global, o institucional y desde la religión tal como se vivía en el origen (el «allí» que junto con el «aquí» son categorías que gravitan en las mentes y en los sintagmas o

conexiones culturales de los migrantes) a lo local o lo posible para adaptarse a las nuevas circunstancias, da una pista, conjuntamente con otros muchos factores, para buscar un diagnóstico de la crisis de los sistemas religiosos oficiales occidentales, que han fracasado en el empeño de ofrecer la oferta salvífica que prometieron (Briones, 2001: 128).

A partir de este momento crítico, el fenómeno del pluralismo, enmarcado en nuestras sociedades contemporáneas, está acompañado de un «proceso aparente de secularización», entendiendo como tal, la pérdida de influencia de la religión y sus instituciones sobre las sociedades, de modo que otras esferas del saber van ocupando su lugar. Entre la literatura consultada para el caso del Estado español, esta tendencia hacia la secularización de la sociedad no es un fenómeno novedoso, así como tampoco lo es la diversidad religiosa como veremos más adelante. Han sido destacadas hasta tres «oleadas de secularización de las conciencias en España» (Pérez-Agote y Santiago, 2009: 17-19; Pérez-Agote, 2007: 66-78): una, que iría del siglo XIX hasta la finalización de la Guerra Civil, representada por corrientes intelectuales y políticas de la era moderna y se realiza según el modelo prototípico propio de los países de tradición católica, en donde, a falta de una secularización interna a la propia religión, la secularización se lleva a cabo contra la religión y contra la Iglesia, que se afana en perpetuar su monopolio sobre la verdad; se trata del fenómeno conocido normalmente como «anticlericalismo». Otra segunda, que se inicia en los años 60 del pasado siglo y en la que la posición y actitud de los individuos no se sitúa tanto en la oposición o contradicción con respecto al campo religioso, cuanto en el progresivo distanciamiento por desinterés, sin oposición virulenta y reactiva en contra de la religión institucionalizada. Y la tercera oleada, que arranca durante la siguiente década de los 90, «es protagonizada por unas nuevas generaciones y sobre todo en las grandes áreas metropolitanas» (Pérez-Agote, 2009: 75). Siguiendo el orden cronológico de Pérez-Agote (2009), puede afirmarse que paralelamente a los procesos de transformación actuales de las ciudades de nuestro entorno –como la expansión urbana a mano de la



constitución de los cinturones metropolitanos<sup>16</sup>, se generan tendencias secularizadoras, comportamientos eminentemente urbanos que friccionan en mayor o menor medida con realidades más tradicionales, en este caso, el catolicismo como religión hegemónica. En base a lo expuesto por el informe *Jóvenes españoles 2005* (Fundación Santamaría, 2006: 241-303), apunta Pérez-Agote:

Desde el comienzo de esta década se da un cambio en la forma de cambiar, valga la redundancia, la autodefinición religiosa. En lugar de que la traslación entre los jóvenes sea de los católicos practicantes a los no practicantes, propia de la segunda oleada de secularización, nos encontramos con que a partir de 1994 esta traslación se produce desde los católicos practicantes y no practicantes hacia las posiciones más alejadas de la religión: crecen de forma importante los indiferentes y agnósticos y, con mayor ímpetu, los ateos (Pérez-Agote, 2009: 75-76).

De este modo, con la secularización lo sagrado cede el paso a lo profano y lo religioso se convierte en secular; un ejemplo claro de ello es, en el caso del cristianismo, el movimiento de la Ilustración. No obstante, lejos de presenciar una decadencia de la religión en el mundo contemporáneo, advierte Peter Berger en su ensayo *Pluralismo global y religión* (2005) que asistimos hoy a una globalización de movimientos religiosos, algunos de los cuales presentan gran dinamismo, como el islam o el protestantismo pentecostal; aunque esta globalización de la religión no se limita a sendas confesiones. Si bien la Iglesia católica romana siempre ha sido una institución global, la globalización está alterando profundamente su perfil internacional: «sus áreas de influencia se encuentran cada vez más apartadas de su zona estratégica en Europa, con la interesante consecuencia de que precisamente aquellas características tuyas que incomodan a los católicos progresistas en, por ejemplo, Holanda, resultan atractivas en Filipinas o en África» (Berger, 2005: 6).

La modernidad no conduce entonces, como ha sostenido la teoría de la secularización, al ocaso de las religiones, sino, de una manera más o menos inexorable, al pluralismo religioso. Frente a este «proceso aparente de secularización» que afecta a

---

<sup>16</sup> Los procesos actuales de transformación urbana serán ampliamente descritos en el capítulo siguiente, segunda parte de este marco teórico.

la modernidad como un inevitable deterioro progresivo del ámbito de lo sagrado, algunos estudios indican que lo que caracteriza precisamente a nuestro mundo contemporáneo es «la pluralidad de sacralidades, la fragmentación, que no la desaparición, de lo sagrado» (Moreno, 1998: 170).

Junto a la idea de fragmentación se encuentra también la de persistencia, entendiendo por tal que lo sagrado no sólo no ha desaparecido, luego tampoco puede de «estar de vuelta» –como indica Isidoro Moreno–, sino que «lo religioso ha persistido como relación a lo sagrado bajo formas nuevas que han entrañado un proceso de recomposición-descomposición» (Briones, 2002: 295).

Estas transformaciones en el campo religioso afectan no solo a la conciencia de los creyentes, también a las instituciones, en tanto que las diferentes entidades religiosas que albergan a estos creyentes tienen que adaptar sus estrategias a la nueva situación globalizada, pluralista y relativista del campo de fuerzas religiosas (Bastian, Champion, Rousselet, 2001). ¿No sería un ejemplo muy elocuente de este afán de las religiones históricas por no desaparecer y por seguir teniendo audiencia el impresionante despliegue de la Iglesia católica en agosto de 2011 con la visita de Benedicto XVI, utilizando la agudeza teológica del teólogo Ratzinger y la infraestructura y logística la que, sin lugar a dudas es la mayor y la más antigua empresa de las multinacionales, pionera de la globalización actual ya desde los años de la Alta Edad Media y los inicios del Renacimiento? El poder histriónico y de producción de espectáculo, a falta de Juan Pablo II que gozaba de ese carisma, lo han inyectado, por ejemplo, las Comunidades Neocatecumenales que, con su líder Kiko Argüeyo en plena iluminación, han producido un evento sin duda único y difícilmente realizable por una entidad secular.

### Capitalismo y mercado religioso

Tales estrategias permiten entonces que podamos interpretar este contexto de pluralidad y de aparente secularización en términos de «mercado religioso» (puesta en valor de la imagen corporativa de la confesión, captación de fieles potenciales que cuentan con diversas opciones espirituales, etc.). El mercado religioso está fiscalizado en mayor o menor medida por los poderes públicos bajo el prisma de la libertad religiosa y en el

que las distintas instituciones religiosas «deben competir por la adhesión de los creyentes reales y/o potenciales» (Briones *et al*, 2007: 3). Esta protección legal de la libertad religiosa es localizable en el variopinto marco occidental de las democracias liberales; «no obstante, incluso allí donde los gobiernos intentan, en diversos grados, limitar o suprimir el pluralismo religioso (como sucede en China<sup>17</sup>, India o Rusia), es difícil que lo consigan en las circunstancias actuales» (Berger, 2005: 8).

En este emergente y competitivo mercado de lo sagrado, los laicos han dejado de ser «súbditos», apunta Berger, para convertirse en una «comunidad de consumidores» cuyas nociones, por objetables que parezcan desde una perspectiva teológica, «deben ser consideradas seriamente» (Berger, 2005: 9). Un ejemplo de este empoderamiento de los laicos, del no-clero<sup>18</sup>, en el Estado español de los últimos años lo podemos encontrar en las sucesivas protestas contra las reformas legislativas de instituciones como el matrimonio o la enseñanza pública, o la nueva regulación del aborto. Colectivos civiles

---

<sup>17</sup> A principios de julio del 2009 se produjeron las protestas de la minoría étnica musulmana uigur en Urumqi, capital de la región autónoma de Xinjiang, al oeste de China, donde viven unos ocho millones de uigures. El resultado de estas protestas en las que participaron entre 1.000 y 3.000 personas, según fuentes periodísticas, fue de al menos 140 muertos y 816 heridos, junto a la puesta en búsqueda y captura de 90 personas más. Cifras tan alarmantes como las relativas a los represaliados políticos y religiosos del Tíbet, cuando ahora se cumplen cincuenta años desde la revuelta de los tibetanos que terminó con la marcha al exilio del Dalai Lama y el comienzo del régimen de «mano dura» de Pekín en la región.

Véanse respectivamente en las ediciones digitales de 13/10/2008 y 10/03/2009 del Diario Público: *Musulmanes bajo el yugo de China* [en línea] [10/09/2012] (<http://www.publico.es/internacional/164219/musulmanes/yugo/china>); *China reconoce 140 muertos en las protestas de la minoría uigur* [en línea] [10/09/2012] (<http://www.publico.es/internacional/236864/protestas/uigures/muertos>); y *China sella el Tíbet por temor a nuevas protestas* [en línea] [10/09/2012] (<http://www.publico.es/internacional/208044/china/sella/tibet/temor/nuevas/protestas?pagCom=2>)

<sup>18</sup> Berger emplea el término «clero» en un sentido amplio para referirse a los dignatarios de las instituciones religiosas (Berger, 2005: 9)

católicos de carácter conservador y vinculados muchos a la derecha política han salido a las calles de nuestras ciudades de la mano de la Iglesia católica, reivindicando el modelo de familia cristiana tradicional, frente a la regulación del matrimonio entre personas del mismo sexo, la supresión de la asignatura de Educación para la Ciudadanía o expresando el rechazo al aborto. Un ejemplo de ello, fue la protesta antiabortista que en marzo de 2009 llegó a reunir a medio millón de personas, según fuentes consultadas, en la plaza Colón de Madrid, convocadas por organizaciones laicas católicas conservadoras, como Derecho a Vivir, Hazte Oír, Médicos por la Vida y Provida Madrid<sup>19</sup>. Protestas paralelas se realizaron en otras ciudades españolas.

Donde realmente subyace la noción capitalista de mercado y sus derivados competitividad, producción, técnica y consumo es en el hecho de que las instituciones religiosas al margen de su heterogeneidad, con frecuencia emprenden iniciativas tendentes a reducir o regular la competencia del mercado religioso, con estrategias como la disuasión a sus miembros –potenciales consumidores– de que se pasen a la competencia. «La estrategia de *marketing* religioso de la persuasión se erige como la única aparentemente capaz de salvar una situación difícil para las instituciones religiosas: su autoridad ya no se da socialmente por sentada» (Berger, 2005: 9) De este modo, si no estamos de acuerdo con quienes postulan que en las sociedades actuales la religión y sus instituciones estén perdiendo influencia, ocupando su lugar otras esferas del saber –postulado central de la teoría de la secularización–, sí podemos afirmar que desde los años 60 del siglo XX se ha producido una crisis de los metarrelatos clásicos, no sólo políticos e ideológicos, también religiosos. Ello ha contribuido decisivamente a la pérdida de legitimación y autoridad institucional por parte de los votantes y/o los creyentes, según el caso. En el primero de los ámbitos citados, el político, «los nuevos movimientos sociales por ejemplo, han cambiado los contenidos de lo reivindicado, inventando y desarrollando nuevos metarrelatos de legitimación ideológicos, como son el ecologismo, el feminismo, el pacifismo, el nacionalismo, etc.» (Bergua, 2003).

---

<sup>19</sup> Véase en la edición digital de 29/03/2008 del Diario Público: *Decenas de ciudades, convocadas hoy a manifestarse contra la reforma del aborto* [en línea] [10/09/2012] (<http://www.publico.es/espana/214010/decenas/ciudades/convocadas/hoy/manifestarse/reforma/aborto>)

En el mercado religioso las grandes instituciones tradicionales intentan aprovechar lo que interpretan como un vacío identitario de los individuos y grupos para ser reflatadas; «este mismo vacío ha sido aprovechado por formas de pensamiento prerracionalistas y comportamientos guiados por pseudofilosofías humanistas, pseudociencias, por la magia, la superstición y el esoterismo» (Briones, 2002: 301).

Las intenciones de unos y otros, no obstante, son bien distintas. Esta segunda acepción de la persistencia de lo religioso, o intensificación del activismo religioso, no se corresponde con una recuperación en el prestigio de las grandes iglesias tradicionales, ni suele implicar, salvo excepciones, grandes movilizaciones de masas. Se concreta en «pequeños grupos extremadamente activos, cuya influencia creciente parece darle la razón a quiénes están convencidos de que la actividad de grupos muy pequeños e incluso de individuos marginados puede tener una incidencia en los procesos de cambio mucho mayor de la que pueden obtener instancias ideológicas que cuentan con medios masivos a través de los cuales amplificar sus mensajes» (Delgado, 1999: 255).

Ambos polos, el de la secularización y el de la pluralidad, no obstante, pueden perfectamente complementarse si no entendemos como una contradicción el hecho de que sendos procesos coincidan temporalmente en un mismo contexto social. Ambos «identifican pautas de transformación en la conceptualización del encaje de lo religioso (a partir de ahora, siempre declinado en plural), en el espacio público de las sociedades modernas. Analizar las nuevas presencias religiosas es también abordar la función de la religión en esta sociedad» (Moreras, 2006: 6).

### *La incidencia de las migraciones en la gestación del pluralismo religioso en Andalucía<sup>20</sup>*

Indudablemente, los flujos migratorios contribuyen a esta pluralidad de sacralidades y visibilizan, cada vez más, en diversos contextos este pluralismo religioso en nuestros entornos más cercanos, en los pueblos y ciudades, los barrios, los centros educativos, de

---

<sup>20</sup> Para un estudio más detallado véase: Salguero, Óscar y Briones, Rafael, «Diversidad religiosa y migraciones: el caso andaluz», en F.J. García Castaño y N. Kressova (eds.), *Diversidad cultural y migraciones*, Granada, Comares, págs. 121-148.

salud, etc. Andalucía, como otras comunidades autónomas del Estado español, también ha visto intensificado el pluralismo religioso en su territorio por el auge de los flujos migratorios hacia esta comunidad como destino, definitivo o transitorio; junto a la sinergia de diversos factores vinculados en su mayoría a la libertad religiosa en los marcos normativos estatal y autonómico. Entre las confesiones que más han visto aumentada su número de fieles se encuentran el islam y algunas denominaciones protestantes. En el caso de España en general, y de Andalucía en particular, esta tendencia se visibiliza gracias al asentamiento con pretensiones de permanencia de una población extranjera cada vez mayor. Los inmigrantes llegan a España con un acervo de referentes simbólicos de su cultura de origen, figurando la religión, en muchas ocasiones, como uno de los componentes más importantes de sus universos simbólicos.

Esto está generando en el campo de fuerzas sociales de Andalucía el establecimiento visible y notorio de una serie de agrupaciones religiosas diferenciadas y nuevas respecto a la institución religiosa católica, que durante mucho tiempo ha sido el único y hegemónico universo simbólico religioso establecido, concretado en una sola institución religiosa de referencia notable (Salguero y Briones, 2013:124).

Dicho con otras palabras, «se está produciendo una creciente transformación del campo religioso andaluz» (Briones *et al*, 2007: 111).

Sin embargo, es importante incidir en que la inmigración, entendida en su acepción más contemporánea, no es el único factor que ha contribuido a la gestación del pluralismo religioso en Andalucía, como se observa al analizar los casos de muchas confesiones religiosas asentadas en nuestro territorio; así como tampoco puede afirmarse que el pluralismo religioso en Andalucía sea un fenómeno *ex novo*.

Obviando el período andalusí y otros anteriores, la historia regional moderna da cuenta de la existencia de confesiones y denominaciones religiosas no católicas, mayoritariamente vinculadas al protestantismo tanto de la primera Reforma como de la Segunda. Si bien es cierto que tanto en una como en otra desempeñaron un papel importante creyentes de otras nacionalidades –como los trabajadores británicos en las minas onubenses–, nacionales españoles fueron también importantes propulsores de

sendos movimientos protestantes: los extremeños Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, autor y revisor respectivamente de la Biblia del Oso (Basilea, 1569), ambos monjes católicos jerónimos del monasterio de San Isidoro del Campo en Santiponce, provincia de Sevilla; o más posteriormente, a finales del siglo XIX, el lepero Manuel Matamoros y el sombrerero granadino José Alhama, considerados por muchos, como veremos más adelante, los fundadores del «protestantismo español».

Ya en el siglo XX, Andalucía también ha sido escenario de las primeras obras misionales no católicas y de la aparición de las primeras organizaciones musulmanas. La presencia de musulmanes en la Andalucía contemporánea puede constatarse desde principios del pasado siglo, vinculada a las relaciones entabladas con el norte de África; como por ejemplo la mezquita de Al Morabito en Córdoba, construida durante la Guerra Civil para los soldados marroquíes aliados con las tropas franquistas que pidieron un lugar para rezar y lavar a sus muertos; el cementerio musulmán de Granada, el Patio de la Rauda, construido en 1937 para las tropas marroquíes que combatieron junto a las franquistas en los alrededores de la capital o, algunos años más tarde, el Centro Cultural Islámico de Granada, que data de 1966 convirtiéndose así en la primera organización musulmana surgida en Granada y en cuyo seno se gestarían otras organizaciones como la Asociación Musulmana de España, la actual Comunidad Musulmana de Granada – COMUGRA, en adelante- o la federación islámica UCIDE (Macías y Salguero, 2010: 21).

Al hilo de esta sucesión de procesos de transformación social, junto a los cambios ya citados que vienen generándose desde las tres últimas décadas, en el ámbito de lo religioso, destaca en un primer lugar el papel del Concilio Vaticano II (1962-65), que en su constitución *Nostra Aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*<sup>21</sup> la Iglesia católica «exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen». Este

---

<sup>21</sup> Véase: *Nostra Aetate. Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* [en línea] [13/09/2012]

([http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html))

aparente e incipiente aperturismo de la curia de Roma, ligado al posterior fin de la dictadura franquista y del régimen nacional-católico, serán las bases del inicio de la aconfesionalidad del Estado español. Principio que recoge la CE de 1978 en su artículo 16, junto al derecho fundamental de la libertad religiosa y de culto:

Art. 16.3 de la CE: Ninguna confesión tendrá carácter estatal. 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.

Este precepto constitucional y, sobre todo, la LOLR de 1980, van a marcar un punto de inflexión en el desarrollo del asociacionismo religioso, en tanto que esta última va a reglamentar el derecho constitucional a la libertad religiosa y de culto, y a disponer la posibilidad de establecer acuerdos o convenios de cooperación con las iglesias, confesiones y comunidades religiosas que estén reconocidas como religiones de Notorio Arraigo<sup>22</sup>.

En este contexto comienza a esbozarse ese «aparente proceso general de secularización» de la sociedad, junto a un pluralismo religioso emergente; este escenario se verá reforzado por otros factores como la incorporación de España a la Comunidad Económica Europea en 1986 y una mayor apertura a otros países; el incremento de la participación de la mujer en la vida pública tanto en la formación universitaria como profesional; los cambios demográficos; la desintegración del bloque socialista; la globalización económica neoliberal y el postfordismo como sistema de producción; la correlativa emergencia de las grandes metrópolis como destino principal de trabajadores e inversores; el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de la información que

---

<sup>22</sup> Para un conocimiento más detallado del proceso de institucionalización del islam en España, véanse: Moreras, J., *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, CIDOB, 1999.; y Jiménez-Aybar, I. *El islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004.



favorecen el conocimiento y la expansión de los grupos y movimientos diversos, entre ellos religiosos; la crisis de los metarrelatos; etc.

La sinergia de estos factores han desencadenado, pues, que en España, así como en muchos otros estados, por ejemplo de Latinoamérica, el campo de lo religioso se haya transformado aceleradamente, ante la creciente presencia de variadas referencias y pertenencias religiosas, en un mercado en el que las nuevas religiones compiten con las tendencias hasta ahora imperantes en el mercado de lo simbólico, tras cinco siglos de monopolio del catolicismo oficial y popular. Resultados de esta transformación son, por ejemplo, un notable descenso de la práctica religiosa institucional católica; la pervivencia de las prácticas religiosas católicas en la recepción de los sacramentos del cambio en los estados de vida –los ritos de paso– y de aquellas manifestaciones populares ligadas a la fiesta, a la tradición y a los procesos de identificación social y cultural, como la Semana Santa; y, especialmente, la aparición cada vez más visible de un pluralismo de grupos y confesiones religiosas no católicas, o minorías religiosas, de tinte muy confesional y practicante y en bastantes casos de una cierta tendencia al fundamentalismo y a la radicalidad poco tolerante con la diferencia y poco relativizadora de lo propio.

Esta distinción, no obstante, entre ambas versiones del catolicismo no parece tan clara para otros autores, como Salvador Rodríguez Becerra (2004), que prefieren hablar de cierto «mal entendimiento» del concepto de religión, al hilo del debate en Andalucía, en torno al predominio del carácter lúdico o folclórico de las fiestas sobre lo religioso:

Esta discusión nace de un mal entendimiento de la religión, tal como es vivida por la generalidad del pueblo, lo que algunos llaman religiosidad popular, frente a las creencias, normas y actitudes preconizadas por la institución eclesiástica. Toda religión para ser considerada como tal ha de ser aceptada por una sociedad, vivida por un colectivo e incardinada en una cultura, que por el mero hecho de serlo es reelaborada, resemantizada, aceptada en algunos de sus principios, rechazada en otros y desde luego, siempre interpretada. Ello conlleva discriminación positiva o negativa de ciertos principios doctrinarios, rituales e institucionales, y siempre en un inacabado proceso dialéctico de elementos desiguales (Rodríguez Becerra, 2004: 66).

Será en los años 90 del siglo pasado, cuando este contexto de pluralidad alcance unas cotas realmente significativas gracias a un creciente auge de los flujos migratorios procedentes fundamentalmente del Magreb y de algunos estados del África negra, de América Latina y de la Europa de Este; es el período denominado como «despegue de la inmigración», caracterizado por la expansión económica y el aumento de las oportunidades de empleo, en un contexto de baja natalidad y de envejecimiento poblacional, aunque con importantes matices, en función de las diferencias territoriales o sociales (IOÉ, 2005: 32). «El campo religioso ha sido, sin duda, uno de los más afectados por esta serie de cambios» (Macías y Salguero, 2010).

La diversidad que ofrece el pluralismo religioso –tanto las nuevas expresiones religiosas llegadas con los flujos migratorios de finales del siglo pasado, como aquellas otras minorías ligadas a migraciones anteriores en la historia– contribuye a repensar el papel que el hecho religioso tiene actualmente en el espacio público de la sociedad andaluza. Actualmente se observa que el proceso de incorporación y permanencia de las distintas comunidades religiosas en los barrios de las ciudades y pueblos andaluces contribuyen a la visibilidad de las mismas, así como a una creciente aceptación implícita de esta visibilidad en la vida cotidiana del barrio a partir de la progresiva apropiación de espacios propios. En estos lugares, «las minorías religiosas van a mostrar y poner de manifiesto aquellos elementos culturales y cultuales que les son propios, manifestando así la voluntad de formar parte del espacio público y relacional de los barrios y municipios en los que viven» (Salguero y Briones, 2013: 127).

No obstante, al coincidir, en gran medida, este proceso de apropiación de espacios públicos con su situación en barrios donde hay una mayoría de población migrante, la identificación «inmigrante = otra religión» es inmediata; y, consecuentemente, desde la sociedad mayoritaria, se obvia, o se ignora (explícita o implícitamente) la presencia de comunidades religiosas en barrios donde la presencia de colectivos migrantes es ínfima o inexistente. En todo esto es indudable que «la actitud recíproca de querer conocer al Otro contribuye a la visibilización, al reconocimiento y favorece el ejercicio de la libertad religiosa» (Tarrés, 2010: 80). La cuestión que queda sin resolver en las conciencias de nuestra sociedad global y en los diagnósticos de los investigadores sociales es la normalización de las prácticas individuales y colectivas

hasta el punto que se considere esta diferencia y diversidad cultural y religiosa como un dato que forma parte de la nueva realidad de la España nueva surgida de la democracia, de la globalización y de los movimientos migratorios. A la hora de la gobernanza de una población plural este dato es enormemente determinante. Se trata, en suma, de «una concepción de las identidades culturales –y por ende religiosas– no en el registro de lo esencialista-inmóvil sino en el de la historia que va construyendo identidades por una dinámica de mestizaje» (Salguero y Briones, 2013: 127).

### Migrantes y creyentes en la cartografía de la diversidad religiosa andaluza<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Los datos aquí presentados tratan de sintetizar los resultados de las investigaciones en el campo de la diversidad religiosa en las que he participado durante los últimos años, prestando especial atención a aquellos hechos en los que el fenómeno de las migraciones actuales ha desempeñado un papel determinante en la gestación y/o transformación de algunas comunidades religiosas. Concretamente:

*La Iglesia Ortodoxa en España*, Fundación Pluralismo y Convivencia (Ministerio de Justicia) y Universidad de La Laguna, 2012-2013.

*Censo y análisis de la presencia y actividades de grupos religiosos no católicos en Ceuta y Melilla*, Fundación Pluralismo y Convivencia (Ministerio de Justicia) y Universidad de Granada, 2009-2010.

*GESDIVERE: Gestión de la diversidad religiosa en España*, Fundación Pluralismo y Convivencia (Ministerio de Justicia) y Universidad de Granada, 2008-2009.

*Censo y análisis de la presencia y actividades de grupos religiosos no católicos en la Comunidad Autónoma Andaluza*, Fundación Pluralismo y Convivencia (Ministerio de Justicia) y Universidad de Granada, 2007-2009.

*Religiones de los inmigrantes en Andalucía: Salud y Educación Públicas*, Junta de Andalucía. Consejería de Gobernación, Dirección General de Políticas Migratorias y Universidad de Granada, 2005-2006.

*Inmigración y pluralismo religioso en Andalucía: estado de la cuestión y evaluación de la incidencia de la diversidad religiosa en la integración socio-cultural (I+D)*, Ministerios de Ciencia y Tecnología y Universidad de Granada, 2003-2006.

A continuación trataremos en primer lugar de profundizar en la incidencia del criterio del origen nacional o étnico en el fenómeno religioso andaluz, para seguidamente esbozar de forma general y representativa un mapa del pluralismo religioso «inmigrado» en la Comunidad Autónoma de Andalucía, el cual ha de ser tenido en cuenta de un modo igualmente general, más aproximado a una descripción básica de casos representativos, que a una foto exacta y detallada del conjunto completo. Ello es consecuencia del creciente dinamismo, a veces vertiginoso, del campo religioso andaluz, en constante transformación y movimiento intra e inter-urbano; a lo que se añade la imposibilidad de cuantificar exhaustivamente aspectos como, por ejemplo, el número de fieles; o la mayor o menor invisibilidad de algunos grupos y colectivos religiosos también presentes en el territorio.

Para una comprensión más ordenada y lógica, presentaremos los datos repartidos por confesiones religiosas, prestando especial interés a las cristianas evangélica y ortodoxa y la musulmana, por ser las confesiones que, en el Estado español y en Andalucía, se han nutrido de un mayor número de población no-nacional (comunitaria y extracomunitaria) e intentaremos, cuando sea relevante, clasificarlos geográficamente y así conformar este mapa de la diversidad religiosa andaluza en contextos migratorios.

#### El criterio del origen nacional o étnico

El criterio del origen nacional o étnico predominante entre los miembros de los grupos, explica Rafael Briones (2010: 74-77), también es pertinente para dar cuenta del pluralismo religioso en Andalucía porque explica un perfil frecuente de grupos existentes en el campo religioso andaluz. Pueden encontrarse un número considerable de grupos religiosos cuyos miembros se congregan no sólo por sus creencias y prácticas comunes, sino también por compartir con el resto de congregados el hablar una misma lengua, el tener prácticas culturales parecidas y, en otros casos, el tener un mismo origen nacional. Para el mundo evangélico Bernardo Serrano les llama «iglesias étnicas»; las señala como un fenómeno nuevo que sorprende por la rapidez de su expansión, y las caracteriza como «iglesias evangélicas que están agrupadas en torno a

una cultura propia muy definida y que realizan sus cultos en un idioma distinto al español» (Serrano, 2007: 76). Están ubicadas principalmente en las costas de Málaga, Almería, Huelva y Granada, aunque existen también pequeños grupos en otras provincias andaluzas. Las más relevantes son las iglesias africanas, cuyos cultos son en inglés, seguidas de las rumanas también numerosas; existen también algunas iglesias filipinas, de cultos en inglés y tagalo indistintamente, alguna china, las congregaciones brasileñas que tienen sus cultos en inglés y, finalmente, la Iglesia Evangélica Indígena Unidos por Cristo de Sevilla, integrada por indígenas ecuatorianos de habla quechua. A este respecto no podemos olvidar tampoco, como veremos a lo largo de este texto, a la Iglesia Evangélica Filadelfia, fuertemente implantada entre los gitanos españoles.

La variable étnico-nacional también incide sobre la confesión musulmana. La mayoría de las mezquitas tienen una predominancia marroquí, aunque hay también otras procedencias nacionales; en Linares, por ejemplo, existe una mezquita a nombre de la Asociación Cultural y Religiosa Andaluza Musulmana Death Comitee, cuyos miembros son todos pakistaníes, actualmente casi todos dedicados a la venta ambulante pero que hace años vinieron como inmigrantes para trabajar en las minas.

Pero el criterio étnico-nacional no sólo es válido para matizar el agrupamiento religioso de los inmigrantes que vienen en busca de trabajo. En Andalucía, sobre todo en la Costa del Sol y en otras zonas turísticas, este criterio está también presente entre los extranjeros residentes en España por razones distintas a la búsqueda de empleo, como la de disfrutar la jubilación en una zona de clima agradable y con una carestía de vida relativamente menor.

Estos residentes viven poco integrados en la sociedad española: no aprenden la lengua, ni comparten costumbres con los españoles; pasan su vida de ocio entre ciudadanos de su país; residen en España pero siguen nutriéndose de la lengua, de la cultura y también de la religión que practicaban en su país de origen... (Salguero y Briones, 2013: 129)

Así, entre las iglesias evangélicas de extranjeros detectadas sobre todo en Málaga, están la Iglesia Evangélica Alemana, la Iglesia Evangélica Finlandesa, la Iglesia Evangélica Sueca, la Iglesia Anglicana (que, de hecho es llamada a veces como

la «Iglesia de los Ingleses»), y otra serie de iglesias nacionales. Algunas de ellas, sobre todo las procedentes del centro y norte de Europa, son iglesias evangélicas hegemónicas o mayoritarias en sus países respectivos. En Andalucía, funcionan como parroquias misioneras de las iglesias de los países respectivos; suelen tener una sede principal desde la que atienden otros puntos de misión a lo largo de las zonas turísticas; y una membresía de avanzada edad.

Las iglesias ortodoxas (rumana, rusa y griega, que reagrupan a personas de otros países eslavos), presentes sobre todo en contextos de inmigración laboral, también se reúnen por esta mezcla de tradición religiosa y origen étnico-nacional; sin embargo, sus membresías las conforman jubilados y rentistas, así como familias jóvenes de migrantes laborales.

En este tipo de iglesias habría que incluir también aquellos grupos que han sido iniciados por misioneros llegados de fuera de España, sobre todo de EE.UU., de América Latina y de África. Los más numerosos son las iglesias evangélicas o de inspiración cristiana, pero esta característica se da también entre los diferentes budismos, así como en los grupos hinduistas asentados en la provincia de Málaga; estas comunidades están conformadas por hindúes vecinos de la Costa del Sol. En la actual época de globalización las redes transnacionales están activas en todos los campos de la vida social. La religión no escapa a ellas. Muchas de estas religiones llegadas de otros países, se implantan en Andalucía y siguen en contacto con estas redes de iglesias, lo que confirma el hecho de que «las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación contribuyen fuertemente a guardar estos lazos transnacionales, de modo que lo global se conecta con lo local» (Levitt, 2006; 2002).

De la consolidación en Andalucía de un evangelismo rumano,  
africano y latinoamericano a la emergencia del chino

Como hemos adelantado anteriormente, la tradición evangélica en la historia del territorio andaluz se remonta a la Primera Reforma protestante del siglo XVI con el monasterio sevillano de San Isidoro del Campo en Santiponce como centro neurálgico, y a la Segunda del siglo XIX, que da comienzo en 1869, coetáneamente al texto

constitucional del mismo año que instauraba el sistema de tolerancia religiosa. Además, han desempeñado un papel importante en este proceso de gestación y consolidación del evangelismo andaluz toda una serie de flujos migratorios desde el siglo XVIII hacia las ciudades y pueblos andaluces; véanse los comerciantes ingleses en la Costa del Sol (promotores por ejemplo de la construcción del cementerio anglicano de Málaga en 1831); o la notable cantidad de británicos residentes en Málaga, que habían venido a España para trabajar en las minas y en industrias variadas (artesanía, mecánica y comercio) o en las zonas también mineras de Huelva, Sierra Morena y Linares, constituyendo otra ocasión para la entrada, difusión e implantación de la Reforma entre los autóctonos a través de los extranjeros en tiempos de ausencia de libertad religiosa; Linares fue llamada la «Ginebra española» (Briones *et al*, 2010: 105).

Habría que distinguir otro tercer momento de visibilización y crecimiento de las iglesias evangélicas, que iría desde finales de los años 80 del siglo XX hasta la actualidad, período que ya hemos descrito. Es entonces cuando se van a revitalizar muchas de las iglesias evangélicas históricas, que habían sufrido los impactos de la secularización de la sociedad española; por otra parte, van a aparecer en el campo religioso español las citadas iglesias étnicas. «En los últimos años, desde el comienzo del siglo XXI, comienzan a ser significativas las iglesias evangélicas ligadas a la inmigración rumana, africana y china, sobre todo en las provincias donde predomina la agricultura de plásticos (Almería y Huelva), así como la industria turística, como es el caso de Málaga» (Briones *et al*, 2010: 91, 108).

Nos centraremos en estas «nuevas» iglesias ligadas a la inmigración, aunque no podemos obviar el papel transformador que las migraciones han ejercido sobre las denominaciones históricas, imbricadas a su vez en influencias extranjeras anteriores en la historia, como la Comunión Anglicana cuya presencia en Andalucía se retrotrae al siglo XVIII, siendo la Iglesia de San Jorge, en la capital malagueña, una de las más antiguas de España. Asimismo, y de base anglicana, es la Iglesia Española Reformada Episcopal, ampliamente representada en la ciudad de Sevilla.

La Iglesia Evangélica Pentecostal Rumana

Un primer ejemplo está representado por la Iglesia Evangélica Pentecostal Rumana, cuya implantación comienza en la década de los noventa, con la llegada de misioneros de esta nacionalidad a Madrid, Castilla-La Mancha y Andalucía. La primera iglesia con membresía mayoritariamente rumana aparecía en 1997 en Roquetas (Almería), gracias a la acción evangelizadora y de apoyo de la Iglesia Centro Evangélico Internacional Amistad con Cristo cuyos líderes, un matrimonio de misioneros alemanes, han ejercido una indiscutible y generosa tarea de apoyar la creación de iglesias evangélicas de denominaciones diferentes entre los inmigrantes, primero en la provincia de Cádiz, y en los últimos años en todo el Poniente almeriense.

Al cierre del 2009, fue la provincia almeriense la que albergaba el mayor número de estas iglesias, un total de seis; seguida de Granada y Málaga con tres, junto a algunos puntos de misión; y Huelva con una. En términos generales, la membresía es de origen rumano y está compuesta por familias jóvenes que, en momentos de realce económico, han podido traerse consigo a sus ascendientes y resto de parientes. Excepcionalmente, en algunas comunidades, forman parte un mínimo porcentaje de españoles interesados.

Según datos ofrecidos por sus responsables, la Iglesia Pentecostal Rumana en Andalucía, en conexión directa con su matriz en Rumania, cuenta con más de 1.200 asistentes regulares a los cultos, siendo las iglesias pioneras de Elim y Maranatha de Roquetas, junto a Esperanza, las que albergan cada domingo entre unas 200 y 300 personas. A ellas le siguen Castell de Ferro y Motril (Granada) con algo menos de 70 miembros, la Iglesia Filadelfia de Málaga con 50 y el resto no supera los 35 asistentes. Es de destacar que la situación de retroceso económico en España está llevando a muchas familias a regresar a su país de origen, atraídos también por las promesas de mejora de la situación laboral en Rumania con la entrada en la Unión Europea.

#### La red de iglesias evangélicas africanas

Las iglesias evangélicas africanas implantadas en Andalucía son mayoritariamente de origen nigeriano (junto a alguna representación de Ghana), siendo su membresía y responsables de esta nacionalidad, al igual que las sedes centrales o iglesias madres, que



se ubican en este país de África occidental, o en Inglaterra. Surgen en los primeros años del siglo XXI, como consecuencia de los contingentes migratorios de países africanos acogidos por España a partir de la mitad de la década de los 90.

En 2010 habíamos detectado más de una docena de congregaciones, cuyo origen e iglesias madres se localizan en un país africano. Todas ellas pertenecen a obras evangélicas de países de África occidental, concretamente a Nigeria, excepto dos de ellas de la misma familia cuyo país de origen es Ghana. La mayor concentración de las mismas se encuentra en la provincia de Sevilla donde existen al menos siete iglesias, todas nigerianas. La provincia de Málaga le sigue en número con tres iglesias, todas ellas pertenecientes a la misma familia. En la provincia de Almería hemos detectado dos iglesias ghanesas y en Huelva otra de origen nigeriano. Se produce también una mayor concentración de estas iglesias en las ciudades andaluzas o zonas periféricas a éstas, estando solamente tres de ellas en municipios de alrededor de 20.000 habitantes. Dos de estos tres municipios se encuentran en la conocida zona de los invernaderos de Almería, con una importante población inmigrante, y el otro en Coín (Málaga).

En el caso de las iglesias ubicadas en capitales o ciudades como Huelva, Málaga o Sevilla, la membresía no reduce su espacio de residencia al barrio donde se ubica la iglesia, sino que se trasladan desde puntos muy dispares de la ciudad para asistir a los cultos. Sus lugares de reunión suelen ser grandes naves comerciales aisladas y adaptadas, donde es fácil aparcar y su expresión pentecostal en los cantos y música no se ve limitada por las molestias de los ruidos. En el caso de las iglesias localizadas en municipios más pequeños, el lugar de culto sí que es indicativo del lugar de residencia de la comunidad de creyentes, produciéndose incluso el traslado de la iglesia si se trasladan también la mayoría de los miembros por motivos laborales.

Las congregaciones de las iglesias analizadas tienen una media de entre 30 y 50 miembros, siendo una excepción a estas cifras la principal iglesia Cristiana Redimida de Málaga que reúne una membresía de alrededor de 200 personas. Aunque en algunos casos existen miembros de nacionalidad española, sudamericana o de otro país europeo, los asistentes no africanos suponen proporciones muy bajas del total de los miembros. El perfil medio de asistente a estas iglesias es de nacionalidad nigeriana en primer lugar y de otros países de África occidental en segundo lugar, como Ghana, el Congo, Guinea Ecuatorial o Guinea Conakry entre otros.

La edad media de los asistentes es bastante baja y coincide en todos los casos con la edad laboralmente activa: entre 25 y 45 años. Este dato, unido al mayoritario componente masculino de las congregaciones, responde coherentemente al perfil migratorio de motivación laboral que acoge nuestro país y la Comunidad Autónoma en cuestión en particular (Briones *et al*, 2010: 210-211). Sin embargo, algunas iglesias cuentan con un liderazgo femenino, como la Christ Divine Church en el barrio de La Macarena de Sevilla, cuya ministra de culto es el miembro más activo de la comunidad y quien, a su vez, se encuentra arropada por un grupo de mujeres con un destacado papel en la misma.

La iglesia evangélica africana más antigua en Andalucía es la Pentecostal Living Spring Pentecostal Church España, fundada en Huelva en 1998; se trata de una rama de otra con el mismo nombre ubicada en Tenerife y que funciona como sede central en España de todos los grupos que pertenecen a esta familia de iglesias. Le sigue en el tiempo, la iglesia New Life Fellowship International de Sevilla (2001), creada a iniciativa de su responsable, el cual desarrollaba sus actividades pastorales en Nigeria, en una iglesia del mismo nombre. The Redeemed Christian Church of Good cuenta con cuatro congregaciones: Málaga (2003), Coín (2005), Marbella (2007) y Sevilla (2006).

Sevilla, con el tiempo, se ha ido convirtiendo en la capital andaluza con un mayor número de iglesias procedentes de esta zona del continente africano. Barrios como San Jerónimo, el Cerezo o la Macarena, acogen a un significativo porcentaje de población subsahariana, que ha ido reclamando lugares de culto propios: la de denominación pentecostal Jesús Divine Minister en Mairena del Aljarafe (2004), la Celestial Church of Christ (2004) en Sevilla; la iglesia Christ Divine Church también en Sevilla (2005), la espiritista Celestial Church Christ Amazing Grace Parish en Sevilla. En Cuevas de Almanzora (Almería) se gestó la iglesia independiente Full Gospel International Church, integrada por membresía ghanesa, de la que surgiría otra similar en la localidad vecina de La Mojonera, trasladándose en la actualidad a la de Vúcar.

Las iglesias evangélicas latinoamericanas

El modelo de evangelismo importado de algunas iglesias latinoamericanas en el mercado religioso andaluz tiene una cualidad que, como veremos a continuación, la hace distinta al de los casos rumano y africano. Mientras que éstos se nutren casi en su práctica totalidad de población migrante, un número significativo de iglesias evangélicas latinoamericanas presentes en Andalucía desde mediados de los 90 cuentan con una membresía mayoritariamente autóctona, junto a un porcentaje algo menor de fieles latinoamericanos y ya en menor medida de otras nacionalidades del Europa del Este principalmente.

En Andalucía existen varias iglesias pertenecientes al movimiento internacional de la Iglesia Evangélica Luz del Mundo Trinitaria, fundado en Venezuela en 1977, y se concentran exclusivamente en la provincia malagueña. La primera congregación en Andalucía surge en la barriada malagueña de Ciudad Jardín a principios de la década de los 90. Desde entonces no ha parado de expandirse por la provincia gracias a la evangelización de un matrimonio de misioneros noruegos que irían construyendo iglesias en el centro urbano de Marbella (2006), en la barriada de El Ángel (2007) y en San Pedro de Alcántara (2008) y a la predicación de miembros brasileños de la capital en esta última barriada en 2006 y en Fuengirola un año más tarde. Fuera de la capital está presente en localidades interiores como Guaro, con miembros que se desplazan desde Coín, y el resto en las zonas costeras de Marbella, San Pedro de Alcántara y Fuengirola. La asistencia regular en las congregaciones de la capital y Marbella ronda el medio centenar, mientras que el resto contabiliza entre 20 y 30 personas, a excepción de pequeños grupos, como el de Guaro. «Se caracterizan por tener una edad media que ronda los 40 años, predominando las mujeres sobre los hombres. Respecto a las procedencia presenta una amplia variabilidad, ya que unas congregaciones tienen membresía eminentemente de origen brasileño (capital, San Pedro de Alcántara y Fuengirola), y otras de origen español (Guaro y capital) y el resto proceden fundamentalmente de países de Centro y Sudamérica» (Briones *et al*, 2010: 217).

También en la década de los 90 surge otra familia de iglesias de similares características y con un proceso de gestación parecido, esta vez de origen portorriqueño y concentrada fundamentalmente en la provincia de Sevilla: los centros Shalom, de denominación pentecostal. A pesar de tratarse de una iglesia importada e impulsada por fieles no comunitarios, con el tiempo, la gran mayoría de su membresía ha ido estando

conformada por nacionales españoles. Junto a éstos, se dan cita otras nacionalidades, como en el caso de Mairena del Aljarafe donde más de un tercio de ellas, proceden de América Latina (República Dominicana, Ecuador, Brasil, Colombia, Bolivia o Nicaragua), pero también de Polonia, Armenia o Nigeria (Briones *et al*, 2010: 218-219).

Esta última particularidad también se da en el caso de la Asociación Misionera de Iglesias Pentecostales (AMIP), de origen igualmente portorriqueño, pero con una membresía mayoritariamente nacional; debido fundamentalmente a que el germen andaluz de la misma se remonta a la escisión producida en el seno del Movimiento Misionero Mundial. Como consecuencia de ello, iglesias locales como la de Fuengirola (Málaga), fundada en 1990 por un matrimonio de misioneros jienenses, y la iglesia de Begíjar (Jaén), creada desde 1997 y posteriormente trasladada a la capital, pasaron a integrarse en AMIP.

No obstante, sí existen otros ejemplos de comunidades evangélicas en Andalucía conformadas en su mayoría por fieles latinoamericanos. Entre ellas las hay que responden al proceso inverso en su gestación: los promotores son evangélicos autóctonos que toman a la población migrante como sujeto a evangelizar. Esta estrategia es desarrollada no sólo por las comunidades protestantes; los testigos cristianos de Jehová, por ejemplo, crean en el seno de sus congregaciones los denominados «grupos de lenguas extranjeras», que van desde el inglés hasta el chino, pasando por el árabe, el rumano o el tagalo. El grado de consolidación de estos grupos es tal que, en ocasiones, llegan a convertirse en congregaciones independientes<sup>24</sup>. En el orden evangélico un claro ejemplo lo encontramos en el municipio agrícola de Purchil (Granada), en el que a mediados de la década pasada se gestó una comunidad cristiana evangélica de bolivianos, pastoreada por españoles de iglesias cercanas. Durante el trabajo de campo en esta localidad de la Vega granadina, pude constatar cómo los migrantes se remiten a los espacios religiosos cuando quieren señalar un lugar prioritario al que acuden en busca de apoyo, ayuda o de referentes conocidos. Pero el mismo dato ha aparecido en el

---

<sup>24</sup> Para un conocimiento más detallado del proceso de implantación de los testigos cristianos de Jehová entre la población extranjera, véanse: Fernández, E. y Macías, C. «Testigos Cristianos de Jehová en Andalucía», en Briones, R. (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 261-272.

estudio de otras confesiones. Así, por ejemplo, los marroquíes suelen acudir en primer lugar a la mezquita-oratorio más próximo, los ucranianos se dirigen a las iglesias más representativas del lugar y los latinoamericanos a las iglesias evangélicas o a las parroquias católicas y a sus servicios sociales, preferentemente a Caritas parroquial. Los miembros habituales de la comunidad de Purchil, cuya presencia es constante, se elevan a poco más de una decena de personas y son las que mantienen y gestionan el grupo, ayudados por dos pastores españoles, uno de la comunidad de Gójar y otro de la de Armilla. Junto a los pastores españoles, existen otros líderes no formales de nacionalidad boliviana, que sirven de intermediarios entre las directrices de los pastores y el sentir del resto de la comunidad. Esta tarea de representantes laicos de la comunidad religiosa evangélica boliviana es confiada en personas, únicamente hombres hasta la fecha, que ya en Bolivia tenían experiencia en formar parte de entidades religiosas evangélicas. En este sentido, las prácticas religiosas constituyen para sus miembros una estrategia de adaptación al nuevo contexto migratorio, en donde despliegan sus creencias del país de origen en interrelación con las homónimas del país de acogida (Briones *et al*, 2006: 33).

#### La Iglesia Evangélica China en España

La Iglesia Evangélica China en España, obra de misioneros chinos procedentes de Holanda, constituye una fraternidad que aglutina varias iglesias repartidas por comunidades como Valencia, Barcelona, Madrid, Murcia y Andalucía, en estrecha colaboración y contacto continuo, siendo la de Valencia la primera de ellas (1986). En Andalucía la primera iglesia evangélica china se abre en 1987 en la localidad malagueña de Torremolinos; le siguen La Línea de la Concepción (Cádiz), Marbella (Málaga), Granada y, más recientemente, Sevilla en 2006. Todas ellas comienzan a congregarse en establecimientos regentados por esta misma población tras la jornada laboral –ya sean restaurantes o almacenes de tiendas–, hasta que, por un aumento de la asistencia, adquieren locales de culto, propios o cedidos, por parte de otras iglesias locales. Sólo la congregación de Torremolinos (Málaga) se agrupó durante un tiempo junto a otra local

de habla inglesa, pero el rápido crecimiento de miembros chinos les llevaría a buscar un espacio propio.

La totalidad de la membresía es de origen chino y, en su mayoría, ya creyentes en su país. «La asistencia varía según la congregación, pues iglesias más recientes como Granada y Sevilla cuentan con algo menos de una treintena de personas, mientras que en Torremolinos son más de 50 y Marbella supera el centenar, debido a la población asentada en la localidad y a las dimensiones y adecuación del espacio de culto» (Briones *et al*, 2010: 223).

### Migrantes y patriarcados ortodoxos en Andalucía

El segundo de los casos a tratar es el de las iglesias ortodoxas rumana, rusa y griego-ucraniana, pues los patriarcados ortodoxos (Rusia, Ucrania, Rumanía, Bulgaria, etc.), han aparecido clara y determinadamente en el campo religioso andaluz por influencia de la inmigración procedente de algunos países de la Europa del este<sup>25</sup>.

Sin embargo, es preciso destacar que en el territorio andaluz está presente también la Iglesia Ortodoxa Hispánica Diócesis Isidoriana (anteriormente llamada Iglesia Oriental Hispana), cuya curia actualmente es de nacionalidad española en su totalidad y que sin embargo acoge en la Divina Liturgia de cada domingo entre 35 y 40 fieles, la mitad de los cuales proceden de países de la antigua U.R.SS. y Rumania. Adscritos en un primer momento al Sínodo de Milán, desde el pasado 2011 se

---

<sup>25</sup> Se estima que el conjunto de las iglesias ortodoxas alberga a más de 160.000.000 de fieles, mayoritariamente situados en Europa del este, siendo la más grande en seguidores la Iglesia Ortodoxa Rusa que se organiza en torno al Patriarcado de Moscú y tiene cerca de 100.000.000 de fieles, seguida de las ucranianas (dividida en varios grupos que rondan los 25.000.000), la rumana (con 14.000.000), la griega (con 11.000.000) y la serbia (con 8.000.000). Por su parte, las denominadas «iglesias orientales», situadas en Oriente medio y África son muy variadas; la etíope con más de 40.000.000 de fieles, si bien solo la copta, con cerca de 7.000.000 ostenta hasta la fecha algún tipo de representación institucionalizada en el territorio español, concretamente en las localidades de Lérida, Barcelona, Alicante y Madrid.

encuentran bajo la jurisdicción de la ROCOR, o Iglesia Ortodoxa Rusa fuera de Rusia. Sevilla es la sede central de esta iglesia, donde se ubica su parroquia de San Serafín de Sarov; cuentan con más centros en el Castillo de Las Guardas, en plena sierra sevillana, donde se levanta una pequeña casa de retiros y futuro monasterio, y también en la provincia de Cádiz: la Cancillería en Jerez de la Frontera, la escuela de iniciación teológica de San Osio en San Fernando y la parroquia de San Miguel Arcángel en Puerto Real.

### La Iglesia Ortodoxa Rumana

La primera implantación de esta iglesia en Andalucía fue en la Parroquia Ortodoxa Rumana Bautismo del Señor de Roquetas de Mar en Almería. Esta parroquia fue creada para cumplir las necesidades espirituales de los fieles ortodoxos rumanos del sur de España, llegados de Rumania en búsqueda de trabajo desde 1996 y que han ido multiplicándose con el paso del tiempo. El número de rumanos empadronados a 31 de diciembre de 2011 en el Ayuntamiento de Roquetas de Mar es de 11.858<sup>26</sup> y también hay rumanos no empadronados, cuya cifra se estima que es de unos 5.000. La mayoría de los rumanos de la provincia de Almería profesan la religión ortodoxa y unas 500 familias están bien arraigadas con casas en propiedad y con una situación estable en el municipio almeriense.

Y es en Roquetas de Mar donde se levanta la primera iglesia ortodoxa rumana construida como tal, cuyo inicio de las obras dieron comienzo en enero de 2009. Esta inversión de unos 700.000 euros, es fruto de un largo proceso que comenzó con la cesión municipal de un terreno de casi 1.500 m<sup>2</sup> para la construcción del templo en las cercanías de un parque acuático, en la zona conocida como Las Salinas.

---

<sup>26</sup> Se trata de la nacionalidad con mayor número de empadronados en Roquetas de Mar, un 36% de la población total extranjera, a la que le siguen la rusa (con 11.692 empadronados, un 35%) y la marroquí (con 4.471 empadronados, un 13%). Véase: *Estadísticas del Padrón de Habitantes del Ayuntamiento de Roquetas de Mar* [en línea] [13/09/2012] ([http://www.aytoroquetas.org/seccion/estadisticas-padron\\_243](http://www.aytoroquetas.org/seccion/estadisticas-padron_243))

Dado que la comunidad migrante rumana está extendida por toda la costa, dedicada a trabajos agrícolas y a la construcción, desde 2005 hay abierta una iglesia en Motril (Granada), en régimen de alquiler, ya que excepcionalmente en esta provincia la iglesia católica no les facilitó el poder celebrar el culto ortodoxo dominical en sus parroquias.

El otro foco de desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Rumana en Andalucía fue la provincia de Málaga, en la capital y en la Costa del Sol, impulsado desde el obispado de Rumania. En el caso de la provincia de Córdoba, donde hay una importante población migrante rumana, los ortodoxos son atendidos por el presbítero de la parroquia San Menas Mártir de Tomelloso (Ciudad Real). El sacerdote se desplaza, una vez al mes, por otras localidades de Córdoba (Pozoblanco y Villanueva de Córdoba), donde atiende a las necesidades de su feligresía, y celebra los cultos en las parroquias católicas de estos municipios.

El grado de consolidación de la Iglesia Ortodoxa Rumana en Andalucía es tal que desde finales del 2008, cuenta con un coordinador de todas las iglesias ortodoxas rumanas en la Comunidad Autónoma. Como en otros municipios andaluces, este sacerdote cuenta con el apoyo de la Iglesia católica que les cede el uso del templo de San Leandro para el culto dominical. Posteriormente se crearía otra comunidad en Huelva, que, igualmente, es acogida por el obispado católico de Huelva, en la iglesia de Santiago Apóstol (Briones y Tarrés, 2010: 255-257).

#### La Iglesia Ortodoxa Rusa

El Patriarcado de Moscú, en aras de atender a todos estos fieles emigrados en Europa occidental, a modo de misión exterior, creó en París la Diócesis de Corsun, que dispone de una Vicaría General para España y Portugal. En España tienen parroquias o puntos de misión en las grandes ciudades y en aquellas regiones en las que abundan más los inmigrantes. En Andalucía tienen puntos de misión en Benalmádena (Málaga), Motril (Granada), El Ejido (Almería) y Sevilla. Benalmádena es la parroquia más antigua de Andalucía. Allí se celebraron reuniones de culto ya desde 2003, a instancias de los



inmigrantes de origen eslavo que pertenecen a esta iglesia ortodoxa y que vivían dispersos por la Costa del Sol (Briones y Tarrés, 2010: 257-258).

#### Ortodoxos griegos-ucranianos

En 2003 el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla de la Iglesia Ortodoxa Griega, ante las necesidades de atención pastoral de los fieles ortodoxos, residentes en la península Ibérica, la mayoría por razones laborales, decide crear el Arzobispado Ortodoxo de España y Portugal. Los fieles que componen estas comunidades ortodoxas en Andalucía son ucranianos, la mayoría migrantes laborales; al igual que sus sacerdotes, que han sido ordenados en el rito oriental griego, y destinados a España como misioneros para estos creyentes inmigrantes. Como en el caso de los ortodoxos rumanos, a veces disponen de lugar propio, alquilado o en propiedad y, otras veces, cuentan con la cesión del uso de parroquias de la Iglesia católica. Las primeras iglesias se concentran en la Costa del Sol, como Torremolinos, Marbella y Málaga, donde actualmente está la sede principal.

En Málaga y la Costa del Sol hay entre unos 2.000 y 3.000 ucranianos empadronados y otros más que no están regularizados, relacionados en su mayoría con estas iglesias; aunque, en los domingos normales, asisten en Málaga unas 70 personas a las celebraciones litúrgicas, en Marbella unas 50, y en Torremolinos unas 30, sin embargo, para las fiestas, sobre todo las importantes en la liturgia ortodoxa como por ejemplo la Pascua, acuden muchos más. Además de una mayoría ucraniana de fieles, también son atendidos y acuden a los cultos otros inmigrantes procedentes de Georgia, Rusia, Serbia y de otros países eslavos (Briones y Tarrés, 2010: 258-260).

#### El «islam inmigrado»<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Para un estudio más detallado al respecto, véase: Tarrés, Sol y Salguero, Óscar, «Musulmanes en Andalucía», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 289-347.

La vinculación del islam a los flujos migratorios procedentes del Magreb en la década de los 90 y, poco después, de otros países como Senegal o Pakistán es más que frecuente; sin embargo, al igual que en el caso de los evangélicos, es preciso señalar que, como veremos, la presencia musulmana en el territorio andaluz es anterior a la etapa contemporánea andaluza; y ello, obviando el período histórico andalusí.

Durante la década de los 60 puede hablarse de tres colectivos musulmanes significativos asentados en algunas ciudades andaluzas como Granada: uno, conformado por estudiantes musulmanes procedentes de Palestina, Siria, Líbano, Jordania, Egipto, etc., atraídos por los acuerdos de cooperación cultural establecidos por el régimen franquista y algunos países del mundo árabe. Este colectivo se va a asentar en las ciudades universitarias andaluzas, principalmente en Granada y Sevilla. En segundo lugar, extranjeros musulmanes que optan por asentarse en Andalucía, y entre los que, a su vez, cabe distinguir dos grupos: uno integrado por trabajadores procedentes de Paquistán y Marruecos; y un segundo grupo integrado por musulmanes procedentes de la Península Arábiga y del Golfo Pérsico, con un alto poder adquisitivo, que se instalan en la Costa del Sol malagueña. Y, por último, un tercer colectivo integrado por españoles conversos al islam<sup>28</sup>.

Con estos grupos, entre los años 60 y los 90 se va a iniciar lo que A. Kettani denomina «el renacimiento del islam en España», es decir, la presencia formal de las comunidades musulmanas. Asimismo, merced a la primera ley de libertad religiosa, la Ley 44/1967, de 28 de junio, por la que se regulaba el ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa en materia religiosa<sup>29</sup>, se van a sentar las bases del proceso de institucionalización del islam en Andalucía, y en España (Tarrés y Salguero, 2010: 289-291).

En este primer movimiento islámico emergente se enmarcan las denominadas «comunidades musulmanas históricas», fechadas entre 1960 y 1990, entre las que se

---

<sup>28</sup> Para un conocimiento más detallado de los españoles conversos, véase: Valencia, R., «Los nuevos musulmanes», en Roque, M.<sup>a</sup> Á. (ed.), *El islam plural*, Icaria, Barcelona, 2003, págs. 361-368.

<sup>29</sup> Ley reguladora del ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, de 28 de junio de 1967 (B.O.E. n.º 156 de 1 de julio de 1967, págs. 9191-9194).

encuentran comunidades autóctonas como la Comunidad Islámica de España o Junta Islámica. Junto a las mismas, irán apareciendo una serie de comunidades formadas a iniciativa e integradas por extranjeros, que responden a momentos y circunstancias singulares. La mezquita del barrio de San José de Linares (Jaén), se crea en la década de los 70, por trabajadores paquistaníes que llegan a la zona para trabajar en las minas de plomo. Tras el cierre de las minas la mayor parte de esta población se marcha quedando en la zona un 25% de los llegados inicialmente. La mezquita atiende a una población que puede llegar a las 400 personas en la oración de los viernes. Cuenta con dos imames, el imam principal lleva en esta función desde 1982, y el segundo imam, que sustituye al principal, imparte enseñanza del Corán a una veintena de niños todos los días de la semana.

Algeciras, capital del territorio conocido como el Campo de Gibraltar, debido a su singular posición geográfica de frontera, sostiene a una importante población musulmana, tanto transeúnte como residente. En 1978 se inaugura en la ciudad portuaria la primera mezquita, al-Houda, en torno a la cual se va a ir conformando una comunidad estable cada vez más numerosa y con una gran actividad social y educativa. Se trata de una comunidad bastante numerosa, que en la oración del viernes puede llegar a congregarse a otros 400 fieles.

Un caso singular en la Andalucía contemporánea lo constituye la provincia de Málaga, consecuencia lógica de que la Costa del Sol haya sido, desde finales de los años 70, destino privilegiado de la Casa Real Saudí, así como de muchas familias árabes importantes. Fruto de esta situación es la construcción de la primera mezquita de la España contemporánea: la mezquita del Rey Abdul Aziz al-Saud, inaugurada en 1981, y que se encuentra situada en las proximidades de la residencia de la familia real en la lujosa urbanización Las Lomas de Marbella Club. «Se trata de una mezquita privada, financiada y sustentada por el príncipe Salman a partir de una partida presupuestaria específica de la casa real saudí, de la que depende directamente; de ahí que no esté inscrita en el Registro de Entidades Religiosas<sup>30</sup>. Debido a sus características

---

<sup>30</sup> El Registro de Entidades Religiosas se ubica en la Dirección General de Cooperación Jurídica Internacional y Relaciones con las Confesiones del Ministerio de Justicia y en él se inscriben las entidades religiosas que quieran obtener personalidad jurídica civil. Su gestión corresponde a la Subdirección General de Relaciones con las Confesiones.

específicas, la organización interna depende de las autoridades saudíes» (Tarrés y Salguero, 2010: 311-312).

En un segundo momento, entre 1990 y 1995, surgen las «comunidades del período de transición». El reconocimiento del Notorio Arraigo del islam en España, en 1989, y la posterior firma de los Acuerdos de Cooperación de 1992, marcan un punto de inflexión en las comunidades musulmanas, las cuales van a acentuar su proceso de formalización. A ello se añade la llegada de los flujos migratorios internacionales procedentes de países de mayoría islámica, fundamentalmente del Magreb y del África subsahariana. Hasta ese momento, y salvo excepciones, los musulmanes no españoles se agrupaban en las comunidades formadas por los españoles; sin embargo la primera mitad de los 90 va a marcar un período de transición en la formación de las comunidades. Los grupos de musulmanes españoles se van a ver fortalecidos por el impacto de la inmigración y esto va a provocar cambios en las comunidades de referencia.

Tanto en las localidades en las que no había una comunidad musulmana previa como en aquellas en las que sí la había, la década de los 90 va a estar marcada por el comienzo de la aparición de comunidades organizadas a partir de la iniciativa de la población migrante, caso de la Comunidad Mezquita An-Nur de Benalmádena (Málaga), creada en 1993 por un grupo de musulmanes procedentes de Marruecos, o de la Comunidad Musulmana de Almería As-Salam-Mezquita Alijá, en la localidad almeriense de Roquetas de Mar, creada entre 1993 y 1994 por migrantes subsaharianos y magrebíes, que llegaron a esta localidad para trabajar en las labores agrícolas (Tarrés y Salguero: 2010: 312-315).

Y desde entonces hasta el momento actual se podría hablar de «comunidades nacidas de la inmigración». Desde mediados de los 90 se asiste a un incremento significativo de las comunidades musulmanas nacidas directamente de la inmigración. Éstas pueden ser nacionales (por ejemplo con mayoría marroquí o senegalesa) o plurinacionales. La mayoría de ellas están formalizadas bien como asociación cultural, o bien como entidad religiosa. Ejemplos de estas comunidades son la Comunidad Islámica An-Nur de Jerez de la Frontera (Cádiz) creada en 1994 a iniciativa de una serie de migrantes magrebíes, procedentes la mayoría de la misma zona de Marruecos; la Comunidad Musulmana Essalam de Cartaya (Huelva) de 1999 que acoge a la población

musulmana temporera ligada al cultivo de la fresa; la Comunidad Islámica de Aguilar de la Frontera-Mezquita al-Muhayidim, la Comunidad Islámica de la Línea de la Concepción-Mezquita Badr; o la Comunidad Islámica de Lucena-Mezquita as-Salam. Una última mención merece la Mezquita de la Paz, As-Salam, de Granada, entidad religiosa inscrita en 1999. Su origen y desarrollo está ligado a la población migrante que reside en la zona norte de la ciudad. En la actualidad es una comunidad multinacional, integrada por alrededor de 500 fieles, en la que además de las actividades estrictamente religiosas y de formación coránica a niños y jóvenes, en los locales que tienen adyacentes al espacio de culto, desempeñan otras labores como la atención al migrante musulmán recién llegado, al reparto de alimentos y a otras obras sociales.

Una segunda etapa en este islam inmigrado es la protagonizada por las comunidades que han ido surgiendo en el nuevo milenio. Desde finales del siglo XX y, sobre todo, en la primera década del siglo XXI son muchas las comunidades musulmanas que han formalizado su existencia como tales, aunque eso no significa que no existieran antes, sino que muchas de ellas han estado funcionando de manera informal y es a partir del 2001, cuando el 66% de las comunidades han formalizado su situación<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Las comunidades que responden a este perfil son muy numerosas. Además de las mencionadas, a finales de 2009, cabe destacar las siguientes: En la provincia de Almería la Comunidad Musulmana al-Hidaya de Villaricos, la Comunidad Musulmana Alisrá de Alquián, la Comunidad Islámica de El Puche, la Comunidad Musulmana de Aljair de las Norias. En la provincia de Cádiz encaja en esta tipología la Comunidad Islámica de Villamartín. En la provincia de Córdoba la Comunidad Islámica de Castro del Río, la Comunidad Islámica de Puente Genil, la Comunidad Islámica de Benamejí o la Comunidad Islámica de Priego de Córdoba. En la provincia de Granada cabe mencionar el Centro Cultural Islámico de Armilla, la Comunidad Islámica As-Sunna de Baza, la Comunidad Islámica de Baza, la Comunidad Islámica de Loja, la Comunidad Islámica de Motril-Mezquita al-Andalus, la Comunidad Islámica de Almuñécar y la Comunidad Islámica de las Ventas de Zafarraya. En el caso de la provincia de Huelva responden también a esta tipología la Comunidad Islámica de Almonte, la Comunidad Islámica de Bollullos del Condado, la Comunidad Religiosa Musulmana de Isla Cristina, la Comunidad Musulmana de Palos de la Frontera y la Comunidad Islámica de Rociana

Estas comunidades más recientes suelen estar integradas mayoritariamente por migrantes musulmanes, y se sitúan en localidades con incidencia de población migrante, en las que se constituyen en pequeños grupos de diversa procedencia, que habilitan un local, domicilio particular, garaje, etc. Una de las características de estas nuevas comunidades, en tanto que están en proceso de configuración comunitaria y éste no siempre es positivo, es que muchas desaparecen con la misma rapidez con la que se han creado, debido, bien a las dificultades económicas que puedan tener, o bien por disensiones en el seno del propio grupo. Asimismo, son muy frecuentes los cambios de ubicación de este tipo de oratorios, ya que se busca un lugar económico, cercano al trabajo, a la residencia, etc.; por otra parte, suelen mantener pocas actividades y muchas veces el oratorio sólo se abre para las oraciones preceptivas. Entre los ejemplos más destacados podemos citar: la Comunidad Musulmana de Adra (Almería) de 2003; la Comunidad islámica de Estepona (Málaga), de 2005; la Comunidad Musulmana Annur de Coín (Málaga), de 2007; o la Comunidad islámica de Úbeda (Jaén) de 2007 (Tarrés y Salguero, 2010: 315-318).

Todo ello contribuye a que podamos referirnos al islam como la segunda religión minoritaria en importancia e implantación, después de los evangélicos. Es preciso aclarar que este segundo puesto está compartido con los testigos cristianos de Jehová; no obstante, se trata de un empate relativo, difícilmente cuantificable de forma exacta ya que también es cierto que el islam en Andalucía ha experimentado en los últimos años un aumento mayor que el de los testigos en el número de comunidades en

---

del Condado. En la provincia de Jaén cabe mencionar la Comunidad Islámica de Jaén-Mezquita Umar al-Faruk, la Comunidad Islámica de Andújar, la Comunidad Islámica de Beas de Segura, la Comunidad Islámica de Martos y la Comunidad Islámica de Villanueva del Arzobispo. En el caso de la provincia de Málaga están la Comunidad Musulmana Convivencia y Hermandad-Mezquita La Palma, la Asociación Islámica Casa de la Paz-Bait Assalam en Torre del Mar, la Comunidad Islámica de Archidona, la Comunidad Islámica de Churriana. Y, finalmente, en el caso de la provincia de Sevilla, las comunidades que responden a estos criterios son: la Mezquita Bazar Canarias y la Mezquita de Bellavista en Sevilla capital, la Comunidad Islámica de Dos Hermanas, la Comunidad Islámica de Osuna, la Mezquita de Los Palacios, la Comunidad Islámica de Écija y la Comunidad Islámica de Las Cabezas (Tarrés y Salguero, 2010).

vías de institucionalización y de apertura de lugares de culto, además de presentar un alto índice de heterogeneidad que dificulta precisar un número exacto de fieles y, a veces, también de comunidades<sup>32</sup>. Entre finales de 2009 y 2010 habíamos contabilizado alrededor de las 150 comunidades, repartidas entre entidades religiosas, asociaciones culturales, de mujeres, comunidades, etc.; podemos constatar una desigual distribución por el territorio andaluz, siendo las provincias almeriense y malagueña la que acoge a un mayor número de ellas y Jaén la que menos. La incidencia de la inmigración y el asentamiento laboral de estas personas en ciertas zonas de Andalucía ha determinado, sin duda alguna, el aumento general de comunidades musulmanas y, por ende, su concentración geográfica en determinadas ciudades y municipios.

### *El mapa de la diversidad religiosa en Granada*

Granada históricamente puede considerarse como un bastión del catolicismo y sede de manifestaciones católicas tan significativas y arraigadas como, entre otras, la Semana Santa y la procesión del Corpus, la devoción a la Virgen de las Angustias o la exaltación popular de figuras como Fray Leopoldo de Alpanseque, ligadas todas a lo expuesto al

---

<sup>32</sup> Salvo algunas excepciones, no existen censos exhaustivos del número de fieles musulmanes que conforman cada una de las comunidades; en su lugar, suele cuantificarse el número de asistentes al *salat* del viernes, pero tan sólo como una medida de carácter aproximativo, pues en tales recuentos incorporan algunos sesgos que van desde el de género (ya que las mujeres no tienen la obligación de acudir a rezar a la mezquita, hasta el estereotipo, adscribiendo *per se* al islam a todas aquellas personas con apellidos árabes y omitiendo a su vez a colectivos como el de los conversos). En el caso de los testigos cristianos de Jehová, por su parte, cada congregación recoge el número de miembros con nombres y apellidos; cada año, en la cita de la Conmemoración de la Cena del Señor incluyen en un registro a las personas asistentes. Estas cifras, no obstante, vuelven a aportar cantidades aproximadas, no exactas del número total de hermanos que conforman cada una de las congregaciones, ya que a este acto pueden acudir testigos de Jehová y también invitados, familiares y demás, siendo contabilizados unos y otros.

comienzo de este capítulo en torno a la pervivencia de prácticas como la recepción de sacramentos y a aquellas manifestaciones populares vinculadas a la fiesta, a la tradición y a los procesos de identificación social y cultural. Es decir, son prácticas incrustadas en lo que se ha denominado «catolicismo popular» (Briones, 2007, 1997) relativo a las imágenes, tiempos, procesiones y rituales colectivos y fiestas patronales y estacionales (Álvarez, C., Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, 1989) o como una vertiente de la religiosidad andaluza marcada por lo público-masivo-tradicional frente a lo privado-individual-innovador (Castón, 1985).

A título de ejemplo, el barrio del Realejo, conocido también como el «barrio cofrade», acoge un significativo número de cofradías de Semana Santa, auténticos actores públicos y únicos interlocutores del tejido asociativo del barrio con el Ayuntamiento, junto a la Asociación de Vecinos, en cuya agenda el mundo cofrade también ocupa un papel central, cuando no exclusivo. Esta omnipresencia de este catolicismo público-masivo-tradicional, queda plasmado también en el espacio público, durante prácticamente todo el año: las procesiones de Semana Santa entre marzo y abril, la procesión de Nuestra Señora del Rosario, patrona del barrio «greñúo» y capitana de las fuerzas armadas, en el mes de mayo; la celebración del Corpus Christi en el de junio; la de Santa María de los Ángeles, a principios del mes de septiembre, etc.

En su vertiente oficial, el catolicismo está del mismo modo sobrerrepresentado si nos atenemos tan sólo a los aspectos urbanísticos más elementales, como por ejemplo el notable patrimonio inmobiliario propiedad de la Iglesia católica en la ciudad de Granada, especialmente, en los barrios históricos (Albaicín, Realejo, Sacromonte y Catedral) y zonas ex-periféricas, como el actual Campus Universitario de Cartuja; el gran número de calles con nombres católicos; o la gran presencia católica en la señalética urbana, vinculada la mayor parte de las veces a aspectos históricos y culturales y a la atracción turística.

Por ello, puede afirmarse que, para el caso de Granada, así como en Andalucía, «el catolicismo, tanto en su vertiente oficial como popular, opera como estructurante de la identidad cultural y social» (Briones, 1997). El caso de Granada, por ende, puede enmarcarse adecuadamente en una concepción general del catolicismo popular, entendiendo como tal «el complejo de creencias y prácticas religiosas en el ámbito



sacramental, devocional, de resolución de problemas y de cambio social, de los católicos que pertenecen a los sectores populares de la sociedad» (Párker, 2007).

Sin embargo, la ciudad ha acogido y acoge algunos ejemplos de pluralidad religiosa con mayor o menor grado de aceptación institucional y popular. Granada y su Área metropolitana también pueden ser consideradas como una urbe pluriconfesional, teniendo en cuenta la pluralidad de confesiones presentes en su territorio, así como su pasado histórico más reciente. Las confesiones protestante y musulmana, por número y por grado de implantación, han perfilado la religiosidad de Granada. Además de su pasado musulmán, que arranca en el 711 con la llegada de Tarik a las costas de Tarifa y perduraría bajo diferentes fórmulas organizacionales y sociales hasta finales del siglo XVI con la muerte de Aben Humeya en la batalla de las Alpujarras, en la época contemporánea han sucedido otras experiencias. Algunas ya han sido comentadas, al recordar que el fenómeno del pluralismo religioso en Andalucía ha estado presente en nuestro territorio desde mucho antes que el auge migratorio de finales del siglo pasado.

Con respecto al protestantismo, la Segunda Reforma nace en 1869. Llegan misioneros de Europa Central, de Inglaterra y de EE.UU. Además de la predicación, comienzan a implantarse obras educativas como colegios y otras iniciativas de alfabetización; y servicios sociales para necesitados. Con la llegada de la Restauración borbónica a manos de Alfonso XII (1874-1885), persistirán como iglesias subterráneas pero no como lugares de culto. Fue entonces cuando aparecieron los primeros fieles evangélicos en Granada. Manuel Matamoros García (1834-1866), considerado junto a Juan Bautista Cabrera y Antonio Vallespinosa, entre otros, como uno de los padres del protestantismo en España, auxiliaría pastoralmente a la entonces Iglesia Bautista de Granada (hoy Iglesia Evangélica Española) y poniendo al frente de la misma al granadino José Alhama, a quien ya hemos citado. En tiempos de la II República (1931-1936) se produjo un crecimiento notable del número de iglesias evangélicas en España. En Granada llegaron a contar con unos 200 fieles. El primer templo estuvo en la capital granadina, en la céntrica calle Tendillas de Santa Paula. Durante la guerra civil clausuraron el templo, siendo convertido en depósito de armas, arrebatándoles el mando fascista la propiedad del inmueble.

Con la primera ley de libertad religiosa de la época franquista, la citada Ley 44/1967, le es devuelta el templo a la Iglesia Evangélica Española, permitiéndoles la

celebración del culto a condición de no hacer proselitismo ni tener actividades públicas. Pero por entonces, como veremos detenidamente en la introducción de la *Parte III* de este trabajo, el antiguo templo estaba ya muy deteriorado. Por lo que comienzan la construcción de otro nuevo que sería finalmente inaugurado en abril de 1968, no sin algún que otro incidente: ningún arquitecto local se quiso hacer cargo de esta obra y un miembro de la comunidad tuvo que estudiar y licenciarse en Arquitectura para poder acometer las obras.

En los mismos años, en 1966, surge el citado Centro Cultural Islámico de Granada, registrándose en Madrid con fecha de 31 de marzo de 1971 como Mezquita Central. En esta década de los 70, los murabitúm, antes sufis Darqawi, en sus comienzos eran una delegación de la Tariqah Darqawi cuyo *sheij* vivía en Norwich (Reino Unido), constituyéndose legalmente como Asociación para el Retorno del Islam en España. Desde las localidades de Córdoba y Sevilla empiezan a visitar otras ciudades de la región: en 1979 visitan Granada. Esta incipiente comunidad musulmana autóctona adquiriría en 1981 los terrenos de la actual Mezquita Mayor de Granada, aunque no sería inaugurada hasta julio de 2003.

Así, se puede afirmar que la ciudad de Granada responde a un perfil religioso pluriconfesional tanto desde un enfoque diacrónico, como sincrónico. Desde un punto de vista histórico, ha albergado diferentes confesiones en mayor o menor número en distintos períodos. Del mismo modo, en el momento actual, Granada, y ahora también su Área metropolitana, son igualmente pluriconfesionales; aunque el número de confesiones presentes es notablemente mayor y obedece a fenómenos relativamente actuales como el de las migraciones transnacionales.

Para refrendar esta afirmación, a continuación se ofrece un listado de comunidades religiosas, constituidas o no como entidades religiosas, cuya presencia fue registrada durante el trabajo de campo realizado entre 2007 y finales del 2009<sup>33</sup> y que han venido siendo actualizadas en gran medida en las sucesivas investigaciones en las que he participado, además de para la presente tesis, en donde se ha prestado especial

---

<sup>33</sup> *Censo y análisis de la presencia y actividades de grupos religiosos no católicos en la Comunidad Autónoma Andaluza*, Fundación Pluralismo y Convivencia (Ministerio de Justicia) y Universidad de Granada, 2007-2009, dirigida por el Dr. Rafael Briones, profesor titular del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada.

interés a las confesiones vinculadas a los estudios de caso expuestos en capítulos posteriores. Aunque el citado estudio se extendió a la totalidad de la Comunidad Autónoma andaluza, los datos aquí expresados se circunscriben a la capital granadina y a su Área metropolitana, territorio geográfico del que se ocupa esta tesis; no obstante, Granada presenta características similares a las de otras capitales andaluzas, como Sevilla o Málaga, con las que comparten algunos elementos urbanísticos, como la metropolización, administrativos como la capitalidad y económicos, en cuanto puntos neurálgicos del flujo de capitales y transacciones en la Comunidad Autónoma. Quizás los resultados del caso granadino no puedan extrapolarse con tanta facilidad a otros contextos significativos de la diversidad religiosa andaluza, caso de las ciudades portuarias, como Almería o Algeciras, o el de las zonas de agricultura intensiva, como los invernaderos onubenses o el poniente almeriense.

Los datos expuestos en la tabla que aparece a continuación, están clasificados por confesiones, ordenadas alfabéticamente; y éstas a su vez por municipios en orden alfabético igualmente. Junto al nombre de la comunidad y el municipio donde se ubica, se encuentra la dirección del lugar de culto (omitiéndose en el caso de domicilios particulares) y una breve descripción del mismo. Algunos de estos datos, como, por ejemplo, el número aproximado de miembros son orientativos, extraídos la mayoría de las veces, de lo expuesto por los informantes en las entrevistas y de lo observado en el transcurso del trabajo de campo; esta imposibilidad de un recuento exhaustivo viene motivada por otras razones, como, por ejemplo que muchas de las comunidades visitadas no están agrupadas en ninguna otra entidad superior que lleve un registro de las mismas que van surgiendo. Luego existen otras muchas dificultades específicas de cada confesión: como el sesgo ya comentado en el recuento exhaustivo de los testigos cristianos de Jehová. Para el caso de los musulmanes, por su parte, precisar cifras es una tarea igualmente complicada, «tanto por la variedad de situaciones que pueden encontrarse (musulmanes españoles de origen, por nacionalidad, inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica, musulmanes procedentes de Europa del este, inmigrantes asiáticos, etc.), como por el hecho de que no haya una correspondencia directa entre el número de lugares de culto islámicos de una localidad concreta y el número de musulmanes que residen en la misma» (Tarrés y Salguero, 2010: 295).

Los cuadros que aparecen en algunas cuadrículas de la tabla con el símbolo ~ corresponden a otras informaciones de difícil acceso o que no pudieron ser contrastadas debidamente, por diferentes razones: desde la escasa disponibilidad de algunos informantes que, por ejemplo, tenían que compatibilizar la vida laboral y doméstica con la cultural; o su poca predisposición para ser entrevistados por experiencias previas negativas (sensacionalismo mediático, falta de retorno de la producción científica, recelo institucional, etc.).

Por último, hay que destacar que las comunidades y lugares de culto pertenecientes a la confesión católica no están incluidos en la tabla, al no enmarcarse en nuestra área de estudio; no obstante, damos por supuesto que la presencia mayoritaria sobre el suelo local, a la que nos referiremos posteriormente, es sumamente relevante para entender el fenómeno de la diversidad religiosa, como ha quedado ya expuesto al comienzo de este apartado. En aras de esta premisa, la *Parte III* de este texto incluye una introducción de que pretende reflejar de una forma general las dimensiones del patrimonio inmobiliario de la Iglesia católica en el territorio estudiado, así como sus funciones y significados básicos.

Adventistas			
Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día de España (UICASDE)	Granada	C/ Rey Abú Said, 13, Urb. Alcázar del Genil, 18006  Local bajo en propiedad, de unos 150 m <sup>2</sup> , ubicado en una zona residencial.	30-40 asistentes; 49 registrados.  50% de españoles; 50% de extranjeros (Ecuador, Argentina, Brasil, Colombia o Rumania).

Bahá'ís			
Asamblea Espiritual Local de los Bahá'ís	Granada	No tienen sede social.  Se reúnen en domicilios particulares de la capital y de	20-30 miembros (comunidad fluctuante).  Mayoritariamente españoles

de Granada		localidades metropolitanas como La Zubia.	y otros miembros que están de paso en la ciudad, generalmente por estudios, en ocasiones de distinta nacionalidad.
------------	--	---	--

Brahma Kumaris			
Asociación Espiritual Mundial Brahma Kumaris	Granada	C/ Solarillo de Gracia, 7-1, 18002  Local en régimen de alquiler desde 1997, de unos 120 m <sup>2</sup> y varias estancias, reformado y bien equipado.	10 miembros; 10-15 asistentes.  La mayor parte de los que asisten regularmente son españoles, aunque también los hay de procedencia colombiana, cubana, danesa, canadiense, estadounidense y mexicana.

Budistas			
Asociación Zen de Andalucía (AZA) - Dojo Zen de Granada-	Granada	Plz. Pescadería, 1, 4º, D, 18001.  Apartamento de oficinas en régimen de alquiler, con varias estancias (vestuarios, servicios, sala de estar y sala de meditación).	15 miembros; y 20 asistentes.  Mayoritariamente españoles y residentes en Granada pero hay también un trasiego constante de algunos extranjeros europeos y latinoamericanos.
Centro	Granada	C/ Manuel de Falla, 12, 4º,	20 miembros; y 15-20

Nagarjuna de Estudios Budistas Tibetanos		derecha, 18005.  Piso en régimen de alquiler desde 2001, consta de una sala de oración ( <i>gompa</i> ), un dormitorio para la monja budista (la Venerable Anila Gloria) y otro para el traductor invitado (con un pequeño altar) y una sala de reunión y gestión.	asistentes.  100% de españoles. Muchos se desplazan desde otras ciudades andaluzas.
---	--	--	--

Evangélicos			
Iglesia Cristiana Evangélica de Armilla (independiente)	Armilla	C/ España, 14, 18100.  Nave industrial en régimen de alquiler desde marzo de 2007, de unos 1000 m <sup>2</sup> , con una sala de oración capacidad para 100 personas y varias dependencias (servicios, oficina, aulas de formación. Desde el año 2005 ceden el uso del local a un grupo de rumanos pentecostales.	80 asistentes.  La práctica totalidad de la membresía es española y residente en Armilla o en otras localidades cercanas.
Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional	Armilla	C/ Los Pinos, nave 11, Polígono Industrial San Miguel, 18100.  Nave industrial en régimen de alquiler.	170 asistentes.  El 80% son extranjeros de procedencia colombiana, ecuatoriana, inglesa y holandesa. Los himnos se

(carismática )			cantan en inglés con traducción al castellano. La mayoría se han adherido a la comunidad en Armilla, a excepción de algunos colombianos que ya eran creyentes en su país.
Iglesia Evangélica Comunidad de Fe de Granada (independiente; Alianza Cristiana Misionera)	Armilla	C/ Alhambra, 16, 18100.  Local cedido y reformado en octubre de 2004 por un miembro vecino de la localidad; consta de dos partes, una en la que están la sala principal de reunión y un despacho administrativo (una ecuatoriana que cayó recientemente enferma, Isolina); y en otra el despacho del pastor y varias salas pequeñas. Para los retiros y las «terapias familiares» se trasladan a una casa en Churriana de la Vega (c/ Pío Baroja, 34) propiedad del mismo benefactor.	90-100 asistentes.  El 80% de la membresía es española que se desplazan de la misma Armilla, Maracena, Churriana y Granada, y el restante 20% es extranjero (ecuatoriana, brasileña y salvadoreña).
Iglesia Evangélica Rumana Filadelfia, en Armilla (pentecostal)	Armilla	C/ España, 14, 18100.  Nave industrial en régimen de alquiler, propiedad de la Iglesia Cristiana Evangélica Española de Armilla (véase	25 asistentes.  Membresía de origen rumano, residentes en Armilla y en la capital. Una gran parte eran ortodoxos y

		ésta).	se han convertido al pentecostalismo en España.
Iglesia Evangélica Filadelfia (pentecostal)	Atarfe	C/ San Antonio, 4, bajo. 18230.  Local en régimen de alquiler de unos 90 m <sup>2</sup> .	30 bautizados; 80-90 asistentes.  Españoles de etnia gitana, residentes en Atarfe, Albolote y Santa Fe; fundada en 1982.
Iglesia Cristiana Evangélica Luz a las Naciones (independiente)	Cájar	Colonia de San Sebastián, local 1, Carretera de Armilla, 18199.  No tienen sede propia.  En 2009 el lugar de culto se encuentra en el domicilio particular de uno de los miembros, cuya propietaria es precisamente la entonces alcaldesa del municipio. Dada la acuciante necesidad de un lugar de culto propio, se encuentran en proceso de búsqueda de un local para alquilar.	70 asistentes.  El 50% de la membresía es española y el otro 50% extranjera: ecuatorianos, ex-judíos argentinos (hijos de familias israelitas, convertidos en España), bolivianos y estadounidenses.
Iglesia Evangélica Filadelfia (pentecostal)	Chauchina	C/ Las Torres, 11-15, 18330.  Local en régimen de alquiler desde 2006, con unos 60m <sup>2</sup> y una sola sala. Se ubica en una de las zonas más humildes del	15-20 asistentes.  Españoles de etnia gitana, residentes en su mayoría en la localidad; en alguna ocasión han asistido



		municipio.	creyentes de origen ecuatoriano que viven en la zona; fundada en 1994.
Iglesia Evangélica Filadelfia (pentecostal)	Fuente Vaqueros	C/ Constitución, 6, bajo, 18340.  Local en régimen de alquiler de unos 80 m <sup>2</sup> .	30-35 bautizados; y 30-35 asistentes.  Membresía española; y de etnia gitana, residente en Fuente Vaqueros; fundada en 1989.
Iglesia Evangélica de Hermanos (Asamblea de Hermanos)	Gójar	Polígono Industrial de Gójar, nave 18, 18150.  La iglesia se ubica en un gran salón dentro de la casa-cortijo del pastor.	30 asistentes.  La totalidad de la membresía es española, agrupados en parejas en torno a los 50 años de edad.
Asociación BETEL (carismática; AEMC)	Granada	Avda. América, 53, bajo, 18008 (o c/ Blas Infante, 12).  Se trata de la sede social; el centro de acogida de drogodependientes se encuentra en el municipio de Chimeneas.	~  Mayoría de españoles; junto a personas de otros países como Argelia o Marruecos.
Asociación Benéfica REMAR (pentecostal; Iglesia del Cuerpo de Cristo)	Granada	C/ Sol y Luna, 10, 18007.  Dos locales, uno como iglesia y taller de oficios y otro como tienda de muebles; para los integrantes del programa de desintoxicación y reintegración	10 miembros; y 15 asistentes.  ~

		<p>social cuentan varias viviendas adosadas en la ciudad.</p> <p>REMAR, se ubicó primero en el local que hay en la Plaza Sol y Luna del Barrio del Zaidín. Este local era compartido con el espacio de la iglesia, aunque por sus reducidas dimensiones y por causas de alquiler, ubicaron la tienda de muebles en la carretera de Jaén.</p>	
<p>Iglesia Cristiana China en España (pentecostal)</p>	Granada	<p>C/ Grabador David Roberts, 3, 18005.</p> <p>Espacio cedido por la Iglesia Evangélica de Asambleas de Hermanos, de unos 40m<sup>2</sup> y con una sala de culto, servicios y una pequeña aula.</p>	<p>20 hermanos.</p> <p>Membresía extranjera, de China. La mayor parte ya eran creyentes en su país de origen y muy pocos se han convertido aquí.</p>
<p>Iglesia Cristiana Evangélica (independiente; constituida por migrantes bolivianos)</p>	Granada	<p>No tienen sede propia.</p> <p>Local cedido por la iglesia de Iglesia Cristiana Evangélica La Puerta (c/ Mirador de la Sierra, 2, bajo, 18007); en los días que este espacio no esté disponible se reúnen en el domicilio particular de uno de sus responsables.</p>	<p>10-15 hermanos.</p> <p>Toda la membresía es joven y extranjera, procedente de Bolivia; de la región de Cochabamba en su mayoría.</p>
<p>Iglesia Cristiana Evangélica</p>	Granada	<p>C/ Juan Ávila Segovia, 4, 18003.</p>	<p>40 asistentes cada domingo.</p> <p>El 50% de la membresía es</p>

La Casa del Alfarero (pentecostal)		Local en régimen de alquiler, con capacidad para 50 personas, consta de una sala de cultos y una pequeña estancia.	española (con alguna presencia de etnia gitana) y el otro 50% extranjera: colombiana, ecuatoriana, peruana y boliviana.
Iglesia Cristiana Evangélica La Puerta (pentecostal)	Granada	C/ Mirador de la Sierra, 2, 18007.  Local en régimen de alquiler, cuyo uso ceden algunos días de la semana a la comunidad boliviana de la Iglesia Cristiana Evangélica.	75-80 asistentes.  La mayoría de la membresía procede de Bolivia; también de Ecuador, Argentina, Brasil, México y España.
Iglesia Cuerpo de Cristo (pentecostal)	Granada	Carretera de Jaén, 9, 18013.  Dos locales (véase: Asociación Benéfica REMAR)	10 miembros; y 15 asistentes.
Iglesia de San Pablo (Iglesia Evangélica de España)	Granada	Callejón del Pretorio, 11, 18008.  Iglesia levantada hace más de 40 años en un terreno en propiedad, de gran amplitud, consta de numerosas dependencias, como una amplia capilla con capacidad para unas 250 personas y un salón de actos para otras 150 personas. Incluye vivienda para el pastor, dos salas de reuniones, despacho, servicios, trastero, zona ajardinada, etc.	110 hermanos.  50% de españoles y el otro 50% de latinoamericanos procedentes de la inmigración (pocos procedentes de Europa del Este) y centroeuropeos (alemanes, ingleses, franceses y algunos americanos) residentes en Granada por motivos de estudios o de trabajo

		Ceden una de sus dependencias a ACNUR.	
Iglesia Evangélica Centro Familiar Cristiano de Granada (pentecostal; Asambleas de Dios)	Granada	<p>C/ Lope de Vega, 5-7, 18002.</p> <p>Dos locales colindantes en régimen de alquiler, de unos 150m<sup>2</sup> cada uno. El primero, tras varias reformas, consta de una gran sala de reunión con capacidad para 100 personas y una pequeña biblioteca; el segundo, cuenta con una oficina de secretaría, un despacho para el pastor, dos salas pequeñas de reunión y servicios.</p> <p>A causa de falta de espacio, toman una sala en el Hotel San Antón para reunirse en pequeños grupos, y en ocasiones alquilan una sala en Cines Kinépolis (sobre todo en reuniones con demás congregaciones de Íllora, Almuñécar y Almería, alcanzando los 400 asistentes).</p>	<p>100 hermanos.</p> <p>50% de españoles (procedente de la misma capital y pueblos periféricos como Armilla o Churriana, de los cuales un 10% son de etnia gitana) y 50% extranjera: colombiana, brasileña, ecuatoriana, boliviana, argentina, chilena, marroquí y china. Casi el 70% profesaban la religión católica en sus respectivos países (habiéndose convertido aquí) y otros decían ser creyentes, aunque no en la práctica.</p>
Iglesia Evangélica de Hermanos de Granada	Granada	<p>C/ Grabador David Roberts, 3, bajo, 18006.</p> <p>Local en propiedad de 78 m<sup>2</sup>, consta de una sala de oración</p>	<p>50 hermanos; y 140 asistentes.</p> <p>La mitad son españoles (incluidos miembros</p>

(Asamblea de Hermanos)		con capacidad para más de 50 personas sentadas y otra dependencia para la escuela dominical de niños. Cuentan también con una librería evangélica en propiedad.	procedentes de otras CC. AA.); una tercera parte son latinoamericanos (asegura ser mucho), de Ucrania hay dos personas y otros de Holanda y Gran Bretaña.
Iglesia Evangélica Filadelfia – Cartuja Granada (pentecostal)	Granada	Plz. Rey Badis, s/n, 18013.  Local en régimen de alquiler. Cuentan también con una casa pastoral para alojar a los pastores que vienen de fuera. Ambos inmuebles se mantienen con las ofrendas de la membresía.	150 asistentes.  Membresía española (casi todos vecinos del barrio; todos los miembros son gitanos excepto uno de ellos que es «castellano»; fundada en mayo de 1970.
Iglesia Evangélica Filadelfia – Granada Norte (pentecostal)	Granada	C/ Antonio López Sancho, barrio de Cartuja, 18011.  Local en régimen de alquiler, situado a la espalda de la plaza 28 de Febrero, en una de las zonas más humildes del distrito Norte de la ciudad, con población mayoritariamente gitana española y migrante (marroquí, senegalesa y nigeriana). Se trata de una cochera remodelada de unos 60m <sup>2</sup> , con una decena de hileras de sillas de escuela, bastantes estropeadas y un púlpito desde el que se predica.	30-40 asistentes.  Membresía española, gitana y residente en el mismo barrio; fundada en 2000.

		La fachada no tiene nada que identifique al inmueble como iglesia.	
Iglesia Evangélica Filadelfia – Nueva Granada (pentecostales)	Granada	C/ Arquitecto José Contreras, 2, bloque 13, bajo, 18013.  Local en régimen de alquiler, de unos 80m <sup>2</sup> , consta de una sala para el culto y otra dependencia que ellos mismos construyeron para la escuela dominical.	80-90 asistentes.  Membresía española; todos de etnia gitana. Residen en su mayoría en este barrio, o en otros como el Zaidín y localidades como Armilla.
Iglesia Nueva Apostólica en España	Granada	C/ Hoya de la Mora, bajo, 9, Edificio Milán, 18008.  Local en propiedad. En 1984 se reunían en el salón de una cafetería de unos amigos; poco después alquilaron una guardería donde cada domingo se reunían unas 20 personas. En 1986 alquilaron otra guardería. En 1990 alquilaron un local en la c/ Ismael de la Serna, que acogía a unas 30 personas.	60 bautizados; 40-50 asistentes.  La mayoría de la membresía es de Granada; junto a población argentina, rusa, guineana y varios grupos de jóvenes estudiantes (año académico) de distintas zonas del Norte de Europa (Suiza, Alemania, Austria), quienes vienen para aprender español (con la universidad de Granada). Los extranjeros ya pertenecían a la INA en sus países.
Iglesia Pentecostal Unida en	Granada	C/ Virgen de la Consolación, 6, 18015.	10 hermanos.  El 80% de la membresía es

Europa (pentecostal)		Local en régimen de alquiler, de unos 70 m <sup>2</sup> , consta de una sala principal de reunión, con un altar al fondo, de una pequeña aula para niños y adolescentes y de servicios.	de procedencia extranjera (Colombia, Venezuela, Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador, Nicaragua y Etiopía), la mayoría ya eran creyentes en sus países de origen; y el 20% es española, que recientemente han conocido esta religión.
Iglesia Power of Christ Mission (pentecostal)	Granada	Placeta Marte, 3, 18015.  Local en régimen de alquiler, de unos 150 m <sup>2</sup> y una sala de cultos con capacidad para unas 50 personas sentadas.	30 hermanos; y algunos asistentes más.  Membresía extranjera de procedencia nigeriana, algunos ya creyentes en su país de origen y otros han conocido aquí. La mayoría residen en el barrio de La Chana.
Primera Iglesia Bautista de Granada (UEBE)	Granada	C/ Ángel Barrios, 10, bajo, 4, 18004.  Local en régimen de alquiler, que consta de una sala de cultos, varias aulas de formación, servicios, etc. Varias veces reformado.	250 asistentes.  50% de españoles; 50% de extranjeros, aunque en aumento (Rumania, Congo, EE.UU., países asiáticos...)
Iglesia de Dios de España (pentecostal)	Láchar	No tienen sede propia.  Se reúnen en un local cedido por el Ayuntamiento (C/ Nueva, s/n, Recinto Escolar	23-25 asistentes.  Membresía mayoritariamente femenina, nacional y con un

		Francisca Hurtado, 18327) de poco más de 20 m <sup>2</sup> .	porcentaje importante de población gitana.
Iglesia Cristiana Evangélica Apostólica La Vid Verdadera (pentecostal; ICEA)	Peligros	C/ Capileira, 5, Polígono Juncaril, 18210.  Nave industrial en régimen de alquiler, con dos plantas. En la planta baja está el salón principal como iglesia, con bancos de madera y un buen equipo de instrumentos musicales. En la superior tienen el panel de sonido, un salón amplio de recreo infantil de unos 50 m <sup>2</sup> , utilizado como zona, tres aulas para la escuela dominical, distribuidas por edades, una pequeña sala como plató televisivo y otra para radio.	180-200 bautizados, con similar número de asistentes.  Fundada por Daniel del Vecchio en 1980, acoge a una membresía prácticamente española en su totalidad.
Iglesia Apostólica Pentecostal. Punto de misión de la Iglesia Apostólica Pentecostal de Málaga (FIAPE; pentecostal)	Pinos Puente	C/ Zacatín, 7, bajo, esquina con c/ Eras Bajas, 18240.  ~	20-22 asistentes.  Prácticamente toda la membresía es nacional, residentes en Granada capital y Pinos Puente; de la que dos tercias partes son mujeres a partir de los 40 años.
Iglesia	Pinos	C/ Barrio Nuevo, s/n, 18240.	130 bautizados; y 130-140



Evangélica Filadelfia (pentecostal)	Puente	Nave en régimen de alquiler, de unos 150 m <sup>2</sup> , con capacidad para unas 200 personas. En enero de 2009 el Ayuntamiento les cedió un terreno donde construir la nueva iglesia, junto a la barriada de Las Flores	asistentes, superando los 200 algunos domingos.  Fundada en 1982, se ha convertido en la minoría religiosa más importante del lugar, conformada totalmente por españoles de etnia gitana.
Iglesia Cristiana Evangélica	Purchil, Vegas del Genil	No tienen sede propia.  Se reúnen en un espacio cedido por el Ayuntamiento de Vegas del Genil (Glorieta Fresno, 1, 18102).	20-25 asistentes.  Comunidad exclusivamente boliviana, de la región de Cochabamba, aunque es pastoreada por un español y un suizo; también acuden fieles como apoyo españoles de forma eventual. Fruto de las campañas evangelizadoras de una iglesia de Armilla.
Iglesia Evangélica Filadelfia (pentecostal)	Santa Fe	C/ Ronda de Granada Norte, 7, 18320.  Local en régimen de alquiler, de unos 100 m <sup>2</sup> , está situado en una zona muy céntrica del pueblo, junto al Arco de Granada. Consta de una sala con una veintena de bancas con capacidad para un centenar de personas y dos aulas para la	120 asistentes.  Españoles de etnia gitana; fundada en 1982.

		escuela dominical.	
--	--	--------------------	--

Mormones			
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Iglesia mormona)	Granada	<p>Paseo de Las Palmeras, 2, 18014.</p> <p>Permuta de bienes por servicios con el Ayuntamiento. Unos 2.600m<sup>2</sup> repartidos en dos plantas: zona ajardinada; zona de aparcamiento para 6 vehículos; cancha deportiva; garaje subterráneo; sala de reunión sacramental, con tres módulos de asientos y capacidad para 800 personas); una sala para celebraciones y ágapes; 16 aulas para las reuniones de la Sociedad de Socorro, el Sacerdocio, Infantil, guardería y usos múltiples (clase de inglés, reunión de chicas, de chicos jóvenes, análisis de microfilmes mediante dos visores gigantes, etc.); cocina; baños para mujeres y hombres, adaptados para minusválidos; dos despachos ministeriales; un baptisterio;</p>	<p>130-140 asistentes; y 475 registrados.</p> <p>60% de españoles y 40% de extranjeros (Colombia, Venezuela y Argentina). El Ayuntamiento cedió en 2006 un terreno de 2.600m<sup>2</sup> en la parte norte de la ciudad a cambio de que la Iglesia financie la rehabilitación de un parque deportivo para uso social. Fue inaugurado como capilla y lugar de reunión para diferentes congregaciones a comienzos de 2007.</p>

		y una biblioteca.	
--	--	-------------------	--

Hinduistas			
Vaidika Pratisthana Sangha. Comunidad Hinduista de la Dharma Védica de España	Armillas	C/ García Lorca, 8, 18100.  Se trata de un amplio chalet en el que hay espacio para un pequeño templo, aulas para los cursos de yoga y de espiritualidad que tienen lugar, así como dependencias para los dormitorios de los miembros de la comunidad y de los huéspedes y también para el comedor; hay pequeñas zonas ajardinadas adaptadas para la meditación.	~  Constituida como entidad religiosa en 2009, cuenta con un gurú español, una comunidad de religiosas y una hospedería. Es conocida en Armilla como «la Casa Yoga».

Musulmanes			
Centro Cultural Islámico de Armillas	Armillas	C/ Poniente, 52 (esquina con c/ Valencia, 52), 18100.  Vivienda baja en régimen de alquiler (450 € al mes) de unos 60 m <sup>2</sup> . Los mismos fieles llevaron a cabo las obras de	150-200 asistentes al <i>salat</i> del viernes.  Mayoritariamente hombres y de procedencia marroquí, con alguna presencia argelina, senegalesa y, en menor medida, española de reciente conversión. La mayoría

		<p>acondicionamiento.</p>	<p>residen en Armilla o en localidades cercanas como Las Gabias o Churriana; también acuden algunos viernes fieles del barrio granadino del Zaidín. Creada en 2006, vinculada a la Asociación ONDA Andalucía y, por ende, cercana al movimiento Justicia y Caridad.</p>
<p>Asociación de Mujeres Medina Granada. Centro Zaynab bint Yash</p>	<p>Granada</p>	<p>C/ Buensuceso, 9, 1º oficina 5, 18002.</p> <p>Local de oficinas en régimen de alquiler (440 € al mes) en pleno centro urbano, consta de varias dependencias (despachos, servicios, etc.), además de un gran salón donde realizan reuniones, meditación, etc.</p>	<p>15 integrantes.</p> <p>Es una asociación de mujeres que surge del seno de la Mezquita Mayor de Granada. Mujeres occidentales conversas y musulmanas natales. Tienen un amplio programa de actividades de todo tipo, muchas de ellas sobre mujer e Islam.</p>
<p>Centro Cultural Islámico de Granada</p>	<p>Granada</p>	<p>Camino de Ronda, 149, 1º F, 18003.</p> <p>~</p>	<p>~</p> <p>Funciona desde 1966. Mayoritariamente marroquíes y jóvenes estudiantes, aunque ahora son un número muy reducido. Ofician el <i>salat</i> únicamente los viernes a las 14:45 para los estudiantes</p>

			musulmanes que estudian por los alrededores.
Comunidad de Mujeres Musulmanas de Granada	Granada	C/ Arquitecto Felipe Jiménez Lacal, 4, bajo 1. 18014.  No tienen sede social propia, sino que se reúnen en las propias instalaciones de COMUGRA, de donde han surgido.	10 integrantes.  Entidad religiosa surgida del seno de COMUGRA. Por su reciente creación, apenas tienen actividades como grupo.
Comunidad Musulmana de Al – Andalus (Comunidad Autónoma de Granada)	Granada	No tienen sede propia.  El domicilio que figura en el RGER no está actualizado y por lo pronto carecen de un lugar público de reuniones y culto, por lo que se reúnen en los domicilios de sus integrantes.	10 integrantes.  Aparentemente no existían porque carecen de actividad pública, pero no ha dejado de funcionar. De hecho es una de las impulsoras del Consejo Islámico de Granada (CIG).
Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de All’ah en Granada (At –Taqwa)	Granada	C/ Placeta del Correo Viejo, 4, 18010.  Vivienda en régimen de cesión, que alquilan a una fundación benéfica islámica por un precio simbólico. Consta de dos plantas, e incluye abajo una sala de oración para hombres y otra exclusiva	100-150 asistentes cada viernes al <i>salat</i> ; 30-40 los días restantes; y hasta 300 en fiestas señaladas.  Mayoritariamente son comerciantes marroquíes y sirios del Albaicín, junto a algunos fieles españoles. Desde esta comunidad se gestiona el cementerio

		para mujeres en la de arriba, a la cual entran por una puerta distinta de la de los hombres. También hay baños y una pequeña cocina; en la planta de arriba se ubica un despacho para tareas de gestión y organización, donde habitualmente trabaja Zakarías Maza.	musulmán Patio de La Rauda.
Consejo Islámico de Granada (CIG)	Granada	Avda. Murcia, 22, Casa 4, 18012.  No es la sede, sólo el domicilio a efectos de notificaciones que se corresponde con el de uno de sus integrantes.	~  Forman parte del mismo, según su secretario, casi todas las mezquitas de Granada, a excepción de la Mezquita Omar. Se creó para negociar la cesión del cementerio musulmán Patio de La Rauda; aunque actualmente esta tarea la realiza el Presidente de la Mezquita Aq-Taqwa.
Comunidad Islámica de Granada Mezquita Attahuid - Mezquita de la Paz (Assalam)-	Granada	C/ Santiago Lozano, s/n. Centro Comercial, local 1, 18011.  Local comercial en propiedad de 300 m <sup>2</sup> , de una sola una planta, con sala de oración para hombres y otra para	500 asistentes cada viernes al <i>salat</i> ; 50-100 los días restantes; y muchos más en fiestas señaladas.  Mayoritariamente marroquíes, la mayoría residentes en la zona norte de la capital.

		<p>mujeres, junto a otra pequeña estancia donde se ubica un aula de formación y una cocina.</p>	
<p>Mezquita Massalical Djinane</p>	<p>Granada</p>	<p>C/ Mirador de la Sierra, 21, 18007.</p> <p>Local en propiedad de 300 m<sup>2</sup>, ubicado en los bajos de un edificio, que se reparten en dos plantas –la primera y el sótano- con sala para abluciones, sala de oración y otro espacio para reuniones.</p>	<p>150-200 asistentes al <i>salat</i> de cada viernes.</p> <p>Conocida como la mezquita de los senegaleses.</p> <p>Mayoritariamente procedentes de países como Senegal o Ghana. En funcionamiento desde 1999 en el barrio del Zaidín.</p>
<p>Mezquita Mayor de Granada</p>	<p>Granada</p>	<p>Plz. San Nicolás, s/n, 18010.</p> <p>Mezquita en propiedad sobre un terreno cedido por el Ayuntamiento. Es la única mezquita local minarete. Con un aforo de medio millar de personas, consta de tres plantas, donde se ubican una sala de oración con espacios para hombres y mujeres, el Centro de Estudios Islámicos (biblioteca, sala de conferencias para 140 personas, salón multiusos,</p>	<p>Asisten unos 400 fieles al <i>salat</i> de cada viernes.</p> <p>30% de marroquíes y otro 30% de argelinos; junto a los conversos, que se reparten entre españoles (5%) y otros países (35%).</p>

		oficinas, salas de estudio, cabina de traducción simultánea, tienda de libros y de artesanía, cocina, aparcamiento...) y amplios jardines.	
Mezquita Omar. Comunidad Musulmana de Granada (COMUGRA)	Granada	C/ Arquitecto Felipe Jiménez Lacal, 4, bajo 1, 18014.  Local en propiedad de una planta, con 240 m <sup>2</sup> , situado en la planta baja de un edificio de viviendas que incluye una sala de oración y otra para mujeres, biblioteca, sala de reuniones, aula educativa y de formación, despacho, cocina, aseos.... Para el número de fieles y el volumen de actividades desarrolladas se quede pequeño.	20 miembros; 150-200 asistentes al <i>salat</i> de cada viernes; y muchos más en fiestas señaladas.  En lo que respecta a la ciudad de Granada, la relación de ésta a nivel institucional y la mezquita Omar son muy buenas, convirtiéndose en un referente de acción social centrado fundamentalmente en la comunidad magrebí y subsahariana musulmana.
Patio Islámico del Cementerio Municipal La Rauda	Granada	Parque Periurbano de la Alhambra y Generalife, Camino del Llano La Perdiz, s/n, 18009.  El cementerio, tras su rehabilitación, ha pasado de albergar espacio para	Gestión religiosa: Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de All'ah en Granada. Gestión administrativa: Empresa Municipal de Cementerio y Servicios Funerarios de Granada, S.A. (EMUCESA)



		407 tumbas, a 577 (con 7 u 8 enterramientos anuales), debido a la ampliación de su superficie de 4.050 a 4.500 m <sup>2</sup> . Las obras han respetado la situación y estabilidad de las tumbas existentes, algunas de ellas en claro estado de deterioro. Incluye una zona auxiliar administrativa, aseos y mantenimiento y un pabellón para la asistencia a los difuntos.	
--	--	--	--

Testigos cristianos de Jehová			
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Atarfe	Atarfe	C/ Quevedo, 12, 18230.  Salón del Reino en propiedad de unos 200 m <sup>2</sup> . Consta de unas 180 butacas, un anfiteatro en la planta de arriba y una segunda sala para estudios.	105 publicadores; 120 asistentes; y 202 en la Conmemoración de la Cena del Señor.  Fundada en 1990; mayoría de españoles, y; en menor medida argentinos (30%) y 4 peruanos.
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación	Chauchina	C/ Doctor Oloriz, 8, 18330.  Salón del Reino en propiedad. Consta de 136 butacas.	125 publicadores; 130 asistentes; y 236 en la Conmemoración de la Cena del Señor de 2007.  Fundada en 1977, está

Chauchina			conformada mayoritariamente por españoles, junto a algunos argentinos.
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Armilla Norte	Gabias (Las)	<p>C/ Buenavista, 1, 18110.</p> <p>Local en propiedad, fruto de una permuta urbanística. Construido mayormente en madera, consta de una gran sala o auditorio (188 butacas, 250 personas), y dos salas anexas auxiliares, una que sirve como biblioteca y sala de juntas; y otra destinada a los niños y niñas pequeñas y a sus madres. Amplio garaje en el sótano, una vivienda para el guarda, jardín, y parking con capacidad para 15 coches.</p>	<p>80 publicadores; 84 asistentes; y 200 en la Conmemoración de la Cena del Señor de 2007 (celebrada conjuntamente con Armilla-Sur).</p> <p>Fundada en 1976 como grupo y septiembre de 1995 como congregación independiente. 90% de españoles y 10% de extranjeros (una familia rumana y un hermano boliviano). El Salón del reino es compartido con la congregación Armilla Sur y se levanta en un terreno que permutaron con el Ayuntamiento de Las Gabias.</p>
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Armilla	Gabias (Las)	<p>C/ Buenavista, 1, 18110.</p> <p>Ídem.</p>	<p>152 publicadores; 180 asistentes; y 420 en la Conmemoración de la Cena del Señor (celebrada conjuntamente con Armilla-Norte).</p> <p>Fundada en 1996, es una congregación</p>

			<p>mayoritariamente española; junto a una familia extensa de Argentina, una familia de bolivianos y un italiano. El Salón del reino es compartido con la congregación Armilla Norte y se levanta en un terreno que permutaron con el Ayuntamiento de Las Gabias.</p>
<p>Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Las Gabias</p>	<p>Gabias (Las)</p>	<p>C/ Buenavista, 1, 18110. Ídem.</p>	<p>En 1986 la congregación Armilla se dividiría en dos: Norte-Armilla y Sur-Armilla (que también acogía a Las Gabias). Más tarde se crea una tercera congregación, Las Gabias, resultado del alto número de hermanos en la de Sur-Armilla.</p>
<p>Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación La Paz</p>	<p>Granada</p>	<p>C/ Victor Hugo, s/n, 18011.  Local en propiedad, compuesto por cinco locales de 30 m<sup>2</sup> cada uno que unieron. Consta de dos salas, una más amplia con unos 170 asientos, en la planta principal, y una pequeña sala en la planta de arriba a la que se accede subiendo por una estrecha escalera de chapa de</p>	<p>98 asistentes; y 155 en la Conmemoración de la Cena del Señor.  Fundada en 1979, 90% de españoles (con hermanos/as gitanos/as); 10% de extranjeros (Ecuador, Chile, Italia y Rumania).</p>

		caracol. Es esta última hay una pequeña librería, pero sólo la compone Biblias (por su encuadernación de cuero marrón y negro) y revistas como <i>La Atalaya</i> y otras sobre educación, jóvenes, etc.	
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Polígono	Granada	C/ Victor Hugo, s/n, 18011. Ídem.	114 publicadores; 120-130 asistentes; y 186 en la Conmemoración de la Cena del Señor de 2007. Fundada en 1980, con un 80% de españoles (con hermanos/as gitanos/as) y un 20% de extranjeros (Ecuador, Nicaragua y Perú).
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Almanjáyar	Granada	C/ Huelva, 2. Urb. La Purísima, 18197.  Local en propiedad, ubicado en la entrada del pueblo en una zona residencial moderna. Inaugurado en 1991. Consta de una sala mayor con 170 butacas, de aspecto modesto y funcional, y de una pequeña sala para reuniones, que incluye una biblioteca.	55 publicadores; 67 asistentes; y 99 en la Conmemoración de la Cena del Señor de 2007.  Fundada en 1996, con un 100% de españoles.
Salón del reino de los	Granada	C/ Huelva, 2, Urb. La Purísima, 18197.	105 publicadores; 140 asistentes; y 187 en la

testigos cristianos de Jehová - Congregación Pulianas		Ídem.	Commemoración de la Cena del Señor de 2007.  Fundada en 1979, mayoritariamente española.
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Albaicín	Granada	C/ Margarita Xirgú, 5 bajo, 18007.  Local en propiedad desde 1987, que acoge a las congregaciones de Zaidín, Genil, Vergeles, Madrigales y Albayzín. Ubicado en los bajos de un edificio residencial, consta de 170 butacas, una pequeña biblioteca, un auditorio-escuela auxiliar de oratoria (para un máximo de 10 personas sentadas) y dos baños.	65 publicadores; 74 asistentes; y 110 en la Commemoración de la Cena del Señor de 2007.  Fundada en 1980, con un 90% de españoles y un 10% de extranjeros (Argentina).
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová - Congregación Genil	Granada	C/ Margarita Xirgú, 5 bajo, 18007.  Ídem.	115 publicadores; 140 asistentes; y 196 en la Commemoración de la Cena del Señor de 2007.  Fundada en 1981, con un 60% de españoles y un 40% de extranjeros (Argentina y Venezuela).
Salón del reino de los	Granada	C/ Margarita Xirgú, 5 bajo, 18007.	70 publicadores; 80 asistentes; y 523 en la

testigos cristianos de Jehová - Congregación Los Madrigales		Ídem.	<p>Commemoración de la Cena del Señor de 2007 (congregaciones Zaidín, Madrigales, Vergeles y Albaicín).</p> <p>Fundada en 1990; con mayoría de españoles, junto a dos familias extranjeras (Ecuador y Brasil).</p>
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová – Congregación Zaidín	Granada	<p>C/ Margarita Xirgú, 5 bajo, 18007.</p> <p>Ídem.</p>	<p>122 publicadores; 130 asistentes; y 523 en la Commemoración de la Cena del Señor de 2007 (congregaciones Zaidín, Madrigales, Vergeles y Albaicín).</p> <p>Fundada en 1978; con un 75% de españoles y 25% de extranjeros (Perú, Ecuador, Argentina y Bolivia).</p>
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová – Congregación Arabial	Granada	<p>C/ Delfín, 5, 18015.</p> <p>Local en propiedad desde 1979 (habiendo estado arrendado en los años anteriores), cuenta con 264 m<sup>2</sup> en los que hay una pequeña sala, una biblioteca, el salón central, una segunda sala-escuela</p>	<p>108 publicadores; y 115-120 asistentes.</p> <p>Fundada en mayo de 1994, con un 60% de españoles y un 40% de extranjeros (la mayoría magrebíes, población en ascenso).</p>

		(de unos 5 m <sup>2</sup> ), dos baños, un guardarropa, un cuarto de la limpieza y un cuarto de máquinas (calefacción y aire acondicionado).	
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová – Congregación La Chana	Granada	C/ Delfín, 5, 18015. Ídem.	94 publicadores; y 100-110 asistentes.  Fundada en 1957, siendo la primera congregación de Granada; con un 85% de españoles y un 15% de extranjeros (población sudamericana).
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová – Congregación Maracena	Maracena	C/ Alcazaba, 5, 18200.  Local en régimen alquiler de 20 m <sup>2</sup> , consta de una sala auditorio con 180 butacas, una segunda sala de estudio (con 8 butacas) y otra destinada a formación, que incluye la biblioteca.	123 publicadores; 125 asistentes; y 225 en la Conmemoración de la Cena del Señor de 2007.  Fundada a finales de los 70, mayoritariamente española, junto a alguna presencia latinoamericana.
Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová – Congregación La Zubia	Zubia (La)	C/ Santa Teresa de Jesús, s/n, bajo, 18140.  Local en propiedad desde 1995, situado en la planta baja de un edificio residencial, situado a las espaldas del cementerio municipal. Consta de: una	111 publicadores; 135 asistentes; y 163 en la Conmemoración de la Cena del Señor de 2007.  Fundada en 1982, está conformada por un 75% de españoles, residentes en La Zubia y en Gójar, y un 25%

		sala principal con 150 butacas y dos pequeñas salas a sus lados, una de biblioteca y otra con otros tantos asientos por si tuvieran que ampliar el aforo.	de extranjeros (4 familias argentinas).
--	--	---	---

De la lectura de los resultados de esta tabla se extrae que la confesión evangélica es la primera tanto en número de lugares de culto y reunión (un total de 31 comunidades conocidas), como probablemente de número de fieles, alcanzando especial relevancia en los últimos años la denominación pentecostal, como podremos ver en el capítulo relativo a la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente.

Le siguen musulmanes y testigos cristianos de Jehová. Para el caso de las comunidades islámicas en el territorio de la ciudad de Granada y su Área metropolitana, según los datos del padrón municipal de 1 de enero de 2009, se estima que existe una población musulmana en torno a las 5.000 personas empadronadas, constatándose un total de «11 entidades religiosas registradas, de las que sólo cinco funcionan realmente» (Tarrés y Salguero, 2010: 295). Los fieles residentes en el cinturón metropolitano, por ende, se desplazan a la capital para acudir a los rezos, intensificándose estos trayectos de corta distancia para el *salat* de cada viernes.

Los testigos cristianos de Jehová, por su parte, como quedará expuesto en el capítulo del salón del reino de Las Gabias, disponen de nueve salones del reino, de los cuales cuatro se encuentran en Granada capital y los cinco restantes en municipios del Área metropolitana, y en los que se albergan un total de 17 congregaciones (pues como veremos, es habitual que un salón reúna varias congregaciones, caso del salón del Reino de Las Gabias que acoge a tres) y alrededor de los 2.000 hermanos. Los testigos son proporcionalmente la confesión que tienen más lugares de culto en propiedad, concretamente ocho de los nueve citados.

Las restantes «confesiones minoritarias más mayoritarias» también están presentes en la ciudad de Granada, aunque en un porcentaje mucho menor y siempre en



la capital. Así, adventistas y mormones suelen establecer sus sedes en capitales y ciudades con un número de habitantes significativos, caso de la comunidad mormona de Motril.

Otras confesiones orientales, como los budismos, cuentan con sedes administrativas junto a clases de yoga, meditación y demás en la capital, pero por el contrario ubican sus templos en municipios alejados de la capital y de su Área metropolitana, como Yegen (de tradición zen) y Órgiva (de tradición tibetana) en La Alpujarra. Del mismo modo, baha'is y brahma kumaris también cuentan con comunidades en la capital, aunque únicamente los segundos cuentan con un lugar de reunión y culto público.

En lo relativo a la diversidad cultural y procedencia nacional, y partiendo del mismo orden expuesto, los evangélicos acogen situaciones de lo más variopintas, desde iglesias nacionales o «étnicas», hasta otras con membresía española en su totalidad, pasando por iglesias con diferentes representaciones, nacional y extranjera. Fieles de países tan dispares como Rumania o Bolivia han venido a engrosar la membresía de muchas iglesias evangélicas ya existentes o posibilitado la apertura de otras nuevas.

Entre los musulmanes, por su parte, desde finales de los 90 los fieles marroquíes ostentan el primer puesto en cuanto a número de practicantes, siendo el colectivo mayoritario que puebla las mezquitas y oratorios no sólo de Granada<sup>34</sup>, sino también de Andalucía y España. Todo ello, parejo al aumento, por ejemplo, del número de personas originarias del país vecino censadas en España, que ha pasado de las 233.415 en el 2001, a las 563.012 en el 2004, para alcanzar las 769.920 en el 2011, según cifras del

---

<sup>34</sup> Del Padrón municipal de 2009 obtenemos la cifra de 123.883 habitantes nacidos en Marruecos que residen en la actualidad en Andalucía. De ellos, 74.368 (el 60,03%) son varones y 49.515 (39,97%) son mujeres. Su distribución por provincias es la siguiente: el grueso del colectivo marroquí (el 36,60%) reside en Almería, la segunda provincia con un mayor número de inmigrantes marroquíes es Málaga (25,77%), seguida de Granada (8,9% ), Sevilla (7,71%), Cádiz (6,62%), Huelva (6,09%), Jaén (4,93% ), y finalmente el 3,25% está asentado en Córdoba.

Instituto Nacional de Estadística<sup>35</sup>. La impronta marroquí se proyecta en dos niveles: uno, en lo relativo a la estructura y composición de las comunidades islámicas, pues los y las fieles musulmanas de procedencia marroquí, han desempeñado un papel fundamental en el proceso de consolidación, transformación e institucionalización del Islam en España a partir de la segunda mitad de los años 90, coincidiendo con la intensificación de los flujos migratorios desde el país vecino; y dos, al ejercer un claro influjo también sobre los aspectos teológicos de la confesión en España, de la mano de las relaciones históricas y geográficas entre Andalucía y la costa magrebí. Así, la mayor parte de los ministros de culto, o imames, proceden de Marruecos, siendo la escuela *maliki*<sup>36</sup> la que predomina en España, «en tanto que es la escuela mayoritaria tanto de los inmigrantes magrebíes, como de los españoles que se autodefinen como andalusíes» (Tarrés y Salguero, 2010: 319). Sin embargo, merece destacar la importante presencia de los musulmanes españoles en el islam local, entre otras razones porque Granada fue uno de los puntos de partida del islam institucionalizado en España entre finales de los 70 y principios de los 80 gracias a la gestión de los denominados «convertos», la mayoría de los cuales siguen hoy en activo. A su vez, los musulmanes subsaharianos

---

<sup>35</sup> En el caso catalán, por ejemplo, los marroquíes –seguidos de paquistaníes, senegaleses y gambianos– «son los más numerosos, con mucha diferencia, y los creadores de la mayoría de las asociaciones existentes: son frecuentes, en este sentido, los casos de comunidades mixtas en localidades donde hay un único oratorio, y donde los dirigentes son todos de origen marroquí, aunque empieza a darse el caso contrario, comunidades mayoritariamente marroquíes con líderes subsaharianos» (Estruch *et al*, 2007: 204).

<sup>36</sup> El sunnismo comprende cuatro escuelas jurídicas: maliki, chafii, hanbalí y wahabí. Las diferencias entre ellas afectan a la interpretación del *fiqh* (jurisprudencia islámica) y al ritual cotidiano. «La escuela maliki se fundamenta en la obra del imam Malik b. Anas, el Kitab al-muwatta', considerada como la compilación de derecho más antigua en el Islam. En ésta se recoge la Sunna de Medina (los actos y dichos del Profeta tras la Hégira, durante su estancia en Medina), sobre cuestiones legales y rituales, civiles y religiosas. Se admiten las fuentes de la razón, *ra'y* y *quiyas*, pero se da más importancia a la Sunna mediní» (Tarrés y Salguero, 2010: 319).

especialmente senegaleses, están presentes en casi todos los lugares de culto islámicos de la ciudad, además de contar con un lugar de culto al que asisten casi en su totalidad senegaleses y algunos gambianos, la mezquita Massalicoul Djan, conocida como mezquita del Zaidín o de «los senegaleses». Por último, no podríamos completar el mapa nacional del islam local sin destacar que, además de marroquíes, españoles y senegaleses, existe un mosaico más variado de nacionalidades que van desde británicos, italianos y norteamericanos –caso de la mezquita Mayor de San Nicolás– hasta argelinos, sirios o malienses, en la del Temor de Allah en la placeta del Correo Viejo.

Otras confesiones también acogen diversas procedencias nacionales. Los testigos cristianos de Jehová llevan desde hace años implementando una importante estrategia proselitista entre nacionales de otros estados. Sus grupos de lengua, que van desde el inglés hasta el árabe, pasando por el tagalo, el chino o el rumano están alcanzando notorios resultados en Granada, así como en el resto del país. Budistas, baha'is y otros también acogen a creyentes de otras nacionalidades, especialmente de países occidentales que vienen atraídos por cierta sugestión orientalista que estas religiones ofrecen a través de sus retiros espirituales, sus clases de yoga y meditación o, incluso, el impacto paisajístico y ambiental de sus lugares de culto.

En síntesis, la ciudad de Granada ha sido y es escenario del fenómeno de la diversidad religiosa. Históricamente, ha albergado gran parte de las confesiones minoritarias más importantes, tanto en su etapa antigua, como durante la moderna, produciéndose importantes episodios históricos claves para la comprensión del pluralismo religioso. Actualmente, y de forma pareja a otras urbes andaluzas y españolas de similares características, en el territorio de Granada y su Área metropolitana, residen un número aun mayor y más diverso de confesiones y de comunidades religiosas. El caso granadino, por ende, permite extrapolar sus resultados a otras ciudades del resto de la Comunidad Autónoma y del Estado español con las que guarda ciertas similitudes.

Evangélicos y musulmanes son las confesiones que han experimentado mayor número de cambios, en aspectos como el número de fieles o su grado de institucionalización; si bien, los primeros despuntan con creces en lo relativo al número

de lugares de culto ubicados en el suelo de la capital y del cinturón metropolitano, el cual sigue siendo, pese a ello, predominantemente de titularidad y usos católicos.



### CAPÍTULO III:

#### PROCESOS DE TRANSFORMACIÓN DE LA GRANADA ACTUAL

---

El siguiente capítulo pretende acercarse al concepto de ciudad en tanto escenario físico y simbólico donde el pluralismo religioso contemporáneo se visibiliza y las confesiones religiosas despliegan su actividad, ubicando lugares de culto y reunión, haciendo uso de sus espacios públicos e interrelacionándose con el resto de actores de la palestra urbana, públicos y privados. Para ello miraremos a la ciudad desde dos perspectivas complementarias entre sí: una, que gira en torno al concepto de ciudad capitalista y que se centra en la imagen, o marca ciudad, que legitima en lo simbólico a través de sus discursos los procesos de transformación urbanos actuales, y otra, que sintetiza las líneas básicas de planificación y proyección de las ciudades modernas de nuestro entorno que, como Granada, son escenarios de dos procesos urbanos complementarios, la reforma urbana y la expansión de la ciudad.

En lo relativo a la reforma urbana nos detendremos en el modelo de ciudad proyectado a través de la actual marca Granada y en los procesos de gentrificación, como una de las principales dinámicas derivadas de este proceso de reforma urbana. En este contexto, las comunidades religiosas presentes en la ciudad están, como cualquier otro colectivo residente, inmersas en estas dinámicas urbanas, y más especialmente todo lo relativo a sus lugares de culto y reunión y, en su caso, de enterramiento. El apartado de la expansión urbana, por su parte, dará cuenta de las inercias más significativas de nuestras ciudades, como el fenómeno de las conurbaciones urbanas o la construcción de grandes infraestructuras de transporte.

Todo ello será expuesto de manera general –cómo afecta a las ciudades de nuestro entorno–, acompañado de ejemplos específicos de la ciudad de Granada y deteniéndonos en algunos de los planeamientos públicos urbanísticos más significativos, como ejemplo de este tipo de concepción, en relación al pluralismo religioso existente, a través de temas específicos como la movilidad y la ubicación de los lugares de culto.

### *Ciudad capitalista y mercado religioso*

La conexión entre lo urbano y lo religioso ha estado presente desde los comienzos de las ciudades, antiguas y modernas, hasta el punto que para entender el origen e historia de éstas, es imprescindible prestar atención al fenómeno religioso<sup>37</sup>. La impronta de la religión organizada está presente siempre, desde sus orígenes históricos de la ciudad, tanto si nos remitimos a una perspectiva funcional, «donde la ciudad se concibe como un mercado», como «un punto de convergencia mercantil» en el que se generan otras actividades, entre ellas la religiosa», como a una perspectiva política, en la que la ciudad «es el fruto de una relación de dominio político, administrativo y religioso con la aparición de una clase dominante cuando es capaz de controlar, gestionar y canalizar los excedentes» (Casado, 2010: 3).

El propio caso histórico de Granada da buena cuenta de ello, pues tras las Capitulaciones, uno de los objetivos de transformación de la ciudad por el nuevo poder local es castellanizar y cristianizar la urbe, un auténtico proceso de re-significación del espacio público. Paralelamente a la conversión o al destierro, impuestos por el Cardenal Cisneros tras la revuelta de 1499, el culto musulmán desaparece, aunque la mayoría de las mezquitas se mantienen en pie.

En un proceso contrario, se inicia la erección de parroquias, la mayor parte de ella por bula de Inocencio VIII, dada el 15 de octubre de 1501. Aunque de momento la inmensa mayoría de las nuevas iglesias se instalan en los viejos edificios árabes, es un primer paso importante en la nueva configuración urbana de Granada. Como también lo es la clausura de los cementerios musulmanes, numerosos en la ciudad, que son cedidos por los monarcas al Cabildo (Viñes, 1999: 73).

---

<sup>37</sup> Así por ejemplo, en las ciudades sumerias entre el 3100 y el 2900 a.C., «las funciones urbanas fundamentales eran las religiosas (con el templo como elemento aglutinante), las político-administrativas (gobierno, funcionarios, ejército), el ser un punto de convergencia y redistribución de excedentes y un centro de producción agraria (la ciudad exterior)» (Casado, 2010: 4).

Esta relación histórica entre lo urbano y lo religioso está presente, incluso, en la propia morfología de la ciudad; así lo atestigua el sociólogo Richard Sennett acerca de la extendida aplicación de la cuadrícula<sup>38</sup> en las ciudades norteamericanas, entendiéndola como una manera en que la ética protestante se plasma en la urbe, «negando de esa manera la diferencia y neutralizando las particularidades del lugar mediante la matematización del espacio» (Sennet, 1990: 281).

Por la especificidad de nuestro objeto de estudio, el pluralismo religioso en nuestras sociedades contemporáneas, y más especialmente en el caso de Granada, nos detendremos en el que es el modelo actual de ciudad de nuestro entorno: la ciudad capitalista.

### La ciudad capitalista

Es obvio que el contexto actual es otro radicalmente distinto al expuesto para esas primeras ciudades históricas y la misma ciudad antes sede de algún monopolio religioso, ahora alberga una amalgama de creencias y creyentes distintos entre sí que, por el contrario, comparten el hecho residencial. Esta diversidad religiosa propicia que la ciudad se convierta, como hemos apuntado, en un potente mercado religioso con una variada oferta salvífica, a disposición de los creyentes que residen o transitan en la demarcación territorial de la urbe. Una elección similar a las propias pautas del consumo capitalista, del mismo modo que sucede en otro de los mercados existentes, el de ciudades, donde el inversor o el turista optará por una ciudad u otra en aras de una serie de particularidades que la diferencian de otras urbes y la hacen más ventajosa.

---

<sup>38</sup> De hecho, en el origen de la ciudad romana, la cuadrícula establecía un centro espiritual. «El rito de la fundación de una ciudad evoca una experiencia religiosa. La construcción de todo edificio comunitario o vivienda constituye siempre, hasta cierto punto, una anamnesis, la evocación de un ser divino creador del centro del universo. Por ese motivo, el lugar no puede elegirse al azar ni responder tampoco a motivos racionales: su descubrimiento debe responder a la revelación de alguna divinidad» (Rykwert, 1988: 90).



En resumen, el contexto es otro, es el de la ciudad capitalista, entendida ésta como un «centro de acumulación de capital, un instrumento colectivo de reproducción social, el modo de usar el espacio más favorable para la reproducción económica y un centro de distribución e intercambio de mercancías» (Casado, 2010: 1). Y es en este contexto en el que se haya inserta la ciudad de Granada y su Área metropolitana, enlazando de esta manera con el denominado «modelo de ciudad capitalista». Capitalista tanto en cuanto son la economía y el mercado neoliberales quienes regulan los cambios estructurales de la ciudad, y modelo de ciudad porque el reproducido en Granada no es exclusivo, sino extensible a muchas otras ciudades (y pueblos en desarrollo) del Estado español y de buena parte de los estados que se inscriben en el Norte global. «El principal factor que articula y orienta este modelo es el progreso económico de la urbe en su conjunto, lo que en la práctica suele traducirse en la mejora de unas personas y/o colectivos sociales en detrimento de otros» (Rodríguez y Salguero, 2009: 63).

Así, la ciudad capitalista se sustenta en una serie de principios económicos imbricados en el discurso que legitima la apropiación privada del beneficio; entre ellos, el predominio progresivo del valor de cambio sobre el valor de uso, como por ejemplo es el caso de la vivienda. Como especificación de este principio, el suelo en la ciudad capitalista se convierte en una mercancía que se transforma y se le dota de las infraestructuras necesarias mediante la aportación de capital y trabajo. Aquí es donde aparece la especulación, como práctica de la «alteración de los mecanismos habituales de mercado para presionar al alza los precios del suelo; y junto a ella, los agentes que intervienen en la construcción de la ciudad: propietarios del suelo, promotores, constructores, agentes inmobiliarios, usuarios...» (Casado, 2010: 5).

La marca ciudad, o cómo incide el marketing urbano en la construcción material y simbólica de la ciudad<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Para un estudio más detallado, véase: Rodríguez Medela, Juan y Salguero, Óscar, *Transformación urbana y conflictividad social. La construcción de la Marca Granada 2013-2015*, Granada, Biblioteca Social Hermanos Quero y Asociación de Estudios Antropológicos La Corrala, 2012.

En este contexto de procesos de liberalización económica, deslocalización industrial y de descentralización pública, junto a otros interrelacionados «como la interdependencia económica, la globalización de la información, o la conformación de un nuevo orden internacional, alentados a partir del predominio de las reformas neoliberales que alentaron la descentralización de los Estados» (Keohane y Nye, 1988), las políticas de imagen tendentes a posicionar competitivamente a las ciudades fueron adquiriendo cada vez mayor relevancia y, con ellas, el marketing urbano como instrumento de planificación y diseño urbano. En los años 90 las modalidades de gestión urbana experimentaron transformaciones que significaron un salto cualitativo en el desarrollo de las ciudades, «en gran parte de características irreversibles» (Fernández y Paz, 2005).

Esta expansión del marketing urbano se debió, entre otras razones, al desarrollo de infraestructuras de transporte y comunicaciones y de las tecnologías e informática de las comunicaciones, que trajeron consigo el incremento de la competencia por inversiones, turistas y residentes a todos los niveles de agregación espacial (estados, regiones y, por supuesto, ciudades). La creciente competencia interterritorial ha dado como resultado la aparición de un mercado de ciudades y ello sienta las bases para considerar la ciudad como «una organización que lucha con otras ciudades en un mercado y que, para hacerlo de manera exitosa, recurre a herramientas de gestión empresarial para el diseño de su estrategia, entre las cuales se encuentra la orientada a la demanda por excelencia: el marketing» (Seisdedos, 2006: 49).

La importancia que ha adquirido, por ende, la imagen de la ciudad, su marca, especialmente a partir de la última década del siglo anterior es tal que podríamos afirmar que es casi preceptivo para cualquier capital o gran ciudad contar con una imagen exclusiva y, sobre todo, que venda, independientemente de que en muchas ocasiones se trate de una imagen representativa o no de la heterogeneidad -también religiosa- que nuestras ciudades, incluida Granada, albergan en su interior. Granada tiene su imagen propia que la distingue del resto de ciudades andaluzas, españolas e internacionales; es decir, tiene una marca ciudad que la diferencia, en este caso, de otras urbes similares en un heterogéneo mercado de ciudades, por ejemplo, «turísticas», «históricas», «monumentales» o «universitarias».

En base a lo expuesto, podemos entender a la marca ciudad, en su concepción más neutra, «como el nombre, término, símbolo o diseño, o combinación de ellos que trata de identificar las características de la ciudad y diferenciarla de otras ciudades» (Florián y Sanz, 2005: 3-6). Es así como la ciudad se identifica y diferencia formalmente de su competencia «mediante la marca y sus símbolos, que son un activo intangible que permitirá a los clientes manifestar sus preferencias» (Elizagárate, 2003: 54). En la marca ciudad intervienen entremezclados los conceptos de identidad e imagen; conocer la identidad de la ciudad para luego comunicarla al público objetivo, de ahí la conformación de una imagen territorial. «Toda ciudad tiene una imagen», pero esta imagen más o menos real no basta, no vende; en palabras de las autoras, «lo importante es evolucionar hacia algo más poderoso, que agregue valor a los esfuerzos públicos, institucionales y comerciales y, en general, a todas las actividades políticas, económicas y culturales donde se involucra la identidad» (Calvento y Colombo, 2009: 266). En esta búsqueda ulterior de «algo más poderoso» se enmarcan, por ejemplo, los grandes eventos culturales y/o deportivos y las declaraciones internacionales de interés.

La marca ciudad deberá crear un valor asociado a la misma, ya que la lealtad del consumidor aumentará si el valor coincide con el suyo (Anholt, 2007: 6); para ello, la marca ciudad se asocia a una serie de activos y recursos urbanos existentes o proyectados, a unos valores que se identifiquen con el modelo de ciudad perseguido — el cual, como veremos, no tiene por qué coincidir con el real— y a la mayor capacidad posible de atracción de capital. Así entendida, «la marca debe comunicar efectivamente la esencia y la identidad de esa ciudad, y transformarse en un activo altamente estratégico para potenciar los valores culturales, los negocios turísticos y comerciales de la misma» (Agüero *et al*, 2006: 1), razón por la cual la marca ciudad se ha convertido en una de las principales estrategias de inserción de los espacios locales —ayuntamientos, mancomunidades, regiones...— en los mercados nacionales (Calvento y Colombo, 2009: 262) e internacionales (Calvento y Ochoteco, 2009: 60); y es que en la actualidad, «existe un mercado global de capitales al que las ciudades tienen que acceder y la forma de hacerlo es potenciando sus ventajas competitivas» (Fernández; Leva, 2004: 15).

Es aquí donde entra en juego el marketing urbano, orientado al desarrollo de los atributos de la ciudad en forma positiva para «definir y promocionar cada recurso de la ciudad como ventaja competitiva en comparación con otras ciudades; tiene como

finalidad última el desarrollo de una imagen pública de aceptación en referencia a la ciudad y los atractivos que contenga» (Fernández y Paz, 2005). De esta manera, «cada colectividad local es percibida de una manera por su Administración, por las empresas y por las otras colectividades» (Benko, 2000: 7).

Dada la importancia decisiva de la interpretación del consumidor en un escenario global de comercialización del territorio, la consolidación de imágenes inducidas<sup>40</sup> representa una potente estrategia de construcción de identidad territorial, la cual se acaba reafirmando a modo de marca de ciudad capaz de transmitir a los diferentes públicos mensajes vinculados a todo aquello relacionado con el concepto patrimonial del propio territorio. Por tanto, «el valor añadido en una situación de dura competencia entre destinos, radica en los valores que se asocian a la imagen de marca turística, que representa la primera carga de sensaciones y emociones que percibe el potencial turista y/o visitante antes de decidirse por uno u otro destino» (Jiménez y San Eugenio, 2009: 279); en términos más sencillos, «la imagen que cada uno de los potenciales turistas tiene sobre cada destino es importante a la hora de elegir destino vacacional» (Jimeno, 2005).

Enfoque similar al del turista/consumidor, por ende, será el adoptado por las empresas a la hora de ubicar o re-ubicar sus centros productivos. Uno de los grandes atractivos territoriales, en este caso, es la disponibilidad de grandes extensiones de suelo destinados a usos industriales y/o comerciales, tales como los parques tecnológicos que, cada vez más, están sustituyendo a los polígonos industriales. Correlativamente, la accesibilidad y movilidad a estos nuevos núcleos es otro de los criterios al que el colectivo inversor se remite a la hora de decantarse por el Área metropolitana de una ciudad o de otra; es aquí donde desempeña un importante papel la construcción de grandes infraestructuras del transporte. «Éstas incluyen principalmente viales de gran capacidad —autovías, autopistas, VAU según el Plan General de Ordenación Urbana de

---

<sup>40</sup> Miossec (1977), a este respecto, introduce el término de «imágenes inducidas», refiriéndose a aquellas que se «prefabrican» mediante variadas estrategias de marketing, publicidad y creatividad; e «imágenes inducidas y generadas *in situ*», a aquellas que son producto de la organización de un evento de mayor o menores dimensiones. Véase: Miosecc, Jean M., «L`image touristique comme introduction à la géographie du tourisme», en *Annales de Géographie*, 1977, n.º 473, págs. 55-70.

Granada del 2001 (PGOU, en adelante)<sup>41</sup>—, junto con las conexiones entre unos y otros viales y accesos, y vías ferroviarias —la introducción y expansión del AVE es un buen ejemplo de esto—» (Rodríguez y Salguero, 2009: 79).

Por ello, tanto en lo concerniente al turismo y al consumo, como a la industria y a otros servicios, la competencia entre ciudades a través de sus marcas corporativas representa uno de los principales factores que actualmente impulsan los procesos de renovación urbana. Transformar para modernizar, modernizar para vender.

La implementación de estrategias de marketing en la gestión va a permitir «dotar a la ciudad de aquellos atractivos que satisfacen a los ciudadanos, a los visitantes o a los inversores, siendo el comercio y las actividades del área urbana elementos estratégicos para la diferenciación de la ciudad y factores que crean una ventaja competitiva sostenible en las ciudades del tercer milenio» (Elizagárate, 2005: 49). A diferencia del marketing en general, en el diseño e implementación de la marca ciudad a través del marketing urbano intervienen un número de actores mucho mayor que en el de cualquier otro producto o servicio: políticos, empresarios, artistas, turistas, periodistas, potenciales inversores externos, funcionarios públicos, etc. Aunque es claramente constatable esta diversidad de actores interesados en la promoción de la ciudad, la del variado público objetivo al que ha de satisfacer este nuevo modelo —ciudadanos, visitantes e inversores—, urge realizar algunas matizaciones vinculadas al propio concepto de ciudadanía, como por ejemplo, quiénes ostentan la condición de ciudadano legitimado para refrendar o no los valores asociados que tratan de implementarse; o si los atractivos, recursos o valores a potenciar sirven de referencia para el grueso de la población o, por el contrario, sólo para un colectivo social diferenciado material y simbólicamente del resto (grandes empresas de hostelería y restauración, agencias de viaje, constructoras y promotoras inmobiliarias, pequeños y medianos promotores de vivienda, etc.).

Es en este marco expuesto donde las confesiones religiosas, formales y no formales, mínimamente organizadas tendrán que poner en práctica sus creencias y desplegar sus estrategias de proselitismo religioso, en mayor o menor competencia con

---

<sup>41</sup> Ayuntamiento de Granada, *Plan General de Ordenación Urbana de Granada 2001*, Granada, marzo de 2000 [en línea] [19/10/2012]

(<http://www.granada.org/inet/wpgo.nsf/wwwmem>)

las otras confesiones existentes. La implementación de una determinada marca que legitime un proceso más general de transformación urbana incidirá también sobre los modos de organización e implantación de las confesiones religiosas. A título de ejemplo, una ciudad orientada al comercio y al turismo, acogerá a un público determinado en detrimento de otro, entre el cual puede surgir o no un potencial de creyentes adscritos a una determinada confesión. Buena prueba de ello es la Costa del Sol en Málaga, donde una sobrerrepresentación del sector turístico trae consigo que sea la zona de Andalucía donde existan un mayor número de iglesias protestantes conformadas exclusivamente por rentistas de países como Gran Bretaña o Finlandia. El caso finlandés ilustra perfectamente esta consecuencia lógica: la Iglesia Luterana de Finlandia es la religión oficial nacional más importante de este país nórdico y su presencia en la Costa del Sol es el fruto de la predicación en la Costa del Sol en 1986 de dos pastores evangélicos finlandeses enviados como misioneros para atender a los súbditos finlandeses residentes-jubilados y a los turistas.

Actualmente forman una comunidad de aproximadamente unos seiscientos bautizados, de una media de edad de 65 años, con un equilibrio entre hombres y mujeres, de procedencia extranjera, la gran mayoría finlandesa con algunos suecos. Están extendidos por toda la Costa del Sol y tienen centros propios en Los Pacos, Los Boliches (Fuengirola), Torremolinos y Mijas (espacio en el que suelen celebrar las bodas). Los lugares cedidos por las parroquias católicas para la celebración de sus cultos son Arroyo de la Miel, Benalmádena, Torremolinos, Calahonda, Nerja y Almuñécar (Briones *et al*, 2010: 182).

La ciudad entendida como centro de atracción de capital, puede adoptar distintas formas, generalmente vinculadas a la potenciación de ámbitos económicos, culturales, atractivos para inversionistas, turistas y otros, con el fin de posicionar al país, región o ciudad en cuestión, en el escenario internacional. Así, se encuentran «aquéllas que apuntan únicamente al turismo, otras que buscan potenciar sus sectores exportadores y algunas más que se abocan a estructurar una marca-país integral que abarque la promoción del turismo, la industria, el comercio exterior, la cultura, la tecnología, etcétera» (Calvento y Ochoteco, 2009: 64).

Los ejemplos de algunas de estas técnicas, del mismo modo que los mercados, pueden ser de lo más diversos y a la vez más específicos. Podemos citar desde la tematización de espacios de consumo fácil e instantáneo para el turista, en los que «la cultura local es embalsamada y exhibida en formato *tour* guiado o *souvenir*, ofreciendo en ellos todos los servicios que el turista global espera encontrar» (Cáceres, 2005: 1); la monumentalización historicista de los centros urbanos (Cócola, 2010: 82)<sup>42</sup>; la museificación de espacios representativos de las ciudades, centros históricos, barrios simbólicos, a través de la representación de atmósferas culturales cargadas de símbolos mediatizados provenientes de las artes, música, cine entre otros (Cáceres, 2005: 5); o de modo mucho más *ad hoc*, la espacialización gay (García, 2011: 440), que suele ser recuperada en la promoción urbana (Ward, 1998: 227), o la recuperación de la denominada neo-bohemia (Lloyd, 2006).

Podríamos igualmente distinguir las políticas de marketing urbano en función de a qué valor o valores se asocian la ventaja competitiva, cuya elección frecuentemente se determina en base a la lógica capitalista, «ya que los beneficios serán más altos cuanto más cercanos se encuentren de los valores y las creencias de los clientes» (Paz, 2004: 123). Valores tan dispares pero interrelacionados como la capitalidad, la accesibilidad intra e interurbana, la diversidad de bienes de consumo y servicios, la seguridad ciudadana o la sostenibilidad y el respeto al medio ambiente son sólo algunos ejemplos; pero es sin duda la cultura el principal valor en alza, el cual, como veremos, es también discurso legitimador y marco de las principales transformaciones urbanas. A juicio de algunos autores, hasta el propio urbanismo moderno se ha hecho eco de ello; «recuperando en el último tercio de siglo un enfoque mucho más contextual, preocupado por lo identitario; o impulsando el denominado discurso de recuperación de la ciudad, que entre sus principales operaciones urbanísticas incluye a la revalorización de la ciudad histórica del XIX y del XX» (Sabaté y Tironi, 2008: 9).

---

<sup>42</sup> Agustín Cócola, a propósito del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona, el MACBA, y su función en la marca Barcelona, explica cómo el estudio del modelo Barcelona no sólo implica conocer la respuesta política a la deslocalización industrial conducida en forma de remodelación urbana y social, sino que además, supone analizar de qué manera se ha construido una marca de ciudad capaz de crear una infraestructura cultural con el fin de convertirla en atractivo competitivo (Cócola, 2009: 89, 90).

La cultura, por ello, se ha convertido en la fuerza motriz del reposicionamiento de las marcas ciudad y, también, de las marcas país, de la mano del turismo cultural que permita a ciudades y países posicionarse no exclusivamente como «destinos de sol y playa», sino como diferentes al resto de destinos (Jimeno, 2005). La imagen cultural es también ventaja competitiva. «Si la cultura de un grupo social determinado es asumida como valor de marca de una ciudad, al ser un recurso intangible no puede ser reproducible por la competencia» (Anholt, 2007: 97). De esta manera, la identidad cultural ha pasado de ser un elemento clave en la construcción de los estados nacionales a constituir una ventaja competitiva en el mercado internacional de ciudades. Las posibilidades que ofrece la puesta en valor de la identidad o identidades culturales son cada vez más amplias y diversas, y lo religioso empieza a cobrar cierta relevancia.

Es el particular caso de la Ciudad Autónoma de Melilla que, por su enclave geográfico fronterizo y multicultural, ha implementado su marca ciudad inspirada en una armoniosa convivencia multiétnica y multirreligiosa. *Melilla, Tierra de Culturas* es el eslogan de la marca ciudad que podemos encontrar en sus folletos turísticos. La promoción turística de Melilla ha insertado en el imaginario colectivo de sus potenciales visitantes la idea de «las cuatro culturas», de «las cuatro melillas» —«la cristiana, la musulmana, la hebrea y la pequeña Melilla hindú»— como elemento dinamizador cultural y turístico de la Ciudad y eje central de su *city marketing*, junto a la Melilla Modernista. Cuatro culturas que «sin renunciar a sus señas propias de identidad, se enriquecen diariamente en el contacto diario» [sic], añade su espacio web<sup>43</sup>. A su vez, la Ciudad Autónoma remarca como signos identitarios de cada una de ellas lo religioso, y fruto de ello es, por ejemplo, la Ruta de los Templos, que desde hace algunos años viene desarrollando el Patronato de Turismo y Transporte en colaboración con algunas entidades religiosas de las confesiones católica, musulmana, judía e hindú, en virtud del cual se acomete un proceso de renovación urbana, «que busca explicitar la especificidad y particularidades de la urbe, además de hacerse más competitiva» (Rodríguez Medela, 2010: 190), regenerando en este caso la imagen de algunos lugares de culto emblemáticos. Sin embargo, la enumeración de estas cuatro identidades es, cuanto menos, insuficiente, desde el momento en el que otra confesión más, la cristiana evangélica en toda su heterogeneidad confesional, cultural y étnica, existe y pervive en

---

<sup>43</sup> Véase: <http://www.melillaturismo.com/tierradeculturas.html> [en línea] [27/03/2011]



la ciudad rifeña en mayor número que las confesiones hebrea e hindú y con una trayectoria histórica considerable. A pesar de ello, la comunidad evangélica no participa en la construcción de la Melilla, Tierra de Culturas, probablemente, por carecer de cierto componente exotista e histórico que intensifique la fabricación de imágenes territoriales para su posterior consolidación en el imaginario colectivo de la ciudad.

Otro caso de ciudad andaluza que denota cuán significativo es el potencial económico y financiero de la cultura en la construcción de la marca ciudad y cómo lo religioso puede llegar también a conformar la propia esencia de la marca ciudad es el de la localidad costera malagueña de Benalmádena, cuya corporación local lleva desde hace más de 20 años ejerciendo una serie de interlocuciones con algunas confesiones religiosas no católicas, especialmente orientales (hindúes, budistas...) que incluye por ejemplo una política activa de cesión de terrenos o de dependencias municipales a las confesiones religiosas que lo solicitan; la colaboración en la construcción y/o mantenimiento de un cementerio musulmán, un templo hindú o una estupa budista; o la inclusión del patrimonio religioso no católico entre la oferta turística local, casos de la citada estupa o del Templete de Buda que se levanta en la avenida Ghandi y constituye uno de los puntos de interés turístico, tal y como atestigua la web oficial de Benalmádena, así como su señalética urbana<sup>44</sup>. Se trata, pues, de un espacio público en el que es notoriamente visible esta diversidad religiosa, paralelamente a la diversidad nacional y étnica que conforma la identidad de este municipio y de muchos otros de la Costa de Sol.

### *Pilares de la ciudad actual: movilidad y habitabilidad*

Los pilares que sustentan la ordenación del territorio de las ciudades de nuestro entorno son fundamentalmente dos, la habitabilidad y la movilidad. En torno a ellos se ordena y gestiona el territorio, siendo el progreso económico de la ciudad en su conjunto el principal factor que articula y orienta esta concepción, tal y como ha quedado expuesto en el apartado precedente. Por una parte, la habitabilidad incluye la vivienda, es decir,

---

<sup>44</sup> Véase: <http://www.benalmadena.com/turismo/puntos-de-interes-en-Benalmadena/P30/Templete-de-Buda.html> [en línea] [17/07/2012]

todo aquello que tenga que ver con la gestión del suelo, la políticas de construcción, la comercialización y uso de viviendas, y también engloba todo lo referente a los servicios necesarios para la habitabilidad de un lugar, como comercios, centros médicos, escuelas, mobiliario urbano, saneamiento... y también lugares de culto y otros espacios destinados a prácticas religiosas tales como los enterramientos. La interconexión de estos dos aspectos, vivienda y servicios, viene determinada por un espacio físico y unos usos poblacionales que dependerán del área en que se enmarque.

La movilidad, por otra parte, se refiere principalmente a las grandes infraestructuras de transporte, tanto de personas como de mercancías. La movilidad se concibe como inter e intra urbana y supone hablar también de accesibilidad. El transporte de mercancías es uno de los intereses prioritarios, aunque dado el aumento progresivo de los vehículos privados, no se puede omitir la importancia que va adquiriendo el transporte de personas particulares. Tanto la necesidad de expansión de los mercados, en concordancia con una producción y un consumo masificados y sin límites, como la desaparición de las comunidades y formas de vida rurales y el crecimiento urbanístico de las grandes aglomeraciones urbanas donde la población tiende a concentrarse masivamente (dependencia-trabajo-consumo), generan un significativo incremento del transporte motorizado de mercancías y personas.

En este sentido, la conexión entre la puesta en práctica de la libertad religiosa y los modos de entender la ordenación del territorio es clara, ya que aquélla en toda su diversidad se materializa en el escenario urbano, diseñado desde la óptica del urbanismo y la economía y fiscalizado por las distintas normativas afectas. Así, por ejemplo, entre los mencionados flujos metropolitanos de transporte de personas, también se encuentran los desplazamientos con fines religiosos, determinados, en ocasiones, por la ubicación del lugar de culto en un punto diferente al residencial. Si es normal que las vías de transporte del Área metropolitana canalicen los trayectos diarios laborales del cinturón a la ciudad, o los destinados al ocio de la vivienda al centro comercial, no lo es menos que también lo hagan con los desplazamientos hacia los lugares de culto, al hilo de la progresiva desaparición del modelo tradicional de la parroquia, en el que el lugar de culto está integrado en el contexto vital y cotidiano del creyente. En su lugar, como irá quedando expuesto en esta tesis, cada vez es más normal la ubicación de lugares de culto, especialmente no católicos, en puntos periféricos no sólo de la ciudad de Granada,

sino también de los propios municipios del Área metropolitana, coincidiendo con el proceso de expansión urbana al que hemos hecho referencia. Estas nuevas localizaciones, como quedará expuesto en dos de los estudios de caso tratados, mormones en Granada y testigos cristianos de Jehová en Las Gabias, suelen ser generalmente focos de nueva construcción, alejados de los centros urbanos y donde el modelo que predomina es el de zona residencial para el caso de Granada y de ciudad dormitorio en el caso de los municipios del cinturón metropolitano.

La misma ubicación del lugar de culto, cada vez más, viene determinada por la gestión del suelo que realizan los agentes públicos y privados, y aspectos como su localización, su morfología o las dimensiones estarán afectas a los intereses de planificadores y promotores. La ubicación de un espacio calificado como equipamiento comunitario, será también por ende, el resultado de un cálculo en términos de rentabilidad para el conjunto de la zona o la ciudad, así como de la combinación de elementos como la normativa, los servicios y la accesibilidad.

En lo relativo a la normativa, la ubicación de un lugar de culto estará determinada, por ejemplo, porque el suelo en cuestión cuente con una determinada calificación urbanística, generalmente la de equipamiento comunitario, una calificación que admite un uso de carácter religioso. Su apertura o su habitabilidad vendrán a su vez determinadas por las correspondientes licencias urbanísticas, que han de otorgarse de acuerdo con la legislación vigente en materia de urbanismo, el planeamiento urbanístico y las ordenanzas municipales de actividades de lugar de culto o de reunión; así como otras posibles licencias de actividad, las cuales no han de estar relacionadas con la actividad de culto en sí, sino con el cumplimiento de las necesarias medidas técnicas y de seguridad del espacio físico.

Por otro lado, todo lo relativo a la accesibilidad (calles adecuadas al número de fieles, vías urbanas e inter-urbanas que permitan entradas y salidas fluidas del templo, etc.) y a los servicios que se encuentran en la zona también desempeña un papel clave. La propia finalidad con la que ha sido diseñada urbanísticamente el área en cuestión, es decir, si se trata de una zona residencial, de un área comercial y de ocio o de un polígono industrial, condicionará a los gestores del suelo para determinar la idoneidad de la ubicación o no del lugar de culto, así como las propias dimensiones del terreno, pues actualmente la tendencia es buscar espacios con una separación mínima de las

áreas residenciales para no generar posibles molestias al vecindario, o la presencia de un espacio destinado al aparcamiento para no generar retenciones en el tráfico rodado urbano, de señalización urbana, etc., tal y como quedará reflejado en el capítulo dedicado al traslado de la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente, en la provincia de Granada.

Este alejamiento planificado responde a una de las prácticas más habituales que adoptan las administraciones en la gestión de los usos de los espacios públicos y de los equipamientos y recursos comunitarios por colectivos diversos residentes en la ciudad. La medida segregadora está presente, por ejemplo, cuando el Gobierno local ha de hacer frente a los denominados fenómenos NIMBY, acrónimo de la expresión inglesa *Not In My Back Yard*, es decir, no en mi patio trasero. Consiste en la reacción que se produce entre determinados ciudadanos que se organizan para enfrentarse a unos supuestos riesgos (sociales como la sensación de inseguridad, ambientales como la contaminación acústica o viales como el entorpecimiento del tráfico rodado, por citar sólo algunos ejemplos que serán tratados en este texto) que supone la instalación en su entorno inmediato de ciertas actividades o instalaciones que son percibidas como peligrosas. La palabra NIMBY es usada con connotaciones peyorativas y desde diferentes perspectivas: como muestra de insolidaridad e, incluso como veremos, de hipocresía. Esta acepción negativa resulta más clara si utilizamos el término SPAN, versión castellanizada de las siglas inglesas y que significan «Sí, Pero Aquí No». Un argumento muy utilizado por los defensores de la «nimbyzación» es que los ciudadanos que se sienten afectados se oponen a instalaciones y actividades en su propio entorno a pesar de que son necesarias, no importándoles sin embargo que se ubiquen en una zona más alejada. Así, por ejemplo, aunque los ciudadanos sepan que se necesitan antenas de telefonía móvil, en general se oponen a la instalación de las mismas cerca de sus viviendas, lo que es visto como una muestra de hipocresía por los gestores de tales proyectos. Como contraparte, los sectores ciudadanos denominados NIMBY o SPAN pueden sostener que no necesariamente se oponen a la actividad o instalación *per se*, sino a una inadecuada ubicación (por tratarse de zonas residenciales, escolares, etc.) El NIMBY ha producido que los políticos, organizaciones y empresas adopten medidas de responsabilidad social como compensación.

A propósito de los fenómenos NIMBY: la construcción de la mezquita Mayor de San Nicolás

Partiendo de lo expuesto, en el contexto granadino el Gobierno local no pudo contar con esta medida en el que es, hasta la fecha, el caso local más representativo de fenómeno NIMBY: la construcción e inauguración de la mezquita Mayor de la Comunidad Islámica de España, en la albaicinería plaza de San Nicolás. En 1981 esta entidad compraba un terreno junto el emblemático fetiche turístico del Mirador de San Nicolás, con la intención de erigir una mezquita en dicho solar; pero fueron tales las vicisitudes a las que tuvieron que hacer frente que la mezquita finalmente, como veremos, no se inauguraría hasta el año 2003<sup>45</sup>.

Hay que situar, pues, su origen en 1981, cuando la Asociación Mundial del Dawa al-islamiya financiara la compra del solar en respuesta a la demanda de un grupo de musulmanes españoles, a partir de la iniciativa de Shaij Abdalqadir as Sufi<sup>46</sup>, líder espiritual del movimiento *murabitún*. Al poco tiempo de la compra del solar se iniciaron los trámites para la obtención de los permisos correspondientes y se encargó a un estudio de arquitectura la elaboración de un proyecto que estuvo terminado en 1983, tras el cual el Ayuntamiento granadino concedería la viabilidad del proyecto y la calificación urbanística del terreno. Pero desde el momento en que la noticia se hizo pública a través de los medios de comunicación, algunos sectores conservadores locales rechazaron muy pronto la construcción de la mezquita en un sitio tan emblemático y visible, y organizaron una campaña entre los vecinos del barrio y ante las autoridades municipales para impedir que el proyecto se materializase. Sus alegaciones consiguieron que el Ayuntamiento diera marcha atrás en su aprobación inicial y que, en el nuevo PGOU del año 1984, el solar de la mezquita quedara calificado definitivamente como de uso residencial. Con ello se impedía toda posibilidad de construir en él una mezquita.

---

<sup>45</sup> Para un conocimiento más detallado, véase: Rosón Lorente, Javier. «¿El retorno de Tarik? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino». Tesis doctoral. Director: Gunther Dietz, Universidad de Granada, 2008.

<sup>46</sup> También conocido como sheij Abdel Kader Al-Murabit.

Como reacción, la Comunidad desplegaría entre 1985 y 1990 una campaña pública en las distintas esferas políticas, reclamando el derecho de materializar el proyecto. Durante aquellos años, nos cuentan, la Comunidad Islámica en España recibió muchas presiones desde diversas instancias para abandonar el proyecto, para vender, o para permutar el terreno del Mirador de San Nicolás por otro en un polígono industrial de la periferia, «menos comprometido». No será hasta finales de 1990 cuando el cabildo granadino encargue a un equipo de expertos la redacción de un Plan Especial para la Conservación y Reforma del barrio del Albaicín; en 1991 se aprueba el nuevo Plan y el solar es recalificado, permitiéndose, bajo ciertas condiciones, la construcción de la mezquita. Desde ese momento y a pesar de que siguiesen existiendo dificultades y obstáculos, empieza a gestarse entre los políticos, los medios de comunicación y el público en general, un clima más favorable. En 1992 el Shaij Abdalqadir interviene personalmente y, con el Emir Muhammad Farid Bermejo, contratan los servicios del arquitecto granadino, Renato Ramírez, «respetado y conocido por las autoridades urbanísticas y en su profesión, encargándole un nuevo proyecto», explica Abdes Salam Gutiérrez Fraguas. Sin embargo, las dificultades no terminarían aún: en primer lugar hubo que redactar un denominado «estudio de detalle» que debía aprobar el Ayuntamiento en Pleno. «Tuvimos que bregar y convencer a los políticos; nos obligaron a levantar una maqueta a tamaño real del minarete, para comprobar directamente el impacto visual (espero que en Sevilla no hagan lo mismo con la Torre Pelli de Cajasol), nos reunimos con las asociaciones de vecinos del barrio, tuvimos que lidiar con los técnicos municipales en la redacción de los proyectos», nos explica, uno de los responsables de la consecución en su día del proyecto.

Javier Rosón, en su tesis doctoral *¿El retorno de Tarik? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino* (2008), ilustra muy detalladamente la oposición de ciertos sectores vecinales a la construcción de la mezquita; y concretamente recoge la problemática de la altura de su minarete. Rosón denomina «actores muslimófilos» a aquéllos que hacían las veces de intermediarios que intentaban llegar a un consenso entre los vecinos en general, la Asociación de Vecinos en especial y la Comunidad Islámica; frente a otros actores que denomina «muslimófobos», para referirse a aquellos vecinos que por razones urbanísticas de visibilidad, se oponían a cualquier tipo de construcción en el solar de la plaza de San Nicolás. La «polémica

fuerte», narra Rosón, se generaría porque en el proyecto presentado por la Comunidad, el minarete era de mayor altura que la torre de la Iglesia de San Nicolás:

El recelo existente por la simple presencia y por el asentamiento de la Comunidad en el barrio se une, en estos momentos, a la iniciativa de cambio de las estructuras urbanísticas, que la CIE pretendía llevar a cabo en la zona del Mirador de San Nicolás. Se presenta un primer proyecto de construcción, en el que se pretendía realizar un alminar más alto que la torre de la Iglesia de San Nicolás, colindante a los terrenos del futuro proyecto de mezquita. Comienza una fuerte polémica en el barrio, en el que los aspectos culturales se entremezclan con los problemas urbanísticos (Rosón, 2008: 405-406).

A finales de 1994, cuando ya se preveía el final del proceso de obtención de la licencia de obras del Ayuntamiento de Granada para la construcción de la mezquita, las obras se tuvieron que interrumpir a instancias de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, con motivo de unas excavaciones arqueológicas que durarían casi tres años, no reanudándose las obras hasta febrero de 1998.

El nombramiento en 1999 de Hayy Malik Ruiz como Emir de la Comunidad Islámica, nos explican, «fue clave», facilitando la intervención decisiva del Shaij Sultán bin Mohámmad Al Qasimi, el Emir de Sharjah, quien completó la financiación de las obras de la mezquita, cuyo coste superaría finalmente los cuatro millones de euros; posibilitando finalmente que el jueves día 10 de julio de 2003 fuese inaugurada oficialmente. Entre los asistentes destacaba el Emir de Sharjah, como principal benefactor del proyecto, representantes de los gobiernos español y turco, los embajadores de Siria, Líbano y Palestina, además de otras personas como el Dr. Abdelkarim Jatib, presidente del partido marroquí Justicia y Desarrollo, así como personalidades del islam europeo y miembros de comunidades musulmanas de Andalucía<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Para un conocimiento más detallado de la inauguración de la Mezquita Mayor, véase en Webislam: *Una nueva Mezquita para Granada* [en línea] [16/08/2012] ([http://www.webislam.com/noticias/42779-una\\_nueva\\_mezquita\\_para\\_granada.html](http://www.webislam.com/noticias/42779-una_nueva_mezquita_para_granada.html))

El resultado ha sido una mezquita encuadrada entre el convento de monjas de clausura de las Tomasas y la iglesia mudéjar de San Nicolás que, entre otras particularidades, es la única de Granada que cuenta con un alminar, o minarete. Alberga además de la sala de oración con espacios para hombres y mujeres, un Centro de Estudios Islámicos y amplios jardines. El edificio del Centro Islámico consta de tres plantas, donde se ubican una biblioteca, una sala de conferencias con capacidad para 140 personas, un salón multiusos, oficinas, salas de estudio, cabina de traducción simultánea, tienda de libros y de artesanía, cocina, aparcamiento... El aforo es de medio millar de personas y cada viernes en la oración acoge a unos 400 fieles.

De la misma manera, la delegación sevillana del movimiento murabitún ha atravesado en los últimos años por una situación similar. En 2001 la comunidad sevillana se trasladaba a su ubicación actual en una céntrica plaza de la ciudad; posteriormente, en 2003, hacían suya una vieja reivindicación de las distintas comunidades musulmanas de la ciudad, la de tener una gran mezquita en Sevilla, en tanto que se trata de la capital administrativa de Andalucía. Con este fin crearon la Fundación Mezquita de Sevilla, estructurada de modo similar a la Fundación Mezquita de Granada, firmando con el Ayuntamiento hispalense la cesión de una parcela de 6.000 m<sup>2</sup> en el barrio de los Bermejales<sup>48</sup>. Sin embargo, la Asociación de Vecinos Bermejales 2000, de marcado corte conservador, encabezada por su presidenta Concepción Rivas, popularmente conocida como «Conchita», se posicionó totalmente en contra del acuerdo de la Junta de Gobierno del Ayuntamiento de Sevilla mediante el que se autorizaba la adjudicación de este derecho de superficie con carácter gratuito a favor de la Comunidad Islámica en España sobre la mencionada parcela para la construcción de la mezquita. Los motivos que esgrimió la Asociación en un recurso de apelación al Tribunal Superior de Justicia de Andalucía (TSJA, en adelante) eran de carácter urbanístico, estimando que la adjudicación de un derecho de superficie, sobre un terreno público, no podía hacerse a una comunidad religiosa, sino que debían ser para el uso y disfrute de toda la vecindad. La situación de la Fundación Mezquita de Sevilla se iría complicando aún más cuando la mayoría de las demás comunidades sevillanas se van a

---

<sup>48</sup> Derecho de superficie sobre terrenos municipales adjudicado por el Ayuntamiento de Sevilla a la Comunidad Islámica de España. Situación: Parcela S-2 del SUP-GU-4 (Bermejales). Expte: 34/04 PAT. SUPERFICIE: 6.000 m<sup>2</sup>.



ir descolgando de esta iniciativa por discrepancias con la misma, de modo que, cuando surge toda la polémica en torno a la cesión de terrenos en Los Bermejales, la Comunidad Islámica en España se encuentra prácticamente sola.

Poco después, y tras la sentencia del TSJA de 30 de septiembre de 2008, que fallaba en contra de la cesión gratuita de los terrenos públicos<sup>49</sup>, la Comunidad Islámica en España buscó nuevas ubicaciones en la ciudad hispalense para construir la mezquita, siendo el barrio de San Jerónimo el elegido, donde también encontraron, no obstante, las primeras oposiciones de un sector del vecindario.

Con el tema de la polémica con la mezquita de Los Bermejales yo no la circunscribiría solamente a cuestiones de índole religiosa, lo circunscribiría más a la polémica específica del islam, de cómo se percibe el islam. (...) Hemos tenido otras cesiones que también han tenido cierto rechazo, ¿no? Por ejemplo, una asociación que se llama REMAR que trata con drogadictos o con incluso la implantación de un centro de tercer grado, en el que solamente van los presos a dormir. Con la implantación en las ciudades de determinados tipos de equipamientos hay una corriente generalizada, un poco hipócrita...

*¿Es una cuestión clasista?*

No, no tiene que ver con temas de clase, pues se da tanto en clases altas, como en clases bajas, no es tanto eso; sino que hay determinados tipos de equipamiento que pueden ser como éstos, un centro de tercer grado que simplemente es un hotel, ¿no? en el que van a dormir los presos; o un comedor para indigentes. Hay una corriente que se da en toda en Europa que con determinados tipos de equipamientos los ciudadanos dicen [parafrasea] «sí, me parece bien ese equipamiento, pero lejos de mi casa».

---

<sup>49</sup> La sentencia del TSJA de 30 de septiembre de 2008 afirma que la Mezquita es un «equipamiento comunitario de uso privado», con lo cual su emplazamiento tendría que situarse en suelos que el entonces vigente Plan General califica (o admite por vía de compatibilidades) de «uso, equipamientos y servicios públicos», uso pormenorizado «socio-cultural» (S-SC). Es decir, tendría que seguirse el procedimiento de adjudicación acorde con la naturaleza privada del suelo.

[Ex-Director Técnico de la Gerencia de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla,  
23 de julio de 2009, Sevilla, Granada]

Actualmente, durante la fase final de redacción de este texto en la primavera de 2013 y tras el intento fallido en el barrio de San Jerónimo, el proyecto de construcción de una mezquita sobre un terreno propio está paralizado. La Comunidad por su parte, nos cuentan, ha reclamado el dinero invertido en distintos trámites y permisos urbanísticos, sin obtener respuesta alguna por parte del Ayuntamiento; y desde el 2010 no ha dado ningún paso al respecto. Con el cambio del equipo de gobierno municipal, el Ayuntamiento sevillano integrado por 20 concejales del PP, «el asunto está completamente parado», nos dicen.

#### *Procesos de transformación: la renovación urbana*

La ciudad actual busca, según el PGOU de Granada de 2001 y sus siguientes revisiones, un «equilibrio de desarrollo interno y externo de la ciudad»<sup>50</sup>: interno, mediante la apuesta por la rehabilitación, revitalización del centro histórico y fomento de la creación de nuevos equipamientos, enmarcados en la propuesta de reforma urbana; y externo, mediante una oferta de nuevos suelos, tendente a la producción de vivienda, con medidas adicionales respecto a las legales en orden a primar las viviendas protegidas, además de desarrollar las áreas de reserva con uso residencial procedentes del Plan General del 2001.

Las actuaciones que responden a este equilibrio entre el desarrollo interno y externo, se articulan en torno a dos procesos: uno, la reforma urbana, orientada hacia el interior/centro de la ciudad; y dos, la expansión de la ciudad y construcción de grandes infraestructuras de transporte. Ambos procesos, que a continuación analizaremos, se

---

<sup>50</sup> Véase: 4. *Objetivos, estrategias y propuestas de planeamiento: crecimiento de la ciudad* (Plan General de Ordenación Urbana 2001, Memoria) [en línea] [16/07/2011] (<http://www.granada.org/inet/wpgo.nsf/9926de82ec608164c1256e32003d1f86/41bb9cb72fd7b59fc1256e27007baf47!OpenDocument>)

articulan dentro de otro de mayores dimensiones, que hemos denominado anteriormente como renovación urbana.

## La reforma urbana

La reforma urbana incluye todos aquellos procesos que tengan que ver con la adaptación y transformación del núcleo urbano de una ciudad. Es decir, rehabilitación/transformación de barrios (viviendas, mobiliario urbano, saneamiento, etc.), construcción/mantenimiento/ampliación de nuevas infraestructuras de transporte (metro, tranvía, reforma de calles y viales, etc.)

En el horizonte de la reforma urbana se encuentra la renovación de la ciudad, que pretende transformarla en una ciudad más competitiva, tanto en lo relativo a su morfología y servicios, como a la imagen que ostente en el mercado de ciudades. Esta imagen urbana de ciudad renovada, «humana», «accesible», de «espíritu emprendedor», «con oportunidades»...<sup>51</sup> a partir de lo expuesto sobre la marca ciudad, está presente en los discursos que legitiman la reconversión de lugares populares en lugares turísticos y en el traslado de sus habitantes originarios y la llegada en su lugar de otros colectivos sociales, generalmente de un mayor nivel adquisitivo, con ejemplos como la reconversión del barrio barcelonés del Raval con la implantación del Museo de Arte Contemporáneo (MACBA) o la tematización del Albaicín de Granada como barrio bohemio, castizo, histórico, oriental... y su reconversión en destino predilecto de turistas y visitantes.

Esta idea de renovación, clara apuesta por recolocar estratégicamente a la ciudad, subyace también en la organización de mega-eventos culturales y/o deportivos que impulsen económicamente a la urbe y mejoren su competitividad, tanto en lo concerniente al turismo y al consumo, como a la industria y a otros servicios, «pues la competencia entre ciudades a través de sus marcas corporativas representa uno de los principales factores que actualmente impulsan los procesos de renovación urbana.

---

<sup>51</sup> El listado de nombres y adjetivos conforman lo que han denominado como «espíritu de futuro» en el activo de la marca Barcelona que presentaron en el XVIII Congreso del Centro Iberoamericano de Desarrollo Estratégico Urbano, el pasado 2010.

Transformar para modernizar, modernizar para vender» (Rodríguez y Salguero, 2012: 20).

Sendos ejemplos representan respectivamente los dos tipos fundamentales de reforma urbana que actualmente se están produciendo en Granada y en muchas otras ciudades del Estado español y del mundo: lenta y progresiva y rápida e integral.

La reforma urbana lenta y progresiva, en su acepción más técnica, es la expresión de las políticas mayoritariamente municipales de suelo y vivienda, que contienen las previsiones y los compromisos asumidos para el desarrollo de los planes de ordenación urbanística correspondientes. Estos planes, como por ejemplo el PGOU de Granada, se refieren a la reforma y mejora urbana, a los equipamientos y a la generación de actividad económica en el marco del desarrollo urbanístico supuestamente sostenible; además, deben atender las necesidades del suelo y vivienda de los municipios. Sin embargo, la implementación de estos planeamientos y la intervención de entes privados con intereses inmobiliarios y financieros generan otros efectos, más allá de la propia estructuración urbanística de la urbe.

Una de las fórmulas más usuales en los últimos años para acometer este tipo de reforma urbana lenta y progresiva, son las declaraciones institucionales de las ciudades como ventaja competitiva, que sirven de contexto legitimador para la aprobación de los planeamientos generales y especiales. Así, para entender tanto la trama urbana de Granada, como su actual imagen (o marca) es preciso partir de la declaración de la UNESCO en 1984 que reconocía a la Alhambra y el Generalife como Patrimonio de la Humanidad.

Bajo el paraguas genérico de las declaraciones institucionales de las ciudades, se encuentran distintos ejemplos que instituciones internacionales como la UNESCO, otorgan a las ciudades en competición con otras, y en virtud de las cuales se reconoce el interés de aspectos tan variopintos que pueden ir desde el patrimonio tangible e intangible de una urbe o una parte de ésta, caso de la declaración de Patrimonio de la Humanidad que otorga la UNESCO, cuyo reconocimiento puede traer consigo la celebración de un gran evento cultural que se dilate durante la vigencia del título, además de la implementación de nuevas infraestructuras culturales y de los servicios esperados en torno a las mismas, como transporte y comunicaciones, seguridad, abastecimientos, saneamientos, etc.

En el caso de Granada, el proceso de reforma urbana actual se intensifica en 1994 con la extensión hasta el Albaicín de la declaración de la UNESCO que reconoce a la Alhambra y el Generalife como Patrimonio de la Humanidad en 1984. Una declaración que se materializaba, por un lado, en un sistema de ayudas del Fondo Europeo para la protección y revitalización de los lugares patrimoniales reconocidos, y por otro, en un creciente movimiento interno de compra-venta privada de inmuebles y solares que provocaban los primeros movimientos de población del barrio en progresivo despoblamiento (Rodríguez y Salguero, 2009: 88)<sup>52</sup>; esta declaración parece no haber evitado el avance de la degradación del Albaicín, el otro gran fetiche turístico después de la Alhambra, ya que «no ha servido para que se adopte ningún proyecto global de rehabilitación ni para que desaparezcan las intervenciones desafortunadas» (Barrios Rozúa, 2002: 229).

En 1996 se pone en marcha el citado sistema de ayudas del Fondo Europeo para la protección y revitalización de los lugares patrimoniales reconocidos. Esta inyección económica de la Unión Europea se tradujo en una serie de programas y planes de rehabilitación y revitalización económica del barrio del Albaicín y de la ciudad. Las Oficinas de Rehabilitación de la Junta de Andalucía promovieron los programas de Transformación de la Infravivienda, de Rehabilitación Autónoma y de Rehabilitación Singular. La Gerencia de Urbanismo y el Instituto de Rehabilitación del Ayuntamiento de Granada, y en su caso la Fundación Albaicín, por su parte, darían luz verde a una serie de nuevos planes: Plan Urban (2000-2006), Plan Piloto Urbano (1997), Plan Operativo Local, Proyecto de Renovación Urbana Elvira-Gomárez, Plan de rehabilitación y conservación del patrimonio, Plan de Diversificación y Recalificación Turística (en colaboración con la Junta de Andalucía y Asociación de Hosteleros), etc.

De la lectura conjunta del planeamiento municipal podemos extraer dos conclusiones principalmente: las ayudas a propietarios son una inversión de dinero

---

<sup>52</sup> Merece destacar que los procesos de gentrificación en el Albaicín no pueden calificarse como un fenómeno *ex novo*, pues desde finales del siglo XIX con el modelo de ciudad liberal, Granada ha ido experimentando notables transformaciones; si bien, es a partir de la década de los 90 del pasado siglo cuando los ritmos de los cambios se aceleren con especial intensidad gracias a la intervención de nuevos elementos, como el *boom* inmobiliario.

público para fines privados; y el interés central municipal recae especialmente en la imagen del barrio, no tanto en su habitabilidad, enfocando sus políticas hacia el arreglo de fachadas y cubiertas, a las murallas y demás elementos patrimoniales<sup>53</sup>.

Correlativamente, una de las preocupaciones centrales de la revitalización económica de barrio es dotar al turista de servicios de ocio y disfrute del lugar, a través de la iniciativa privada, lo que contribuirá a que los comercios «de toda la vida» para el vecindario, como tiendas de alimentación, carnicerías, fruterías, zapaterías, cerrajerías, relojerías, herrerías, etc., vayan siendo reemplazados por comercios dedicados a otro tipo de clientela, no residente (turistas) o residente transitorio (estudiantes), como tiendas de recuerdos, de artesanía árabe, teterías, casas de vecinos reconvertidas en albergues, establecimientos de comida rápida, etc. «enmarcados en una atmósfera multicultural en la que se incluye un oriente atemporal, un ejemplo de ello es la calle Calderería en el Albaicín, también conocida como la calle de las teterías» (Rodríguez y Salguero, 2009: 90-91), o la Alcaicería en el entorno de la Catedral. En esta atmósfera orientalista es donde el hecho religioso interpreta un papel destacado, siendo la Mezquita At-Taqwa de la placeta del Correo Viejo la que acoge a un importante número de fieles de origen marroquí, sirio, argelino, pakistaní, indio y español, dedicados a este tipo de comercio y que aprovechan los descansos en el trabajo para orar en esta céntrica mezquita.

A mediados de la década de los 80, y a iniciativa de los murabitún, se crea la mezquita At-Taqwa (El Temor de Allah), con objeto de atender a la nueva población musulmana inmigrante que comienzan a establecerse en Granada; más tarde esta mezquita se independizará y adquirirá entidad propia (Tarrés y Salguero, 2010: 303).

Actualmente, las nuevas apuestas están encaminadas a posibilitar que la maquinaria de la declaración de Patrimonio Mundial de la UNESCO continúe extendiéndose a otras partes de la ciudad: se pretende ampliar la declaración del Albaicín para incluir también al Sacromonte (Rodríguez y Salguero, 2012: 53).

---

<sup>53</sup> Ésta fue la dinámica inicial, los programas de rehabilitación de la junta ya incluyen cierta atención a la habitabilidad de los inmuebles.

Por otro lado, entre las intervenciones proyectadas dirigidas a facilitar la movilidad y accesibilidad de personas y mercancías en los procesos de reforma urbana en Granada, destacan el Metro Ligero o el controvertido teleférico que una la capital con la estación de esquí de Prado Llano en Sierra Nevada. Estas infraestructuras se legitiman por el discurso de la sostenibilidad, por la reducción del tránsito de vehículos privados en la capital; y pretenden ser implementados en aras de la idea de progreso y beneficio, ya que esta opción supuestamente facilitará la progresiva peatonalización del centro urbano, que tras ser despoblado, pueda convertirse en un auténtico centro neurálgico del comercio y las finanzas.

Entre las consecuencias generales más significativas de la reforma lenta y progresiva, se encuentran los procesos de gentrificación en barrios estratégicamente ubicados, cuyo efecto más notorio es «el desplazamiento de los grupos de ingresos bajos» (Sargatal, 2000). En la misma línea Michael Pacione considera que un elemento esencial para que exista gentrificación son los movimientos de población, en especial desplazamientos de población de clases populares por sectores de población de ingresos medios y altos (Pacione, 1990).

De este modo, podemos entender por gentrificación, la «confluencia de una revalorización integral de un área dada de una ciudad, atendiendo principalmente a criterios de centralidad en relación con el crecimiento de la misma, con el desplazamiento residencial de las clases populares por otras con mayores niveles de renta» (Rodríguez y Salguero, 2009: 313). Los procesos de gentrificación, o elitización, en toda su complejidad, son delimitables y únicos en la medida en que son producidos por dinámicas estructurales del libre mercado, jugando un papel fundamental en la reestructuración del espacio urbano consecuencia de la reestructuración productiva y social del capitalismo actual<sup>54</sup>.

Los procesos de gentrificación, como un efecto de la reforma urbana lenta y progresiva, sirven para explicar también la movilidad de los lugares de culto hacia la periferia urbana, especialmente de los no católicos; dando lugar a lo que podría

---

<sup>54</sup> Los centros de las ciudades desarrolladas, pasan a ser centros financieros y de servicios, nodos de comunicación con ciudades y empresas donde se realizan los negocios más rentables, convirtiéndose en la principal baza para el desarrollo económico del sistema.

denominarse «gentrificación religiosa». La revalorización del precio de suelo, acompañada del desplazamiento de la vecindad asentada de la zona, en aras de otra de mayor nivel adquisitivo, incide claramente sobre las propias confesiones religiosas en aspectos tan diversos como el coste del arrendamiento de un local destinado a lugar de culto y de su mantenimiento económico, o el éxito de sus propias tareas proselitistas.

Ahora bien, este desplazamiento no es sólo el producto de medidas segregadoras como apuntábamos en lo relativo a los fenómenos NIMBY; es también la consecuencia lógica de una de las hipótesis generales de la que parte este estudio: la legislación y planeamiento urbanísticos del régimen nacional-católico generaron una situación favorable para la Iglesia católica en cuanto al patrimonio inmobiliario y a la ocupación del suelo urbano se refiere; esto supuso desde el punto de vista de la distribución espacial, que en los centros urbanos se localicen un gran número de lugares de culto católicos, frente al asentamiento generalizado de las minorías religiosas en las periferias de la ciudad. Por ello, la Iglesia católica ostenta un patrimonio inmobiliario de magnitudes considerables en el centro urbano, donde es prácticamente la única confesión religiosa presente. Las otras confesiones han comenzado a recibir derechos de adjudicación de superficie a partir de la era democrática, con lo que los únicos suelos que los entes municipales han tenido disponibles han sido precisamente los creados en esos años, cuando numerosas ciudades andaluzas, y españolas, comenzaban a crecer notablemente a través de la construcción de nuevos núcleos residenciales en las periferias urbanas y áreas metropolitanas. Así se refleja en este fragmento de entrevista:

*Los lugares de culto están sufriendo los mismos desplazamientos hacia la periferia que han venido sufriendo otros espacios, como la industria o las prisiones, reservando el centro para la hostelería y las finanzas, ¿no?*

Nosotros [el Ayuntamiento de Sevilla] no tenemos prácticamente propiedades municipales en el centro de la ciudad, que no sea sede administrativa, no hay suelo vacante al que se pueda acceder y demás. Los suelos que podemos ceder o los suelos que podemos tener posibilidades para ceder a otras entidades, o locales, se producen en el desarrollo urbano reciente, los que se han ido produciendo. Entonces, primero, porque las ciudades son anteriores todas al año 76 y antes del 56 no había obligación de ceder equipamiento gratuitamente; entonces a partir del



año 76 los ayuntamientos han ido teniendo suelo para poder ceder, ¿no? Y ¿eso dónde se localiza? Pues en los desarrollos de a partir del año 76 y esos suelos tienen que estar en una periferia, periferia que en algunos casos está más cercana, y en otros más lejos. Pero, indudablemente, los ayuntamientos no tenemos suelo en el centro de las ciudades.

[Ex-Director Técnico de la Gerencia de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla,  
23 de julio de 2009, Sevilla, Granada]

Por su parte, la reforma urbana denominada rápida e integral, responde a todas aquellas intervenciones urbanísticas sobre la ciudad, el territorio y sus habitantes destinadas a acondicionar la urbe para la celebración de un gran evento que la recolocase en el mercado internacional de ciudades, como por ejemplo, fueron los Mundiales de Esquí de Sierra Nevada de 1996 y en la actualidad la Conmemoración del Milenio del Reino de Granada en 2013 y la Universiada en 2015. Esta reforma acometida a través de la organización de grandes eventos internacionales, culturales y/o deportivos, pretende ulteriormente renovar de forma rápida e integral la ciudad. Esta modalidad forma parte del contexto actual urbano de Granada y su Área metropolitana, ya que durante la fase de redacción de este texto, ha comenzado a ser sede de dos importantes citas internacionales ya mencionadas: la Conmemoración del Milenio del Reino de Granada y la celebración de la Universiada de invierno dos años después, en el 2015.

La promoción y organización de un mega-evento, cultural o deportivo, como pueden ser el Milenio y la Universiada para el caso de Granada, constituyen las estrategias claves en los procesos actuales de construcción de imágenes territoriales, de ciudades y también estados, concretamente de las citadas «imágenes inducidas generadas *in situ*» (Miossec, 1977; Jiménez y San Eugenio, 2009). La planificación, el diseño y la implementación de estos imaginarios colectivos tienen una aplicación directa en el ámbito de la promoción turística y del desarrollo, pues son precisamente estos imaginarios los que contribuirán a la materialización de la marca ciudad. Es decir, el evento, por sí mismo, representa «una importante estrategia de promoción del territorio y también puede devenir a modo de catalizador de imágenes, de creador de imaginarios capaces de fijar una marca de ciudad en su conjunto» (Jiménez y San Eugenio, 2009: 277). Reflejo de esta potencialidad y refiriéndose a los Juegos

Olímpicos de Barcelona 92, Vergés explica cómo aquella ciudad que logre adjudicarse el calificativo de anfitriona, «monopolizará el simbolismo que el deporte, el civismo y la cultura de más alto nivel internacional asociada a la celebración de unos Juegos Olímpicos para sí» (Vergés, 1997: 4).

Tanto esta reconversión de las imágenes territoriales, como la transformación del sector turístico local o regional están, no obstante, vinculados estrechamente a procesos más generales y complejos de renovación urbana y transformación urbanística. Esta estrategia de los mega-eventos responde a una filosofía de iniciativa pública apoyada en agentes privados, lo que se definió como «ciudad empresarial» (Cochrane, 1991: 38). Así, los mismos ayuntamientos deben competir entre sí para localizar los eventos deportivos en sus territorios, al igual que las empresas rivalizan para atraer consumidores. «Este proceso, si bien siempre ha ocurrido, adquiere en los años noventa un carácter más competitivo y rival» (Rodríguez Díaz, 2004: 8).

A pesar de que el turismo generado por la organización de un gran evento deportivo o cultural se consideraba una inmejorable fuente de divisas para la economía local urbana, «esta consideración se empieza a poner en duda en tanto que la sobreoferta está obligando a las ciudades a sobreinvertir, a efectos de ser más competitivas, añadiendo más valor a las nuevas operaciones urbanas: viarias, aeroportuarias, hoteleras, residenciales, recreativas, etc. Cuanto mayor es la inversión en un evento deportivo, lo que se llama un mega-evento, menor es el beneficio proporcional que se obtiene, tanto en términos económicos como, sobre todo, sociales. Cada vez hay más autores que ponen en duda el supuesto valor añadido que se transfiere con la celebración de grandes competiciones. Normalmente las críticas van dirigidas a la conmemoración de los Juegos Olímpicos, como representación paradigmática del mega-evento» (Rodríguez Díaz, 2004: 3-4).

Por otra parte, la cultura empresarial urbana se basa en el uso del poder político por parte de los ayuntamientos para atraer fuentes de financiación externas o nuevos yacimientos de empleo (Harvey, 1989: 10). El objetivo de estas políticas es, según Rodríguez Díaz, «aumentar los elementos diferenciadores –en términos de planificación estratégica, fortalezas– en relación con otras ciudades que compiten por similares formas de inversión en materia turística-deportiva. En esa nueva regulación es el

Mercado el que se apropia de los mecanismos que la modernidad otorgó como privilegios al Estado» (Rodríguez Díaz, 2004: 5).

En última instancia la imagen más inmediata se proyecta sobre el escenario urbano y metropolitano, esto es, el impacto urbanístico de un gran evento. Un ejemplo típico son los Juegos Olímpicos, o para el caso de Granada el Campeonato Mundial de Esquí Alpino de Sierra Nevada en 1996, donde la complicidad pública-privada es inevitable. La regeneración urbana a través de un mega-evento como los Juegos Olímpicos, prosigue Rodríguez Díaz:

No facilita precisamente un reequilibrio de la ciudad-sede, donde se puedan resolver las diferencias sociales y las disparidades, donde se oferte una red de dotaciones sociales proporcionada y justa. Es más bien al contrario, ya que el Comité Olímpico Internacional (COI), por ejemplo, valora positivamente la concentración de las grandes instalaciones en un radio acotado y sus servicios en un área geográfica muy limitada. En realidad el objetivo que conlleva la celebración de un gran evento deportivo no es un objetivo exactamente deportivo, ni siquiera es un objetivo turístico, sino que lo que se busca es que el evento sea de la mayor envergadura posible, dentro de las limitaciones urbanas, en tanto que así se multiplicarían los capítulos de inversiones en infraestructuras que quedarían en la ciudad posteriormente (Rodríguez Díaz, 2004: 7-8).

Por su parte, Stone comenta cómo, «en su fin más latente, un evento deportivo de primer nivel y de masiva audiencia está sobredeterminando la propia configuración de la ciudad, en tanto que el evento en sí es una generosa excusa para reordenar la trama urbana. Así, los gestores políticos locales pusieron en marcha procesos de regeneración urbana vinculados a eventos de máxima resonancia. Entre los objetivos regeneradores predominaba la idea de la reconstrucción urbanística y económica, entendiendo que así se facilitaba a la ciudad futura un foco de atracción de visitantes y capitales<sup>55</sup>. Así, en

---

<sup>55</sup> El Ayuntamiento de Cádiz garantizó públicamente, finalmente sin éxito con motivo de los recortes públicos por la crisis económica, la finalización de la construcción del Segundo Puente de Cádiz para la conmemoración del bicentenario de la Constitución de 1812, La Pepa. La interrelación entre la construcción de esta gran infraestructura de

última instancia, se conseguiría la regeneración social, eliminando las desigualdades y marginalidades, especialmente en los centros urbanos degradados» (Stone, 1993: 9).

Autovías, trenes de alta velocidad, espacios culturales y escénicos y barrios renovados proyectan algunas de las imágenes que conforman la marca ciudad granadina: ciudad moderna, ciudad accesible, ciudad cultural, ciudad universitaria, ciudad turística... Es así como el mega-evento se legitima, obteniendo el gestor público, arropado por el privado, el reconocimiento de un sector de la ciudadanía, independientemente de que haya participado o no en la construcción de ese imaginario colectivo perseguido e, incluso, de qué se conmemore, celebre u organice.

La Conmemoración del Milenio de Granada en el 2013, así como la Universiada en el 2015, en tanto que mega-eventos cultural y deportivo respectivamente, reúnen las que son las tres características básicas que han quedado expuestas de esta técnica diseñada desde el marketing urbano: se trata de sendos mega-eventos culturales que pretenden recolocar a sus sedes en el competitivo mercado internacional de ciudades a través de la revalorización política de lo cultural; en los que están implicados varias administraciones y también actores privados del mundo empresarial y financiero; y que, a través del marketing urbano y su contribución al diseño de sus nuevas marcas ciudad, servirán no sólo para incidir sobre las estructuras culturales de la urbe, sino también para implementar una serie de proyectos urbanísticos y de grandes infraestructuras –

---

transporte y el mega-evento cultural es tal que el puente es conocido como «Puente de La Pepa»; del mismo modo que lo fue el «Puente del Quinto Centenario» en Sevilla, inaugurado durante la Exposición Universal del Sevilla en 1992, que conmemoraba el controvertido V Centenario del Descubrimiento de América. En Granada, la Junta de Andalucía, promotor público y principal gestor de la Conmemoración del Milenio, coincidiendo con este mega-evento cultural, tuvo la intención de acometer para el 2013, e igualmente sin éxito como el de Cádiz, la finalización de grandes infraestructuras de transporte proyectadas como la Ronda Este Metropolitana o el AVE, o la construcción de edificios destinados a la promoción cultural, como el Centro Lorca o el Gran Teatro de la Ópera, que incidirían en el área urbana afecta. Barrios como el Albaicín, por su parte, estaban seleccionados como focos de implementación de políticas de revitalización y regeneración, por su consideración de puntos de especial interés turístico.

urbanas y metropolitanas– entre otros, destinados a la revalorización y transformación urbanas.

Estos tres elementos básicos han estado presentes desde el principio en la práctica totalidad de los discursos oficiales en torno a la Conmemoración del Milenio, la mayoría de la Junta de Andalucía. Así, en la propuesta del entonces presidente de la Junta de Andalucía, Manuel Chaves, lo cultural se materializaba en «...una excusa excelente para reivindicar la potencia cultural e histórica de un territorio en el que convivieron las tres religiones monoteístas», añadiendo que «...la conmemoración ofrece una ocasión de oro para convocar un encuentro mediterráneo entre judíos, musulmanes y cristianos que proporcione un papel estelar al diálogo, la colaboración y el entendimiento, que sirva para hacer progresar la convivencia y la paz»<sup>56</sup> (El Ideal, 27/10/2007). No obstante, durante la fase de redacción de este texto en la primavera del 2013 aún no se ha celebrado encuentro alguno de estas características, ni la prensa se ha referido a su celebración en un futuro.

Una vez más, el elemento religioso es insertado en el discurso oficial histórico/cultural que legitima en lo simbólico la celebración del mega-evento, en este caso del Milenio; si bien, a diferencia del caso comentado de la Ciudad Autónoma de Melilla, no se hace un tratamiento de la cuestión desde un enfoque contemporáneo, sino que remite nuevamente al trillado orientalismo de la Granada de Boabdil y de las tres culturas. De modo que, las comunidades religiosas locales –entidades religiosas muchas y por ende sujetos de pleno derecho– poco o nada tienen que decir al respecto del Milenio.

## La expansión urbana

Un proceso de expansión urbanística es aquel en el que «un asentamiento geográfico, de personas, bienes y servicios, comienza a crecer centrífugamente, ampliando la periferia, ocupando terrenos que anteriormente no estaban destinados a la urbanización,

---

<sup>56</sup> Véase: *Granada se cita en 2013 con sus mil años de pasado real*, El Ideal de Granada [en línea] [17/07/2012] (<http://www.ideal.es/granada/20071027/granada/granada-cita-2013-anos-20071027.html>)

especialmente para la edificación de viviendas y la construcción de grandes infraestructuras» (Rodríguez y Salguero, 2009: 77). En este proceso intervienen una serie de factores que van más allá del proyecto de urbanización. Confluyen en el área afectada una diversidad de intereses representados en los siguientes grupos: aquéllos que persiguen intereses puramente económicos –constructoras, inmobiliarias y financieras, propietarios–, aquéllos otros entre cuyas responsabilidades delegadas está el garantizar el bienestar de sus ciudadanos –entes públicos– y los grupos que van a hacer uso de tales infraestructuras –empresarios, inquilinos, consumidores, etc.–. Las comunidades religiosas están igualmente inmersas en este desplazamiento centrífugo, incidiendo con mayor intensidad entre los grupos no católicos, tras constatar que el centro urbano está sobrerrepresentado por la Iglesia católica.

El primer elemento clave de la expansión en estas áreas es el consumo desmesurado de suelo, promovido por intereses económicos y modelos de vida que por motivos diversos vacían el centro de las ciudades y desplazan los espacios residenciales y productivos a periferias cada vez más alejadas del núcleo central urbano, incrementando la necesidad de desplazamiento horizontal de los habitantes de estos espacios; el segundo elemento clave es la correlativa construcción de grandes infraestructuras de transporte que permitan los desplazamientos intra e inter urbanos, traducidas principalmente en viales de gran capacidad –autovías, autopistas, VAU según el PGOU–, junto con las conexiones entre unos y otros viales y accesos, y vías ferroviarias: esto es caso de la expansión del AVE y la apuesta fallida por su llegada a Granada en el 2013 coincidiendo con la Conmemoración del Milenio.

El alejamiento progresivo del hábitat residencial que trae consigo la expansión de la ciudad (junto a otros procesos urbanos como el de sectorización geográfica), y con ello de muchos otros servicios como el comercio, el ocio o también el culto religioso (en detrimento del modelo tradicional de parroquia católica), engarza con el fenómeno urbanístico de las conurbaciones, consistente en la extensión de complejos residenciales a las afueras de los municipios provocando que no se distinga la periferia de uno u otro municipio. «La imagen que proyecta es la de un continuo de poblaciones sin separación, un mar de grupos de casas que acaban siendo absorbidos por los municipios más cercanos en primer lugar y que van conformando el área metropolitana de la ciudad. Se integran para formar un solo sistema que suele estar jerarquizado, si bien las distintas

unidades que lo componen pueden mantener su independencia funcional y dinámica» (Rodríguez y Salguero, 2009: 79).

De esta manera, un área conurbada se compone de varias ciudades que se diferencian funcional y orgánicamente y cada una de ellas presenta una organización del espacio propia. Desde el punto de vista espacial, la conurbación no requiere la continuidad física de los espacios construidos, aunque es frecuente que los ámbitos suburbanos de unas y otras ciudades contacten enlazando mediante las carreteras. Las distintas ciudades que componen la conurbación tienen actividades diferenciadas, una dinámica propia, sus recursos económicos y su capacidad para atraer inversiones, un centro, una periferia y espacios suburbanos propios, sus grupos sociales y su personalidad, un modo de ser y una cultura que les identifica.

La orientación predominante en las conurbaciones es la de la vivienda unifamiliar adosada y la del complejo residencial privado, lo que define el perfil de las personas pobladoras: gentes de clase media, media-alta, principalmente con recursos suficientes para afrontar los precios y costes de este estilo de vida. «Se produce así una tendencia hacia un individualismo progresivo y un cambio en el uso de los espacios públicos; de lugares de relación pasan a ser considerados únicamente como espacios de paso. Frente a esto se sitúan los barrios vecinales de carácter popular en los que los lugares públicos se conciben como espacios de relación, de convivencia entre la vecindad» (Rodríguez y Salguero, 2009: 79). En estas nuevas áreas residenciales empiezan a surgir nuevos centros de culto no católicos, cuya morfología, equipamiento y ubicación concreta no friccionan con estos nuevos modos de vida, caso del salón del reino de Las Gabias, cuya implantación, como veremos, ni interrumpe el tráfico pues cuenta con accesos adecuados y zona de aparcamiento, ni genera ruidos y otras molestias al vecindario pues el inmueble está diseñado para ello.

A partir de esta dinámica, en Granada y su Área metropolitana han proliferado en los últimos años las construcciones de complejos residenciales más allá de los límites urbanos de los municipios, dando lugar a una serie de conurbaciones a lo largo del cinturón metropolitano. Véanse en el norte de la ciudad la conurbación Granada-Alfacar, que incluye a los municipios de Jun, Alfacar y Víznar; la serie de urbanizaciones proyectadas que conformarían la conurbación Haza Grande (Granada) –

El Fargue – Huétor Santillán y en el este, la conurbación Granada - Cenes de la Vega - Pinos Genil que se extiende por la margen derecha del río Genil en dirección a Granada.

Y en lo que a movilidad se refiere, entre las infraestructuras que contemplan las últimas revisiones del PGOU de 2001 destacan significativamente dos, el cierre de la primera circunvalación, bien mediante el conocido «cierre del anillo» (promulgado desde el gobierno local por el grupo municipal del PP), o bien mediante la Ronda Este Metropolitana (de la Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía); y la segunda circunvalación, que pretende enlazar todas las carreteras de las Redes de Interés General del Estado y de la Comunidad Autónoma de Andalucía que acceden a la aglomeración urbana. A las que se le añaden toda una serie de conexiones entre los grandes viales ya construidos y la red viaria urbana, que precisan ambas circunvalaciones, como la variante de la carretera de Córdoba<sup>57</sup>.

Desde esta óptica, a nivel urbano y metropolitano, el binomio casas (habitabilidad) y carreteras (movilidad) es indivisible, ya que por ejemplo, no se puede concebir la construcción de un nuevo vial sin que necesariamente se vinculen otros proyectos orientados a la urbanización del espacio, construcción de viviendas y otros servicios; ni acometer la construcción de éstos sin planificar paralelamente una red vial que facilite los accesos y salida de los mismos.

### *El planeamiento y la gestión del territorio en Granada*

Entre otras consecuencias, como resultado de sendos procesos urbanos, reforma y expansión urbanas, han proliferado dos fenómenos urbanos que trazan lo que sería la

---

<sup>57</sup> Para un conocimiento más detallado, véase: Rodríguez Medela, Juan. «¿Cuestión de movilidad? Implicaciones sociales, culturales y políticas en el proceso de implantación de una autovía metropolitana. La Ronda Este de Granada». Tesis doctoral. Directora: Soledad Vieitez Cerdeño, Universidad de Granada, 2010.



primera impronta física de Granada: la aglomeración urbana y la sectorización geográfica<sup>58</sup>.

La aglomeración urbana proyecta la ciudad en dos partes: por un lado, el núcleo urbano, el centro histórico y los barrios que se van extendiendo hasta los límites de la ciudad, donde cada vez más se tiende a situar el ocio y el trabajo, desplazando su antiguo uso predominante –vivienda permanente– hacia las afueras, dejando paso a la proliferación de hostales, hoteles y otros alojamientos dirigidos a visitantes de temporada. Éste es un espacio de clara predominancia católica, donde el propio patrimonio religioso forma parte en su mayoría de la trama turística de la urbe. Por otro lado, el Área metropolitana, conformada por los municipios colindantes que a su vez se van expandiendo y conformando pequeñas ciudades dormitorio que dependen directamente de la gran ciudad. Es aquí donde las comunidades religiosas no católicas encuentran más frecuentemente posibles ubicaciones de sus futuros lugares de culto y reunión, teniendo en cuenta criterios como el coste del suelo o la accesibilidad el lugar de culto.

La sectorización geográfica, consiste, por una parte, en el reparto del territorio según su uso –áreas residenciales, polígonos industriales, centros comerciales y de ocio, etc.–, y, por otra, en la división según el nivel adquisitivo –barrios populares, zonas adosadas, zonas residenciales, etc.–. La ampliación de la movilidad e introducción de infraestructuras facilita la sectorización ya que posibilita la movilidad de un lugar a otro según lo que se tenga que hacer en cada momento. A su vez, se prodiga el uso del vehículo motorizado –público o privado– para el desplazamiento a una u otras áreas. En esta tendencia hacia la motorización de los desplazamientos están igualmente inmersos muchos de los fieles de las distintas minorías religiosas, quienes como muchos otros residentes en Granada, han de realizar trayectos de larga distancia entre su domicilio y el centro de trabajo o también el lugar de culto. Éste, en función del capital económico y social de la propia comunidad fundamentalmente, se ubicará en una zona u otra; eligiendo las zonas residenciales y con mejor equipamiento aquellas comunidades más dotadas, caso de los Mormones en el parque Almunia o de los testigos cristianos de

---

<sup>58</sup> Estas dinámicas, a su vez, traen consigo una serie de consecuencias e impactos socio-ambientales agrupados en dos grandes bloques interrelacionados: el de la ruptura de las redes sociales y el del deterioro ambiental.

Jehová en Las Gabias, y relegando las zonas más populares a las otras, caso de numerosas comunidades evangélicas de tamaño reducido que han surgido parejas a los flujos migratorios de finales de los 90 y comienzos de la década anterior.

*Reflexiones sobre la incidencia de las comunidades religiosas  
no católicas en los procesos de transformación urbana*

En síntesis, y partiendo de la conexión histórica entre lo urbano y lo religioso, actualmente el fenómeno de la diversidad religiosa en general y más especialmente la actividad de las confesiones religiosas –ubicando lugares de culto y reunión, desplegando técnicas proselitistas, realizando prácticas religiosas en los espacios público y privado e interrelacionándose con el resto de actores de la palestra urbana–, se insertan en el contexto actual de las ciudades capitalistas, caso también de Granada y su Área metropolitana. Es decir, la ciudad es también escenario físico y simbólico donde el pluralismo religioso contemporáneo se visibiliza; es el marco donde las confesiones religiosas, formales y no formales, mínimamente organizadas tendrán que poner en práctica sus creencias y desplegar sus estrategias de proselitismo religioso, en mayor o menor competencia con las otras confesiones existentes.

Por ello, para acercarse a cuestiones específicas como la movilidad de los lugares de culto o los significados que trae consigo el asentarse en uno u otro punto de la urbe, es preciso conocer aquéllas otras dinámicas más generales en las que se desarrollan en la ciudad en tanto que escenario de estudio, las cuales responden a unos modos determinados de diseñar y gestionar la ciudad

La marca ciudad, técnica del marketing urbano y uno de los ejes centrales de la ciudad capitalista, legitima en lo simbólico los actuales procesos de transformación urbana, tratando de insertar a la urbe en el competitivo mercado de ciudades; lo que a su vez incidirá igualmente sobre el propio mercado religioso, en el que las distintas confesiones tendrán que adaptarse a las nuevas orientaciones corporativas y competir entre sí. Es decir, la implementación de una determinada marca que legitime un proceso más general de transformación urbana incidirá también sobre los modos de organización e implantación de las confesiones religiosas; por parte de los actores públicos, los

gobiernos locales especialmente, en los últimos años se está registrando cierta tendencia a incluir la diversidad religiosa en los aparatos culturales de promoción de las ciudades, bien desde un enfoque histórico, o bien contemporáneo.

En lo material, el pluralismo religioso se encuentra igualmente afecto a otros procesos urbanos complementarios, como la reforma urbana y la expansión de la ciudad, estrechamente relacionados con este concepto neoliberal de progreso y desarrollo urbanos. Consecuencias similares a las del resto de actores urbanos y de la ciudadanía, –por ejemplo, en lo relativo a la habitabilidad y a la movilidad– hacen que podamos acercarnos a fenómenos urbanos como los NIMBY o la gentrificación también desde el prisma de la antropología de las religiones o comprobar cómo las conurbaciones urbanas acogen también la llegada de nuevos lugares de culto no católicos, al hilo del auge de la construcción de grandes infraestructuras de transporte, que permiten los desplazamientos de los fieles a lo largo de toda la extensión metropolitana.

## CAPÍTULO IV:

### PERSPECTIVA JURÍDICA SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA Y SUS SIGNIFICACIONES EN LA ORDENACIÓN URBANA

---

El capítulo que sigue a continuación cierra el bloque que conforma el marco teórico de esta tesis; un apartado que por su carácter eminentemente jurídico ocupa una posición poco usual en los estudios antropológicos, no así en los de otras disciplinas como la sociología. Sin embargo su inclusión está sobradamente legitimada por diversas razones. Una, de carácter más general, que engarza con el hecho de que el estudio de las sociedades complejas occidentales contemporáneas pasa obligatoriamente también por el acercamiento a las normas por las que son regulados y fiscalizados los comportamientos y acciones de sus miembros, así como el de sus entidades e instituciones. Es decir, puede afirmarse que tanto la antropología, como el derecho, son campos de estudio que investigan la convivencia humana y sus correspondientes problemas.

Cabrían aquí las múltiples referencias epistemológicas en la antropología al mundo del derecho; éstas serán obviadas por no ser éste el interés central del estudio. Baste con reseñar algunas de sus manifestaciones más significativas, que arrancan fundamentalmente con la antropología jurídica como disciplina consolidada entre finales del siglo XIX y principios del XX, cuyos comienzos se encuentran en la etnografía y el derecho comparado, caso del sociólogo británico Henry Summer (1875, 1869) y en otras investigaciones como las del jurista escocés John McLennan, vinculadas al estudio del parentesco (1885, 1865), en oposición al también abogado y antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan<sup>59</sup>. En esta misma época, en lo relativo a la academia española, suscitaría gran interés la obra del etnógrafo extremeño

---

<sup>59</sup> Morgan, tras ejercer la abogacía en Nueva York, dejó un gran legado de estudio de la terminología del parentesco de unas 60 tribus norteamericanas, que acabaría ampliando a grupos indígenas de todo el mundo en *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871).

Matías Ramón Martínez y Martínez<sup>60</sup>, quien relacionó el derecho consuetudinario del Fuero del Baylío con la conformación de matrimonios isogámicos y la consiguiente configuración de genealogías y linajes locales (Marcos y Sánchez, 2011: 87).

Tras aportaciones de finales del siglo XX, como la de los «fenómenos jurídicos» de Marcel Mauss (1974), en la actualidad la antropología jurídica ha sido objeto de reflexión y estudio por diversos autores como Fernando Silva Santiesteban (2000, 1995) o Jan M. Broekman (1993), entre otros; y los campos de estudio se han diversificado desde el estudio del derecho consuetudinario, costumbres encarnadas en normas (Marcos y Sánchez, 2011; Gómez Pellón, 2010), hasta el re-encuentro con otras áreas como el derecho penal, interrelacionándose conceptos como el de «pluralidad cultural» o enfatizándose «la raíz social y cultural de la ley penal» (Kalinsky, 2003: 2; 1996: 90).

Otra razón, más específica, está vinculada al objeto de estudio del presente trabajo, por lo que será ampliamente desarrollado en las páginas siguientes: las estrategias de apropiación del suelo y los usos del mismo por parte de las comunidades no católicas existentes en la ciudad y el papel de las instituciones públicas y de las entidades promotoras y gestoras de suelo urbano. Aquí es donde la antropología de las religiones y el derecho administrativo, junto al variopinto aparato normativo urbanístico, se dan la mano; del mismo modo que hacen religión y urbanismo, pues para poder expresar la religiosidad individual y colectiva es necesario un espacio físico (iglesia, mezquita, sinagoga...) ubicado en la trama urbana, convirtiéndose entonces el urbanismo –en cuanto ciencia y técnica de ordenación de las ciudades y del territorio– en un elemento que incide sobre el ejercicio libre de la religiosidad.

Por último, he de mencionar el influjo de mi doble formación académica como licenciado en derecho y en antropología, junto a mis correlativas experiencias profesionales en uno y otro ámbito. Todo ello, me invita a presentar esta introducción jurídica capaz de dar cuenta junto a los dos capítulos anteriores interrelacionados –sobre

---

<sup>60</sup> Para un conocimiento más detallado de la obra de Matías Ramón Martínez y Martínez en torno al derecho consuetudinario, véase: Marcos, Javier, «Historia, etnografía y derecho: la mirada reflexiva de Matías Ramón Martínez y Martínez (1855-1904)», en *D. Matías Ramón Martínez y Martínez. Historiador, etnógrafo y krausista*, Badajoz, Unión de Bibliófilos Extremeños y Tecnigraf, 2006, págs. 11-36.

pluralismo religioso y sobre transformación urbana, respectivamente– de cuál es el mapa teórico en el que se circunscribe la puesta en práctica de la libertad religiosa sobre el suelo urbano, así como su gestión por la Administración pública.

### *La herencia del catolicismo de Estado*

Ya ha quedado expuesto anteriormente en una de las hipótesis de partida de este texto, que sigue perviviendo una cosmovisión y predisposición pro-católica en la gestión pública de la diversidad religiosa; y cómo el desconocimiento y la falta de implementación de la libertad religiosa contribuyen a ello, tanto entre algunos sectores de las administraciones implicadas, como de la propia ciudadanía. Esta situación es resultado también, claro está, de todo el acerbo normativo en materia de libertad religiosa y el posicionamiento orgánico del Estado con respecto al hecho religioso a lo largo de la historia. De este modo, puede afirmarse que:

Todo el constitucionalismo español del siglo XIX se caracteriza en materia religiosa por la adopción de una declaración de confesionalidad católica y de intolerancia para las demás confesiones o credos religiosos. Durante este siglo, la existencia de otras confesiones o grupos religiosos en España es prácticamente inexistente, lo que se muestra en el hecho de que sólo a los extranjeros, y por influencia de éstos a los españoles, se les permite profesar una religión distinta a la católica, que es la oficial del Estado (Contreras, 2011: 7).

La confesionalidad católica del Estado seguirá siendo una constante durante los siglos XIX y XX, con la salvedad de ciertos signos de apertura, como la Constitución de 1869 cuyo artículo 21 admitía el culto privado y público de todas las confesiones y suprimía la declaración de confesionalidad; o la de 1931, donde por primera vez se adopta que el Estado no tenga religión oficial (art. 3) y se reconoce expresamente el derecho a la libertad de conciencia (art. 27).

La llegada del Régimen franquista re-abrió la confesionalidad del Estado, en esta ocasión marcada y orientada por el binomio unidad religiosa-unidad nacional. En

palabras de Díaz-Salazar, «no se trató sólo de establecer a la religión católica como la oficial del Estado, sino de crear y mantener un sistema basado en la unidad religiosa como factor consustancial a la propia esencia y coexistencia nacional, dando lugar a lo que se ha llamado el *nacional-catolicismo*» (Díaz-Salazar, 2006: 15). El artículo 6 del Fuero de los Españoles declaraba la confesionalidad católica del Estado español y sólo permitía los cultos no católicos en el ámbito privado.

Habría que esperar al Concilio Vaticano II (1962-1965) para que se generaran nuevos cambios en materia de libertad religiosa; el cual además de promover el diálogo interreligioso en la declaración *Nostra Aetate* como ha quedado apuntado en el capítulo segundo, reconocía en la *Dignitatis Humanae* a la libertad religiosa como un derecho natural del hombre dentro de una sociedad civil. Fruto de este exhorto aperturista de la curia romana se produjeron algunos cambios legislativos en el ordenamiento español: la modificación del artículo 6 del Fuero de los Españoles y, quizás el más importante, el de la promulgación de una tímida pero pionera Ley de libertad religiosa en el Estado español, a la que ya hemos hecho referencia. A pesar de estos movimientos, sin embargo la confesionalidad continuaría siendo principio básico de las relaciones Iglesia-Estado durante toda la etapa pre-democrática.

Aunque en esta última etapa se produjo una clara variación desde el régimen de tolerancia al de libertad religiosa, sigue existiendo una inadecuada realización de este principio en base a la peculiar comprensión por nuestro ordenamiento de la relación libertad religiosa-confesionalidad, y por la que cede la primera a favor de la segunda. Se erige a la religión católica como límite de la libertad religiosa, lo que sin duda supone una quiebra para la consecución de una real y efectiva aplicación de la misma, tanto desde la perspectiva del culto público, como desde el plano del derecho individual (Contreras, 2011: 13).

Será, por ende, éste el marco jurídico, político y social existente durante la promulgación de la Constitución de 1978. Partiendo de la huella dejada por esta clara preeminencia católica, a continuación se describirá de forma general, ordenada y lógica el marco jurídico de la libertad religiosa en el Estado español, para prestar especial

atención seguidamente a lo relativo a los lugares de culto y enterramiento, así como al papel clave de la Administración local.

### *Síntesis del marco normativo del derecho a la libertad de conciencia y religiosa*

#### La cuestión competencial

Ya ha quedado planteado en otra de la hipótesis de partida de esta tesis el desconocimiento generalizado de la normativa en materia de libertad religiosa, no sólo por gran parte de los grupos religiosos, sino también por muchos de los gestores públicos; lo cual genera que esta libertad religiosa ni pueda ser exigida, ni mucho menos implementada de un modo acorde con el mandato constitucional del artículo 16 y del resto de legislación general afecta, fundamentalmente la LOLR y los Acuerdos de Cooperación con las confesiones de 1979 y 1992, a la que prestaremos especial atención en este capítulo. Además, en lo relativo al eje central de esta tesis, el ejercicio efectivo de este derecho fundamental está afectado de una manera u otra por la regulación que exista del uso del suelo y por las decisiones públicas en relación al mismo. Tal desconocimiento invita a comenzar este marco normativo del derecho a la libertad de conciencia y religiosa con una reflexión sobre la distribución de competencias que pueden incidir sobre su pleno ejercicio.

Aunque la libertad religiosa, junto a la ideológica, es un derecho fundamental recogido como tal por la CE y desarrollado por ley orgánica<sup>61</sup> y los Acuerdos firmados al amparo de ésta con las confesiones religiosas evangélica, judía y musulmana tienen la naturaleza de leyes –mientras que los Acuerdos con la Santa Sede tienen rango de tratado internacional–, ello no implica que la responsabilidad de garantizar su cumplimiento efectivo, como el de cualquier otro derecho fundamental, sea

---

<sup>61</sup> Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (B.O.E. n.º 177 de 24 de julio de 1980, págs. 16804-16805).



competencia exclusiva estatal, sino también del resto de administraciones, autonómica y local.

Gobiernos autonómicos y corporaciones locales tienen atribuidas competencias de gestión y ejecución, y en ocasiones también legislativas, en aquellas materias en las que lo religioso puede introducir alguna especialidad o plantear exigencias a las que dar respuesta; y siempre la más ajustada a los principios constitucionales y al marco normativo general que regula el ejercicio del derecho de libertad ideológica y religiosa así como de otros derechos con los que está vinculada, como el derecho de reunión y manifestación, la libertad de expresión e información, el derecho a la educación, a la intimidad, etc.

El artículo 149 de la CE declara competencias estatales la regulación de las condiciones básicas que garanticen la igualdad de todos los españoles en el ejercicio de los derechos y en el cumplimiento de los deberes constitucionales; nacionalidad, inmigración, extranjería y derecho de asilo; las relaciones internacionales; Defensa y Fuerzas Armadas; Administración de Justicia; legislación, mercantil, penal, penitenciaria y civil en los términos que disponen los números 6 y 8 del artículo 149; propiedad intelectual e industrial; legislación básica sobre régimen jurídico de las Administraciones Públicas, medios de comunicación social, educación y así como la regulación de las condiciones de obtención, expedición y homologación de títulos académicos.

Son competencias de las comunidades autónomas, según el artículo 148 de la CE, entre otras: las alteraciones de los términos municipales comprendidos en su territorio; ordenación del territorio, urbanismo y vivienda; obras públicas de interés en su propio territorio; fomento del desarrollo económico de la Comunidad; fomento de la cultura, de la investigación y, en su caso, de la enseñanza de la lengua de la Comunidad Autónoma; asistencia social; sanidad e higiene; etc. Además, el apartado 3 del artículo 149 de la CE permite que las materias no atribuidas expresamente al Estado puedan corresponder a las comunidades autónomas, en virtud de sus respectivos Estatutos; y los apartados 1 y 2 del artículo 150, prevén sendas posibilidades de atribución de competencias a las comunidades autónomas, al margen de sus Estatutos de Autonomía (ya sea por medio de leyes marco, ya sea por medio de leyes orgánicas de transferencia o delegación).

Es decir, puede afirmarse que las competencias autonómicas en las que incide el factor religioso son numerosas y diversas, como por ejemplo: enseñanza de la religión; uso de símbolos en las escuelas públicas; elección de facultativo u objeción a tratamientos médicos por motivos de conciencia; protección y promoción de bienes de interés cultural, patrimonio de las confesiones; legislación sobre urbanismo respecto de la determinación de los usos religiosos del suelo; policía sanitaria mortuoria; asistencia social o regulación del derecho de acceso a la radio televisión autonómica.

El ámbito local, por su parte, es clave en la gestión de la diversidad religiosa porque el ejercicio de la libertad religiosa, tanto individual como colectivamente, incide sobre las competencias y los servicios que prestan los ayuntamientos, tal y como se desprende del análisis de la larga lista de competencias que recoge el artículo 25 de la Ley de Bases del Régimen Local (LBRL, en adelante)<sup>62</sup>. Esta relevancia queda patente en el número de servicios prestados por los ayuntamientos que inciden directamente en el ejercicio de la libertad religiosa, como por ejemplo:

Ordenación, gestión, ejecución y disciplina urbanística: la construcción o rehabilitación de edificios para la instalación de lugares de culto está en función de las decisiones que el Ayuntamiento adopte sobre los usos de suelo en sus planes de ordenación urbana o las exigencias para conceder licencias de instalación.

Cementerios y servicios funerarios: desde la purificación ritual de los cadáveres, los servicios religiosos en tanatorios o cementerios, hasta los enterramientos mismos que exigen alguna particularidad. A estas cuestiones los ayuntamientos deberán responder en el marco de la normativa estatal autonómica o local sobre urbanismo y sanidad mortuoria.

Mataderos: donde se plantea cómo dar cumplimiento a las exigencias religiosas relativas al sacrificio de animales dentro del respeto a las normas sobre sanidad animal.

Participación en la programación de la enseñanza y la cooperación con la Administración educativa en la creación, construcción y sostenimiento de los centros docentes públicos, así como la intervención en sus órganos de gestión y en la vigilancia del cumplimiento de la escolaridad obligatoria.

---

<sup>62</sup> Ley 7/1985, de 2 de abril, reguladora de las Bases del Régimen Local (B.O.E. n.º 80, de 3 de abril de 1985, págs. 1985-5392).

Además, existe otro grupo de servicios prestados por los ayuntamientos en los que también incide el elemento religioso en aras de una gestión más eficaz del servicio:

Participación en la gestión de la atención primaria, donde se pueden suscitar distintas peticiones por motivos de conciencia (objeciones a tratamientos médicos, elección de médico, solicitud de circuncisiones rituales, por apuntar algunos ejemplos).

Servicios sociales, cuya gestión puede ser facilitada por un mejor conocimiento de la realidad religiosa de sus usuarios así como por la colaboración de las propias comunidades religiosas, como es el caso bien conocido de la Iglesia de Filadelfia respecto de la población gitana.

Seguridad en los lugares públicos. La formación de la policía local redundará, sin duda, en una mayor eficacia de sus funciones y una relación más fluida con las personas y comunidades afectadas.

Actividades o instalaciones culturales y deportivas; ocupación del tiempo libre y turismo. Desde el uso de dichas instalaciones por entidades religiosas, la programación de actividades de ocio, culturales o deportivas que sirvan de vehículo de participación e integración de los colectivos presentes en el municipio hasta la repercusión turística de acontecimientos religiosos, son cuestiones que pueden plantearse en la acción municipal.

Reconocimiento de las entidades religiosas y su participación en la vida del municipio así como, a la inversa, la invitación a la Corporación Local para participar en la actividad de las entidades religiosas, son cuestiones que también necesitarán una respuesta municipal.

El artículo 16 de la Constitución y otras normas generales

Existen una serie de principios constitucionales que sirven de marco del sistema jurídico español en materia religiosa, concretamente: el principio de libertad de convicciones, el de igualdad, el de laicidad, el de cooperación y el modelo de relación Estado español-libertad de convicción. Todos ellos principios informadores que pueden extraerse de la lectura de los artículos 1.1, 9.2, 10.1, 14 y 16 de la CE, junto a los cuales existe otro bloque de principios constitucionales: pluralismo (1.1 de la CE), participación (9.2 de la

CE) y tolerancia, deducido del principio de pluralismo político (art. 1.1 de la CE), de la libertad de conciencia (art. 16.1 de la CE) y del respeto a la dignidad humana y a los derechos de los demás (art. 10.1 de la CE)<sup>63</sup>.

El derecho a *la libertad ideológica, religiosa y de culto* es reconocido por el artículo 16 de la CE y configurado como un derecho subjetivo de naturaleza fundamental. Comprende una triple dimensión que constituye el contenido tradicional de este derecho en el ámbito internacional: el derecho a tener unas u otras convicciones y cambiarlas, lo que implica, a su vez, el derecho a la libre formación de la conciencia; el derecho a expresar o no sus convicciones y, por último, el derecho a comportarse de acuerdo con la propia conciencia dentro de los límites del derecho<sup>64</sup>. Esta triple dimensión explica la conexión del derecho reconocido en el artículo 16 de la CE con otros derechos fundamentales: el derecho a la intimidad y la propia imagen; el derecho a recibir educación y la libertad de enseñanza; la libertad de expresión e información; el derecho de asociación; los derechos de reunión y manifestación o el derecho a la objeción de conciencia en los casos que la ley reconoce (Llamazares, 2007: 22).

Ello implica que la actividad de los poderes públicos no se agota en la tutela de la inmunidad de coacción para los individuos y las confesiones, sino que alcanza la creación de condiciones sociales necesarias y más favorables para la plena eficacia del

---

<sup>63</sup> Sobre los principios constitucionales que dotan de contenido al derecho fundamental de la libertad religiosa y de culto existe una amplia literatura al respecto, a título de ejemplo y en el marco académico andaluz, véanse: Contreras Mazarío, José M., *Marco jurídico del factor religioso en España*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Registro de España, 2011; y León Benítez, M<sup>a</sup> Reyes y Leal Adorna, M<sup>a</sup> Mar, *Derecho y factor religioso*, Madrid, Delta, 2008.

<sup>64</sup> Artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, de 10 de diciembre de 1948: «Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, las prácticas el culto, y la observancia». En el mismo sentido, véase el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, de 4 de noviembre de 1950, o el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 19 de diciembre de 1966.

derecho fundamental en cuestión y el pleno desarrollo de los valores humanos, tanto en el plano individual como en el colectivo. Lo cual no supone que los poderes públicos puedan llevar a cabo una valoración positiva de lo religioso en cuanto tal, ya que dicha interpretación resultaría contraria a los principios constitucionales, y en concreto al principio de laicidad, sino que lo que se valora positivamente es el ejercicio de un derecho fundamental cuya acción promocional se inscribe en la obligación establecida en el artículo 9.2 de la CE para los poderes públicos de «promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas y remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social».

Es preciso añadir que mientras que la dimensión interna del derecho es, esencialmente, incoercible, la externa es susceptible de límites legales tal como reconoce el propio artículo 16 de la CE cuando afirma que «se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley».

El derecho fundamental de libertad religiosa está desarrollado por la citada LOLR 7/1980, de 5 de julio y aunque es cierto que el contexto de pluralidad religiosa ha cambiado enormemente en el Estado español en los últimos 30 años, sigue siendo ésta hoy la única norma vigente con rango de ley, a la espera de la aprobación de una nueva, cuyo Anteproyecto se hizo público entre el 2009 y el 2010 y que sin embargo fue descartado. A fecha de hoy, cualquier cambio legislativo en este sentido ha sido suprimido de la agenda política del gobierno, integrado por el Partido Popular (PP, en adelante), de corte conservador e inspiración demócrata-cristiana<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> El texto persigue determinar el alcance de los derechos de libertad de conciencia y de libertad religiosa y enfatizar la nueva realidad pluriconfesional de España. Además, «en el texto del Anteproyecto se habla por primera vez de la laicidad del Estado»; no obstante, en su articulado afecto se «habla sólo de neutralidad de los poderes públicos ante la religión o las creencias y de la obligación del Estado de evitar toda confusión entre funciones estatales y actividades religiosas» (Salvador, 2011: 318). Para un conocimiento más detallado del Anteproyecto de Ley Orgánica de Libertad de

Mientras tanto la consideración de la libertad religiosa –comprendida en el marco de la veterana Ley Orgánica 7/1980– como derecho fundamental y su tutela positiva suponen para este derecho que «pase de ser un derecho frente al Estado (eficacia vertical) a ser un derecho en el Estado, y desde el punto de vista de su tutela, que goce de la máxima protección, esto es, que –por un lado– su contenido esencial deba y haya sido desarrollado –como ya se ha puesto de manifiesto– por Ley Orgánica (art. 81 de la CE) y –por otro– que sea objeto del recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional (art. 53.2 de la CE), convirtiéndolo en un derecho irrenunciable, incluso en el ámbito de los particulares (eficacia horizontal), quienes están obligados no tanto a garantizar, cuanto a respetar el presente derecho fundamental» (Contreras, 2011: 29).

El artículo 2 de la LOLR entiende el derecho de libertad religiosa como un derecho fundamental individual –en tanto son facultades que toda persona puede ejercer libremente, pero que también pueden no ejercer o abstenerse de ejercer<sup>66</sup>– y colectivo,

---

Conciencia y Religiosa en lo relativo al espacio público, véase: Salvador Crespo, Mayte, «Gobierno local, símbolos religiosos y espacio público en España», en Revenga, M., Ruiz-Rico, G. y Ruiz, J. (dirs.), *Los símbolos religiosos en el espacio público*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.

<sup>66</sup> El apartado 1 del artículo 2 de la LOLR integra en la libertad religiosa y de culto garantizada por la Constitución, con la consiguiente inmunidad de coacción, los derechos de toda persona a:

«a) Profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía; manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas.

b) Practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; conmemorar sus festividades, celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos, y no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales.

c) Recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole, ya sea oralmente, por escrito o por cualquier otro procedimiento; elegir para sí, y para los menores no emancipados e incapacitados, bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

garantizando a las confesiones y entidades constituidas como tales un estatuto jurídico conformado por un conjunto de derechos y deberes.

Este contenido colectivo del derecho a la libertad religiosa pasa en un primer lugar por el reconocimiento de personalidad jurídica en favor de las confesiones religiosas y sus federaciones, para lo cual se exige su previa inscripción en el mencionado Registro de Entidades Religiosas, dependiente del Ministerio de Justicia. Mediante su inscripción las confesiones y entidades religiosas son titulares de un conjunto de derechos que forman parte de su estatuto jurídico: el derecho a la autonomía interna y al establecimiento de sus propias normas de organización, de régimen interno y de régimen de su personal (art. 6.1); derecho a establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos (art. 2.2); derecho a designar y a formar a sus ministros de culto (art. 2.2); derecho a crear asociaciones, fundaciones o cualesquiera otras con finalidad religiosa (art. 6.2); derecho a crear centros docentes donde enseñar sus dogmas y principios, así como establecimientos donde formar a sus ministro de culto (art. 2.2); derecho a divulgar y propagar su propia fe o credo (art. 2.2), y derecho a mantener relaciones con sus propias organizaciones y con otras confesiones religiosas, en territorio español o en el extranjero (art. 2.2) (Contreras, 2011: 30).

Por último, la promoción de la libertad religiosa se ha concretado y proyectado en la LOLR en tres ámbitos materiales, como son la asistencia religiosa en centros públicos (art. 2.3), la enseñanza religiosa en centros docentes públicos (art. 2.3) y la celebración de Acuerdos de Cooperación por parte del Estado con las confesiones religiosas (art. 7), a los que nos referiremos a continuación.

El tercer ámbito de este marco normativo general está conformado por los citados Acuerdos de Cooperación del Estado con las confesiones: «El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de

---

d) Reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos y asociarse para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas de conformidad con el ordenamiento jurídico general y lo establecido en la presente Ley Orgánica».

creyentes hayan alcanzado Notorio Arraigo en España. En todo caso, estos acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales» (art. 7 de la LOLR).

Hasta la fecha, se han firmado Acuerdos con cuatro confesiones: la Iglesia católica (Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede de 3 de enero de 1979)<sup>67</sup>, las iglesias evangélicas (Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la FEREDE)<sup>68</sup>, las comunidades judías (Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Judías de España –FCJE, en adelante–)<sup>69</sup> y las comunidades musulmanas (Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España –CIE, en adelante–)<sup>70</sup>.

Los Acuerdos celebrados con la Santa Sede, como ha quedado expuesto, tienen el rango de tratados internacionales lo que implica la aplicación de los artículos 94 y 96

---

<sup>67</sup> Los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede de 3 de enero de 1979 lo conforman un total de cuatro acuerdos y dos anexos: sobre asuntos jurídicos (I, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, B.O.E. n.º 300 de 15 de diciembre de 1979, págs. 28781-28782), sobre enseñanza y asuntos culturales (II, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, firmado en la Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, B.O.E. n.º 300 de 15 de diciembre de 1979, págs. 28784-28785), sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos (III, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, B.O.E. n.º 300 de 15 de diciembre de 1979, págs. 28785-28787) y sobre asuntos económicos (IV, Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, B.O.E. n.º 300 de 15 de diciembre de 1979, págs. 28782-28783).

<sup>68</sup> B.O.E. n.º 272 de 12 de noviembre de 1992, págs. 38209-38211.

<sup>69</sup> B.O.E. n.º 272 de 12 de noviembre de 1992, págs. 38211-38214.

<sup>70</sup> B.O.E. n.º 272 de 12 de noviembre de 1992, págs. 38214-38217.



de la CE. Su negociación se hace por vía diplomática y, tras su ratificación por las Cortes, se firman por el Jefe del Estado. Por su parte, los Acuerdos de Cooperación celebrados por el Estado español con los evangélicos, los musulmanes y los judíos, por otro, tienen –tal como prevé el artículo 7 de la LOLR– la consideración de leyes de las Cortes Generales, por lo que los poderes autonómicos y locales en el ejercicio de sus competencias que incidan en los contenidos de los Acuerdos deben respetarlos y tenerlos en cuenta.

Para que las confesiones religiosas puedan suscribir un Acuerdo de Cooperación precisan estar inscritas en el RER y haber alcanzado Notorio Arraigo. No obstante, el Estado tiene la facultad potestativa de aceptar o no la firma de los Acuerdos («establecerá, en su caso»). Así existen confesiones religiosas a las que se ha reconocido Notorio Arraigo por parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (CALR, en adelante) pero que carecen de Acuerdo: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones); la Iglesia de testigos cristianos de Jehová; la Federación de Entidades Budistas de España y, este mismo año, la Iglesia Ortodoxa. Salvo su derecho a participar en la CALR, este reconocimiento carece de consecuencias legales, lo que no significa que los poderes públicos no deban tener en cuenta su situación en lo que se refiere a la interlocución con las confesiones religiosas o en la gestión de sus competencias, sin perjuicio de que futuras reformas legales contemplen esta situación por presión del principio de igualdad.

Por su parte, a las confesiones con Acuerdo –protestantismo, judaísmo e islam– el Notorio Arraigo les fue concedido genéricamente, por lo que se decidió su coordinación en federaciones que permitieran crear una estructura representativa del conjunto de las iglesias y comunidades que las componen facilitando su interlocución con el Estado<sup>71</sup>, siendo éstas los sujetos firmantes del Acuerdo, de manera que dicho Acuerdo sólo es aplicable a las entidades que forman parte de las respectivas Federaciones.

Los Acuerdos distinguen entre derechos individuales y derechos colectivos. Dentro de los primeros se encuadran derechos tales como reconocimiento de efectos civiles del matrimonio en forma religiosa (art. VI AAJ, art. 7 de las respectivas Leyes

---

<sup>71</sup> Se trata de las citadas entidades federativas: la FEREDE, la FCJE y la CIE.

24, 25 y 26/1992), la asistencia religiosa en centros públicos, en especial a las Fuerzas Armadas (AAR, art. 8 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992) y en otros centros públicos análogos (art. IV AAJ, art. 9 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992), la enseñanza religiosa en centros docentes públicos (AEAC, art. 10 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992) y la celebración de las festividades religiosas y del descanso semanal (art. III AAJ, art. 12 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992).

En el plano colectivo se contemplan los derechos al culto y al establecimiento de lugares de culto y de cementerios propios (art. I AAJ; art. 2 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992), al nombramiento y designación de los ministros de culto y al secreto profesional (art. 3 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992), a ser incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social (art. 5 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992), a recibir y organizar ofrendas y colectas (art. 11 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992), así como a la exención de determinados impuestos y tributos (art. III y IV AAE, art. 11 de las respectivas Leyes 24, 25 y 26/1992), a establecer centros y a prestar actividades de carácter benéfico o asistencial (art. V AAJ), a mantener relaciones con sus propias organizaciones y con otras confesiones religiosas, en territorio español o en el extranjero (art. II AAJ), se garantiza la tutela difusión y fomento del patrimonio cultural de interés religioso (art. XV AEAC, art. 13 de las respectivas Leyes 25 y 26/1992), y, finalmente, la tutela de las cuestiones relacionadas con la alimentación propia (art. 14 de las respectivas Leyes 25 y 26/1992).

Una última mención a la normativa autonómica completaría este apartado, si bien Andalucía, como la mayor parte de las comunidades autónomas del Estado español, a fecha de hoy, carece de una legislación propia que afecte directa o indirectamente a la gestión local de este derecho con las entidades religiosas<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Un ejemplo de comunidad autónoma pionera en este tipo de regulaciones en Cataluña. «El Parlamento de Cataluña, en virtud del artículo 161 del Estatuto de Autonomía de Cataluña, aprobó la Ley 16/2009, del 22 de julio, de los centros de culto, y el Gobierno de la Generalitat, en cumplimiento de lo establecido por dicha Ley, aprobó el Decreto 94/2010, de desarrollo de la Ley de los centros de culto» (Alarcón *et al*, 2011: 32-33).

*El ámbito municipal como escenario clave de gestión de la diversidad religiosa y los lugares de culto*

En los procesos de implementación legal, política y cultural de la gestión de la diversidad religiosa el espacio local se presenta como el entorno clave. «El ámbito local es identificado en toda Europa como el contexto donde la necesidad de repensar nuevos modelos de alojamiento es más visible y acuciante», debido a que las autoridades locales son los interlocutores políticos más cercanos a las autoridades religiosas, recibiendo en primer lugar las demandas y reivindicaciones de las minorías religiosas. Además es el ámbito del municipio donde también en primer lugar «emergen y se producen las controversias y/o los conflictos relacionados con la diversidad religiosa, otorgando a las administraciones locales un papel destacado en la construcción de la cohesión social y en el fomento de una buena convivencia»; y donde, finalmente, «principios generales como la laicidad, la aconfesionalidad o la libertad religiosa, han de ser traducidos en acciones políticas concretas, coherentes y útiles» (Griera, 2011: 14).

Es tal la relevancia de estudio del ámbito municipal que puede afirmarse que existen una serie de problemáticas principales y similares en el terreno de la diversidad religiosa que surgen en toda Europa. Estas cuestiones controvertidas, siguiendo a María de Mar Griera (2011) pueden agruparse en un total de seis categorías, presentes en la práctica totalidad de países europeos con diversidad religiosa<sup>73</sup>: ¿qué y quiénes son los grupos religiosos?, ¿quiénes representan a los grupos religiosos y a quiénes representan los representantes?, ¿cuáles son las demandas legítimas (y cuáles no) de las comunidades religiosas?, ¿a través de qué mecanismos se ha de dar respuesta a las demandas de las minorías?, ¿cuál es el papel de los órganos gubernamentales en la

---

<sup>73</sup> Para un conocimiento más detallado de la gestión municipal de la diversidad religiosa desde una perspectiva comparada, véanse: Griera, María del Mar, *Diversitat religiosa i món local: una mirada a Europa*, Barcelona, Diputació de Barcelona, 2011; y Ponce Solé, Julio (coord.), *Ciudades, derecho urbanístico y libertad religiosa. Elementos comparados de Europa y Estados Unidos*, Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer d' estudis autonòmics i locals, 2010.

promoción del buen entendimiento entre religiones o de una buena imagen de las religiones en la sociedad? y ¿cómo acomodar la diversidad? (Griera, 2011: 13)

Sin embargo, esta relativa homogeneidad de cuestiones a resolver no está presente en lo relativo a sus respuestas, al cómo hacerlo, dependientes en mayor medida de elementos estructurales como los propios sistemas constitucionales o los diferentes tipos de relación Iglesia-Estado. Bajo esta perspectiva, en países de tradición católica como Irlanda o Francia, la separación entre las instituciones religiosas y el poder político es más marcada. En cambio, en países de tradición protestante como Reino Unido, Dinamarca o Finlandia las iglesias tradicionales gozan de un estatus más privilegiado (Forteza, 2005). Tradicionalmente los modelos de relación Iglesia-Estado se han categorizado en función del régimen constitucional que regula la relación entre la Iglesia y el Estado (de separación estricta entre Iglesia y Estado –Francia o Irlanda–, de cooperación selectiva con las organizaciones reconocidas –España, Italia o Bélgica– y el de aquellos países que tienen un modelo de Iglesia «nacional», que es reconocida como parte del *establishment* –Reino Unido, Grecia y los países nórdicos–). Sin embargo, puede afirmarse que se trata ya de una «clasificación cultural y legamente obsoleta» (Ferrari, 2002: 6), al asimilar modelos que aparte del régimen constitucional poco tienen en común, por las dificultades de consensuar qué se entiende por cooperación selectiva y por qué más allá de los mecanismos constitucionales que regulan la relación Iglesia-Estado hay muchos otros elementos que entran en juego a la hora de gestionar la diversidad religiosa (financiación como una vía de control o regulación, constitución preceptiva de estructuras de representación vertical, legitimación de determinados grupos, etc.).

Por ello, los sistemas europeos de relación Iglesia-Estado se encuentran hoy día en proceso de reconfiguración y readaptación: el hecho de que las iglesias tradicionales pierdan relevancia en las sociedades europeas obliga a reestructurar el peso que el Estado otorga a las confesiones históricas. Por otro lado, el crecimiento de la diversidad religiosa implica y obliga a los estados a buscar mecanismos para favorecer el reconocimiento y facilitar la gestión pública de las otras religiones.

Puede concluirse que son las autoridades locales las que, en último término, tienen que afrontar la necesidad de dar respuesta a las demandas de las comunidades religiosas, las cuales también es en el escenario local donde inicialmente plantean sus

reivindicaciones. Así, es en el ámbito municipal donde los «grandes principios» sobre el papel de la religión en la sociedad se han de traducir en acciones políticas concretas y exitosas (Griera, 2011: 47).

### *Lugares de culto y planeamiento urbanístico*

Las relaciones de los lugares de culto con las administraciones locales se enmarcan legal y administrativamente en lo que podríamos denominar como Derecho urbanístico común en España, conformado principalmente por la Ley de Suelo estatal (Real Decreto Legislativo 2/2008, de 20 de junio, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley del Suelo, LS, en adelante<sup>74</sup>), el conjunto de normativa urbanística común a todas las comunidades autónomas y la remisión por la jurisprudencia a instituciones comunes a éstas. El urbanismo, por ende, puede ser tanto un elemento que facilite el ejercicio libre de la práctica religiosa como un elemento que lo entorpezca, es aquí donde radica el vínculo entre religión y urbanismo, como ya ha quedado expuesto, pues para poder expresar la religiosidad colectiva es necesario un espacio físico (iglesia, mezquita, sinagoga...), el cual ha de ubicarse la práctica totalidad de las veces en la trama urbana<sup>75</sup>.

La configuración de la libertad religiosa como un derecho fundamental insta a los gobiernos locales a regular mediante su planeamiento urbanístico y ordenanzas municipales los lugares de culto en garantía del interés general, con pleno respeto al ordenamiento jurídico y en el marco de sus competencias, respetando, si las hubiera, las regulaciones autonómicas que tiendan a preservar el interés general supramunicipal.

---

<sup>74</sup> Real Decreto Legislativo 2/2008, de 20 de junio, por el que se aprueba el texto refundido de la ley de suelo (B.O.E. n.º 154 de 26 de junio de 2008, págs. 28482-28504.

<sup>75</sup> Para un conocimiento más general sobre las relaciones entre el derecho urbanístico y la diversidad religiosa en el Estado español, véase: Rodríguez García, José Antonio, *Urbanismo y confesiones religiosas. El Derecho Urbanístico y los principios de Laicidad y de Cooperación con las confesiones religiosas*, Madrid, Montecorvo, 2003.

Corresponde al planeamiento urbanístico adoptar dos decisiones respecto a los lugares de culto, referidas, por un lado, a su tratamiento como equipamientos comunitarios (dado que así son considerados por la legislación urbanística española tradicional, sean de titularidad pública o privada, pero considerándolos de interés general en todo caso) y, por otro, a la posibilidad de su emplazamiento mediante la calificación de los usos en el término municipal (añadiendo a la anterior consideración como equipamiento su posible consideración como un uso puramente privado del suelo, como el residencial o el comercial) (Alarcón *et al*, 2011: 71).

En cuanto a la regulación municipal de los equipamientos religiosos, corresponde al planeamiento señalar su existencia, su emplazamiento y las características de los mismos, puesto que éstos podrán y deberán existir si son necesarios para la comunidad. No existe en España un estándar urbanístico numérico sobre reserva de suelo para equipamientos religiosos. En consecuencia, la misma deberá ser fijada por el planeamiento municipal en proporción adecuada a las necesidades de la población, existiendo discrecionalidad, pero nunca arbitrariedad, en su fijación (o en su inexistencia).

Desde la segunda perspectiva, la calificación urbanística, el planeamiento urbanístico local debe efectuar la calificación para usos religiosos del suelo adecuada a las necesidades de la población y a la situación física del municipio, garantizando el derecho a la libertad religiosa, la cohesión social y territorial y la no discriminación territorial.

En el actualmente vigente PGOU de 2001, el uso religioso del suelo viene contemplado como «equipamiento comunitario S.I.P.S.», uno de los tipos de «usos pormenorizados del suelo», que junto a los «usos globales», se presentan en su artículo 6.1.6.

El S.I.P.S se refiere a servicios de interés público y social e incluye un diverso listado de usos pormenorizados, entre los cuales se encuentra el religioso en el apartado 4 del artículo 6.1.17 del PGOU local, el cual «comprende el conjunto de actividades relacionadas con la celebración de los diferentes cultos y el alojamiento de los miembros de las comunidades religiosas».

En ejercicio de su competencia urbanística (artículo 25.2.d) de la LBRL) los municipios no pueden prohibir los usos religiosos en una parte o en todo el término municipal, salvo que fundamenten adecuadamente tal decisión (aquí la memoria del planeamiento ejercería un papel esencial), que la misma no sea discriminatoria (atención con la posible discriminación indirecta) y que respete el principio de proporcionalidad, el cual, como es sabido, pide la adopción de la alternativa menos gravosa posible para el derecho a la libertad religiosa, siempre que sea eficaz en la protección del interés general.

Cada gobierno local puede promover mediante interlocuciones con los actores privados, respetando su libertad religiosa y evitando todo tipo de coacción y constreñimiento, la tendencia hacia la concentración de los lugares de culto nuevos en un solo o a la dispersión de los mismos en todo el término municipal. «Pueden existir buenas razones en uno u otro sentido (mezcla de practicantes, delimitación fenómenos de rechazo: o extensión del servicio a diferentes partes del municipio, evitación de la oposición frontal a un único gran proyecto...)» (Alarcón *et al*, 2011: 71).

El planeamiento debe evitar (mediante sus políticas públicas de equipamientos y calificaciones de suelo) medidas segregadoras, «negativas para la convivencia e ilegales por vulnerar los principios de igualdad en el uso del suelo y de cohesión social y territorial» (Alarcón *et al*, 2011: 71). Para determinar si una posible decisión tiene efectos segregadores se habrá de partir de la configuración física del municipio, de las clasificaciones y calificaciones de suelo existentes y de las cargas desproporcionadas que puedan imponerse de facto a los posibles practicantes (distancia a recorrer, existencia o no de conexión con transporte público...). En términos generales, cabe afirmar que la ubicación de todos los nuevos equipamientos religiosos o la compatibilidad del uso religioso sólo en suelos calificados como industriales, cuando los mismos además se encuentren en ubicaciones periféricas respecto al centro urbano, puede ser un indicio de posible segregación, aunque tal extremo deberá confirmarse o desmentirse a la luz del resto de circunstancias del caso concreto y corresponderá al Ayuntamiento justificar de modo claro y explícito que tal segregación no existe y el porqué.

El diseño urbanístico de los lugares de culto es fundamental para su integración, dignificación y visibilidad en el paisaje urbano. Sin embargo, las exigencias de

regulación para tal diseño no pueden suponer cargas desproporcionadas ni discriminación (sobre todo indirecta). La ubicación en bajos no debe ser descartada apriorísticamente sino estudiada caso por caso y, si se considera negativa, justificada convenientemente.

Los ayuntamientos deben cuidar la señalética, garantizando la igualdad, la información y la seguridad. Entre las ventajas que reporta el análisis de la señalética existente y su mejora en términos equitativos se encuentran la garantía del derecho a la igualdad y la mejora de la libertad de circulación de las personas, pues su información sobre el espacio urbano se acrecienta. En tal sentido, parece conveniente optar por una política pública inclusiva, que informe sobre todo tipo de lugares de culto, siempre que los mismos sean conformes con la legislación vigente.

Por último, de acuerdo con Kumar, los usos urbanísticos pueden reducir los índices de criminalidad, de ahí que sugiera que los edificios religiosos estén ubicados estratégicamente. Como demuestran diversos estudios en los Estados Unidos, los lugares de culto reducen los porcentajes de delitos al cultivar la organización social y un sentido de orden<sup>76</sup>. Los planificadores tendrían que incorporar estas preocupaciones mediante el fomento de la situación central de los lugares de culto. Al integrar a los lugares de culto en el tejido urbano cotidiano, en lugar de segregarlos exigiendo un desplazamiento específico, la organización social se consolidará. Además, la situación de los lugares de culto en localizaciones centrales también crea una vigilancia natural del área urbana, lo que es considerado un sistema de prevención del crimen mediante el diseño urbano. Este emplazamiento puede tener además un efecto geográfico de creación de una aureola en torno a los lugares de culto. Debido a este efecto, algunos edificios, como los lugares de culto, pueden reducir los porcentajes de criminalidad dado que crean sentimientos de culpa o vergüenza en los potenciales delincuentes dado que la ausencia de crímenes contra estas estructuras enfatiza el orden social de forma visible (Kumar, 2002: 1109-1110).

---

<sup>76</sup> *Crime Prevention Through Enviromental Design*, o CPTED es una corriente de pensamiento teórico sobre prevención del crimen mediante el diseño ambiental, con experiencias prácticas relevantes por todo el mundo, y muy especialmente en Gran Bretaña y los Estados Unidos.



¿Licencias específicas para actividades religiosas?

Si ya ha quedado expuesto que la LOLR garantiza el derecho de las iglesias, confesiones y comunidades religiosas a establecer lugares de culto, hay que añadir que en lo relativo a la gestión no dispone nada sobre su régimen jurídico. Esto genera un amplio y diverso marco normativo, integrado por normas con rango de ley –presentadas anteriormente– y por todo el aparato administrativo autonómico y local relacionado en cada caso.

El caso español se inscribe de este modo entre los ordenamientos jurídicos que, por el momento, no contienen regulaciones específicas sobre el uso del suelo para fines religiosos. Cuestión que podría cambiarse si finalmente sale adelante el anteproyecto de Ley Orgánica de Libertad Religiosa y Conciencia, en el que se contienen algunas novedades al respecto que suponen además un mayor protagonismo de las comunidades autónomas y de los ayuntamientos en estos asuntos. En la nueva Ley, una confesión tendrá derecho, bajo ciertas condiciones, a obtener por parte de un ayuntamiento terrenos de manera gratuita para levantar un edificio destinado a culto. Pero abordar la concesión de suelo municipal o autonómico obligará a una reforma parcial de la Ley del Suelo (Salvador, 2011: 324).

---

<sup>77</sup> Para una mayor profundización sobre los ámbitos de gestión de la implantación de los lugares de culto, véanse: Ponce Solé, Juli y Cabanillas, José Antonio, *Lugares de culto, ciudades y urbanismo. Guía de apoyo a la gestión de la diversidad religiosa n.º 5*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011; y Alarcón, Ignacio *et al*, *Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa, Guías para la gestión pública de la diversidad religiosa n.º 1*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Registro de España, 2011.

En este ámbito administrativo las licencias son unas de las herramientas formales con las que cuentan en la actualidad los ayuntamientos para la gestión de los lugares de culto en sus territorios. Existen diversos tipos de licencias exigidas por distintas leyes para la construcción, apertura y funcionamiento de los lugares de culto, cuya solicitud puede realizarse cuando se den los casos previstos en la ley y que deben ser regladas de acuerdo con la jurisprudencia del Tribunal Supremo, exactamente igual que en relación con otros usos urbanísticos distintos del religioso.

Una de las situaciones menos claras en la gestión municipal es la de la apertura de lugares de culto, cuando hay que determinar con exactitud qué tipo de licencia hay que exigir y solicitar. Este desconocimiento por parte de los gestores, así como de los interesados, proviene del hecho que no existe una licencia de uso religioso como actividad específica, ya que se trata de una actividad que se realiza al amparo de un derecho fundamental (art. 16 de la CE); salvo en aquellos casos en los que exista una norma con rango de ley que así lo exija, como ocurre en el caso de Cataluña que cuenta con su Ley 16/2009, de Centros de Culto<sup>78</sup>.

La legislación vigente no ha sido diseñada pensando en la apertura al público de nuevos centros de culto, y en ese sentido, en general –la excepción es el citado caso catalán–, no están definidos los criterios a cumplir por estos espacios. Una posibilidad será la de considerar los criterios que se aplican a espacios de uso público en el que se desarrollan actividades inocuas, como pueden ser los centros culturales o las asociaciones socio-culturales, y que suelen constar del cumplimiento de especificaciones de accesibilidad y supresión de barreras arquitectónicas y de la disposición de servicios higiénicos. En todo caso, será precisa una licencia, el tipo específico de la cual deberá determinarse analizando caso por caso la legislación autonómica vigente, que deberá ser reglada.

---

<sup>78</sup> Ley 16/2009, de 22 de julio, de los Centros de Culto (B.O.E. n.º 198, de 27 de agosto, págs. 70739- 70749) Para un conocimiento más detallado de esta norma, véase: Ponce Solé, Juli, «Derecho urbanístico y libertad religiosa en España: aspectos competenciales y materiales. La Ley catalana 16/2009, de 22 de julio, de los centros de culto», en Ponce Solé, Juli (coord.), *Ciudades, derecho urbanístico y libertad religiosa. Elementos comparados de Europa y Estados Unidos*, Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer d' estudis autonòmics i locals, 2010.

La ubicación de nuevos lugares de culto en el suelo de nuestras ciudades

Los lugares de culto, respetando la normativa urbanística estatal y autonómica, pueden ser situados en toda clase de suelo: suelo urbano (esto es, la ciudad ya construida) sea consolidado o no, suelo urbanizable (esto es, el suelo de nuevo desarrollo) o, incluso, suelo no urbanizable, donde, en principio, no sería posible emplazar nuevas construcciones (artículos 12 y 13 de la LS), pero donde cabrán, siempre de acuerdo con la regulación autonómica urbanística que reconozca la posibilidad de implantar «actos y usos urbanísticos que sean de interés público o social por su contribución a la ordenación y el desarrollo rurales o porque hayan de emplazarse en el medio rural» (art. 13 de la LS).

Respecto a la calificación del suelo, en ejercicio de la discrecionalidad municipal, se abre la posibilidad de permitir la construcción de lugares de culto en todo o parte del término municipal, combinando el uso religioso del suelo, en su caso, con otros usos urbanísticos (residenciales, comerciales, industriales...).

En definitiva, la decisión deberá basarse en las circunstancias concretas del municipio y en su realidad social y urbanística. La participación de los colectivos afectados, tanto comunidades religiosas como colectivos vecinales u otros, en los procesos previos a la aprobación de los Planes puede ser una estrategia para evitar futuras tensiones.

Sobre la pertinencia de las acciones positivas

Por acciones positivas se entienden aquellas medidas adoptadas por la Administración, local en este caso, dirigidas a garantizar la efectividad, en la práctica, del derecho a la libertad religiosa, atendiendo al mandato constitucional del artículo 9.2 de la CE. La laicidad positiva española, de acuerdo con el Tribunal Constitucional, ampara este tipo

de medidas, que pueden articularse técnicamente por diversas vías: reserva de suelo, cesión de suelo y de edificios públicos y acompañamiento a las confesiones religiosas.

La reserva de suelo para lugares de culto se puede establecer en el planeamiento urbanístico de cada Comunidad Autónoma, aunque no existe un estándar urbanístico concreto. El hecho de que ninguna confesión tenga carácter estatal no impide que la administración deba promover las condiciones y remover los obstáculos para que la libertad y la igualdad religiosa sean reales y efectivas. En consecuencia, los ayuntamientos pueden y deben prever y reservar suelo para equipamientos comunitarios religiosos en los Planes Generales de Ordenación Urbana si detectan esa necesidad entre su población. En dichos Planes pueden establecer, respecto del uso religioso, un estándar urbanístico que será obligatorio en los futuros desarrollos urbanísticos de la ciudad o población<sup>79</sup>.

Ahora bien, una vez que en un Plan Parcial, o en un Plan Especial de Reforma Interior (PERI), por ejemplo, se establece la reserva de una parcela para uso religioso, el Ayuntamiento deberá decidir a qué confesión o confesiones se atribuye, lo que obliga a

---

<sup>79</sup> Las leyes autonómicas han seguido, en algunos casos, el Reglamento de Disciplina Urbanística de 1978 que incluía el uso religioso como equipamiento social junto a los asistenciales, culturales, sanitarios etc. Aunque no es lo habitual, en los Planes de Ordenación Urbana se pueden incluir estándares mínimos de uso religioso: es el caso de Palma de Mallorca que contempla un estándar mínimo para uso religioso: en los sistemas locales, 0,20 m<sup>2</sup> por habitante y en los sistemas generales, 0,01 m<sup>2</sup> por habitante, por lo que en este municipio tiene carácter obligatorio y deberá ser tenido en cuenta en los futuros desarrollos urbanos. Para un conocimiento más detallado véanse: Rodríguez García, José Antonio, «Los problemas urbanísticos derivados del establecimiento de lugares de culto y la realización de ritos funerarios de las minorías religiosas en cementerios municipales», en Igor Mintegua Arregui (coord.), *Derechos humanos en la ciudad: Jornadas organizadas por la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea y Ayuntamiento de Bilbao*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, págs. 77-114; y Ponce, Juli (coord.), *Ciudades, derecho urbanístico y libertad religiosa: elementos comparados de Europa y Estados Unidos*, Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer d'Estudis Autonòmics i Locals, 2010.

valorar tanto las necesidades de la población como la forma más conveniente de hacer la reserva. Para ello es especialmente útil la participación de las propias confesiones en las decisiones urbanísticas haciendo uso de lo dispuesto en el artículo 4, e) de la LS, según el cual «todos los ciudadanos tienen derecho a: (...) e) Participar efectivamente en los procedimientos de elaboración y aprobación de cualesquiera instrumentos de ordenación del territorio o de ordenación y ejecución urbanísticas y de su evaluación ambiental mediante la formulación de alegaciones, observaciones, propuestas, reclamaciones y quejas y a obtener de la Administración una respuesta motivada, conforme a la legislación reguladora del régimen jurídico de dicha Administración y del procedimiento de que se trate».

Además, dicha consulta se podría complementar con una mediación que alivie las posibles tensiones que el emplazamiento de nuevos lugares de culto puede crear en el municipio (Rodríguez García, 2009).

Respecto a los bienes de dominio público se pueden realizar concesiones por un número de años máximo determinado mediante licitación o, en ciertos casos, adjudicación directa, a cambio de una prestación gratuita. También respecto a los bienes patrimoniales es posible una cesión gratuita a las confesiones religiosas siempre y cuando éstas respeten los requisitos legales exigidos. Finalmente también puede ser posible la cesión de bienes integrantes del patrimonio municipal del suelo, de acuerdo con la legislación autonómica específica. Para cada uno de los casos el modelo concreto de actuación dependerá de los elementos reglados contenidos en la legislación autonómica o municipal correspondiente.

En el caso de Granada, tal y como quedará expuesto en los capítulos V, VI, VII y VIII relativos a los estudios de caso, hasta la fecha ninguna de las corporaciones locales de la era democrática ha cedido suelo ni edificio alguno a ninguna confesión no católica, con la excepción del singular caso de los mormones, la cual tampoco ha sido una cesión en el sentido estricto, sino más bien una permuta de suelo por servicios como veremos más adelante.

Por distintas razones, entre las cuales se encuentran las económicas, los nuevos lugares de culto se ubican, a menudo, en locales no siempre apropiados. En los próximos años se producirá posiblemente un abandono de locales precarios y una apertura de locales más estables y adecuados, en paralelo a la consolidación de los

procesos de implantación de las comunidades. Este movimiento de los lugares de culto es una oportunidad para la vinculación de los poderes municipales en la búsqueda de nuevas soluciones para adecuar el espacio municipal a la realidad del pluralismo religioso.

Una de las estrategias de actuación más rentable en este proceso sería la definición e implantación de planes de acompañamiento, asesoramiento y apoyo a las comunidades religiosas. De este modo nos aseguraremos que estos procesos se desarrollan dentro de la normalidad legal al tiempo que podremos desarrollar estrategias que, por un lado, eviten la segregación social y territorial de los lugares de culto en el tejido urbano y, por otro, minimicen la oposición vecinal.

Una mayor participación y cooperación por parte de los poderes municipales redundará, sin duda, en una implantación más adecuada de los lugares de culto y en la anticipación a potenciales problemas sociales de oposición a la presencia de los mismos en determinadas zonas de la trama urbana, los ya citados fenómenos NIMBY.

### *Una mirada a los cementerios y los servicios funerarios*

La solicitud de cementerios y/o de parcelas reservadas a enterramientos confesionales constituye una de las principales demandas de los grupos religiosos, hecho éste constatado por gran parte de la literatura consultada y durante mi propia experiencia investigadora: «hablar de necesidades materiales de espacio nos lleva obligadamente a referirnos a los enterramientos», siendo esta carencia «expresada por muchas personas entrevistadas y que cada confesión pide a su manera» (Salguero, 2010: 486)<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Con respecto a los diversos modos que tienen las confesiones religiosas de solicitar, formal o informalmente, un espacio acorde con sus creencias, «religiones como el Islam precisan un lugar de enterramiento acorde con sus creencias para una comunidad de miembros que está en constante crecimiento. No obstante, como veremos a continuación, no siempre es el número de creyentes el factor que genera la necesidad de disponer de un cementerio religiosamente afín, sino la necesidad de preservar la identidad colectiva a través de la recuperación del patrimonio material. Este es el caso de otras confesiones que centran sus preocupaciones en los lugares funerarios históricos,

En el capítulo correspondiente al Patio islámico de La Rauda de Granada se expondrá detalladamente cómo la confesionalidad del Estado español supuso históricamente que la jurisdicción sobre los cementerios en España correspondiera a la Iglesia católica, si acaso, compartida con los ayuntamientos propietarios del suelo donde se asentaba el cementerio. Posteriormente, con antelación a la propia aprobación de la Constitución, es aprobada la Ley 49/1978, de 3 de noviembre, de Cementerios<sup>81</sup>, que deroga la legislación franquista sobre cementerios y consagra los principios de libertad de conciencia, igualdad y laicidad en materia mortuoria. Desde entonces, las administraciones locales están obligadas a que los enterramientos que se efectúen en sus cementerios se realicen sin discriminación alguna por razones de religión ni por cualesquiera otras.

Los ritos funerarios se practicarán sobre cada sepultura de conformidad con lo dispuesto por el difunto o con lo que la familia determine. Asimismo podrán celebrarse

---

algunos desaparecidos, otros conservados y otros incluso redescubiertos, como el caso del cementerio judío de Lucena en Córdoba que data de la época medieval; la corporación municipal firmó un acuerdo a finales de 2007 con la Federación Española de Comunidades Judías para establecer el protocolo de actuación para el enterramiento de los restos encontrados en el yacimiento de la Ronda Sur. El Ayuntamiento, por su parte, asume la calificación legal del yacimiento dentro de las normas de especial protección arqueológica del Plan General de Ordenación Urbana, así como el coste económico del personal encargado de enterrar físicamente los restos, mientras que la Federación correrá con los cargos del traslado del rabino a Lucena. Otras confesiones, como la Fe Bahá'í, a pesar de tener sus propias particularidades en los enterramientos no perciben que sea una de las necesidades más urgentes; no obstante, la Asamblea Espiritual Local de Córdoba, con Francisco González como representante, gestionó hace ya unos quince años la concesión de una pequeña parcela en el cementerio municipal de la Salud en Córdoba, cuando éste estaba en fase de remodelación y acondicionamiento, con los responsables de esta Administración local, siendo alcalde el edil de IU Herminio Trigo Aguilar; a fecha de hoy –2010– aun no han tenido que hacer uso de la misma» (Salguero, 2010: 486).

<sup>81</sup> Ley 49/1978, de 3 de noviembre, de Cementerios (B.O.E., n.º 266 de 7 de noviembre de 1978, pág. 25447).

actos de culto en las capillas o lugares destinados al efecto en dichos cementerios. En los cementerios municipales se autorizará a quienes lo soliciten el establecimiento de las capillas o lugares de culto a que se refiere el párrafo anterior.

Posteriormente, en 1980, el artículo 2.1b de la LOLR estableció el derecho de toda persona a «recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos», pero también a «no ser obligado a practicar actos de culto o a recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales». Este punto lo explicitarían en 1992 los Acuerdos de Cooperación suscritos por el Estado con la FCJE y con la CIE en los artículos 2.5 en el caso de los musulmanes y 2.6 en el caso de los judíos. En ellos se hace clara referencia al derecho a la concesión de parcelas reservadas para estos enterramientos confesionales, así como el derecho a poseer cementerios propios<sup>82</sup>.

Frente a la creación de cementerios confesionales, la reserva de parcelas en cementerios municipales es la respuesta que en mayor medida permite compatibilizar el ejercicio del derecho individual de libertad religiosa y el principio de igualdad y no segregación. Su práctica es viable y no existe ninguna norma que impida la integración de las diferentes creencias religiosas en los cementerios municipales. La citada Ley 49/1978, de 3 de noviembre, de Cementerios suprimió las separaciones que se habían hecho en los cementerios por razón de las creencias y que constituían una manifestación de la confesionalidad del Estado y de discriminación por motivos de conciencia. Además, permite una gestión municipal que garantice el ejercicio de este derecho a todos los ciudadanos.

En el caso andaluz existen varios ejemplos en cementerios públicos de parcelas reservadas a las confesiones, como las parcelas para enterramientos judíos, ya fuera de uso en los cementerios de San Rafael en Málaga y en el internacional de Benalmádena (Málaga). «El cementerio judío de Sevilla, situado junto al de los Disidentes de la

---

<sup>82</sup> Junto a sendos derechos, los citados Acuerdos establecen el derecho a la aplicación a los cementerios judíos e islámicos de los beneficios legales de los lugares de culto; la adopción de medidas para la observación de los ritos funerarios propios; y la posibilidad de traslado de restos a los cementerios musulmanes o judíos cuando estén enterrados en cementerios municipales o no haya cementerio propio en su localidad. Estos derechos deben estar sujetos, asimismo, a las normativas autonómicas y ordenanzas municipales relativas a este tema.



Religión Católica, actualmente dentro del recinto del cementerio de San Fernando, data de 1923, y se trata de una concesión que el rey Alfonso XIII hace a la comunidad judía sevillana en agradecimiento por haberle sanado de una dolencia durante su estancia en la ciudad. El cementerio, restaurado en 2006 gracias a una subvención otorgada por la Fundación Pluralismo y Convivencia, tiene una extensión de unos 400 m<sup>2</sup>, y los enterramientos se hacen en tierra» (Tarrés, 2010: 359).

Sin embargo, la respuesta que se ha venido dando al enterramiento de creyentes de confesiones minoritarias, especialmente musulmanes y judíos, ha sido «la repatriación o el enterramiento en cementerios privados» (Alarcón *et al*, 2011: 90). Respecto al colectivo musulmán, en consonancia con su perfil mayoritariamente migrante, la tendencia hasta el momento ha sido la repatriación de cadáveres a los países de origen. En algunos casos se está haciendo uso de cementerios musulmanes creados durante la guerra civil para enterrar a los soldados marroquíes que morían en los frentes de batalla, caso del Patio islámico de La Rauda en Granada al que se dedicará un capítulo más adelante; el cementerio musulmán de Griñón es el «único espacio reservado hasta la fecha para los enterramientos islámicos en la Comunidad de Madrid. Sin embargo, buena parte de los inmigrantes musulmanes han establecido su residencia de manera permanente en nuestros municipios; el número de nacionalizados y/o nacidos en España es también cada vez mayor; no se debe obviar tampoco la existencia de un colectivo español converso al Islam. Por su parte, entre las comunidades judías, lo más habitual ha sido el recurso a los cementerios privados» (Alarcón *et al*, 2011: 90-91).

Además del derecho básico a disponer de un espacio funerario –parcela o cementerio– que respete las creencias religiosas propias, existen una serie de prácticas que también son demandadas por las distintas confesiones a los servicios públicos, en este caso, municipales. Para el caso de las confesiones musulmana y judía las principales prácticas funerarias demandadas son: la purificación de cadáveres, la inhumación en contacto con la tierra, las tumbas con una orientación específica (hacia Jerusalén en el caso de los enterramientos judíos y hacia la Meca en el caso de los enterramientos musulmanes) y la separación entre las tumbas de creyentes judíos y el resto (Alarcón *et al*, 2011: 93-94).

Los gobiernos locales, por su parte, en tanto que responsables de la gestión de cementerios y servicios funerarios como servicio mínimo y obligatorio de todo

municipio (art. 25.2.f, de la LBRL), están obligados a proporcionar una respuesta. Si bien el modelo de gestión debe ser proporcional a las características territoriales y poblacionales de cada municipio, el hecho de que la demanda proceda de un colectivo poco numeroso no ha de ser excusa para dejar de abordar la gestión de la diversidad religiosa en el ámbito funerario. Una posible respuesta en estos casos sería la búsqueda de soluciones supramunicipales, como en el caso del cementerio islámico de Granada, La Rauda, que permite que sean enterradas las personas musulmanas residentes en Granada y en todos los municipios de su Área metropolitana.

Para garantizar la observancia de los ritos funerarios, los Acuerdos de Cooperación atribuyen a las comunidades religiosas locales la responsabilidad de adoptar las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios. Los límites al respecto los marca la legislación en materia de sanidad mortuoria; por ejemplo, la práctica islámica de enterramiento en contacto directo con la tierra plantea problemas de compatibilidad con el Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria de algunas comunidades autónomas.

En aras de gestionar esta situación controvertida, la Junta de Andalucía modificó en 2001 su normativa dando cabida a estas prácticas con la aprobación del Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria<sup>83</sup>, que recoge, por ejemplo, la prescripción islámica de enterramiento en suelo: «En aquellos casos en que, por cuestiones de confesionalidad, así se solicite y se autorice por el Ayuntamiento, siempre que se trate de cadáveres incluidos en el grupo 2 del artículo 4LAN2001\164 de este Reglamento, podrá eximirse del uso del féretro para el enterramiento, aunque no para la conducción». «Los judíos tienen, además, una problemática añadida, y es que la ley judaica no permite el traslado de un cementerio judío, ni de los restos de cualquier judío de cualquier época de la historia, a otra ubicación<sup>84</sup>. Y en caso de que esto no sea posible, los restos mortales

---

<sup>83</sup> Decreto 95/2001, de 3 de abril, de la Consejería de Salud de la Junta de Andalucía por el que se aprueba el Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria (B.O.J.A. n.º 50 de 3 de mayo de 2001, pág. 6679).

<sup>84</sup> Esta prescripción cuenta con la excepción de que el traslado del cadáver sea a Israel, o «tierra santa»; es una práctica común como he podido atestiguar durante mi trabajo de campo en la ciudad autónoma de Melilla, a pesar de contar con tres cementerios

deben ser vueltos a enterrar, conservando íntegro el cuerpo, en el cementerio judío consagrado que esté más cerca del lugar» (Tarrés, 2010: 478).

La garantía de la práctica de los ritos religiosos exige también la adaptación de los servicios funerarios municipales. El Real Decreto-Ley 7/1996, de 7 de junio, sobre medidas de liberalización de la actividad económica<sup>85</sup>, dispuso en su artículo 22 la liberalización de la prestación de los servicios funerarios pero estableció que los ayuntamientos podrán someter a autorización la prestación de dichos servicios.

Por otra parte, la adaptación de los servicios municipales afecta directamente a los tanatorios municipales. La adaptación de los tanatorios debe contemplar tanto la adaptación de las salas destinadas a la tanatopraxia y a la práctica de rituales religiosos de purificación, como la celebración de actos de culto de las diferentes confesiones religiosas en los lugares destinados al efecto.

Por último, los lugares de culto, tanto en cementerios como en tanatorios municipales –tradicionalmente católicos–, deberían ser igualmente adaptados a la diversidad de creencias presentes en nuestros municipios. Por ello, gran parte de la literatura consultada (Díez de Velasco, 2011; Alarcón *et al*, 2011; Generalitat de Catalunya, 2009) propone la creación de espacios multiconfesionales<sup>86</sup>. Ésta es presentada como la fórmula más viable para hacer posible la celebración de actos de culto de las diferentes confesiones tal como reconoce la Ley 49/1978, de 3 de noviembre, de Cementerios, ya que «es la respuesta que en mayor medida permite

---

hebreos: uno colmatado –el de San Carlos, bendecido en 1797–, otro próximo a él –el de Bet Ahaym, de de 1894– y otro de reciente construcción.

<sup>85</sup> Real Decreto-ley 7/1996, de 7 de junio, sobre medidas urgentes de carácter fiscal y de fomento y liberalización de la actividad económica (B.O.E. n.º 139 de 8 de junio, págs. 18977-18988).

<sup>86</sup> Para un conocimiento más detallado de los espacios multiconfesionales y concretamente sobre cementerios y servicios funerarios, véanse: Díez de Velasco, Francisco, *Guía técnica para la implementación y gestión de los espacios multiconfesionales*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011; y Generalitat de Catalunya, *Recomanacions per a la gestió de la diversitat religiosa en l'àmbit dels cementiris*, Barcelona, Direcció General d'Afers Religiosos, 2009.

compatibilizar el ejercicio del derecho individual de libertad religiosa y el principio de igualdad y no segregación» (Alarcón *et al*, 2011: 92).

*Reflexiones en torno al marco jurídico sobre libertad religiosa y su implementación urbanística*

La ciudadanía española, así como su clase política y funcionarial, han estado acostumbrados durante siglos y más intensamente desde la dictadura franquista hasta el advenimiento del régimen democrático, a un panorama religioso único, «normal», bajo el signo del catolicismo. Desde el siglo XIX las leyes han declarado con mayor o menor intensidad la confesionalidad católica del Estado y el rechazo, especialmente en el espacio público, de otras manifestaciones religiosas no católicas. La huella dejada por la clara preeminencia católica alcanza hasta la redacción de unas primeras normas democráticas que tienen que dotar de contenido a derechos fundamentales como la libertad religiosa y de culto; esto contribuye a la continuidad de cierto *estatus quo* de la Iglesia católica en lo relativo a sus relaciones con el Estado y a un desconocimiento generalizado por la Administración pública en materia de gestión de la diversidad religiosa.

El ejercicio de la libertad religiosa incide en todos los ámbitos competenciales y territoriales de las administraciones públicas. Si bien es en el ámbito municipal donde incide más especialmente, atribuyendo un gran número de competencias y servicios que los ayuntamientos han de prestar en áreas que van desde la ordenación territorial y el urbanismo, hasta la salubridad pública y servicios funerarios, pasando por servicios sociales o por el reconocimiento de las entidades religiosas y su participación en la vida del municipio.

No obstante, el volumen de legislación específica de los entes regionales y locales sigue siendo escaso, mientras que el marco normativo general empieza a entrar en cierto desfase temporal al responder a una realidad social del Estado español, la de finales de los 70, bien distinta a la actual, en la que el pluralismo religioso ha alcanzado cifras notables auspiciado por una serie de cambios estructurales en nuestra sociedad.

En el reparto competencial, los gobiernos locales, en aras de garantizar el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales –en este caso la libertad religiosa–, han de regular mediante su planeamiento urbanístico y ordenanzas municipales los lugares de culto en garantía del interés general, con pleno respeto al ordenamiento jurídico y en el marco de sus competencias.

La gestión urbanística de la libertad religiosa pasa por la aplicación de diversas técnicas previstas en la normativa vigente, si bien es cierto que ésta tampoco ha sido diseñada pensando en manifestaciones del pluralismo religioso como la apertura al público de nuevos centros de culto, ni están definidos los criterios a cumplir por estos espacios. No obstante, la participación de las personas y comunidades religiosas interesadas en los procesos de gestión y apropiación del suelo puede contribuir a una gestión más eficaz y representativa del heterogéneo conglomerado de identidades en los que se han convertido muchas de nuestras ciudades, como es el caso de Granada y su Área metropolitana. Además, existen las citadas «técnicas previstas en la normativa vigente» que permiten igualmente dar respuesta desde la legalidad a situaciones otras veces controvertidas; concretamente: la reserva de suelo para centros de culto, la cesión de suelo y/o edificios públicos y el acompañamiento a las comunidades religiosas.

Lo relativo a cementerios y servicios funerarios, por último, es una de las demandas más reiteradas por las confesiones religiosas no católicas, especialmente musulmanas y judías, amparadas también en el ejercicio efectivo del derecho fundamental de libertad religiosa. En este sentido, las administraciones han comenzado a modificar su aparato normativo de forma acorde con estas reivindicaciones, así como la gestión de los ayuntamientos con la reserva de parcelas confesionales en algunos municipios andaluces.

PARTE III:  
ESTUDIOS DE CASO

---



CAPÍTULO V:  
SOBRE EL ACCESO, OCUPACIÓN Y APROPIACIÓN DEL ESPACIO URBANO LOCAL:  
EL CASO DE LOS CATÓLICOS

---

Como hemos adelantado al comienzo de este texto, la tercera parte en la que se estructura esta tesis alberga una primera reseña, a modo de mapeo, del patrimonio inmobiliario de la Iglesia católica en el territorio de Granada y su Área metropolitana, que precede al análisis de cuatro estudios de caso locales –el cementerio islámico de Granada, la Estaca mormona de Granada, la Iglesia Filadelfia en Pinos Puente y el salón del reino en Las Gabias–, cuyas presentaciones y criterios de selección ya han sido igualmente comentados en el capítulo metodológico.

Se trata de cuatro casos representativos de las confesiones religiosas locales más significativas –musulmanes, mormones, evangélicos y testigos cristianos de Jehová, respectivamente–, donde se identifican las principales necesidades y prácticas de las comunidades religiosas que requieren del factor espacio para ser realizadas debidamente (cultos, enterramientos, espacios para la formación religiosa y humana, para el ocio y otras actividades de interacción social).

El análisis de cada uno de estos casos presentados en los siguientes cuatro capítulos, está precedido, a modo de introducción, de un breve estado de la cuestión del desigual acceso, ocupación y apropiación del espacio urbano granadino y metropolitano, en el que es precisamente la Iglesia católica, así como asociaciones y otros colectivos adscritos a la misma, el principal actor detentador de suelo con un mayor número de posesiones en el espacio local, como muestra el mapeo que se hace al final del apartado con los lugares de culto, conventos y otros edificios religiosos católicos.

También se incluye una pequeña reseña del contexto pasado-presente en el que las primeras comunidades no católicas de Granada tuvieron que desenvolverse en el acceso a un lugar de culto propio, concretamente nos referiremos al caso de la conocida como «iglesia del callejón del Pretorio» de la Iglesia Evangélica Española, inaugurada aún en tiempos franquistas. Será precisamente en este contexto desigual y de clara preeminencia católica, en el que deberemos interpretar los estudios de caso siguientes.



### *Acceso, ocupación y apropiación desigual del espacio urbano*

En la *Introducción* de este texto señalábamos como primera de las hipótesis de partida de este trabajo, las notables diferencias en el acceso, la ocupación y la apropiación del espacio urbano entre la Iglesia católica y las otras confesiones. Esta distribución desigual que pervive actualmente, comentábamos, es el resultado histórico de toda una tradición de hegemonía católica y, de forma más inmediata, la consecuencia de la legislación y del planeamiento urbanísticos del régimen nacional-católico (1939–1975), los cuales generaron una situación favorable para la Iglesia católica en cuanto al patrimonio inmobiliario y a la ocupación del suelo urbano se refiere.

Esta tendencia histórica de favorecer espacialmente a la Iglesia católica ha dejado sus huellas sobre la trama urbana de muchas de nuestras ciudades, en cuyos centros se localizan un gran número de lugares de culto católicos, frente al comentado asentamiento generalizado de las minorías religiosas en zonas más periféricas de la ciudad.

En el caso de Granada, la Iglesia católica, como veremos a continuación, ostenta históricamente un patrimonio inmobiliario de magnitudes considerables en el centro urbano, siendo en algunas zonas del denominado «centro histórico» (Albaicín, Realejo, Sacromonte y Catedral) prácticamente la única confesión religiosa presente. Las otras confesiones, por su parte, han comenzado a recibir derechos de adjudicación de superficie a partir de la era democrática, con lo que los únicos suelos que los entes municipales han tenido disponibles han sido precisamente los creados en esos años 70 y 80 bajo la égida del desarrollismo, cuando numerosas ciudades andaluzas, y españolas, comenzaban un proceso de expansión urbana a través de la construcción de nuevos núcleos residenciales en las periferias urbanas y áreas metropolitanas.

Desde el punto de vista de las estrategias de apropiación y adecuación del suelo, esta situación desigual ha contribuido, como quedará expuesto en los capítulos posteriores, a que las minorías religiosas sigan desplegando estrategias de autosuficiencia para acceder al suelo urbano, público y privado. Como contrapartida, la Iglesia católica y otras organizaciones a ella vinculadas continúan demandando

provisión de suelo y ayudas al mantenimiento y la rehabilitación de sus centros de culto y sociales con mayor frecuencia que las confesiones minoritarias.

Iglesias, cruces y otras intervenciones urbanas de re-significación del espacio

Los límites de la urbe, por tanto, han demarcado desde la propia fundación de la ciudad, un espacio para la interrelación y también para la desigualdad, es decir, la ciudad ha sido y es un espacio conflictual. Granada es una urbe mediterránea «vórtice del conflicto» (Calatrava y González Alcantud, 2007; González Alcantud, 2005); desde el momento mismo de su construcción el conflicto está allí ya presente (Barrios Rozúa, 2003), mediante la re-significación de los espacios urbanos a la que contribuyeron la construcción de los primeros lugares de culto cristianos, como la iglesia mudéjar de San Gil y Santa Ana, en plaza Nueva, que data de 1501 y fue levantada sobre la mezquita Almanzra; la ubicación de cruces en el Albaicín, en la Alhambra, como la del artillero Andrés de Palencia a la entrada del bosque, y especialmente en el Sacromonte (un millar en su día) con pretensión de contrarrestar la impronta islámica en la morfología de sus calles y edificios; o episodios como el de los Libros Plúmbeos, que persiguió la reinención del mito fundacional de la ciudad, convirtiéndose en uno de los primeros ejemplos locales conocidos de construcción de la identidad territorial<sup>87</sup>.

El 15 de marzo de 1595 el buscador de tesoros jienense Sebastián López relataba haber hallado en una cueva de las laderas del valle de Valparaíso, cercano a la ciudad, cuatro láminas de plomo con unas inscripciones en latín que daban las noticias del hallazgo de varios mártires de la persecución de Nerón en estas tierras: San Mesitón, San Hiscio, San Tesifón y, sobre todo, San Cecilio, quien además había sido el primer obispo evangelizador y discípulo del apóstol Santiago. El entonces arzobispo de Granada, Pedro de Castro, ordenó nuevas búsquedas, apareciendo huesos, una calavera, y el primer libro, *Fundamentum Ecclesiae*, escrito en lengua árabe, que denominaron

---

<sup>87</sup> Para un conocimiento más detallado de los Libros Plúmbeos, entre otros, véase: Martínez Medina, Francisco Javier, *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Granada, Facultad de Teología, 1997.

salomónico, sobre cinco hojas de plomo por ambas caras, redondo, del tamaño de una hostia y en caracteres y puntos apenas legibles. Hasta 1599 continuarían hallándose nuevas láminas circulares de plomo, que se denominaron «Libros Plúmbeos», y que ubicaban el origen de cristianismo en España en tierras granadinas. Un total de 21 libros plúmbeos, autodatados como obras del siglo I y revelados por la Virgen y Santiago a dos discípulos de éste, Cecilio y Tesifón, ambos de origen y lengua árabe. Según esto, tales hallazgos convertían a Granada automáticamente en el santuario de los orígenes del cristianismo hispano, superando incluso a Santiago de Compostela y a Zaragoza. Además, y por si fuera poco, al ser revelados estos libros por tan insignes personajes, se convertían en textos neotestamentarios inéditos, lo que hacía de Granada un lugar clave para toda la cristiandad.

La Iglesia católica de Granada, siguiendo las normas tridentinas, acabaría por reconocer a estos restos como verdaderas reliquias martiriales, pertenecientes a discípulos de los Apóstoles en la antigua Ilíberis. De esta forma, los cristianos viejos entroncaban con su pasado tras ocho siglos de égida musulmana, y los moriscos creían tener justificación para no ser expulsados de la tierra, por ser descendientes de aquellos mártires como san Cecilio y otros que murieron con él en la época romana. Se había introducido así la identidad del «reverso»<sup>88</sup>: la de los moriscos se trataba entonces de una conversión al islam interesada como estrategia adaptativa al período islámico, mientras que el retorno al cristianismo no era sino una reversión, un reencuentro con la religión primigenia, la cristiana, cimientos de los valores morales de la ciudad. No obstante, Roma nunca vio con buenos ojos estos hallazgos; permitió continuar con el proceso de las reliquias iniciado en Granada, pero prohibió cualquier referencia a los Libros Plúmbeos.

Una vez llevados los textos plúmbeos a Roma y traducidos por una comisión de expertos en lengua árabe y latina, en 1682, los Libros Plúmbeos fueron condenados por el Papa Inocencio XI como herejía para la fe católica, según expone la bula *Ad*

---

<sup>88</sup> En numerosas ocasiones, durante el trabajo de campo con comunidades musulmanas he podido comprobar como aquellos y aquellas fieles que responden al perfil del «converso» o «neoconverso», prefieren en lugar de emplear alguno de estos dos términos, precisamente el de «reverso».

*circuspectam Romani Pontificis*, del 6 de marzo de 1682, y que recoge el granadino Martínez Medina:

Unánimes juzgaron, que si nos placía y se debían prohibir y condenar dichos libros y todo el contenido de los libros en las láminas de plomo, membrana o carta referida. Porque falsamente se atribuyen a la beatísima virgen María, al santo apóstol Santiago el Mayor...; antes son puras ficciones humanas fabricadas para la ruina de la fe católica; y repetidamente contienen herejías y errores condenados por la Iglesia y se oponen a la letra de la Sagrada Escritura, exposición de los santos padres, y a al uso de la Iglesia (Martínez Medina, 1997: 23).

Finalmente, en junio de 2000, los Libros Plúmbeos fueron devueltos a la Diócesis de Granada, celosamente custodiados después en la Abadía del Sacromonte. Este celo ha contribuido durante siglos a la pervivencia del mito sacromontano, a través de un «poderoso anclaje local, y por ende en los medios eclesiásticos granadinos. Lo cual llevó a la Iglesia a reconocerlo de interés local y salvar de esta manera el proyecto. Aún hoy día el estamento eclesial sigue sosteniendo parte del mito de manera más o menos sutil y soterrada» (Barrios Aguilera, 2001: 322).

Lo relevante de este mito fundacional es, sobre todo, «su perdurabilidad en lo local, independientemente de su autenticidad o no. Un mito fallido que, no obstante su inicial fracaso, enraíza localmente y se sostiene con tozudez gracias al concurso de la población nativa y sobre todo de sus élites» (González Alcantud, 2005: 547). Y fueron precisamente «las élites, en este caso clericales, las promotoras de esta antigua, pero compleja operación de marketing local, siendo el arzobispo Pedro de Castro su principal diseñador» (Rodríguez y Salguero, 2012: 42). Darío Cabanelas, al respecto de ello, explica que «en el surgimiento del mito mismo quizás pudo más el interés por exaltar a Granada y sus excelencias frente a otras ciudades de España, con lo cual la tesis local prevalece sobre cualquier otra en la lógica de la formación del mito» (Cabanelas, 1991: 287).

Estos asaltos a lo simbólico fueron paralelos a un clima de tensiones de distinta intensidad a lo largo del tiempo, como la revuelta popular por la subida de impuestos en 1483 o la sublevación de los monfíes en 1568, que iniciaría la rebelión de las Alpujarras

hasta el año 1571. Hechos históricos que claramente distan de la imagen de una Granada como escenario idílico para el encuentro y la convivencia de las culturas y las religiones, una construcción que, en realidad, está más cercana a la actual marca ciudad diseñada para la atracción de turistas e inversores.

Si el espacio público de la ciudad histórica aun da buena cuenta de estas transformaciones urbanas acometidas no siempre mediante el acuerdo de los distintos actores, es la Granada auspiciada bajo el liberalismo del siglo XIX la que fragua la ciudad contemporánea tal y como hoy la conocemos, tanto en lo material como en lo simbólico, y donde se planifica, con mayor o menor rigor técnico, la distribución espacial urbana y el papel que ostentará la Iglesia en ello. Es decir, tras los Libros Plúmbeos, «es en el siglo XIX cuando comienza a gestarse un plan ordenado de re-inversión y diseño de la imagen de la ciudad. Independientemente del contexto político, una de las intenciones repetidas en los sucesivos gobiernos era re-colocar a Granada en un incipiente mercado de ciudades, en el que unas veces primaban valores como lo romántico o el orientalismo, y otras el progreso y la funcionalidad» (Rodríguez y Salguero, 2012: 43).

#### La pervivencia de la hegemonía católica en la ciudad laica

Juan Manuel Barrios Rozúa en su obra *Granada historia urbana* (2002), presta especial atención al patrimonio inmobiliario de la Iglesia católica durante las revoluciones liberales del siglo XIX, y a la confrontación de intereses entre una clase eclesiástica inserta en un nuevo contexto político en el que ve recortados algunos de sus privilegios y una emergente burguesía que va acaparando los poderes económico y político, pasando a convertirse en el principal detentador del suelo urbano.

En el verano de 1835 las proclamadas juntas liberales protagonizaron una serie de sublevaciones en Cataluña que pronto se extenderían a muchas otras ciudades del reino español, reavivándose el sentimiento anticlerical. En Granada, según Barrios Rozúa (2002), la desamortización de Mendizábal había cerrado todos los conventos y monasterios masculinos, y la Hacienda pública era quien cobraba ahora los cánones a los (ex)arrendatarios de los inmuebles del clero. Pero resultaba difícil dar salida a estos

edificios, pocos conventos fueron subastados. Ahora, la incipiente burguesía granadina empezaba a comprar tierras y casas, y no inmuebles demasiado grandes que difícilmente podían convertirse en viviendas. Era el germen de una clase pudiente de «casatenientes». Por su parte, los militares reclamaron grandes edificios para albergar las tropas en esos momentos de tensión nacional.

En cualquier caso, la Iglesia continuó estando presente en el entramado urbano con la cesión de muchos templos como ayudas de parroquia, algunos de los cuales terminarían siendo de su propiedad. La Granada laica tendría que esperar a la muerte de Fernando VII, habiendo pasado por las desamortizaciones del clero, primero regular y luego secular, y por la eliminación municipal de numerosa iconografía religiosa expuesta en las calles, como las hornacinas. Pero esta desacralización de la ciudad no fue pareja a un proceso real de disminución del poder eclesiástico, pues el período isabelino se caracterizó por un cierto entendimiento entre unos y otros. La destitución de Isabel II en 1868 es otro de los momentos en los que el anticlericalismo se extiende de norte a sur (Barrios Rozúa, 2002: 149-150).

Ni de la desamortización de Mendizábal, ni de la de Madoz, puede afirmarse que transformaran realmente el orden de las cosas. Si bien es cierto que el clero vio debilitado su poder inmobiliario, la burguesía se fortaleció con la adquisición de una enorme masa de bienes eclesiásticos, parejo a una progresiva ocupación de puestos de poder en el Ayuntamiento granadino, tomando cada vez más peso las facciones más conservadoras, como Juan López Rubio, presidente de la sociedad privada La Reformadora Granadina y principal responsable de la construcción de la Gran Vía de Colón.

Se trataba de una urbe de fisonomía laica, más funcional y de apariencia racional, a imagen y semejanza de las capitales europeas. Es ahora cuando comienza a construirse la necesidad del ensanche en aras de una circulación más fluida: las calles se amplían y sus fachadas se ajustan a las nuevas alineaciones. El patrimonio histórico unas veces es olvidado y otras directamente eliminado. Si estos rentistas ven revalorizarse día a día sus propiedades al aumentarse la demanda, no toda la población de Granada disfrutará por igual las ventajas del Progreso. El crecimiento poblacional no va parejo a una expansión de la ciudad, la cual permanecerá estática; en su lugar, se va

readaptando una y otra vez el espacio de las viviendas, alojando a un número mayor de personas cada vez (Rodríguez y Salguero, 2012: 44; 2009: 49).

La respuesta restauracionista a las revoluciones liberales del siglo XIX no obvió la efectividad de redefinir a su antojo el imaginario cultural colectivo. González Alcantud se refiere a la Granada de finales del siglo XIX y comienzos del XX, afirmando que «los patricios ilustrados, fuesen cual fuesen sus inclinaciones políticas últimas, se consideraban a sí mismos la representación de una cultura y formas de espiritualidad cultivadas que habían de transmitir a los obreros, quienes confiaban igualmente en redimirse a través de la evitación de la tosquedad en el trato social» (González Alcantud, 2005: 61).

Al igual que en muchas otras ciudades españolas, el turismo comienza a adquirir cierta relevancia en Granada. En 1928 se crea el Patronato Nacional de Turismo y una de sus pretensiones era modificar la apreciación que se tenía en España de lo local. La burguesía granadina encontraba en este sector una nueva y succulenta fuente de beneficios. El duque de San Pedro Galatino había ya construido el hotel Alhambra Palace y promocionaría más tarde la sociedad responsable del tranvía a Sierra Nevada (González Alcantud, 2005: 149), del mismo modo que 70 años después un grupo de empresas promocionarían el Teleférico Granada–Sierra Nevada, ahora bajo la óptica del turismo sostenible (Rodríguez y Salguero, 2009: 52).

Tras la victoria de la Guerra Civil (1936-1939) por las fuerzas golpistas capitaneadas por el General Franco, emergerá la ciudad fascista y nacional-católica, cuya identidad territorial sería diseñada a partir de la puesta en valor de tres elementos – el regionalismo castizo y el tipismo, la (re)sacralización del espacio urbano y una benefactora política de viviendas baratas–, respondiendo así a los designios del aparato propagandístico del régimen, a modo de primigenio marketing urbano. La imagen de Granada era re–inventada para proyectar el modelo de ciudad perseguido por los gestores públicos y las élites privadas, en aras de devengar una serie de beneficios políticos y económicos que dotasen a la ciudad de cierto estatus competitivo; ulteriormente, se perseguía un reconocimiento de la legitimidad para la transformación acometida en aras del desarrollo de la ciudad en general y de la ciudadanía en particular, a través de estrategias populistas como la generación de puestos de trabajo.

La intensificación del regionalismo castizo y del tipismo en barrios como el Albaicín fue un proyecto del alcalde Gallego Burín (1938–1951), cuyo propósito era la reconstrucción de la ciudad sobre los fundamentos ganivetistas del libro *Granada la bella* (1894). Es decir, renovar en lugar de demoler determinados lugares expresivos del espíritu local, con el propósito de construir intencionalmente ambientes urbanos clasicistas y casticistas. Este gusto por el tipismo entre las elites granadinas tendría su continuidad hasta nuestros días, retomando esta labor Antonio Gallego Morell, hijo de aquél, y delegado de Turismo en los 60, quien seguiría promocionando este tipo de política, en la que primaba «lo granadino», y por ende lo español, sobre cualquier otra apreciación. Un ejemplo de esta tendencia hacia el tipismo lo constituye la celebración del día de la Cruz, fiesta considerada distintiva de la ciudad, que será recuperada mediante los concursos de fachadas (González Alcantud, 2005: 154–155).

Junto a ello, se puso en marcha una operación de (re)sacralización del espacio urbano, consistente fundamentalmente en la multiplicación de actos religiosos públicos, como la procesión del Corpus Cristi o la festividad religioso–popular de «las Cruces» y en la reparación urbanística de las acciones anticlericales como la quema de conventos o el destrozo de cruces, que entre los años 1931 y 1933 habían protagonizado algunos grupos anarquistas dentro de las luchas obreras, azotando virulentamente al patrimonio religioso<sup>89</sup>, además de la quema también en marzo de 1936 de la Iglesia del Salvador.

---

<sup>89</sup> «La quema de conventos en Granada adquirieron más que nunca un cariz marcadamente revolucionario, aunque nunca adquirirían la virulencia que tuvo en otras ciudades españolas que en mayo de 1931 vieron cómo el anticlericalismo más radicalizado se extendía entre la clase obrera. Granada asistió entonces al destrozo del mobiliario de algunos centros católicos, a sucesivos incendios o al destrozo de cruces sacras en el Albaicín en septiembre de 1932. Esta última acción con un valor simbólico incuestionable fue protagonizada por la FAI durante tres madrugadas. La quema de edificios más significativa tendría lugar en el Albaicín un 8 de diciembre de 1933 y serían una vez más los anarquistas de la FAI sus autores, que acabaron con el convento de las Tomasas y con la iglesia de San Luis. La Gaceta del Sur, periódico marcadamente nacional catolicista, también fue pasto de las llamas; no obstante, su desaparición dio paso a la creación de El Ideal, un periódico católico con medios técnicos mucho más



Por último, fue gestado un proceso urbanizador de construcción de viviendas a través de una política benefactora de viviendas baratas cuyo principal discurso legitimador era el aumento de empleo que traería consigo, al más puro estilo populista. En una línea similar a la de Primo de Rivera, surgieron asentamientos de viviendas en la carretera de la Sierra o el camino de Ronda y fue construido el barrio de Haza Grande.

Pero la profunda transformación urbana acometida durante el liberalismo, había tenido tal trascendencia que, paralelamente a las políticas sociales de vivienda, la ciudad avanzaba en el proceso de modernización y de adaptación a las demandas de movilidad de capital y mercancía durante las décadas de los 40 y de los 50. Son los años de la finalización del camino de Ronda (1940) y de la ampliación y realineaciones de numerosas calles, como Recogidas y de la apertura de otras nuevas; surgen barrios en la periferia urbana, antes Vega, como el Zaidín y la Chana; y, como resultado del desarrollismo que se inaugura, «el turismo comenzará a crecer de forma significativa atraído por el monumento de la Alhambra, reciente suerte de barrio granadino, y la marca de ciudad turística comienza a cobrar un papel más que relevante en los modos locales de entender la gestión de lo público» (Rodríguez y Salguero, 2012: 47).

En este contexto, la Iglesia católica, a pesar de los efectos de las desamortizaciones, seguía preservando la titularidad de numerosas propiedades inmobiliarias, repartidas entre iglesias, conventos y centros educativos y de formación teológica, así como de importantes extensiones de suelo urbano y de terreno en la periferia de Granada.

Un ejemplo de la magnitud aún de sus propiedades es toda la zona que comprende desde el actual Campus universitario de Cartuja hasta el valle del río Beiro en la barriada de Almanjáyar. En la finca conocida como «Huerta y Cercado Alto de Cartuja», los jesuitas edifican en 1894 un centro de formación para estudiantes, en el que se impartían estudios de humanidades, filosofía y teología, y que en 1939 se convertiría en la Facultad de Teología de Granada, adscrita a la Compañía de Jesús. Coincidiendo con la expansión urbana del desarrollismo, a comienzos de 1969 los jesuitas iniciarán las negociaciones con el Estado para el traspaso de dicha finca y su posterior conversión en el actual Campus Universitario de Cartuja de la Universidad de modernos gracias al generoso apoyo de las derechas granadinas» (Barrios Rozúa, 2002: 201).

Granada. En enero de 1971 la venta y transferencia al Estado de la casi totalidad de la finca por parte de la Compañía de Jesús se había hecho efectiva, reservándose unos terrenos donde construiría la actual Facultad inaugurada en 1974.

Es preciso destacar en último lugar que no solo la legislación franquista ha sabido favorecer a la Iglesia católica; en este sentido, en 1998, el Gobierno central regentado entonces por el PP, concedería a la Iglesia católica la potestad de inscribir a su nombre en el Registro de la Propiedad bienes que no estaban inscritos a nombre de nadie, un acto administrativo conocido como «inmatriculación». Para ello, acometió una reforma del Reglamento Hipotecario<sup>90</sup>, redactado durante la época franquista y actualmente vigente, mediante el Real Decreto 1867/1998, de 4 de septiembre, en el que suprimía la excepción contenida en el artículo 5.4 del Reglamento Hipotecario en virtud de la cual se excluía de la inscripción registral a los templos destinados al culto católico; entre los casos más controvertidos de inmatriculación de bienes inmuebles se encuentra el de la mezquita de Córdoba, registrada en el año 2006.

### *La construcción de la iglesia protestante del callejón de Pretorio: dificultades y estrategias en torno al espacio*

En el reverso de esta situación hegemónica de la Iglesia católica en tanto que detentadora del suelo local destinado a fines religiosos, se encuentran aquellas otras comunidades religiosas no católicas existentes en Granada durante el largo transcurso del régimen franquista.

Entre este grupo de «minorías pioneras» se encuentra la Iglesia de San Pablo, de la Iglesia Evangélica Española, ubicada en el callejón del Pretorio y que cuenta ya con más de 40 años de historia. La comunidad evangélica activa en la actualidad y más antigua de Granada, obtuvo el primer permiso local para construir un templo no católico; sin embargo, la historia de su construcción e inauguración la cuentan los obstáculos que se interpusieron en el camino de la comunidad. Este caso representa de las enormes dificultades y vicisitudes por las que tenían que atravesar las confesiones no

---

<sup>90</sup> Decreto de 14 de febrero de 1947 por el que se aprueba el Reglamento Hipotecario (B.O.E. n.º 106 de 16 de abril de 1947, págs. 2238–2239).

católicas para abrir un lugar de culto durante la dictadura, y ello a pesar de la entrada en vigor de la primera ley franquista de libertad religiosa de 1967 y las recomendaciones del Concilio Vaticano II (1963–1965).

La primera capilla y escuela evangélica, germen de la actual iglesia y a la que ya hemos hecho referencia, data de 1875 y se ubicaba en el número 7 de la céntrica calle Tendillas de Santa Paula. Durante la guerra civil, la propiedad del templo les fue arrebatada, clausurándose como lugar de culto y posteriormente convertido en depósito de armas. Tras la finalización de la guerra, regresan al templo, sin mediar ninguna autorización oficial, y en 1942 rehabilitan parte del lugar de culto con la llegada del pastor Juan Eizaguirre.

En el verano de 1963, debido al estado ruinoso del local deciden construir una nueva iglesia<sup>91</sup>. El primer arquitecto encargado de las obras, nos cuentan, fue el granadino José Pulido, que «renunciaría después presionado por el arzobispo Rafael García y García de Castro»; le relevó en su labor el alicantino Ramón Benito Rosa, «con experiencia en este tipo de construcciones».

Mientras tanto, la comunidad permanecía en el local ruinoso de Tendillas de forma tolerada y sin la propiedad aún del centro; además, contaban con un proyecto arquitectónico para el nuevo templo lleno de trabas municipales, que iban desde la ventilación hasta la prohibición de colocar una cruz en la fachada y la obligatoriedad de un cartel que especificara que se trataba de un culto evangélico, «no fuera que la gente se confundiera», explican. Para recuperar la propiedad legal del centro habría que esperar a mayo de 1965, cuando la Dirección General de Política Interior les permite la celebración de cultos a condición de «no hacer proselitismo ni tener actividades hacia fuera», es decir, el espacio público estaba vetado para las manifestaciones religiosas no católicas, a la vez que el privado estaba enormemente restringido. Así lo expresa un documento de este organismo fechado el 13 de mayo del mismo año:

---

<sup>91</sup> Para un estudio más detallado del caso, véase: González Balderas, Rafael, «Número extraordinario monográfico dedicado a la conmemoración del XXV Aniversario de la Inauguración de la nueva capilla en callejón del Pretorio n.º 11», en *Protestantes andaluces*, Año II, 1993, n.º 4, abril.

(...) en súplica de que se autorice la celebración de cultos pertenecientes a la Iglesia Evangélica Española, en un local situado en la calle Tendillas de Santa Paula Nº 7, de esa capital, este Ministerio, de acuerdo con el art. 6º del Fuero de los Españoles sobre la práctica de cultos privados disidentes, ha tenido a bien a conceder la autorización solicitada, cuya validez quedará condicionada a que los dirigentes y miembros del grupo atendido por el centro en cuestión se abstengan de desarrollar actividades proselitísticas [sic], y de llevar a cabo manifestaciones externas y de celebrar cultos en cualquier otro lugar no autorizado de la localidad. (...) El Gobernador civil, Eduardo Cañizares.

Siendo alcalde de Granada el profesor y político falangista Manuel Sola, en febrero de 1966 la comunidad evangélica presenta un nuevo proyecto al Ayuntamiento que recogía todas las exigencias municipales, del que, nos dicen, se ocupó personalmente el propio alcalde. Finalmente les sería concedida la autorización para la construcción y posterior apertura. Noticiarios locales conservadores, como El Ideal o Patria se hicieron eco de la noticia un 8 de octubre de 1966. En la construcción del nuevo templo se emplearon recursos propios, tanto materiales, a través de las obras y las aportaciones de la comunidad, como humanos gracias al trabajo de algunos hermanos albañiles, cerrajeros, etc. El ritmo de las obras fue tal que el último culto en la calle Tendillas de Santa Paula se celebraba un 14 de abril de 1968. Este local sería vendido poco después y posteriormente demolido para construir una funeraria que desde entonces abre sus puertas. El nuevo templo, por su parte, sería inaugurado la mañana del 21 de abril de 1968.

Nuestros informantes hablan del gran revuelo causado en la ciudad por la apertura del nuevo templo del callejón del Pretorio, y especialmente entre el clero católico. Así lo atestigua la crónica de la inauguración publicada en el n.º 4 de la revista *Protestantes Andaluces*:

A pesar de la visita de cortesía del pastor Eizaguirre y algunos del Consejo al arzobispo García y García de Castro, en la que el prelado declaró que sólo quería «paz, paz y paz», los elementos más reaccionarios del clero no dejaron de hacer oír su voz, y así el cura párroco de la Magdalena, D. Alberto Gómez Matarín, dio

a la publicidad un artículo en el diario *Patria* del día 20, donde afirma que a un católico no le es lícito asistir a la bendición de un templo protestante, con citas de Noldin y Schmitt, del derecho canónico vigente, del *New York Times*, sobre las capillas protestantes existentes en España en 1959, el arzobispo, al que califica de sabio y celoso [sic], para terminar con Vázquez de Mella: «Se tolera el mal, pero no se tolera el bien. Un hombre débil es un hombre que transige y los grados de su debilidad se miden por los de su tolerancia» (González Balderas, 1993: 3–4).

El resultado ha sido un edificio, la Iglesia de San Pablo, que cuenta con una amplia capilla capaz de albergar a más de 200 personas y un salón de actos para otras 150, el cual curiosamente es usado también por otras iglesias evangélicas hermanas, gracias a la cesión de uso que les hace la Iglesia Evangélica Española, consciente de las dificultades existentes para contar con un espacio adecuado para determinados tipos de reuniones y celebraciones. Junto a estos dos espacios culturales, hay otras dos salas de reuniones para grupos más pequeños (que se suele utilizar para estudios bíblicos y para la escuela dominical), una vivienda para el pastor, un despacho, trasteros, zona ajardinada y un espacio cedido a la Oficina Española de Ayuda al Refugiado (ACNUR).

Con ello, y a pesar de todas las vicisitudes expuestas, la iglesia de San Pablo de la Iglesia Evangélica Española es la primera iglesia protestante de Granada y su historia sirve para explicar la del protestantismo en esta ciudad. Al principio, esta comunidad agrupó a todos los protestantes de Granada; y de su seno se irían posteriormente desmembrando otras iglesias evangélicas, como la Iglesia Bautista UEBE, que es también una de las más antiguas o las Asambleas de Hermanos. Conocidos pastores protestantes han formado parte durante más o menos tiempo de la comunidad de esta iglesia: como Manuel Matamoros y José Alhama a finales del s. XIX; o Pablo García, Alfredo Abad y Felipe Lobo, en la época contemporánea.

Desde 2007 la iglesia es pastoreada por Israel Flores, de origen mexicano y actor habitual en las citas locales de carácter ecuménico y de diálogo interreligioso. Bajo su responsabilidad pastoral se encuentra una membresía de más de un centenar de personas, entre las que se encuentran fieles de nacionalidad española y otras tantas procedentes de América Latina, seguidos de fieles centroeuropeos (alemanes, ingleses y

franceses) y norteamericanos, residentes en Granada por motivos de estudios o de trabajo.

*Breve reseña de la implantación actual de la Iglesia católica en el suelo de la ciudad de Granada y su Área metropolitana*

La Iglesia católica en la provincia de Granada está conformada administrativa y territorialmente por la diócesis de Guadix-Baza<sup>92</sup> y la archidiócesis de Granada<sup>93</sup>, al frente de cada una de las cuales se encuentran respectivamente el obispo Ginés Ramón García Beltrán, obispo de Guadix y Baza desde noviembre de 2009 y Francisco Javier Martínez Fernández, arzobispo de Granada desde el 2003.

Anteriormente ha quedado expuesto cómo la Iglesia católica ha mantenido históricamente una posición privilegiada como confesión hegemónica, traducándose en un gran patrimonio inmobiliario en el centro urbano de la capital, así como en muchas otras localidades del entorno de ésta, integrado por lugares de culto, conventos, monasterios, seminarios, residencias, centros de formación, colegios, hospitales, casas de acogida, etc.<sup>94</sup>

La archidiócesis de Granada se compone a su vez por un total de 18 arciprestazgos, división administrativa de la diócesis integrada por varias parroquias. Cinco de ellos se encuentran en el territorio de la ciudad de Granada y otros cinco en el de su Área metropolitana, sumando un total de 109 parroquias, repartidas de la siguiente manera: en Granada capital se encuentran el arciprestazgo de la Virgen de las Angustias con 11 parroquias, el de San Juan de Dios con otras 11, el del Polígono de Cartuja con ocho, el de Virgen de Gracia con seis y el de Genil con 11 también. A éstos, hay que

---

<sup>92</sup> Véase: <http://www.diocesisdeguadixbaza.org> [en línea] [19/03/2013]

<sup>93</sup> Véase: <http://www.diocesisgranada.es> [en línea] [19/03/2013]

<sup>94</sup> Para más información véase: Arzobispado de Granada, *Guía de la Iglesia (suplemento del Boletín Oficial de la Archidiócesis de Granada)*, Secretaría General, 1994. También puede consultarse el directorio de diócesis, arciprestazgos y parroquias de la Conferencia Episcopal: [en línea] [19/03/2013] (<http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/parroquias>)

sumarle los tres cabildos, con sus respectivos edificios monumentales: la Catedral de Granada con el Cabildo Metropolitano, el Cabildo de Capellanes Reales de la Capilla Real, encargado de dar culto y velar por el panteón de los Reyes Católicos, y el Cabildo de la Abadía del Sacromonte, que tiene la misión de dar el culto a las reliquias y guardar y estudiar los hallazgos sacromontanos.

En el territorio metropolitano (incluyendo una parte de los Montes Orientales en el caso del arciprestazgo de Sierra Elvira), por su parte, existen un total de 62 parroquias católicas pertenecientes a alguno de los siguientes cinco arciprestazgos de la diócesis granadina<sup>95</sup>, tal y como se muestra en la siguiente tabla:

Arciprestazgo	Parroquias
Sierra Nevada	14 parroquias: La Zubia, Gójar, Ogíjares, Dílar, Güejar Sierra, Cenes de la Vega, Pinos Genil, Dúdar, Quéntar, Monachil, Barrio Vega–Monachil, Cájar, Huétor Vega y Tocón.
Gabia	8 parroquias: Escúzar, La Malahá, Ácula, Ventas de Huelma, Agrón, Ambroz, Cúllar Vega y Churriana de la Vega.
Alfaguara	11 parroquias: Beas, Alfacar, Huétor Santillán, Jun, Cogollos Vega, Víznar, Calicasas, Peligros, Güevéjar, Pulianas y Nívar.
Vega del Genil	12 parroquias: Santa Fe, Láchar, Peñuelas, Trasmulas, Castillo Tajarja, Chimeneas, El Jau, Chauchina, Cijuela, Romilla, Fuentevaqueros y La Paz.
Sierra Elvira	17 parroquias: Maracena, Albolote, Atarfe, Pinos Puente, Moclín,

<sup>95</sup> Los restantes arciprestazgos de la archidiócesis granadina son: Montes Orientales (14 parroquias), Loja (14 parroquias), Alhama de Granada (12 parroquias), Valle de Lecrín (17 parroquias), Costa Occidental (14 parroquias), Motril (15 parroquias), Órgiva (28 parroquias) y Alpujarra interior (21 parroquias).

	Olivares, Tiena, Limones, Puerto Lope, Tózar, Valderrubio, Íllora, Caparacena, Casanueva–Ansola, Zujaira, Escóznar y Alomartes.
--	---

Es importante tener en cuenta, a efectos de las dimensiones de la implantación católica, que cada una de estas parroquias constituye un conjunto patrimonial integrado, al menos, por el templo y las correspondientes dependencias pastorales (despachos, salas de reuniones, la vivienda del párroco y, en su caso, de los empleados y sacristanes, etc.); además cuenta con otros servicios que pueden desarrollarse en la misma sede parroquial, o en otros inmuebles adscritos a la parroquia, lo cual, es como veremos a continuación, la práctica más frecuente, convirtiendo a la Iglesia católica en uno de los mayores detentadores de suelo urbano en Granada y los municipios del cinturón metropolitano.

En el siguiente mapa puede observarse cómo estos cinco arciprestazgos rodean completamente al núcleo de la capital con una parroquia en 29 de los 32 municipios<sup>96</sup> que, según el Plan de Ordenación del Territorio de la aglomeración urbana de Granada, o POTAUG<sup>97</sup>, integran el Área metropolitana:

---

<sup>96</sup> A excepción de Armilla, Alhendín y Otura.

<sup>97</sup> Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía, 2000.





escuelas trinitarias (1 residencia), hermanos obreros de María (1 colegio de educación primaria y secundaria), hospitalarios (1 residencia, que es también basílica y una clínica sanitaria y 1 residencia de mayores), jesuitas (3 residencias, 1 teologado que cuenta con 2 centros, 1 colegio mayor 1 centro de formación), maristas (1 centro educativo de enseñanza primaria y secundaria), misioneros combonianos (1 residencia), paules (1 residencia y 1 templo parroquial), redentoristas (1 residencia y 1 seminario), salesianos (1 centro educativo de enseñanza primaria y secundaria y 1 comunidad) y trinitarios (1 residencia)<sup>98</sup>.

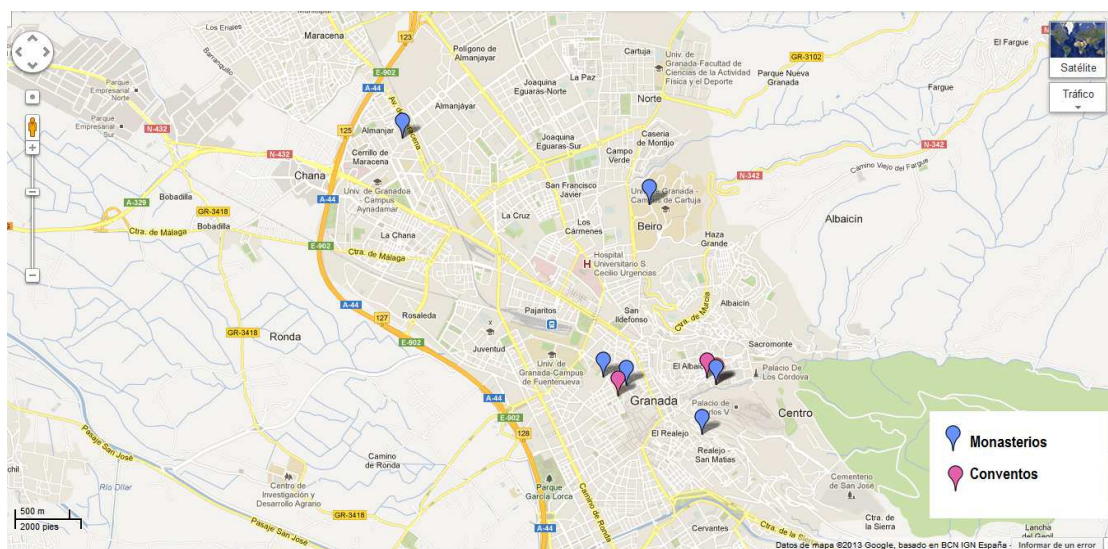
Por parte de las mujeres, hemos de diferenciar entre las comunidades de religiosas de vida contemplativa y las de vida religiosa activa. Entre las primeras se cuentan un total de 20 congregaciones y un total de 20 edificios religiosos en el territorio objeto de estudio<sup>99</sup>, entre los que existen numerosos edificios de gran valor y tamaño, concretamente: cinco monasterios, cinco de los cuales –el de la Encarnación, el de la Visitación de Santa María, el de San Jerónimo, el de Santa Catalina de Siena (Realejo) y el de Santa Catalina de Siena (Zafra)<sup>100</sup>, en la carrera del Darro–, se ubican en el centro de la capital como muestra el mapa siguiente; junto a dos conventos también en el centro –el de la Inmaculada Concepción y el de Nuestra Señora de la Piedad y Sancti Spiritus–, y otro, el de las Capuchinas, en el municipio metropolitano de Chauchina.

---

<sup>98</sup> Datos extraídos de: Arzobispado de Granada, *Guía de la Iglesia (suplemento del Boletín Oficial de la Archidiócesis de Granada)*, Secretaría General, 1994; y Arzobispado de Granada, *Guía de la Iglesia Diocesana de Granada*, Granada, Secretaría General, 1998.

<sup>99</sup> Y fuera de Granada y su Área metropolitana existen dos institutos femeninos más de vida contemplativa, una en Motril (Agustinas Recoletas Nazarenas) y otra en Alhama (Clarisas de la Inmaculada), que cuentan con un convento de la Inmaculada Concepción.

<sup>100</sup> Hace referencia a la calle Zafra, paralela a la carrera del Darro.



Mapa 2: Monasterios y conventos de vida contemplativa en la ciudad de Granada

Fuente: Elaboración propia a partir de Google Maps, 2013

En cuanto a las comunidades de religiosas de vida activa se cuentan un total de 68 congregaciones, que disponen de un amplísimo patrimonio inmobiliario en la capital y su territorio metropolitano, repartido entre lugares de culto, casas de retiro y de ejercicios espirituales, noviciados, juniorados, colegios, institutos y residencias de postulantes, sedes pastorales, centros de formación profesional, colegios mayores, residencias universitarias, guarderías, centros y hogares de acogida, etc. La lista completa y desglosada por congregaciones de los inmuebles que conforman esta porción del patrimonio católico local sería interminable; en lugar de ello, basta con cuantificar el número de los mismos en base a los datos ofrecidos en las guías oficiales del Arzobispado de Granada (1998, 1994), así como en su web oficial, dando como resultado a más 130 bienes inmuebles en el territorio objeto de estudio, concentrándose la mayor parte de ellos en la capital y, en menor medida, en municipios metropolitanos como Las Gabias, Alhendín, Ogíjares o La Zubia.

Completan el vasto patrimonio de la Iglesia católica en Granada, siete institutos seculares en la capital<sup>101</sup>, tres seminarios<sup>102</sup> y un heterogéneo grupo conformado por una

<sup>101</sup> Activas del Apostolado Social, Alianza en Jesús por María, Cáritas Christi, Filiación Cordimariana, Obreras de la Cruz, Operarias Parroquiales y Siervas Seglares de Jesucristo Sacerdote.

veintena de instituciones católicas, como colegios, casas de espiritualidad, escuelas de evangelización, sedes de cáritas diocesanas, la citada Facultad de Teología, y otros cinco centros de formación religiosa<sup>103</sup>; además de 33 casas de hermandades y cofradías de Semana Santa y la sede de la federación, o «casa de hermandades», ubicada en la céntrica plaza de Los Lobos.

En suma, puede afirmarse que la Iglesia católica es uno de los principales actores que detentan el suelo de Granada y del Área metropolitana; esta hegemonía se ha mantenido desde el siglo XVI con la expulsión de judíos y musulmanes; y los sucesivos cambios de gobiernos central y local la han ido perpetuando bajo nuevas fórmulas, como el gobierno falangista que aseguraría a la Iglesia católica una entrada en el nuevo régimen manteniendo su *status quo* y, con éste, su notable parque inmobiliario.

En el actual escenario, junto a la Iglesia católica, las otras confesiones despliegan sus técnicas de proselitismo en el espacio público local y ponen en marcha estrategias de apropiación del suelo para la obtención de un lugar de reunión y culto.

Estas minorías religiosas pueden constatar cómo en los centros urbanos, ahora encarecidos y re-diseñados en aras del turismo y las finanzas no hay lugar para sus lugares de culto, mientras que existe una sobrerrepresentación de templos y centros católicos, cuya ubicación data en ocasiones de varios siglos atrás; y cómo las manifestaciones religiosas en el espacio público, que van desde la celebración de actos multitudinarios en la calle, como las procesiones, hasta todo lo relativo a la señalética urbana, pertenecen la práctica totalidad de las veces al entramado católico.

---

<sup>102</sup> Seminario Mayor de San Cecilio, Seminario Menor Virgen de Nazaret y Seminario Diocesano Misionero Redemptoris Mater Virgen de las Angustias y San Miguel.

<sup>103</sup> Instituto de Teología Lumen Gentium, Instituto de Filosofía Edith Stein (Ifes), Escuela Universitaria de Magisterio La Inmaculada, Centro Internacional para el estudio del Oriente Cristiano (ICSCO) y Escuela de Teología y Pastoral San Gregorio Elvira.



## CAPÍTULO VI:

### LA RAUDA DE GRANADA, O EL PATIO ISLÁMICO DEL CEMENTERIO MUNICIPAL DE GRANADA

---

La elección de la recuperación del cementerio islámico de Granada como primer estudio de caso se ha basado en varios motivos. Uno de ellos es que se trata del único espacio funerario confesional no católico conocido en la ciudad de Granada y su cinturón metropolitano, y, por lo tanto, merecedor de un análisis más pormenorizado, máxime si partimos del hecho de que una de las demandas más reiteradas por las minorías religiosas en este país es la disposición de espacios y servicios funerarios acordes con sus creencias y prácticas religiosas.

Desde una óptica general, no podemos acercarnos a la trama urbanística del mercado religioso obviando la realidad de los espacios funerarios, en la que están presentes numerosos aspectos que van desde la propia planificación municipal y el papel desempeñado por otros actores públicos, como la garantía del cumplimiento efectivo por parte de los poderes públicos del derecho de libertad religiosa y de culto.

Más especialmente, el islam, junto a otras confesiones como el judaísmo, recaba un mayor número de prescripciones y prácticas funerarias, las cuales trataremos de exponer de forma ordenada y lógica, que pueden diferir de los estándares occidentales actuales de policía mortuoria.

Otra de las razones fundamentales que justifican su inclusión en esta tesis se enmarca en los términos de la primera de las hipótesis expuestas, concretamente cómo la tendencia histórica de favorecer espacialmente a la Iglesia católica ha contribuido en la actualidad a que las minorías religiosas sigan desplegando estrategias de autosuficiencia para acceder al suelo urbano, público y privado.

Del mismo modo, la crónica de los hechos hasta su re-apertura en 2009 también da cuenta en distintos momentos del desconocimiento generalizado de las normativas vigentes y su escasa implementación, así como de una cosmovisión y predisposición pro-católica en algunos sectores de las administraciones implicadas y de la ciudadanía, segunda y tercera hipótesis planteadas.

Es decir, es el propio proceso experimentado de reivindicación y recuperación de los usos originales para los que fue construido este espacio durante los años de la Guerra Civil española, lo que capta especialmente nuestro interés; un devenir de acontecimientos que, como veremos a lo largo de las siguientes páginas, está marcado por sucesivas etapas en las que se fueron poniendo en práctica distintas estrategias de acceso y apropiación del suelo.

### *Las huellas funerarias del islam en la Andalucía contemporánea*

Entre los siglos XVIII y mediados del XX comienzan a concebirse extramuros las primeras ciudades modernas en España, como es el caso de Granada; y, con ellas, surge el concepto moderno de cementerio, marcado por la municipalidad y con importantes consecuencias sobre la planificación y diseño de las urbes. Hasta finales del siglo XV, la ciudad de Granada estaba dotada de varios espacios destinados a enterramientos, o raudas, casi siempre a extramuros, excepto la de la Alhambra<sup>104</sup>. Hay constancia entre otros del que se enclavaba en el alto Albaicín; o el que pudo ser el cementerio islámico más grande y extenso de todo Al Ándalus, el camposanto de Said Ibn Malik, que se extendía desde las puertas nazaríes de Elvira y Almezrrá (Tinajilla) hasta lo que hoy es la plaza de la Caleta y la Avenida de Murcia. Tras la definitiva expulsión de los judíos y moriscos de Granada, este vasto espacio funerario islámico se rebautizaría como Campo de la Merced, después como Campo del Triunfo y actualmente como Jardines del Triunfo<sup>105</sup> (López López, 1995: 138).

---

<sup>104</sup> Torres Balbás (1957) llega a citar hasta siete cementerios en Granada, normalmente situados fuera de las murallas. Véase: Torres Balbás, Leopoldo, «Cementerios hispano-musulmanes», en *Al-Andalus*, 1957, Vol. XXII, págs. 131-191.

<sup>105</sup> Para un conocimiento más detallado de esta necrópolis musulmana, véase: López López, M.; Fresneda Padilla, E.; Toro Moyano, I.; Pena Rodríguez, J. M.; Arroyo Pérez, E., «La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada)», en Acién Almansa, M.; Torres Palomo, M<sup>a</sup> P. (ed.), *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes. Estudios y Ensayos*, Universidad de Málaga, Málaga, 1995, págs. 137-159.

Tanto la resacralización del espacio urbano de Granada acometida por los Reyes Católicos desde su llegada, como las desacralizaciones<sup>106</sup> –institucionales y populares– intermitentes en sucesivas etapas de la historia local, borrarían progresivamente las huellas de los cementerios islámicos. Uno de los primeros y más importantes pasos en la desacralización de los espacios públicos urbanos fue la implantación del modelo moderno de cementerio, cuya gestión pasaba de las manos de las instituciones religiosas católicas a las municipales. Los inicios del actual Cementerio Municipal de Granada, monumento histórico en el gran recinto de la Alhambra<sup>107</sup>, según explica la web de la Empresa municipal de cementerio y servicios funerarios (EMUCESA, en adelante)<sup>108</sup>, parten de la Real Cédula promulgada por el Rey Carlos III en 1787 que estableció el uso de cementerios ventilados fuera de las poblaciones y que solo trata de evitar enfermedades, epidemias y pestilencias que se creen nacen del aire de las iglesias corrompido por los cadáveres que se entierran en los pavimentos y, sobre todo, de evitar el más remoto riesgo de filtración o comunicación de las aguas potables del vecindario. Es decir, la necesidad de establecer cementerios fuera de las poblaciones no era ya solamente una cuestión de espacio, sino también de salubridad pública, asunto éste de mucha mayor importancia.

Esta medida, especifica el citado documento, «fue acogida de buena gana por gran parte de la población y de las autoridades civiles. No ocurrió así con las autoridades eclesiásticas, especialmente con el Cabildo de la Santa Iglesia Metropolitana de Granada». A raíz de la promulgación de la Real Cédula se formó una comisión de médicos para el estudio de la idoneidad de terrenos en los que ubicar cementerios. La tardanza de la comisión, unida a la dejadez y negligencia de las autoridades y a algunos actos de vandalismo, hicieron la situación insostenible,

---

<sup>106</sup> Para un conocimiento más detallado a cerca de la desacralización del espacio urbano granadino, véanse: Barrios Rozúa, Juan Manuel, *Granada historia urbana*, Comares, Granada, 2002; y Barrios Rozúa, Juan Manuel, *Iconoclastia. 1930-1936. La ciudad de Dios frente a la modernidad*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2008.

<sup>107</sup> Véase: EMUCESA, *El Cementerio Municipal de Granada. Un monumento histórico en el gran recinto de la Alhambra*, [en línea] [30/04/2010] <http://www.emucesa.es/historia.asp>

<sup>108</sup> Véase: <http://www.emucesa.es/> [en línea] [16/05/2013]



alcanzando su punto álgido durante la epidemia de peste que asoló la ciudad de Granada en septiembre del año 1804. La población comenzó a enterrar los cadáveres en terrenos que aún no estaban acotados ni bendecidos para ello, ante la pasividad de las autoridades. Después de múltiples informes y discusiones, la comisión de médicos y las autoridades se pusieron de acuerdo (expediente de 18 de abril de 1805) en tres ubicaciones idóneas para la construcción de cementerios. De entre ellas consideran la más apropiada la Haza de las Escaramuzas. Conocido como el cementerio de las Barreras, construido de forma provisional en 1805, se convertiría finalmente en el nuevo cementerio general de la ciudad mediante un proyecto elaborado en 1842. Desde entonces, continúa el texto:

El desarrollo del cementerio municipal de Granada se ha realizado de forma un tanto caótica, al albur de necesidades y modas constructivas, mediante proyectos inconexos sin un plan de desarrollo armónico e integral. Fosas de tierra (prohibidas a finales de los años 70 y ya desaparecidas); edificios de nichos de párvulos, columbarios y bóvedas de diferentes formas y alturas; panteones y tumbas sin distribución ordenada; patio civil (ya desaparecido) y recintos religiosos y pequeñas zonas ajardinadas jalonan su crecimiento en estos dos siglos<sup>109</sup>.

Esta preocupación por la salubridad pública seguirá estando presente desde entonces, con mayor o menos intensidad, por los sucesivos gobiernos municipales de

---

<sup>109</sup> Actualmente, el Cementerio Municipal de Granada está incluido por la Junta de Andalucía en el catálogo de Bienes de Interés Cultural de la ciudad al hallarse dentro del extenso recinto de la Alhambra (pero no es BIC en cuanto tal). En sus primeros patios reúne importantes muestras de la arquitectura y la escultura funerarias, románticas y de épocas posteriores, catalogadas y realizadas por los artistas e imagineros locales, y algunos foráneos, más significativos. Además, en la zona actualmente denominada Patio de San Cristóbal, se encuentran los únicos restos arqueológicos que han llegado a nuestros días tanto del Palacio árabe de los Alixares (siglos XIII – XIV), como del fortín y canalizaciones de aguas que instalaron, en el monte del mismo nombre, los franceses a principios del siglo XIX.

Granada. El siglo XIX no se caracterizó precisamente por frenarse la mortalidad epidémica, a pesar de un importante crecimiento demográfico hasta comienzos de su segunda mitad. En España se contabilizan durante este siglo, cinco brotes de cólera, la epidemia de 1854-55, fue la más mortífera de todas, afectando virulentamente al centro y norte de la Península. La última, en el verano de 1885, coincidió con una crisis agrícola y pecuaria y la extensión de filoxera en los viñedos, atacando el Sistema Ibérico y Granada. Esa epidemia, que acabó con la vida de más de 5.000 granadinos, demostró la ineficacia del embovedado del Darro (1854-1882). Esta preocupación municipal por las aguas y el alcantarillado no tuvo su homónima por la vivienda: tres mil casas en ruina y unos salarios tan bajos que no podían hacer frente a los arrendamientos, empujó a la gente más pobre a ocupar las cuevas de la periferia o a vivir hacinados en rincones inmundos de viejos edificios (Barrios Rozúa, 2002: 153).

Paralelamente al nuevo contexto urbano que emergía en las ciudades españolas, las comunidades musulmanas institucionalizadas habían venido desapareciendo aceleradamente en todo el país; no obstante, las relaciones ininterrumpidas con el norte de África contribuyeron a mantener cierta presencia islámica, más o menos visible en todo este tiempo (Tarrés y Salguero, 2010: 299).

Aunque podemos afirmar que la relación de Andalucía con el Islam es larga –se remonta al siglo VIII y forma parte de la propia historia de este pueblo, de la idea de España y de la historia del Islam<sup>110</sup>– la presencia islámica en la Andalucía

---

<sup>110</sup> El periodo medieval andalusí ha sido objeto de múltiples estudios, si bien, no es éste el lugar para extenderse en ello; únicamente queremos resaltar el polémico debate, conocido como «el Ser de España», que surge con el regeneracionismo a finales del siglo XIX entre los historiadores Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, sobre la identidad nacional española. Mientras que Castro, cuyas tesis nunca llegarían a arraigar en la historiografía española, defendía la identidad nacional, «nuestra forma de ser», como una conjunción medieval de judíos, musulmanes y cristianos como los auténticos artífices del espíritu nacional hispano, Albornoz abogaba porque fueron los romanos y la pervivencia de los reinos visigóticos los artífices de ese espíritu, y por tanto, el cristianismo y la impronta occidental estarían en la esencia de la identidad española.

contemporánea es fruto, entre otros factores, de la cercanía entre Andalucía y el norte de África. Ya hemos adelantado cómo la dependencia administrativa de Ceuta y Melilla a las provincias de Cádiz y Málaga respectivamente y las relaciones, especialmente las económicas y coloniales del Protectorado han favorecido la presencia de musulmanes en la península y concretamente en Andalucía.

En la Guerra Civil española (1936-1939) hubo una significativa participación de contingentes marroquíes, mayoritariamente beréberes. El documental del cinematógrafo melillense Driss Deibak *Los Perdedores*<sup>111</sup> trata de reconstruir la historia de estos 100.000 marroquíes que fueron llevados a la Península Ibérica desde el norte de Marruecos, en aquel entonces una colonia española; además de recordar la memoria de los otros 20.000 que murieron en la contienda. Frente a éstos, la llamada Guardia Mora, unos 8.000 árabes, estima el documento, participaron en el ejército republicano, procedentes de Palestina o Argelia. La tesis central de Deibak es que la Guardia Mora estaba conformada por marroquíes que habían sido traídos por Franco de forma obligada, o por engaño. Relata cómo alrededor de 3.000 marroquíes fueron trasladados a Sevilla con la promesa de recibir tierras. Al llegar, tuvieron que creer que los rojos habían robado las que iban a ser sus tierras y que tendrían que luchar contra ellos con el fin de recuperarlas. En 1971, un informe del consulado español en Tetuán afirmó que el 90% de las personas que estaban mendigando en busca de comida en la región del Rif eran hijos de antiguos soldados marroquíes que habían luchado en España<sup>112</sup>.

*De cementerio de guerra a patrimonio histórico: reseña  
histórica del cementerio islámico de Granada*

---

Véase: Gómez Martínez, José Luís, *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica*, Madrid, Gredos, 1975.

<sup>111</sup> Deibak, Driss, *Los perdedores*, [documental]. España, Alemania, Marruecos, Media Profile & Kommunikation, 2006.

<sup>112</sup> Véase: *Driss Deibak cuenta la tragedia de los marroquíes obligados a luchar en la guerra civil española en su documental Los Perdedores*, [en línea] [07/02/2012] <http://www.webislam.com/?idt=6823>

## Los orígenes de La Rauda de Granada

En este contexto bélico se enmarcan los orígenes de tres emblemáticas construcciones musulmanas de la Andalucía contemporánea: la Mezquita de Al Morabito en Córdoba y los cementerios islámicos de Sevilla y Granada, conocido éste último como la Rauda de Granada. La primera de ellas se ubicó dentro del recinto de los Jardines de Colón, destinada a los soldados marroquíes aliados con las tropas franquistas que habían solicitado un lugar donde poder rezar y lavar a sus muertos. Durante dos años la Mezquita desarrolló funciones en cuanto tal; éstas cesarían de inmediato con la finalización de la Guerra Civil. En octubre de 1950 el edificio de la Mezquita de Al Morabito fue adecuado como biblioteca, constituida en parte con las donaciones que realizara la Delegación de Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos. Este centro documental, además de contar con un fondo general, estaba especializado en temáticas islámicas. En 1985 el espacio fue cedido por cinco años al hoy desaparecido Centro Islámico de Madrid; y, restaurado, comenzó a funcionar nuevamente como espacio cultural. Próximo a la expiración del contrato de la cesión de uso a esta entidad, un grupo de musulmanes, españoles y migrantes, fundan en 1990 la Asociación de Musulmanes de Córdoba, con el fin de solicitar la prórroga de la cesión de El Morabito. El Gobierno municipal de Julio Anguita, adscrito al grupo de Izquierda Unida (IU, en adelante) cedió el uso del edificio, abriendo en 1992 sus puertas al culto. Como puede observarse, este espacio ha estado sujeto a lo largo de su historia a un constante cambio de usos y significados: de espacio cultural y funerario a espacio cultural; de espacio cultural a espacio cultural; y actualmente como un espacio bi-funcional: cultural / cultural.

El cementerio musulmán de Sevilla data de 1936, tras la finalización de la Guerra Civil. Clausurado en 1944 por el Ayuntamiento sevillano, pasó a formar parte de las dependencias de los servicios del cementerio municipal de San Fernando. En 1987 es abierto nuevamente y conceden su uso a perpetuidad a la Comunidad Islámica de Sevilla Umma, quedando las llaves y mantenimiento del cementerio bajo la responsabilidad de esta comunidad, si bien su dirección corresponden al cementerio de San Fernando (Tarrés, 2006: 433). Este cementerio musulmán, al igual que otros en Andalucía, como el de Jerez de la Frontera, es anejo al muro del cementerio municipal,

aunque con puerta propia e independiente. Tiene una extensión aproximada de doscientos metros cuadrados, con capacidad para cuarenta y ocho parcelas de enterramientos para adultos (Valencia, 1995: 270).

La otra construcción musulmana en Andalucía de la etapa de la Guerra Civil española que queremos referir, es el cementerio musulmán de Granada. La Rauda de Granada acoge enterrados desde 1937 a una treintena de soldados marroquíes y musulmanes de las tropas franquistas caídos en los frentes cercanos a Granada. Este espacio funerario se ubicó a unos 1.000 metros más arriba del cementerio municipal de San José, subiendo por el camino que lleva al Llano de La Perdiz, hoy Parque Periurbano de la Alhambra y Generalife o Parque de Invierno; el cementerio fue orientado hacia el pico del Veleta, erigiéndose la alquibla o línea de la correcta dirección donde se sitúa la santa ciudad de La Meca.

El Gobierno provisional de Burgos, impuesto por las tropas nacionales, había concedido a los mandos militares franquistas en Granada la construcción de este cementerio para los caídos de la Guardia Mora. Desde entonces, antes de finalizar la guerra, el Ayuntamiento de Granada, también había venido entablando contactos al respecto con el Gobierno de Burgos. Finalizada la guerra en 1939 se deja de enterrar gente; y con ello, los usos y la propia significación del cementerio musulmán cambiarían drásticamente. El Ayuntamiento de Granada, según nos relatan, contaba ya con un proyecto para generar un espacio de recuerdo de los soldados de la Guardia Mora caídos en el frente. Los usos funerarios como cementerio, o rauda, serían sustituidos por otros de carácter patrimonial. La nueva concepción del espacio era la de un monumento funerario, similar, por ejemplo, a los cementerios de guerra de la Primera y Segunda Guerra Mundial diseminados por toda Europa<sup>113</sup>, como es el caso de Normandía.

---

<sup>113</sup> Es el caso del cementerio de soldados musulmanes fallecidos durante la Primera Guerra Mundial combatiendo de lado del Imperio Austro-Húngaro, en Log Pod Mangart, en el noroeste de Eslovenia. La mayoría de los soldados musulmanes sepultados en este cementerio perdieron la vida en 1916 y fueron enterrados conforme a costumbres islámicas. Las autoridades italianas, competentes en la época, en los años 1930 cambiaron los monumentos musulmanes por cruces de metal, y la Comunidad Islámica eslovena logró restituir los monumentos islámicos en las tumbas el año pasado.

Con lo cual, hay un matiz muy importante: no se está generando un cementerio nuevo, el cementerio de la ciudad es el que es. En todo caso, es un patio, «Patio islámico» gestionado por nosotros.

[Director de EMUCESA, 8 de octubre de 2009, Granada]

Si bien el devenir de la Mezquita de Al Morabito de Córdoba se caracteriza por un constante cambio de usos, el de la Rauda de Granada, está marcado por todo lo contrario: no sólo no se volvería a enterrar a nadie durante más de 40 años, sino que terminada la guerra hasta finales de los años 70, este espacio estaría totalmente abandonado. A esta situación contribuyeron, entre otros y de forma interrelacionada, los dos siguientes factores: uno, que no se practicara ni un solo enterramiento islámico; y otro, que tampoco existiera ninguna comunidad musulmana local organizada institucionalmente que canalizase las demandas de uso del mismo.

Las primeras reivindicaciones de la era democrática

En la última etapa del período dictatorial, coincidiendo con un cierto aperturismo del Concilio Vaticano II y la Ley de Libertad Religiosa de 1967, comienzan a visibilizarse los primeros musulmanes en la ciudad de Granada. Es el caso citado del pionero Centro Cultural Islámico de Granada, creado en 1966 y constituido legalmente como entidad «asociación confesional no católica»<sup>114</sup>.

No será hasta el comienzo de la etapa democrática cuando la recuperación del cementerio musulmán sea una preocupación real de la comunidad local; al igual que en el caso de Granada, en Sevilla la reivindicación de la apertura y dignificación del cementerio islámico es una de las primeras actuaciones de la Comunidad Islámica de

---

Véase: *Profanan cementerio musulmán de la I Guerra Mundial en Eslovenia* [en línea] [07/02/2012] (<http://www.webislam.com/?idn=13472>)

<sup>114</sup> Con la creación del Registro de Entidades Religiosas, toda aquella organización religiosa no católica constituida como «asociación confesional no católica» pasaría a tener la consideración de «entidad religiosa».

Sevilla solicitando al ayuntamiento que levantara el acta de clausura del cementerio (Tarrés, 2006: 433).

Las primeras muestras en Granada de reivindicación de este espacio surgen del seno del antiguo movimiento murabitún, antes la tarika sufí Darkawi, y que después se convertiría en la Comunidad Musulmana en España, entidad religiosa desde 1979. Con una primera sede en el número 13 de la calle Elvira, la Comunidad Musulmana en España estaba compuesta casi en su práctica totalidad por españoles y españolas conversas. Entre sus objetivos principales había dos: la construcción de una mezquita y la rehabilitación y gestión del cementerio islámico. No obstante, estas primeras reivindicaciones pueden ser calificadas como esporádicas, pues, aunque la preocupación del cementerio siempre estuvo presente entre estos primeros conversos, nunca llegaron a materializarse de una forma sólida. Un intento, por el contrario, fue la fundación en 1980 de la Dawa o Sociedad para el Retorno del Islam en España, bajo la autoridad moral del sheij Abdelkader As Sufi al Murabit. Pero la consecución de unos terrenos para levantar la mezquita de San Nicolás, junto al clima de inestabilidad que comenzaba a vivir la comunidad, contribuyeron a que los objetivos de la recuperación del cementerio musulmán no se cumplieran. Esta inestabilidad se tradujo en una serie de escisiones que irían desestructurando al grupo y que, al parecer, estaban vinculadas a las desavenencias con el citado sheij, llamado anteriormente Ian Dallas.

Pedro (Umar) Coca Domínguez, protagonizó en 1983 la primera de estas escisiones, fundando entonces la Comunidad Musulmana de Al-Andalus, aunque ésta no fue más allá de una estructura administrativa que ni siquiera contaba con más miembros; a principios de los 90 se trasladaría a Órgiva, en la Alpujarra granadina, donde fundaría el Centro Musulmán Andaluz . Finalmente, Umar Coca fallecería en diciembre de 2007 en la localidad del Área metropolitana granadina de Quéntar.

La otra escisión importante fue la de aquellos integrantes que apostaban por una apertura mucho más amplia hacia al exterior, contactando con países de tradición musulmana, llegando a ingresar algunos miembros en universidades como la de La Meca. En este primer grupo participaron gente como Mansur Escudero y Zakarías Maza. Un primer destino en la placeta Albayda del barrio del Albaicín, fue la sede de esta nueva comunidad. Escudero, psiquiatra de formación y por entonces vinculado a los movimientos por la reforma del sistema de salud mental, abandonaría pronto la

comunidad, trasladándose a la costa granadina (Salobreña y Motril) y constituyendo la que se conocería como «la comunidad de los médicos»; y posteriormente fundador y dirigente de Junta Islámica hasta su fallecimiento en 2010. Zakarías, por el contrario, permaneció en esta incipiente comunidad que acabaría por convertirse en 1996 en la Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de All'ah en Granada (At-Taqwa).

Se conoce un primer enterramiento en 1980 de un musulmán fallecido de cáncer; si bien, la primera recuperación pública de los usos funerarios de este espacio tiene lugar un año después, a finales de 1981, habiendo transcurrido entonces unos meses desde la entrada en vigor de la LOLR 7/1980, de 5 de julio, cuyo artículo Uno, b) recogía expresamente el derecho a recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos: un 21 de noviembre de este año, fue asesinado en Barcelona, Nazir Sebag, antiguo simpatizante de la organización de los Hermanos Musulmanes, cuando entraba en la Casa Islámica de la avenida Meridiana; y fue enterrado en el cementerio islámico de Granada días después. Así narraba El País el entierro:

El cortejo fúnebre recorrió las principales arterias de Granada antes de llegar al cementerio, y sus integrantes distribuían octavillas en las que se acusaba al régimen sirio del presidente Hafez el Assad de haber perpetrado el atentado, al tiempo que se pedía la libertad para los 60.000 presos políticos encarcelados en Siria. (El País, 09/06/1983)

Éste no sólo sería el primer enterramiento público de un musulmán en La Rauda , sino también la primera toma de conciencia colectiva de la reivindicación; pero hechos como éste no gustaban a las autoridades locales, pues por entonces, se trataba de un enterramiento ilegal , en cuanto no existía regulación alguna de los enterramientos en ese espacio que pertenecía, y pertenece, al Patronato de la Alhambra y el Generalife.

Mientras pasaban los años, las condiciones de mantenimiento del cementerio iban empeorando notablemente, convirtiéndose en un improvisado botellódromo, en lugar de citas para parejas e, incluso y como nos cuentan, en escenario de varias profanaciones. Esta situación de progresivo y acelerado deterioro, trataba de ser salvada por la



iniciativa particular de algunos musulmanes, como, por ejemplo, la compra de un mallado metálico por un comerciante de la calle Calderería.

Claro, antes solo había una malla metálica que estaba rota por los dos lados. Servía de coladero para todo tipo de bicho viviente, de cuatro y de dos patas. Allí campaba cada uno a sus anchas, ¿sabes? Y a alguno incluso le movían ritos satánicos. La policía me llamó y me dijo, por favor, acompáñenos que queremos hacer una investigación, porque nosotros denunciarnos varias profanaciones, de rituales que se observaron allí algunas cosillas, otros simplemente arrojaron botellas de alcohol dentro, porque se iban... Una zona que allí te encuentras rastros de los viernes y sábados y tal... de gente que bebe alcohol allí y tira la botellas de alcohol dentro. Incluso hacen sexo allí también, las gomitas... a veces un asco allí.

[Responsable religioso del Patio islámico La Rauda, 30 de septiembre de 2009,  
Granada]

Las reivindicaciones no cesaron en muchos años; aunque no volvieron a repetirse con el mismo impacto que tuvo el entierro del ciudadano sirio asesinado. Aprobados los Acuerdos de Cooperación de 1992, dos años más tarde, en 1994, se produciría otro suceso del que también se harían eco los medios de comunicación y la población local. El fallecimiento de un joven granadino converso contribuyó a la revitalización de las protestas. Las autoridades locales no estaban dispuestas a permitir un enterramiento en un lugar no autorizado, fuera de los límites del cementerio de San José. Un grupo de musulmanes solicitaron a los responsables del cementerio trasladar el cadáver, aun sin enterrar, hasta los terrenos de La Rauda, para ser enterrado ahí según las prescripciones coránicas; algo a lo que se negaron los responsables municipales. En la noche siguiente, una persona fue sorprendida cuando presuntamente, nos cuentan, intentaba sacar el cadáver para cumplir sus propósitos. Finalmente, el joven fue enterrado de forma secreta en el cementerio, conociendo solo su familia y los responsables del cementerio su ubicación exacta.

Entonces estaba Lorenzo Capellán de concejal de la Policía y hablamos con él y con el alcalde y le decimos que ha pasado esto, que bajo ningún concepto se le puede... Entonces nos plantamos y les decimos mire, éste se va a enterrar aquí y se puede enterrar pacíficamente o manu militari, porque yo puedo enterrarlo y negarse un familiar, pero transcurrido un plazo de 48 horas puedo enterrar por decreto, diga la familia lo que diga, porque son temas sanitarios según la Ley de policía sanitaria y mortuoria<sup>115</sup>. Entonces, tú te podrás poner como quieras, pero yo llamo a la policía, cojo el féretro y lo entierro. Entonces se entierra en un nicho; y esa misma noche saltan al cementerio e intentan llevárselo. Eso salió en la prensa y demás, lo trincan, se llama a la policía y de acuerdo con la familia se entierra en otro nicho que sólo sabemos dónde está EMUCESA y la familia.

[Director de EMUCESA, 8 de octubre de 2009, Granada]

#### Años de negociaciones

Junto a estas acciones reivindicativas más directas, la heterogénea comunidad musulmana local seguía organizándose en torno a este propósito. Manuel –Zakarías–Maza Vielva, estuvo presente desde los inicios del largo proceso. Se precisaba abrir algún tipo de interlocución real con las autoridades implicadas, que eran varias y muy diferentes entre sí. Al ubicarse dentro de los límites de protección del conjunto monumental de la Alhambra y el Generalife, su autorización específica dependía del apoyo municipal y de sus permisos; y, al estar incluido dentro del Parque Periurbano de la Alhambra, también dependía de la autorización de la Junta de Andalucía.

La firma de los Acuerdos de Cooperación de 1992 con la CIE sentarían las bases legales para legitimar este propósito y, a su vez, abriría una nueva etapa en el proceso de recuperación, más orientado ahora hacia la negociación institucional. Zakarías Maza, entre otros, reanudaría algún tiempo después las negociaciones; pero la predisposición

---

<sup>115</sup> Decreto 95/2001, de 3 abril, de la Consejería de Salud de la Junta de Andalucía (BO. Junta de Andalucía 3 mayo 2001, núm. 50, [pág. 6679]) por el que se aprueba el Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria.

de algunos alcaldes, chocaba con las negativas del Patronato de la Alhambra, dependiente de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, y dirigido entonces por Mateo Revilla. Se había entrado en un proceso inmovilista. Por su parte, los musulmanes de Granada tenían dos argumentos distintos en los que basar ahora su reivindicación: por un lado, el derecho histórico que les asistía y que arrancaba de los tiempos de la Guerra Civil; y, por otro, un derecho fundamental, el de libertad religiosa que ya estaba desarrollado ampliamente en los Acuerdos con la CIE.

«Para canalizar el proceso de negociaciones, el 2 de octubre de 1999 aparece en la ciudad el Consejo Islámico de Granada (CIG, en adelante). Con este foro, Granada es la primera ciudad donde se constituye un consejo islámico en que se agrupa a la mayoría de las entidades religiosas musulmanas, con la excepción de la Comunidad Islámica en España, que ni participó ni apoyó las actividades llevadas a cabo en el Consejo» (Rosón, 2008: 372). Conformaron el CIG las siguientes organizaciones, la mayoría desaparecidas hoy: Bushara, la Yama´a Islámica de Al-Andalus-Liga Morisca, la Comunidad Musulmana de Al-Andalus, la Comunidad Musulmana de Al-Hégira, Junta Islámica, la Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de All`ah, el Centro Musulmán Andaluz y la asociación de mujeres An-Nisa. Entre sus objetivos se encontraba impulsar la restauración y puesta en funcionamiento del cementerio musulmán de la ciudad, uno de los temas recogidos específicamente en los Acuerdos de 1992<sup>116</sup>.

Este Consejo tiene como meta y finalidad trabajar de forma unida y coordinada en la defensa y consecución de los intereses como musulmanes. Por ello quiere ser un foro en el que todos los grupos e individuos con criterio propio de la comunidad musulmana de Granada puedan expresarse y ser oídos, sin que ello implique que cada comunidad pierda su particularidad e independencia, sino

---

<sup>116</sup> Esta peculiar adaptación de la estructura organizativa a los Acuerdos de 1992 sentó precedente para posteriores experiencias federativas islámicas en el Estado español. El ejemplo más reciente es la Comisión Islámica de Melilla, que tras la modificación estatutaria y las elecciones al nuevo equipo de gobierno en enero de 2010, ha establecido un total de 14 vocalías, la práctica totalidad correspondientes a las temáticas tratadas en los Acuerdos de Cooperación con la Comisión Islámica de España.

procurar la unidad de decisión y acción en los puntos de interés común. El CIG será autónomo, soberano e independiente de cualquier otro organismo islámico.

[Reglamento de Régimen Interno del CIG]

A pesar de que el Consejo Islámico no estaba constituido como entidad religiosa, ni bajo ninguna otra forma jurídica, dos representantes en nombre del mismo –los españoles Zakarías Maza y Umar Coca– firmarían finalmente el 25 de octubre de 2002 un Convenio con el Ayuntamiento (por entonces alcalde José Enrique Moratalla del Partido Socialista Obrero Español, PSOE en adelante) y EMUCESA, la empresa municipal de cementerio y servicios funerarios, para el uso durante 75 años de una parcela, colindante con el cementerio municipal, como cementerio musulmán<sup>117</sup>. Paralelamente, se constituyó una comisión mixta para regular el seguimiento y la gestión del Convenio, labor que recayó ya entonces en Zakarías Maza y en la Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor All`ah en Granada, que él mismo presidía.

Tras la firma del Convenio, el Consejo Islámico desaparecía del espectro público; no obstante, lo relacionado con el cementerio musulmán ya contaba con la cobertura de esa comisión mixta. Tras casi dos años estériles de actividad pública, un grupo de musulmanes retomarían el control del Consejo, modificando la estructura organizativa y el nombre a Consejo de Mezquitas, liderado por Abdul Qader Husni (AbuHusni), médico de origen palestino, imam y presidente de la Mezquita de la Paz As-Salam y por el antiguo portavoz del CIG, Lucio (Ibrahim) López. Esta suerte de

---

<sup>117</sup> El CIG, también mostró su desacuerdo con la celebración de la conmemoración de la Toma de Granada por los Reyes Católicos, reivindicación que ha llegado a tener repercusión internacional: «Granada's Islamic Council, for example, has been lobbying to stop annual celebrations of the fall of Granada into Christian hands. Muslim revival spreads in Spain» (International Herald Tribune, 21/10/2003). Para una historia detallada del CIG, véase el apartado «Articulación del Consejo Islámico de Granada», en: «¿El retorno de Tariq? Comunidades etnorreligiosas en el Albaicín granadino». Director: Dietz, Gunther, Universidad de Granada, 2008, págs. 372-375.

federación local tampoco ha logrado, hasta la fecha, aglutinar los distintos intereses representados en las comunidades musulmanas implantadas en Granada<sup>118</sup>:

(...) Hace entrega del libro de actas y sello de C.I.G. (Consejo Islámico de Granada) que se hallan como depósito en la mencionada comunidad, como órgano de consulta anterior al actual y vigente Consejo de Mezquitas, a (...), miembro fundador del citado consejo anterior porque así lo solicita junto otros antiguos miembros.

[Consejo de Mezquitas, Granada, 2004]

El fallecimiento de Umar Coca en diciembre de 2007, la desaparición de facto del CIG, junto a la salida de Maza del mismo por una serie de desacuerdos con la organización, y la concienzuda labor de seguimiento de la comisión mixta, generaron que en la actualidad sigan siendo Zakarías Maza y miembros de la comunidad de la Mezquita Aq-Taqwa, quienes continúen con la gestión religiosa de La Rauda<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Entre las actividades llevadas a cabo por el Consejo, podemos citar, siguiendo a Rosón (2008: 375), los actos de discriminación contra jóvenes musulmanes (El Ideal 16/9/2004); participación en un acto ecuménico, a raíz de los atentados del 11M y 11S (El Ideal 7/5/2004); y la reivindicación de que se impartiera una historia imparcial en las clases de religión islámica, que comenzaban a impartirse en esa época.

<sup>119</sup> Mientras tanto, un grupo de musulmanes, neoconvertos en su mayoría, deciden revitalizar nuevamente el Consejo, a la vez que insisten en reiteradas ocasiones –tal y como me muestran en varios documentos escritos durante una sesión de trabajo de campo en el verano del 2008– que Zakarías abandone su gestión ya que dejó de pertenecer en su día a esta agrupación. Entre estos integrantes, se encontraban algunos miembros de la malograda Comunidad Musulmana de Al-Andalus (Comunidad Autónoma de Granada), ya sin lugar de culto y que se reunían en la Mezquita As-Salam: Yabir Abu Omar, secretario del Consejo y presidente de la Comunidad, el secretario de ésta, Jarún Caragüel (un español en el punto de mira de algunos musulmanes locales por acusaciones de pertenecer a una organización política de extrema derecha) o el presidente del Consejo Islámico, el chiíta Mohamed Mubin Medina, responsable también de la efímera Asociación Cultural As-Salam en Órgiva (2007-2009). En el año

La firma de este Convenio, en el que el Ayuntamiento, entre otras cuestiones, aceptaba respetar la tradición musulmana para los enterramientos, daba paso a una nueva etapa de interlocución con el Patronato de la Alhambra y el Generalife, pues la ubicación del antiguo cementerio se encontraba en el interior del perímetro de protección del conjunto monumental. La concesión de diversas solicitudes y permisos resultaba obligatoria para poder ejecutar las obras. En este orden de cosas, un primer proyecto fue diseñado por EMUCESA, el cual contaba con el consenso de los representantes musulmanes legitimados. Este proyecto fue presentado al Patronato de la Alhambra, siendo ya entonces Directora María del Mar Villafranca, dejando atrás la estéril etapa en este tema con Mateo Revilla al frente de la entidad. No obstante, el proyecto sería echado para atrás, diseñando el Patronato el suyo propio. EMUCESA, como empresa municipal responsable, debería correr con los gastos del proyecto; para ello, bajo la gestión de José Antonio Muñoz, EMUCESA decide en 2003 sufragar el proyecto a través de los Fondos Europeos. Europa destinaría una partida de más de 400.000 euros para la ejecución de las obras, ahorrándose la empresa municipal alrededor de tres cuartas partes de los costes. Pero el comienzo de las obras, que tendrían que haber tenido lugar en el siguiente 2004, se topó con las dinámicas del Patronato: «el Patronato de la Alhambra tumba ese proyecto y dice que el suyo», explica el responsable de la empresa municipal, aunque sin contar con la opinión de ninguna de las otras partes, ni EMUCESA, ni la comunidad musulmana, algo que no agradaría a nadie, generándose de nuevo algún episodio de tensión social.

(...) es que me dice sí, y además dicen que está consensuado por los musulmanes. Entonces me pongo yo... me enfado. ¿A qué musulmanes? Porque que yo sepa... aquí el único que se mueve de los musulmanes para este tema soy yo ¡y a mí no me han dicho nada!, ¡a mí no me han preguntado nada! –Pues sí, eso me han

---

2008, formalizan su situación como entidad religiosa e intentan reavivar el Consejo, recuperar la gestión del cementerio y constituirse en «un instrumento de acercamiento, de dialogo, de coordinación y representativo para el seguimiento, control y negociación de nuestros asuntos religiosos, sociales, culturales y de toda índole ante las instituciones públicas del estado y llevar a cabo cuantas iniciativas y actividades en beneficio de los intereses comunes de todos los musulmanes sean necesarias».

dicho. –Pues ahora mismo cojo y subo a la Alhambra a ver. Me planto, recuerdo que cogí un taxi, me planto en la oficina y digo Oiga... y me pasan con el jefe de los arquitectos; y digo Oiga, ustedes han hecho un proyecto y... –sí, mira –y dicen que han rechazado... –sí, aquí está... –y ¿dice lo han consensuado con los musulmanes?, pues dígame con qué musulmanes...

[Responsable religioso del Patio islámico La Rauda, 30 de septiembre de 2009,  
Granada]

Y nos llega un proyecto, que yo no sé si también le llegó a Zakarías, o es que Zakarías había empezado ya a pasarse por la Alhambra, se empieza a cabrear y empieza a montar un follón... Subió arriba e iba a montar un pollo, a llevar a la gente; vamos a llevar a la gente a montar un pollo, y le digo: os estáis equivocando, el alcalde de la ciudad no ha hecho nada; al contrario, lo estamos llevando al límite de lo posible, iros a la puerta del Patronato de la Alhambra, porque como vayáis a la puerta del Ayuntamiento lo único que podéis conseguir es que el alcalde diga «¿sí?, o sea ¿cornudo y apaleao? y encima me sacan a bailar, fuera, se acabó, no entiendo de barcos».

[Director de EMUCESA, 8 de octubre de 2009, Granada]

Poco después, en 2005, se volvería a producir otro atasco; mientras, el plazo dado por los Fondos Europeos para la ejecución de las obras transcurría cada vez más rápidamente. El atasco estaba relacionado esta vez con la financiación, tras la consideración del espacio como Bien de Interés Cultural, o «B.I.C». Un acuerdo y la mediación del Subdelegado de Gobierno, Antonio Cruz, resolverían por esta vez la cuestión, pagando a tercios las tres administraciones implicadas: un tercio EMUCESA, un tercio el Patronato de la Alhambra y el Generalife y un tercio el Instituto del Patrimonio Cultural de España. Sin embargo, el acuerdo en cuestión a fecha de hoy sigue sin estar firmado debido a opiniones enfrentadas en torno a la reversión del patrimonio a los 75 años (EMUCESA) o hasta la colmatación del espacio (Patronato). Una vez más, la comunidad musulmana veía frenado uno de sus principales objetivos conjuntos en la historia local del islam contemporáneo.

(...) o sea, tenías que firmar ese convenio para sacar a concurso las obras, ese convenio no se llega a firmar nunca, porque a partir de ahí, cada vez que se... Zakarías se vuelve a cabrear y vuelve a amenazar con tal, habla con Antonio Cruz, está a punto de liarse un follón.

[Director de EMUCESA, 8 de octubre de 2009, Granada]

Finalmente, siendo alcalde José Torres Hurtado (PP), en 2008, se retoma lo acordado con Moratalla y se obtiene el permiso y el proyecto, elaborado por la Gerencia municipal de Urbanismo en colaboración con el que fue designado por el malogrado Consejo Islámico, Zakarías Maza. Cinco años desde la firma del Convenio habían hecho falta para ejecutar las obras, finalmente más costosas y en un plazo mayor del previsto y sufragadas en su totalidad por el Instituto del Patrimonio Cultural de España, quienes a finales de 2007 deciden acometer las obras por su cuenta, permitiendo desviar los fondos europeos concedidos a mejorar las instalaciones del Cementerio municipal. EMUCESA las supervisaría durante todo el año que duraron e iría dando cuenta a Zakarías Maza de su transcurso.

El caso de Granada sirve así de ejemplo de los procesos de reivindicación de las comunidades musulmanas locales para disponer de un terreno en el cementerio municipal, muchas de las cuales siguen negociándose ante la dificultad de disponer de espacio útil en el cementerio existente, o por la asunción del coste que supone habilitar ese conjunto de tumbas para ese rito de inhumación (Moreras, 2004: 429). Como resultado de estas reivindicaciones/negociaciones, la Comunidad Autónoma de Andalucía, cuenta, en la actualidad, con cinco cementerios musulmanes (dos de ellos privados) y cuatro parcelas destinadas a enterramientos islámicos en cementerios municipales. Los primeros se sitúan en las localidades de Sevilla, Granada, Benalmádena (Málaga), La Puebla de Don Fadrique (Granada) y Fuengirola (Málaga), siendo privados estos dos últimos. Mientras que las parcelas se encuentran en la ciudad de Córdoba, en Lucena (Córdoba), Jerez de la Frontera (Cádiz) y en la localidad granadina de Órgiva (Tarrés y Salguero, 2010: 344).





Obras de acondicionamiento del cementerio musulmán en la Dehesa del Generalife, acometidas por el Instituto del Patrimonio Histórico Español

Fotos: S. Tarrés, 2008, Granada

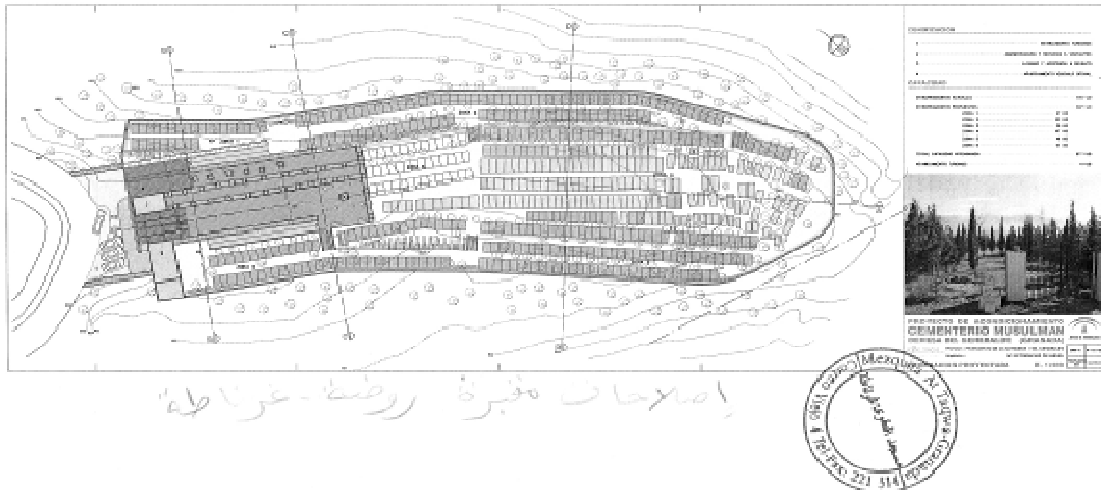
### *El Patio islámico La Rauda de Granada tras su (re)inauguración*

Un 12 de enero de 2009 sería finalmente inaugurado el Patio islámico La Rauda de Granada. En virtud del Convenio municipal de 2002, EMUCESA había asumido la gestión del control administrativo de la parcela denominada cementerio islámico, pues técnica y legalmente no se trata de un cementerio musulmán, sino de un patio ubicado dentro de las demarcaciones del Cementerio municipal destinado exclusivamente a enterramientos islámicos. El Ayuntamiento de Granada, a través de su empresa municipal, además de ceder el uso durante setenta y cinco años de la mencionada parcela al CIG<sup>120</sup>, delegaba la gestión y administración de los servicios de mantenimiento de las obras, así como la limpieza, jardinería y vigilancia del recinto de la parcela concedida<sup>121</sup>. Tras la ejecución de las obras de adecentamiento, si bien es el Consejo Islámico la entidad titular de la cesión, dando fe de ello las facturas de gastos y de tasas municipales a los que he tenido acceso durante el trabajo de campo; la encargada de la gestión y ejecución de estas tareas es la comisión mixta designada en 2002 que estaba, y está, conformada por la Comunidad de la Mezquita del Temor de

<sup>120</sup> Véase: Estipulación Tercera del Convenio municipal de 25 de octubre de 2002.

<sup>121</sup> Véanse: Estipulaciones Quinta y Sexta del Convenio municipal de 25 de octubre de 2002.

All`ah (At-Taqwa) y su presidente, quien firmó el Convenio. Sólo la tarea de seguridad ha quedado vacante, debido a que el perímetro de la Alhambra y la Dehesa del Generalife, escenario del mayor fetiche turístico local, ya se encuentra sobradamente vigilado a través de seguridad privada y cuerpos policiales.



Fragmento del plano Proyecto de Acondicionamiento del Cementerio Musulmán en la Dehesa del Generalife (2005; escala 1:200)

Fuente: Junta de Andalucía

Las labores de mantenimiento -limpieza, jardinería, etc.- en la Rauda se realizan durante el horario de visitas: lunes, miércoles y viernes de cuatro a seis de la tarde, y sábados y domingos de doce a dos. Para ello, cuentan con una persona contratada y miembro de la Mezquita At-Taqwa, cuya asignación sale de las arcas de esta mezquita y de las aportaciones voluntarias de otras comunidades; aunque no todas demuestran el mismo interés por el sostenimiento económico de la Rauda:

Claro, la comunidad; que, a su vez, lo recaba desde las distintas mezquitas, que por lo menos es lo que intentamos.

*Los pagos del mantenimiento y de la factura anual. ¿Y colabora alguna otra comunidad?*

Colabora la mezquita nueva, la mezquita nueva responde; ahora, los demás no están mucho por la labor... pero yo espero que a medida que... (...).

[Responsable religioso del Patio islámico La Rauda, 29 de noviembre de 2009,  
Granada]

Este aparente desinterés se debe, entre otras cosas, a que no todos los musulmanes y musulmanas de Granada eligen ser enterrados en esta ciudad, sino ser repatriados a sus países de origen<sup>122</sup>. Junto a este deseo de descansar en la tierra natal, muy dado entre senegaleses o marroquíes por ejemplo, incide de forma muy significativa el hecho de que no exista un órgano que aglutine de forma efectiva los intereses de las distintas comunidades musulmanas locales. Aunque el Consejo de Mezquitas surgió como alternativa al proyecto frustrado del Consejo Islámico y ha logrado sentar a las comunidades de los cinco lugares de culto de Granada, no ha logrado aún materializar propuestas conjuntas de trabajo a largo de plazo, ni erigirse mucho menos como entidad representativa de los musulmanes de Granada. Esta falta de unión / coordinación no es sintomática tampoco de un clima beligerante entre las comunidades; pero sí las administraciones han echado en falta alguna vez un interlocutor más representativo de los musulmanes en Granada:

*¿Quiénes son los interlocutores de la comunidad islámica con la Subdelegación?*

Bueno, antes ellos se organizaban a través del Foro de las Mezquitas. Pero eso parece que ha desaparecido. Ahora, la... bueno, el Foro de las Mezquitas tenían sus imames, sus responsables... que entre ellos elegían un portavoz que tenía un período de seis meses me parece de vigencia; y ahora la interlocución es mezquita a mezquita, o la Comunidad Islámica como tal, ¿no? [ahora se refiere a la Comunidad Islámica de España, que tienen sus sede en la Mezquita Mayor] que tienen sus responsables nacionales aquí en Granada.

*Se refiere a la Comunidad Islámica en España, los de la Mezquita Mayor – puntualizo.*

---

<sup>122</sup> Para un conocimiento más detallado sobre la repatriación de cadáveres musulmanes a sus países de origen, véase: Moreras, Jordi, «Morir lejos de casa», en López, Bernabé; Berriane, Mohamed (coord.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Taller de Estudios Mediterráneos y Universidad Autónoma de Madrid, 2004, págs. 427-429.

Exactamente, la del Albaicín, el Castiñeira y el Malik Ruiz , que son los que llevan eso. Y ahora tienen un proyecto de hacer aquí un... en el Área Metropolitana si es posible...

*En Jun* –añado.

Sí... un complejo cultural, religioso y tal para... Esos son los interlocutores. Yo creo que ha desaparecido...

*¿Y para las negociaciones sobre el cementerio también acudía el Foro de Mezquitas?*

Ahí, el alma del cementerio ha sido Zakarías, Zakarías, aunque venía también Abdel Qader, venía también con éste que es gallego... ¿cómo se llama?

*Ibrahim López* –respondo.

Ibrahim... Nosotros hemos trabajado mucho con ellos. Es importante tener relaciones con esta comunidad en concreto. Las demás ya son contactos... bilaterales.

[Subdelegado del Gobierno en Granada, 24 de junio de 2009, Granada]

Digo que en el caso de Granada y el compromiso del Consejo Islámico, ahora Consejo de Mezquitas, que en definitiva... del interlocutor válido que es con el que se firma el Convenio, es decir, empezamos a hablar con todo el mundo a partir del Acuerdo del 92, a ver, mire usted, ¿usted forma parte de la FEERI y de tal? –No. –Lo siento. Porque si no esto es un caos; además no se llevan bien entre ellos. (...) Y hombre, porque el cementerio siempre será el cementerio y tiene una carga importante. Se opta por esta opción porque hay esos miembros.

[Director de EMUCESA, 8 de octubre de 2009, Granada]

Junto a estas tareas de mantenimiento, el equipo que dirige Zakarías Maza, también se encarga de los aspectos culturales de los enterramientos, del tratamiento de los cadáveres y de los propios enterramientos en sí. Un último conjunto de tareas –no previsto en el Convenio de forma expresa– es el referente a la atención al usuario, la cual se divide en una parte administrativa, que corresponde a EMUCESA; y otra religiosa de la que responde directamente Zakarías Maza:

Como en el resto de los cementerios y de cualquier otro servicio público, los usuarios pueden plantear sus reclamaciones y también sus recomendaciones. En uno y otro caso, es Zakarías la persona responsable a la que se dirigen con motivo de cualquier incidencia.

[Director de EMUCESA, 8 de octubre de 2009, Granada]

Hay de todo, hay familiares que llegan y unos te dicen sugerencias positivas; otros te dicen exigencias sin poner nada, a veces. Yo los tengo todos en cuenta. Si es viable pues sí, lo hacemos. Yo personalmente lo explico, o bien por teléfono, que ahí abajo en ese horario de visitas, está puesto mi teléfono móvil. En realidad, yo lo tengo abierto siempre, siempre... más que nada porque se puede morir alguien en fiestas o lo que sea...

[Responsable religioso del Patio islámico La Rauda, 29 de noviembre de 2009,  
Granada]

El cementerio, tras la reciente rehabilitación, ha pasado de albergar espacio para 407 tumbas, a 577, debido a la ampliación de su superficie de 4.050 a 4.500 m<sup>2</sup>. Con un ritmo de siete u ocho enterramientos anuales, la colmatación del mismo parece verse muy lejos en el tiempo. En las obras se ha respetado completamente la situación y estabilidad de las tumbas existentes, algunas de ellas ya restauradas y que se encontraban en un lamentable estado de deterioro. Además, incluye una zona auxiliar para administración, aseos y mantenimiento, y un pabellón para la asistencia a los difuntos.

En el centro del cementerio se encuentra la treintena de tumbas pertenecientes a los primeros musulmanes aquí enterrados, es decir, las de los soldados marroquíes de la Guardia Mora que lucharon en el bando de Franco, las cuales se encuentran ya casi prácticamente camufladas con el mismo terreno. Éstas, como la mayoría de las restantes, responden a lo que podríamos calificar como tumbas tradicionales, es decir, sin ningún tipo de lápida ni estructura construida. Además de las obras de adecentamiento acometidas por la Administración, miembros de la comunidad del Temor de All`ah han reconstruido estas pioneras tumbas que se han ido deteriorando desde 1937.

La tierra está tan presente que no sólo contacta con el cuerpo del difunto, sino que un pequeño montículo de la misma se alza sobre el ras, adornado con algunos arbustos plantados, en este caso, especies autóctonas como el romero. El recinto funerario es, en su conjunto, una rauda clásica, tanto en lo que respecta a sus prácticas de enterramiento, como a la fisonomía de sus instalaciones y tumbas. Al respecto señala el sheij mauritano:

La tumba o sepultura tendrá dos partes una que es la abertura más ancha seguida de otra más estrecha donde se deposita el cuerpo sobre su costado derecho en dirección hacia la quibla y después se cubre con rasillones de cerámica a fin de que quede una cámara de aire y la tierra no le toque directamente al difunto. La tumba se hará a una profundidad suficiente para que no salgan los olores y esté protegido de los animales carnívoros. Por último, se rellenará la tumba con la tierra hasta completarla totalmente y sin adornarla de ninguna manera. (El Hadj, 2003: 4)

Al margen de las citadas reformas puntuales, el resto de tumbas no tienen ningún tipo de mantenimiento especial, más que la tala de maleza de sus alrededores. En pocas ocasiones, los familiares solicitan algún arreglo puntual cuando ellos no pueden hacerse cargo directamente. Esto que parece una actitud de «despreocupación», realmente responde a un sentimiento de conexión con lo natural, con la tierra, a la que el cuerpo ha regresado fusionándose con ella a través del hecho biológico de la descomposición. Podríamos afirmar que se trata de una estética funeraria de la sobriedad, que «no llama la atención». Este dejar pasar el tiempo, este devenir de años con sus estaciones, se ejemplifica también en que una vez enterrado el difunto, sus familiares no tienen que seguir sufragando coste alguno, ni de mantenimiento, ni de usufructo del espacio; lo que supone otra gran diferencia con los cementerios municipales del Estado español. Esta gratuidad sin embargo es únicamente para los familiares del difunto; los gestores espirituales del cementerio, en este caso la gente de At-Taqwa, corren con los gastos de luz y agua, una factura anual que satisfacen a EMUCESA y que supera los dos mil euros, según nos cuentan. Lógicamente, todas las comunidades pueden contribuir con algún tipo de aportación al mantenimiento del cementerio; si bien, hoy por hoy, el

grueso económico lo soporta la citada comunidad, ayudada con las aportaciones habituales de la comunidad de San Nicolás.



A la izquierda, la treintena de tumbas de los soldados marroquíes caídos en los frentes de Granada durante la Guerra Civil; a la derecha, las nuevas fosas abiertas.

Foto: Ó. Salguero, 2009, Granada

Muy próximas a las tumbas decanas de la Rauda, a finales de 2009 había nueve fosas abiertas nuevas, antes de ser alisadas, en bruto, destinadas a los próximos enterramientos en orden de izquierda a derecha, que al cabo del año oscilan entre los siete u ocho enterramientos citados.

En el mismo se pueden enterrar todos aquellos musulmanes y musulmanas residentes en Granada y su Área metropolitana<sup>123</sup>, o quienes siendo de confesión

---

<sup>123</sup> Esta demarcación territorial ha sido una medida que ya previamente habían implementado en el cementerio musulmán de Valencia. Véase el art. 2 del Convenio entre el Ayuntamiento de Valencia y la Comunidad Islámica de Valencia para la práctica de enterramientos en el cementerio general, de 7 de julio de 2000: «Las unidades de enterramiento estarán constituidas exclusivamente por sepulturas preferentes y se destinarán a los ciudadanos residentes en el Municipio de Valencia que

musulmana, fallezcan aquí y su cadáver no sea reclamado. Lo que se traduce en un radio competencial bastante amplio debido a las dinámicas urbanas que este conglomerado metropolitano viene experimentando desde los últimos años: 31 municipios, junto a la capital, conformaban en el 2002 el Área metropolitana; a fecha de hoy, la integran un total de 51, muchos de ellos convertidos en ciudades dormitorio y cuyo conjunto poblacional sumó en 2007 un total de 536.026 habitantes, frente a los 236.207 censados en la capital, cifra que desciende desde hace 20 años<sup>124</sup>. No obstante, con anterioridad a esta prescripción territorial impuesta con la firma del Convenio en 2002, durante los primeros años de la recuperación del cementerio, musulmanes de distintos puntos de la geografía española –Barcelona, Murcia o Mijas– fueron enterrados aquí.

La constatación de la concurrencia de este requisito geográfico es el primer paso en un enterramiento en la Rauda de Granada: el equipo de la Mezquita At-Taqwa determina la adscripción islámica del fallecido, lo que se materializa en un sencillo

---

profesen la religión islámica, a cuyo fin con la solicitud deberán acompañar la correspondiente acreditación de la Comunidad Islámica de Valencia».

<sup>124</sup> Este continuado descenso está vinculado al actual envejecimiento de la población de la capital granadina, una de las tasas más altas de Andalucía, y especialmente al alto precio de los pisos, similar al de zonas como la Costa del Sol. Los nuevos hogares se constituyen en el área metropolitana en lugar de en la ciudad y su población no crece desde hace diecinueve años. A esto se le añade la inexistencia de nuevo suelo para construir y que el parque de viviendas vacías asciende a casi 14.000 de las que la mitad son inhabitables a medio plazo. El despoblamiento en beneficio del área metropolitana provoca que los hogares jóvenes, es decir personas con toda la vida por delante, hijos y trabajo, no vivan en la capital, que ha doblado en 20 años el porcentaje de mayores de 65 años, que ahora es de un 18% de la población. El principal problema es el alto precio de la vivienda, que genera el éxodo hacia el cinturón y la caída de la capital. Véase: *Granada es la población más envejecida de Andalucía con más de un 18% de mayores. El alto precio de los pisos, más caros que en la mayor parte de la Costa del Sol, ha provocado el despoblamiento de la capital.* [en línea] [07/02/2012] <http://www.ideal.es/granada/20090604/granada/granada-poblacion-envejecida-andalucia-20090604.html>



documento administrativo rubricado por Zakarías Maza y dirigido a EMUCESA, en el que se acredita la confesión del difunto. Hasta la fecha no ha existido ninguna solicitud rechazada por considerar que no se trataba de un o una musulmana:

El familiar me llama y ya le pregunto yo... Yo me doy cuenta en seguida y si merece ser enterrado pues ya está. Tampoco es que se necesite gran cosa, con el hecho de ser musulmán.

[Responsable religioso del Patio islámico La Rauda, 29 de noviembre de 2009,  
Granada]

#### Los rituales de enterramientos islámicos en el Patio islámico La Rauda de Granada

Los primeros enterramientos acometidos en la Rauda de Granada durante la recién inaugurada etapa democrática trataban de ajustarse en la medida de lo posible a las prescripciones islámicas; aunque sus responsables debían afrontar una serie de obstáculos vinculados a las penosas condiciones de mantenimiento del recinto, junto a una carencia absoluta de regulación de los enterramientos islámicos en general y del patio granadino en especial. Así nos cuentan cómo se desarrollaba el proceso:

Teníamos que ir primero nosotros y aquello no estaba legalizado... Había que practicar una fosa a mano, horas y horas, de una cuadrilla de 11 ó 12 personas... porque claro, tiene aquello un terreno pedregoso, sobre todo dentro. Hasta que no se normaliza la situación... porque ahora se encarga a una máquina excavadora para que haga los hoyos. Esto ya... Incluso antes de hacerlo, yo lo fui preparando para que esto fuese así, y ya lo frecuentamos cada vez más, para evitar que... Se reparó varias veces la valla. Sí es cierto que los de EMUCESA, con el Convenio, aunque no estaban todavía las obras, pero nos ayudaron a desbrozar o a arreglar la valla algunas veces, poniéndole parches nuevos. Sí, José Antonio se portó bien. Yo a José Antonio lo aprecio y le estoy agradecido, porque me ha ayudado.

*¿Tenía EMUCESA algún tipo de control sobre los usos de La Rauda antes de la firma del Convenio?*

Sí, mira, los trámites es que bueno... allí, como era un poquito... el permiso de enterramiento era un poquito sin precisar, ¿no? Daban el permiso para ser enterrado tal de Granada ¿no? Y ellos... entonces cuando al llegar allí, no ponían pegatas de que se enterrara allí, en el cementerio musulmán, en la mayoría de los casos. Porque en algunos de los casos, si ponían pegatas, yo iba allí y formaba un poquito la bronca, ¿sabes? [ríe] A mí me conocen allí de años. No, pero las aprecio mucho a todas las chicas, porque son chicas todas las que están allí. Está José Antonio en la retaguardia, pero las demás son todas mujeres. [Ríe] Dicen que eso alivia un poquito el dolor de los familiares de los fallecidos al ver que es una chica quien les habla. Les quita un poquito de yerro al tema, ¿no? Y tú me decías el tema de la obra. Es un perímetro de vallado, lo primero, para protección y darle un poquito más de seguridad para que no atenten un poco esto, para que invadan el espacio sagrado. Esta es una zona sagrada que exige un comportamiento, no es como estar en la calle, que en cualquier sitio la gente bebe, fuma, come... No esto es un cementerio y hay muertos y necesita un respeto; además de que los musulmanes tienen una serie de cosas que hay que cumplir. Entonces ese vallado ya más sólido, aunque sea una parte de hormigón y otra de valle metálica, es con mayor solidez. Y luego lo que es los servicios de... Si antes... Nosotros lo primero que tenemos que hacer si alguien fallece, el cuerpo ha de ser lavado. No teníamos sitio; y luego en los hospitales tampoco se contemplaba. Así que era difícil; hasta que ya con el cementerio también se ha solucionado esto. Una sala de abluciones; una para los utensilios...

*¿Y entonces dónde lavabais el cadáver antes?*

Pues mira... a veces, apelando un poquito a los propios hospitales, pues en el propio hospital; y otras veces en las funerarias que tenían la cochera donde se lavaban los coches. De una forma muy precaria, ¿sabes? Muy precaria.

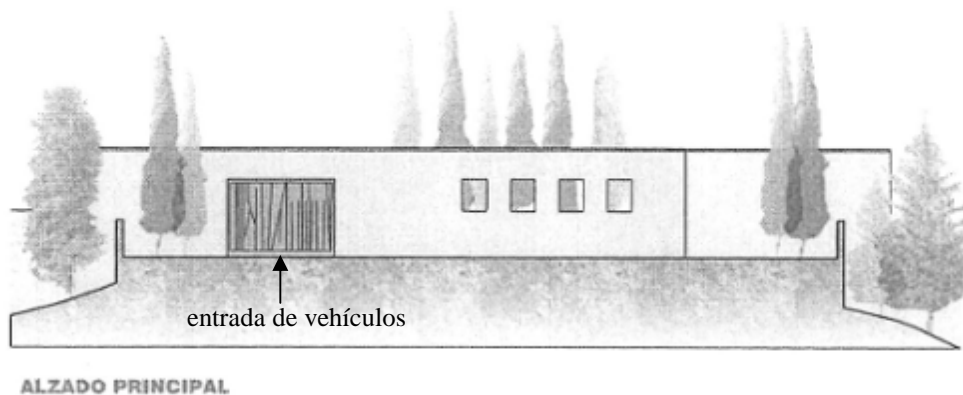
[Responsable religioso del Patio islámico La Rauda, 30 de septiembre de 2009,  
Granada]

La realidad actual de los rituales funerarios en el Patio islámico de Granada es bien distinta a lo expuesto anteriormente, sobre todo en lo referente a los recursos materiales para acometerlos –unas nuevas instalaciones especialmente creadas para

ello– y al amplio marco normativo que los legitima –las normas generales y las de carácter municipal–.

A continuación, describiremos de forma esquemática el itinerario fúnebre de un enterramiento en el Patio islámico de La Rauda de Granada, el cual responde a las prescripciones clásicas de los enterramientos musulmanes, aunque presenta particularidades propias si lo comparamos con las prácticas de otros cementerios musulmanes en Andalucía, como por ejemplo el de Sevilla.

Autorizado el enterramiento, en la forma que hemos explicado anteriormente por la persona responsable, y realizados los oportunos trámites civiles y administrativos, el punto de partida es el transporte del difunto por la funeraria hasta La Rauda. El vehículo de la funeraria accede por una entrada para vehículos situada a la izquierda de la fachada del recinto. Una vez dentro, el difunto es sacado del ataúd y depositado sobre una tabla. El ataúd vacío regresa en el coche hasta las instalaciones del cementerio de San José, donde es incinerado por los operarios de EMUCESA.



Fragmento del plano Proyecto de Acondicionamiento del Cementerio Musulmán en la Dehesa del Generalife (2005; escala 1:200)

Fuente: Junta de Andalucía

Los familiares y las personas más allegadas proceden a lavar el cadáver en una de las dependencias del recinto específicamente construida para ello. Según el *Informe jurídico acerca de la forma correcta del enterramiento islámico y sus preparativos*

(Ould El Hadj, 2003), emitido por el sheij Abderrahman Ould El Hadj, imam de la mezquita At-Taqwa, «se le lavará de la misma forma que uno se lava cuando se tiene que dar el *gusul* por impureza ritual. Se hará con agua y jabón o gel en un número impar de veces, una vez que se le ha desnudado, exceptuando sus partes íntimas que se cubrirán con una tela. Después se taparán sus orificios naturales con algodón: ojos, oídos, nariz, boca y ano» (Ould El Hadj, 2003: 4). Los presentes que se ocupen del tratamiento del difunto deben hacerlo «con suavidad y absoluto respeto»; el clima de este acto está marcado por el silencio, que aunque no absoluto, es señal de duelo, pues quien esté desarrollando esta tarea, como se indica en el Informe, ha de tener en cuenta «que él va a llegar a donde han llegado ellos, sin duda alguna. Dijo Al-lah, el Altísimo: Toda alma probará la muerte; y dijo: Toda cosa es perecedera, excepto su faz» (Ould El Hadj, 2003: 3).

Tras ello, el cuerpo es secado debidamente y a ser posible se le debe «impregnar las siete partes del cuerpo de la postración con alcanfor. Es decir, su frente, manos, rodillas y los dedos de los pies», como indica el sheij mauritano en su Informe (2003: 4). Una vez hecho esto, el cuerpo es vestido con un sudario de tela blanca<sup>125</sup>. Sobre la base de madera, unas cuatro o cinco personas transportan al fallecido hasta unas explanadas de lisas losas grises, cortejadas por dos filas, una a cada lado, de pinos y cipreses. El leve descenso por estas explanadas invita a contemplar el pico del Veleta, a la izquierda de lo que en la Dehesa del Generalife sería el punto más telúrico de los musulmanes: la Meca.

---

<sup>125</sup> El Informe jurídico (2003: 4), con respecto al sudario señala: «se emplearán cinco piezas para el hombre: Una pieza para la parte superior del cuerpo, otra para la inferior, otra para hacerle el turbante, y dos piezas para envolverlo completamente; y para la mujer serán siete piezas: Una para su parte superior, otra para la inferior, otra para ponerle el pañuelo en la cabeza y con el rostro descubierto, y cuatro piezas para envolverla completamente. Y a ambos se les pondrá perfume entre las telas de sus sudarios, como almizcle, ud, azahar, etc.».



Final de la explanada donde se deposita el difunto para serle practicadas las oraciones, con el pico del Veleta al fondo a la izquierda.

Foto: Ó. Salguero, 2009, Granada

Una vez colocado en el suelo, de costado y orientado a la quibla, junto a una pequeña fuente, se le hace una breve oración, sencilla y que todo musulmán conoce, aclara: el *salat ul Yanasa*<sup>126</sup>. Para la oración, los más allegados del fallecido se colocan

---

<sup>126</sup> El *salat ul Yanasa* es una plegaria fúnebre que consta de la *Takbirat ul Ihrám*, de apertura, *allahu akbar*, seguida por la recitación de *Al Fátiha*; una segunda takbira, luego seguida por *Salatul Ibrahimía*; la tercera, seguida por una súplica por el difunto; y la cuarta y última takbira, seguida por una súplica general o amplia. Finaliza la plegaria con una o dos *taslimas*, *Assalamu aleikum*. Se realiza de pie, sin inclinación, o *ruku*, ni arrodillamiento, o *suyud*. El citado Informe jurídico (2003: 4), lo explica sencillamente: «Sus pilares constan de intención en primer lugar seguida de cuatro takbirát (Al-lahu Akbar), y entre cada uno de ellos se invocará a Al-lah: Después del primero se dirá el Fátiha; tras el segundo se dirá el *salat al Profeta*, sobre él la paz; tras el tercero se pedirá

alrededor del difunto, frente a la persona designada para dirigir la oración. En el caso granadino, es el propio Zakarías Maza quien realiza las oraciones pertinentes, y en alguna ocasión uno de los dos imames de la Mezquita At-Taqwa. El resto de los asistentes, también de pie, se distribuyen en filas, de cara en este caso a la ladera norte de Sierra Nevada; preferiblemente en filas no muy anchas para dejar espacio en los laterales.

Cuando termina el salat ul Yanasa, se vuelve a levantar el cuerpo y se lleva hasta pie de tumba, y de ahí, directamente a la tierra, sin la tabla de madera que ha servido de base desde su llegada a la Rauda. La tumba es tapada con tierra y cerrada. A este respecto, en el Patio islámico de La Rauda, así como el de Sevilla o Jerez de la Frontera, todos de titularidad municipal, se permite poder enterrar a los difuntos sin ataúd, frente a otros casos como Valencia o Collserola (Barcelona), donde es obligatorio el uso de ataúd<sup>127</sup>. En tales negociaciones, las posibles incompatibilidades entre lo que marca la doctrina islámica y lo que dictaminan las leyes sanitarias vigentes, no han supuesto ninguna dificultad, puesto que los representantes musulmanes han aceptado la obligatoriedad del uso del ataúd (Moreras, 2004: 429-430).

El proceso, nos cuentan, lleva un tiempo, porque se hace a mano. De ello no suelen encargarse operarios especialmente designados para ello, como sucede en un enterramiento municipal que podríamos denominar estándar; sino quienes así lo deseen de entre los asistentes. Si bien, el proceso es más lento, también resulta más cercano e íntimo.

---

a Al-lah la misericordia y el perdón para el difunto; y después del último se pedirá para los vivos y se dará el *salam* levemente».

<sup>127</sup> Esta posibilidad de enterramiento sin ataúd en el territorio andaluz para la población musulmana es fruto de la reforma del citado Reglamento de la Policía Sanitaria y Mortuoria de 2001, cuyo artículo 21.4 recoge: «En aquellos casos en que, por razones de confesionalidad, así se solicite y se autorice por el Ayuntamiento, siempre que se trate de cadáveres incluidos en el Grupo 2 del artículo 4 de este Reglamento, es decir, personas cuya causa de defunción representa un riesgo sanitario tanto para el personal funerario como para la población en general, podrán eximirse del uso de féretro para enterramiento, aunque no para la conducción».

Al hilo de la sencillez que caracterizan a los enterramientos islámicos, y como muestra de ello, sobre las propias oraciones, me cuenta el informante: «Este hombre que ha salido, él no es musulmán. Su hija sí era musulmana y el yerno también; pues este hombre se ha aprendido las oraciones».

En la preparación de las fosas también suelen participar los familiares; hay costumbre, nos cuenta, de que así lo solicitan: a lo mejor se muere la mujer, pues entonces viene el marido y lo alisa. En este alisamiento, previo a la sepultura definitiva, se adecua el fondo y se construye una rudimentaria cámara con piedras extraídas de las propias fosas.



Nuevas fosas abiertas para los próximos enterramientos.

Foto: Ó. Salguero, 2009

Ya cuando se entierra... al lado hay su propio montón de tierra... Son los propios asistentes, unos cinco o seis son los que se turnan para... unos con una pala, otros con una azada, porque hay herramientas para cinco o seis a la vez... Todos quieren llevarse un poquito el beneficio que supone acompañarlo y colaborar en su entierro.

[Responsable religioso del Patio islámico La Rauda, 29 de noviembre de 2009,  
Granada]

El último paso tras haber tapado con tierra la tumba, es rodear el conjunto funerario con piedras y una algo mayor en la cabecera. En ocasiones, esta piedra de cabecera es sustituida por una pequeña lápida con inscripciones bilingües –árabe y castellano- o exclusivamente en árabe. No obstante, no todas las tumbas responden a este esquema tradicional, clásico<sup>128</sup>. Si bien ésta es la forma que todos y cada uno de los enterramientos en la Rauda de Granada adoptan desde que se normalizó su funcionamiento, en los primeros años del mismo, algunas familias optaron por construir a sus difuntos tumbas más occidentalizadas, fusionando algunas prescripciones islámicas (el cuerpo recostado, sin ataúd y orientado hacia La Meca) con diseños funerarios más estándares, introduciendo la figura de la lápida de mármol, incluso una cubierta de cemento; o en un término intermedio, rodear el montículo funerario con adoquines de mármol, rematados con una lápida: ...esto es un producto de antes, porque aquí venía uno y lo hacía como quería; esto era una alambrada. Éstas constituyen hoy un número reducido en la Rauda granadina, aunque algunas pertenecen a conocidos musulmanes, caso del ilustre austríaco Muhammad Asad (Lemberg, 1900-Míjas, 1992), anteriormente llamado Loeopold Weiss, un periodista de origen judío, muy ligado a la casa saudí como consejero del rey Abdelaziz bin Saud y uno de los artífices de la creación del Estado de Pakistán<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Una visita a los cementerios islámicos de Sidi Guariach en Melilla y de Sidi Embarek en Ceuta nos permite contrastar, por ejemplo, este estilo clásico de Granada con el magrebí, más contemporáneo. En este otro modelo, por el contrario, se sustituyen las rústicas piedras que rodean la tumba por un bordillo generalmente de mármol, presidida por una lápida con el nombre del fallecido y algún recordatorio.

<sup>129</sup> Para un conocimiento más detallado de la vida de Muhammad Asan, véase la autobiografía: Asad, M., *El camino a Meca*, Editorial Personal, Granada (1ª edición: New York, 1954), 2008.





De izquierda a derecha: Tumba de 1992, perteneciente a Muhammad Asad, donde se combina la lápida con la tierra en un estilo más occidental; y tumbas tradicionales de niños.

Fotos: Ó. Salguero, 2009, Granada



De izquierda a derecha: Tumba de estilo tradicional, correspondiente al último enterramiento efectuado a noviembre de 2009; tumbas de 2002 y 2003, cercadas con

zócalos de mármol.

Fotos: Ó. Salguero, 2009, Granada

Al tratarse de una ciudad como Granada, esta diversidad no sólo está presente en los modelos de tumbas presentes, sino también entre los usuarios del recinto, tanto fallecidos como asistentes. Si miramos a la nacionalidad de unos y otros, se puede afirmar que la española es la mayoritaria; seguida de un número significativo de otras personas procedentes de países dispares, occidentales y orientales. Sin obviar que algunos de los musulmanes aquí enterrados si bien proceden de países, como por ejemplo Siria, descansan en estas tierras ya como vecinos de Granada, instalados en la ciudad mucho antes del auge migratorio de los colectivos magrebíes en la década de los 90. La otra presencia española viene a raíz de los matrimonios mixtos, generalmente españolas casadas con hombres musulmanes de estados extranjeros; y/o la descendencia de este tipo de uniones. En lo que respecta a las edades, existe un número importante de niños y niñas enterradas; junto a personas adultas y mayores. Las cifras entre hombres y mujeres están repartidas más o menos equitativamente.

Una de las características más notables en este aspecto, al igual que en otros casos de cementerios islámicos como el de Sevilla, es que sigue existiendo un colectivo importante de la comunidad musulmana local que sigue optando por ser repatriado a sus países de origen. Los marroquíes, por ejemplo, y especialmente los senegaleses de localidades como Sevilla o Granada, siguen empleando la vía de la colecta para costear la repatriación del cadáver; aunque en ocasiones intervienen las aseguradoras privadas o el asociacionismo religioso y asistencial<sup>130</sup>. Así, se cuentan muy pocos los

---

<sup>130</sup> Sobre el tema de las repatriaciones de cadáveres Sol Tarrés y Óscar Salguero apuntan: «La repatriación es una práctica habitual entre muchos inmigrantes musulmanes, siendo muy común que éstos contraten con algunas compañías de seguros pólizas destinadas específicamente a la repatriación de difuntos extranjeros. Estas compañías suelen contratar personal extranjero para atender a los posibles compradores de estos seguros. Asimismo en la comunidad andaluza hay una empresa funeraria, SEFUBA, establecida en la provincia de Cádiz y especializada en la repatriación de los musulmanes fallecidos. No obstante, también es práctica habitual que sean las propias

enterramientos de estas personas, algún niño senegalés y algunos pocos marroquíes, pocos, porque la mayoría optan por ser repatriados.

*Algunas reflexiones en torno a las reivindicaciones por la recuperación del Patio islámico de La Rauda de Granada*

Los enterramientos como manifestación del derecho fundamental de libertad religiosa

El hecho de que para poder expresar la religiosidad individual y colectiva sea necesario un espacio físico (iglesia, mezquita, sinagoga... así como sus respectivos espacios de enterramiento) y que el mismo se ubique en la trama urbana, denota la existencia de un vínculo entre religión y urbanismo, de manera que el segundo puede ser un elemento que facilite (o entorpezca) el ejercicio efectivo del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto, previsto en el artículo 16 de la CE de 1978.

Lo específico de los enterramientos, como manifestación del derecho fundamental, se desarrolla en el artículo 2.1 de la LOLR de 1980 y en el 2 del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la CIE de 1992, donde se reconoce el derecho de los musulmanes a disponer de un espacio reservado en los cementerios municipales, comunidades religiosas las que se encarguen de buscar los fondos necesarios para la repatriación de sus fieles, si fuera necesario. Así, por ejemplo, los miembros de la Mezquita Massalicoul Djan de Granada tienen una parte del fondo común, constituido con las aportaciones voluntarias de todos, dedicado a la repatriación de los senegaleses fallecidos en la localidad a su país de origen, prefiriendo este sistema al enterramiento en el cementerio musulmán de la ciudad. En la localidad almeriense de Vícar se creó, en el año 2005, la Asociación Funeraria de Inmigrantes de la República Islámica de Mauritania, con el objetivo de repatriar los cuerpos de los inmigrantes mauritanos fallecidos en la provincia. Esta asociación, que funcionaba con anterioridad a la fecha indicada, se sostiene con las aportaciones de los socios y mantienen también actividades culturales, dirigidas por un imam, así como de apoyo y ayuda mutua entre el colectivo mauritano». (Tarrés y Salguero, 2010: 345)

a fin de que sus difuntos puedan ser enterrados según el rito islámico. A pesar de la vigencia de este marco normativo, cada vez son más las problemáticas asociadas a enterramientos de ciudadanos de diferentes religiones, junto a las aperturas de nuevos lugares de culto, a relaciones en los centros educativos o de salud, a las presencias públicas de las autoridades, a demandas provenientes de cuarteles, hospitales o prisiones que se encuentran las administraciones públicas y que no se saben resolver.

El caso de La Rauda de Granada como modelo de los procesos de reivindicación / negociación por el suelo de las comunidades musulmanas

El caso de La Rauda de Granada recaba un entramado de actores que incluye a poderes públicos distintos: territorial –local, autonómico y central– y competencialmente –EMUCESA, Patronato de la Alhambra, Ministerio de Cultura–, además de una comunidad islámica heterogénea y cambiante, que ha ido organizándose e institucionalizándose a lo largo de los años que ha durado el proceso de reivindicación y recuperación de La Rauda y cuyas estrategias se han visto definidas dependiendo de la etapa en la que se encontrase.

Puede afirmarse que el mismo es paradigmático de los procesos de reivindicación / negociación de las comunidades musulmanas locales del Estado español para disponer de un terreno en el cementerio municipal, muchas de las cuales siguen negociándose ante la dificultad de disponer de espacio útil en el cementerio existente, o por la asunción del coste que supone habilitar ese conjunto de tumbas para ese rito de inhumación. Tanto la recuperación, como, en su caso, la adquisición de un lugar nuevo donde ser enterrado de acuerdo a sus creencias religiosas, es generalmente una de las primeras demandas que, con distinta suerte, emprenden las comunidades musulmanas locales con cierto grado de consolidación.

El Patio islámico de La Rauda de Granada, perteneciente, pero no anexo al cementerio municipal de San José, puede calificarse como un modelo híbrido que ha combinado su carácter –estático, histórico– patrimonial de monumento funerario, con el carácter –dinámico, contemporáneo– cultural, recuperando los usos originales para los

que fue creado en 1936. Una recuperación de la memoria histórica que más allá de convertirse en un mero recordatorio, revitaliza sus fines originales y se convierte en servicio público para la comunidad musulmana, local e inmigrada, limando las diferencias entre una y otra y reforzando por ende la idea de *Umma*.

## CAPÍTULO VII: EL CENTRO ESTACA DE GRANADA

---

El segundo de los estudios de caso que presentamos a continuación pretende del mismo modo que el anterior, acercarse a las estrategias desplegadas por las comunidades religiosas no católicas en el acceso al suelo urbano para la ubicación de un lugar de culto propio, en el actual contexto de preeminencia católica sobre el suelo local y de escasa y poco efectiva implementación de la normativa vigente afecta.

La singularidad del proceso desarrollado por la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, o «Iglesia mormona», en Granada, ha sido, sin duda, el principal criterio para incluirla en la parte de esta tesis destinada a los estudios de caso. Concretamente, la adopción de una fórmula jurídico administrativa pionera en el acceso al suelo por las confesiones no católicas, acorde con su propia cosmovisión del mundo y su modo de entender las relaciones de los creyentes con el mundo, y más específicamente de la propia Iglesia con los poderes civiles y las instituciones.

En este caso veremos como la pervivencia generalizada en nuestra sociedad de cierta predisposición pro-católica, así como las deficiencias en la gestión pública, ejes que articulan la segunda y tercera hipótesis de esta tesis, son situaciones que la Iglesia mormona ha sabido sortear con éxito, pues cuenta con un vasto capital social que le aporta las herramientas adecuadas para ello.

En primer lugar nos acercaremos al modelo organizativo mormón, prestando especial interés a su estructura territorial. A continuación, analizaremos las concepciones y usos que esta confesión tiene del espacio y cómo la misma responde a una serie de factores que le son propios, así como los significados que se generan en el espacio público. En un ámbito más específico, nos ocuparemos de los procesos de emergencia y expansión de la Iglesia mormona en la comunidad autónoma andaluza, localizando sus principales focos de asentamiento y deteniéndonos en aspectos como su membresía, personal de culto o el grado de implantación. A partir de ello, podremos acercarnos al singular proceso de apropiación de suelo urbano desarrollado por la Iglesia mormona local, para finalizar con una serie de reflexiones interrelacionadas.

### *Algunas notas básicas a cerca de la Iglesia mormona*

«Mormones» es el nombre con el que popularmente se conoce a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, por uno de sus libros revelados, el *Libro del Mormón*<sup>131</sup>, obra del profeta visionario y milenarista<sup>132</sup> Joseph Smith (1805-1844), norteamericano y fundador de esta confesión religiosa. Con frecuencia se ha utilizado la expresión «mormones» de forma peyorativa; ellos prefieren dar a la organización su nombre oficial, y designar a los miembros como «Santos de los Últimos Días». La Iglesia mormona surgió en Estados Unidos en la tercera década del siglo XIX y actualmente «es un grupo que presenta una visibilidad destacada por la acción de sus misioneros» (Díez de Velasco, 2008: 371).

### Aproximación al modelo organizativo mormón

Para entender la manera de funcionar y conocer el grado de implantación actual de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en la Comunidad Autónoma de Andalucía, es necesario explicar mínimamente su estructuración y organización territorial, «que es francamente compleja, y eclesiásticamente inhabitual» (Estruch *et al*, 2007: 159), «una jerarquía muy vertical y estructurada» (Buades y Vidal, 2007: 248),

---

<sup>131</sup> Joseph Smith, *The Book of Mormon*, Palmyra, Nueva York (EE.UU.), Intellectual Reserve, Inc., 1993 (1830). Sobre la vida de Joseph Smith y el carácter revelado del libro puede consultarse: Estruch, Joan, *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2007, págs. 154-157.

<sup>132</sup> Sobre la pertinencia del término «milenarista», durante el trabajo de campo, nos aclaran que «si milenarista tiene un significado apocalíptico de la inminente llegada del fin del mundo, Joseph Smith no es nada de eso. Si se entiende como la futura venida de Jesucristo pues sí, pero esta doctrina es similar a todas las iglesias cristianas, incluida la Católica».

una «estructura piramidal», una organización administrativa «de tipo vertical» y un «sistema eclesial jerarquizado» (Rodríguez González, 2008: 105-107)<sup>133</sup>. Su estructura va desde la mayor de las autoridades mormonas de ámbito internacional, hasta las más inferiores de las unidades administrativas que integra; el caso organizativo andaluz, por ende, es una representación válida de cualquier otra subdivisión administrativa mormona en cualquier país, ya que «la estructura organizativa y de trabajo de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días es prácticamente la misma en cualquier lugar del mundo» (Rodríguez Fernández, 2010: 158).

Sin embargo, durante el trabajo de campo hemos podido dar cuenta de cómo la interpretación *emic* entre algunos miembros de la Estaca granadina de esta fórmula organizativa difiere notablemente de la expresada en la literatura científica consultada:

No hay un pastor que habla y todos escuchan... sino que todos trabajan, todos enseñan, todos trabajan, todos discursan; es decir, en los cultos, los discursos –que para que me entiendas serían como las homilías–, pueden hacerlos tanto un hombre como una mujer, tanto el obispo, como cualquier hermano. Luego tenemos las clases, que hay maestros; y el maestro no siempre es el mismo, también varía.

*Es decir, me estás diciendo que si bien la estructura administrativa y territorial de la Iglesia mormona es piramidal desde las Autoridades de Salt Lake City hacia abajo, cada instancia funciona horizontalmente y con autonomía propia, ¿no?*

Efectivamente. Hay reuniones de Consejo, en las cuales nos sentamos en Consejo como un órgano consultivo, donde todos somos iguales, donde escuchamos y donde cada cual puede... Es decir, nosotros pensamos que somos la única iglesia democrática que yo conozco de las cristianas, porque tú propones un llamamiento a la congregación y ellos pueden aprobarlo o no aprobarlo. No conozco ninguna

---

<sup>133</sup> Autores de otros estados, como Ceriani en Argentina, atestiguan esta interpretación jerárquica, piramidal y vertical: «Anclado en una organización burocrática centralizada y en una estricta jerarquía religiosa, el mormonismo presenta un cuerpo doctrinal, ritual y canónico particular, claramente diferenciado del cristianismo tradicional (católico o protestante)» (Ceriani, 2003: 122).



iglesia que hace eso. Por ejemplo, nosotros queremos hacer el llamamiento como obispo a la persona tal, «los que estén de acuerdo que levanten la mano...»

*¿Y la congregación tiene al respecto autonomía plena?*

Totalmente. (...) Quizás por la impronta anglosajona, en nosotros está muy arraigada la idea de que todos somos iguales, algo que en 1830 era impensable, porque aquí llegó un siglo después, o más.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

Partiendo de lo expuesto, en el nivel más básico se encuentran las congregaciones locales, organizadas en barrios o ramas, que son las unidades inferiores de la Iglesia: los barrios se constituyen cuando en un área geográfica existen más de 150 miembros registrados, y las ramas cuando una congregación local la integran entre 4 y 150 miembros registrados (constituye un área geográfica más amplia que el Barrio aunque con menos miembros)<sup>134</sup>. En cada congregación, bien sea Rama o bien Barrio, «podemos encontrar miembros seglares que rotan en los puestos a largo del tiempo. El obispo, que junto con dos consejeros preside por lo general una Rama o un Barrio, ocupa dicho cargo entre uno y diez años» (Rodríguez González, 2008: 105), nunca de forma vitalicia. No existen ministros asalariados y todos los miembros de la Iglesia tienen algún tipo de cargo o responsabilidad que va desde la administración, asesoramiento, enseñanza, visitas a hogares u obra misional, hasta la organización de actividades sociales o proyectos de servicio (Larramendi y García, 2009: 220). A este respecto, «como todos los miembros elegidos para los puestos de responsable general son laicos, no se les puede considerar como burócratas o clérigos profesionales» (Rodríguez González, 2008: 106).

*Sólo unos determinados integrantes de las Autoridades Generales cobran en la Iglesia mormona, ¿no es cierto?*

---

<sup>134</sup> Si no hay suficientes personas para formar un Barrio, entonces la congregación recibe el nombre de «Rama»; y si hay sólo un puñado de santos de los Últimos Días en la zona, ellos se reúnen como un «grupo».

Las Autoridades Generales lo que hacen es que dejan sus trabajos o ya están jubilados; lo que hacen es darles una asignación pero para que hagan su labor. Como aquí en la Estaca, que cuando hay gente que tiene que viajar, los viajes los paga la iglesia, no los paga él. Y las Autoridades Generales el tiempo que le dedican a su labor y el llamamiento en sí, no es un trabajo. Nosotros creemos que la devoción no deber ser la profesión. (...) ¿Quién cobra? Pues aquí tenemos una señora que limpia que lo hace con su contrato y demás.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

En el nivel superior a la Rama o Barrio se encuentra el Distrito administrativo, que engloba varios barrios, pero sin que el número de miembros le cualifiquen para ser Estaca. El Distrito no tiene un liderazgo independiente, sino que es el presidente de la Misión de proselitismo correspondiente quien administra los asuntos relacionados con el culto y el fortalecimiento espiritual de los miembros. El equipo rector está integrado por tres miembros y cuenta con un consejo superior formado por 12 personas. En España hay cinco distritos: Las Palmas de Gran Canaria, Santiago, León, Baleares y La Mancha. La unidad mayor de la Iglesia es la Estaca, que se configura cuando en un radio de 100 kilómetros se congregan más de 2.000 miembros. La dirige la Presidencia de Estaca, integrada por el presidente de Estaca y dos consejeros.

Varios consejos constituyen una Región; cada Región es dependiente de la sede central de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en España se encuentra en Madrid. Para acometer una gestión global, la Iglesia mormona se organiza geográficamente en áreas. España está integrada en el Área Europea, cuya Presidencia se encuentra en Frankfurt, Alemania. La Autoridad de Área española supervisa las diferentes unidades religiosas (misiones, distritos y estacas) de España y está integrada por un voluntario que durante unos años dedica su tiempo a esta responsabilidad y por la Presidencia de Área. La Presidencia de Área está compuesta por tres autoridades generales de la Iglesia que se dividen los distintos países que abarca el Área (Larramendi y García, 2009: 220).

En el escalafón más alto de la pirámide organizativa se encuentran las Autoridades Generales, órgano de representación de la Iglesia a nivel internacional con

sede en Salt Lake City (Utah, EE.UU.). Integrado por la Primera Presidencia, es decir, el presidente de la Iglesia o Profeta<sup>135</sup> y sus dos Consejeros como órgano normativo y administrativo que suele reunirse con el Consejo o Quórum de los Doce Apóstoles, aunque también lo hace por separado; el Quórum de los Doce Apóstoles que garantiza el funcionamiento ordenado y correcto de la Iglesia a nivel mundial, y cuyo miembro de mayor tiempo de servicio pasa a suceder al presidente si este falleciera<sup>136</sup>; y el Quórum de Setentas, que se encargan de la aplicación por áreas geográficas de las decisiones de los órganos inmediatamente superiores (Fernández, 2010: 275).

### Misioneros mormones en nuestro espacio público

Al lado de esta organización territorial para congregar a los fieles, existe una estructura paralela que encuadra a los misioneros, los jóvenes entre 18 y 25 años de edad que durante dos años se dedican a tareas de evangelización en un país extranjero. Estos jóvenes pasan inicialmente por un centro de formación, donde se familiarizan con las características básicas del país al que han sido destinados (durante dos o tres semanas), o bien con el idioma que tendrán que hablar (durante ocho semanas)<sup>137</sup>. Una vez llegan a su destino, no se integran en la estructura de las estacas, sino que dependen de la Misión.

---

<sup>135</sup> El presidente es considerado como un verdadero profeta, equiparable a las grandes figuras de los patriarcas bíblicos, y todos ellos guían la Iglesia por «inspiración divina». Si los mormones interpretan literalmente el principio de la revelación de Dios a sus hijos, en el sentido de que todo creyente puede recibir esta revelación para superar dificultades personales, y todo padre de familia puede recibirla para saber tener cuidado de esta, Dios revela al presidente la manera como ha de dirigir el conjunto de la Iglesia (Estruch *et al*, 2007: 159).

<sup>136</sup> Según ciertos principios de antigüedad, los apóstoles van ascendiendo en la jerarquía de forma gradual. Cuando fallece el presidente, es sucedido por el apóstol de mayor edad (Rodríguez González, 2008: 106).

<sup>137</sup> En Europa hay dos de estos centros, uno en Londres y otro en Madrid, que reciben el nombre de Royal Missional Center.

Desde el punto de vista del espacio público, además de algunas intervenciones como la presencia de los misioneros que exponen sus murales en la vía pública (Buades y Vidal, 2007: 248), la figura de la pareja de jóvenes misioneros es una de las más estereotipadas y populares de la Iglesia mormona, siendo el carácter «misionero», o «proselitista» una de las cuestiones más controvertidas de la organización:

(...) hasta aquellos que no saben nada de los mormones se han encontrado alguna vez por la calle a una pareja de jóvenes típicamente yankis, con pinta de «marines de la Sexta Flota», pero uniformados de manera distinta, y con una etiqueta identificativa, allí donde los militares llevan colgadas las medallas (Estruch *et al*, 2007: 153).

En el caso de los hombres el «llamamiento» es de carácter obligatorio y dura dos años y en el de las mujeres, voluntario, es de año y medio. Transcurrido este tiempo, los misioneros y misioneras regresan con sus familias y son relevadas por otros. Resulta llamativo que la estancia de los misioneros, salvo el alojamiento, suelen ser costeados por sus familiares. Nos relataba el anterior obispo que ya había comenzado a hacerles a sus hijas, de 10 y 15 años, «un plan de ahorro a través de una compañía de seguros, por si finalmente llegaran a realizar la obra misional».

Hay alrededor de 68.000 misioneros en todo el mundo, de los cuales hay cuatro aquí en Granada y cuando yo estuve de misionero en su día estábamos nada más que 28.000, así que el número de misioneros ha crecido, mucho.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

### *Concepciones y usos de los espacios de reunión mormones*

¿Lugar de culto o lugar de reunión?

Como ha quedado expuesto en capítulos anteriores, la práctica totalidad de los lugares de culto de las confesiones religiosas implantadas en el territorio estatal no están destinados exclusivamente a este fin, es decir, a las prácticas religiosas o culturales, sino que sirven a su vez para un amplio conjunto de actividades que van desde la gestión interna de la comunidad, a la formación de sus miembros o la asistencia social a otros colectivos.

En el caso de los mormones, sus centros de adoración, o de reunión –en inglés, *meeting houses*–, acogen efectivamente muchas otras actividades más, como las clases de idiomas o los servicios de genealogías que, por ejemplo, disponen los centros de Estaca y capillas de barrios de Granada, Málaga o Sevilla, con visores de microfilmes y amplias bases de documentación para el estudio de genealogías particulares, constituyéndose en cada uno de ellos el Centro de Historia Familiar a disposición de los miembros y de todo público interesado en la reconstrucción de su genealogía familiar. Además estos centros, como tales, no pueden denominarse lugares de culto, no al menos partiendo de la propia cosmovisión mormona. En lo que atañe específicamente a las prácticas religiosas, no es posible ubicar algún punto de encuentro entre las mormonas y las del evangelio, es decir, las protestantes (Ceriani, 2003: 129).

Aquí hay un obispo, no hay un pastor, ni hay un rebaño. Aquí todo el mundo puede dar un discurso, todos, jóvenes, mayores, hombres y mujeres. El obispo dirige religiosa, oficial y administrativamente la iglesia; y todos tienen la oportunidad del llamamiento de la Iglesia.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

De ahí que la denominación de las mismas difiera radicalmente, y los mormones llamen a sus encuentros religiosos «reuniones» y no «cultos»; lo cual no significa que no se practiquen actividades culturales en los centros y capillas. Así, por ejemplo, las reuniones dominicales, de una duración aproximada de tres horas, cuentan con una primera parte denominada «reunión sacramental» que consta de himnos, oración, Santa

Cena y discursos de los fieles<sup>138</sup>; además, dan una gran importancia al sacramento del bautismo, consistente en una ceremonia pública con oraciones, himnos, cánticos y discursos<sup>139</sup>.

### Sobre los significados de los templos y capillas

La fórmula organizativa jerárquica y piramidal que hemos expuesto garantiza, entre otras cosas, la homogeneidad de las dinámicas de funcionamiento interno de la Iglesia mormona a escala mundial. Está implícito en el *ethos* mormón el ser la «misma Iglesia en todas partes», y el solo hecho de que surjan creencias, prácticas o experiencias numinosas ajenas al canon mormónico oficial –fenómeno muy recurrente en la historia de esta religión– conllevaría directamente a la separación o expulsión del seno de la Iglesia mormona (Ceriani, 2003: 135). Así, por ejemplo, todas las presidencias territoriales están formadas por el presidente y dos consejeros. Todos los cargos de la

---

<sup>138</sup> La segunda hora se dedica a la Escuela Dominical y dividen a los asistentes en tres grupos: los mayores de 18 años estudian el Antiguo y el Nuevo Testamento y el Libro Mormón. Este grupo se subdivide en dos; por una parte, quienes son miembros reconocidos de la congregación y, por otra, los investigadores, esto es, aquellos interesados en la Iglesia pero que todavía no están bautizados. Los jóvenes de 12 a 18 años y los más pequeños hasta los 12 años estudian las Escrituras adaptadas a su edad. Y la tercera hora se destina a clases sobre asuntos específicos como formación en torno al ayuno, el diezmo, etc. (Gómez y Espés, 2009: 218).

<sup>139</sup> El Bautismo por inmersión está presidido por un hermano que tenga la autoridad del sacerdocio; es una ceremonia pública que incluye oraciones, himnos, cánticos y discursos relativos a los compromisos adquiridos por el neófito. Consideran que la edad de responsabilidad moral es a partir de los ocho años, de ahí que el bautismo no se administre antes de esa edad. Unos días después, el recién bautizado es confirmado miembro de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en una reunión sacramental y recibe el don del Espíritu Santo, mediante la imposición de las manos de los hermanos sacerdotes (Gómez y Espés, 2009: 215-216).

Iglesia, excepto los máximos representantes a nivel internacional, son temporales y su dedicación a ello es en régimen de voluntariado, compaginando su labor con empleos seculares. Esta idea de estandarización está también presente en las reuniones dominicales, iguales en todas partes, o en la homogeneidad morfológica y de usos de los centros y capillas, caso que nos ocupa.

En primer lugar, hay que partir de la distinción que hacen los mormones entre los centros de adoración, donde se reúnen habitualmente, o capillas, y los templos: en las capillas tiene lugar la adoración dominical, de forma similar que la mayoría de creencias cristianas; y en los templos la adoración, cuya entrada está reservada a los miembros dignos de la Iglesia.

En lo relativo a las capillas, puede afirmarse que existe cierta homogeneidad en estos lugares de reunión y una clara uniformidad. El estándar de una capilla «es bastante simple». Aunque se pueden encontrar imágenes que recrean la vida de Cristo en muchos lugares del edificio, no hay obras de arte o estatuas en la misma capilla o salón sacramental. Los mormones no utilizan iconos o estatuas en su adoración.

Dentro de la Sala de adoración no hay ninguna imagen, ni talla; la relación con Dios es directa<sup>140</sup>. Fue así; es lo que hablan las escrituras, de que «no adorarás imágenes», «ni te inclinarás ante ellas». Nosotros no veneramos imágenes, ni nos inclinamos ante ellas. Lo de los pasillos es a nivel informativo.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

Además del salón sacramental, la mayoría de los centros de reuniones cuentan con aulas de clase, oficinas, un salón cultural para actividades o una cocina. Más similitudes todavía –en lo relativo a su morfología, capacidad y ubicación– encontramos en el caso de los centros de reciente construcción.

---

<sup>140</sup> Si hacemos un recorrido por las dependencias del centro Estaca de Granada comprobaremos cómo los pasillos están decorados con cuadros al óleo que recrean escenas bíblicas como la oración en el huerto, el nombramiento de los apóstoles o el bautismo de Cristo; además, también hay uno alegórico a la figura del fundador Joseph Smith y al momento en el que recibe la autoridad del sacerdocio en la iglesia mormona.

Estos «edificios magníficos de adoración regular» que, de nueva construcción — como son los casos de Almería, Fuengirola o Huelva, entre otros— se caracterizan por «un esbelto pináculo en su parte frontal; cuentan con la sala de Reunión Sacramental, un baptisterio, diversas aulas para el estudio, celebraciones y usos múltiples, despachos, cocina, baños, garaje subterráneo en algunos casos y aparcamiento exterior y cancha deportiva en la zona ajardinada que suele rodear al edificio» (Fernández, 2010: 278).

Son capillas estándar, tenemos esto y también que la mayoría se hacen con materiales que respeten el medio ambiente, que sean reciclados, que sea tal, que sea cual... que sean materiales que sean sostenibles... Si nosotros encontramos a una empresa que responda a nuestras necesidades y a un precio... óptimo, pues así es.

*Con respecto a los estándares de las capillas, ¿existen modelos determinados de capillas?*

Sí, por ejemplo, en este modelo el techo es parecido a lo que hay en el alrededor, no rompe con el contexto urbanístico; pero sí tiene algo característico que es la aguja, eso es muy característico. Los templos tienen una construcción aún más preciosa, ahí se invierten más recursos porque pensamos que allí hacemos obras más sagradas, allí es donde van nada más que los miembros de la Iglesia, no accede todo el mundo, entonces se hacen actos más sagrados. El más cercano es el Templo de Madrid, que es para toda la península, pero ahora han anunciado que van a hacer uno en Portugal. (...) El centro de Estaca de Sevilla se parece [al de Granada], pero es un poco diferente porque son dos plantas, pero también tiene el techo a dos aguas y la aguja, la aguja es que es característico. Y si te vas a Samoa, será el techo de paja y la aguja. Las capillas están estandarizadas, es parte de la imagen corporativa. (...)

*Podríamos afirmar que el estándar se caracteriza por la sencillez estética y la funcionalidad, ¿no?*

Totalmente, todas las capillas están bien construidas, pero sin ser opulentas. Tú verás que está todo pintado, esto para que no rocen y ensucien las paredes, pero tampoco tenemos nada así ostentoso, ¿no?

*Y eso es en todos los países del mundo, ¿no?*



En «toodos» los países del mundo, sí. En los templos sí que es verdad que invertimos más recursos, pero es por eso.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]



El centro Estaca de Sevilla

Foto: Ó. Salguero, 21 de marzo de 2013, Sevilla

Descripciones muy similares podemos encontrar si salimos del territorio andaluz, como ésta del Centro de Reuniones en Azuqueca de Henares, inaugurado en 2005.

Está situado en la avenida Virgen de las Nieves (barrio de Vallehermoso) y tiene 1.270 m<sup>2</sup>. Está provisto de un Salón Sacramental con capacidad para 500

personas, 18 aulas, biblioteca, cuarto de pila bautismal, despachos, un salón de actividades múltiples, cocina y cancha de baloncesto (Larramendi y García, 2009: 229).

El lugar de culto para cualquier confesión religiosa suele ser uno de los indicadores clásicos del grado de consolidación de una comunidad espiritual; además de dar cuenta aproximada de su incidencia en el entorno público del municipio donde esté enclavado, por indicadores como sus dimensiones y forma, sus prestaciones y servicios, su localización, etc. El caso de los mormones en España ilustra perfectamente esta premisa: estimaciones de más de 30.000 hermanos y hermanas y más de un centenar de lugares de culto repartidos por todo el Estado español avalan, además del reconocimiento público en 2003 de su Notorio Arraigo, la intervención sobre el espacio público de forma notoria, visible, caso de la edificación del gran Templo mormón de Madrid, el cual genera un gran impacto visual sobre lo urbano, del mismo modo que sucede con el también reciente centro Estaca de Sevilla, en la calle Julio Romero de Torres o el del caso que nos ocupa, Granada.

El espacio cultural y de reunión en sí mismo de los mormones también sirve para distinguir qué posición ostenta en el organigrama religioso de la Iglesia la congregación que alberga. Las actividades semanales y las Reuniones Dominicales de adoración de los mormones se llevan a cabo en los centros de reunión o capillas, junto al resto de culto como la santa cena; es decir, las capillas son centros de adoración y estudio religioso, pero también son espacios en los que se desarrollan actividades variadas:

Las capillas son también lugares de encuentro. En este sentido, es habitual la celebración de una actividad de ocio y hermanamiento conocida como «Noches de Talentos». En estas jornadas, los miembros de la Iglesia llevan a cabo diferentes actuaciones (teatro, canciones, etc.), preparadas de antemano o improvisadas y comparten la cena (Larramendi y García, 2009: 228).

En lo relativo a los templos, por su parte, se trata de «edificios sagrados donde se llevan a cabo algunos rituales especiales y a los que, después de su dedicación al Señor, sólo tienen permitida la entrada los miembros de la Iglesia» (Rodríguez Fernández *et al*,

2011: 160). En todo el mundo hay más de 150 templos, uno de los cuales, «el único en España», es el citado gran Templo de Madrid, inaugurado en 1999 en el municipio cercano de Moratalaz; es el primer templo de la Europa Mediterránea y da servicio a los miembros de la iglesia en Portugal, España y el Sur de Francia. Los templos son lugares sagrados a los que el acceso no es abierto ya que es el lugar en el que se realizan los ritos más relevantes de la iglesia, tales como los bautismos de los muertos, confirmaciones, matrimonios eternos y sellamientos de parejas. Para poder acceder a los templos se ha de ser miembro de la iglesia y digno de poder entrar en ella.

El templo mormón es considerado, por ello, como una presentación del modelo de vida mormón en la tierra, conocido como «Plan de Salvación». En los templos mormones se enseñan «las verdades más puras», y los convenios solemnes son hechos por los miembros individualmente en su propio beneficio y también a favor de los que han muerto. Todas las ordenanzas del templo se efectúan por medio de la autoridad del Sacerdocio, cuyo poder sella en el cielo las ordenanzas efectuadas en la tierra; así, por ejemplo, sólo en el templo podemos ser sellados con nuestra familia por la eternidad. Este «matrimonio celestial» une a un hombre y a una mujer eternamente si honran los convenios que han hecho para que después de la muerte sean reunidos de nuevo como marido y mujer. Cuando un hombre y una mujer contraen matrimonio en el templo, sus hijos también pasan a formar parte de esa familia eterna.

El Templo en su origen fue puesto por el Señor, para que el Señor pudiera dar instrucciones directas y que los miembros de la Iglesia pudieran hacer convenios sagrados, desde Moisés, con la construcción del tabernáculo que luego fue templo. (...) Los templos siempre han sido algo especial, donde el Señor puede morar y dar su voluntad y los miembros de la Iglesia pueden hacer convenios sagrados con él. Nosotros hemos continuado con esa tradición.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

Con este carácter de exclusividad trata al Templo una de los espacios webs de la Fundación para lo Mejor:

Los mormones dedican todos sus edificios con el propósito de edificarse y adorar a Dios. Los edificios, capillas y templos mormones también se apartan como lugares donde el Espíritu Santo puede residir, bendecir, e inspirar a los que entran. Pero hay una diferencia entre edificios, capillas y templos mormones. Las capillas Mormonas están abiertas para cualquier persona; aquí se efectúan reuniones semanales, y otras actividades. Los templos se dedican para ser la casa del Señor: es un lugar sagrado, especial, y apartado del resto del mundo. Como es la Casa del Señor, el Señor establece los estándares por los cuales las personas pueden entrar. Los que entran al templo deben hacerlo dignamente, viviendo de la manera que el Señor ha mandado, guardando Sus mandamientos y estatutos que él ha establecido. Para hacer esto, el miembro obtiene lo que es conocido como una recomendación del templo. La recomendación es una tarjeta firmada por el obispo y presidente de estaca, indicando que la persona es digna. El Señor invita a todos sus hijos e hijas a ser dignos de entrar al templo (Fundación para lo Mejor. *Templos*, 2010)<sup>141</sup>.

Estudios realizados sobre los mormones en otros estados como México o Argentina, refrendan la idea de homogeneidad de usos de los espacios de reunión de la Iglesia mormona y también la estructura morfológica y resaltan el carácter exclusivo de los templos en contraposición con las capillas.

Antes, en 1981 se construyó en la colonia San Juan de Aragón, en la ciudad de México, el primer templo mormón, especie de basílica en donde se realizan solamente ordenanzas sagradas como el matrimonio por la eternidad y el bautismo por los muertos. (...) A diferencia de las capillas, en donde se reúnen los mormones los días domingos para celebrar la ceremonia eucarística y recibir las prédicas doctrinales de acuerdo a sexo y a grupos de edad, a los templos solo tiene acceso la alta jerarquía y los miembros que van a realizar o ya han realizado el sellamiento o matrimonio por la eternidad (Domínguez, 2003: 137).

---

<sup>141</sup> Véase: Fundación para lo Mejor. *Templos*, 2010 [en línea] [06/01/2012] (<http://www.losmormones.org>)

Ceriani en lo referido al caso argentino, establece una interesante diferencia entre sendos tipos de lugares mormones: mientras que la morfología las capillas está marcada por esta homogeneidad, los templos, por su parte, presenta particularidades propias que permiten distinguirlos unos de otros: «La arquitectura mormona presenta un doble juego entre la homogeneidad de las capillas y la heterogeneidad de los templos» (Ceriani, 2003: 128).

Sin entrar en detalles, y ateniéndonos al caso de las capillas, más allá del lugar donde éstas se edifiquen, presentan un evidente isomorfismo estructural, aunque varíen sus dimensiones. Techo a dos aguas, por lo común de color verde oliva, ladrillos o revoque a la vista, una puerta frontal y ventanas sólo en las paredes laterales, paradigmático cartel de piedra o mármol con el nombre de la iglesia, lugar principal para las reuniones dominicales, baños, oficina del obispado, bautisterio (pequeña pileta rectangular), aulas para las clases del sacerdocio (hombres), la Sociedad de Socorro (mujeres) y la primaria (niños), así como también para la Escuela Dominical y el curso (para neófitos y futuros miembros). A su vez, la parte trasera de la capilla debe tener un espacio recreativo para los jóvenes, para que así puedan santificar el cuerpo por medio del deporte y el ejercicio (Ceriani, 2003: 128).

Reseña histórica de los mormones en nuestra sociedad: de las bases militares norteamericanas a la implantación en Granada

El origen de los mormones en el Estado español se remonta a la segunda mitad de los años 50 del siglo XX, con la Guerra Fría que contribuyó al estrechamiento de relaciones entre Estados Unidos y el régimen de nacional-catolicismo del general Franco, que pasó a ser percibido «como un aliado útil frente al comunismo». El acuerdo para el establecimiento de bases militares estadounidenses en territorio español «posibilitó la llegada a España de militares, hombres de negocios y estudiantes norteamericanos que eran miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Estados Unidos» (Larramendi y García, 2009: 218). «En esta ocasión, el general Franco,

supuestamente tan contrario a la presencia en España de confesiones diferentes del catolicismo, privilegió la oportunidad política frente a sus prejuicios religiosos» (Montes y Martínez, 2011: 184).

Es decir, la implantación de la Iglesia mormona en España está íntimamente ligada a la influencia de las bases militares norteamericanas implantadas en nuestro territorio –como Torrejón de Ardoz (Madrid) o Zaragoza– y, por ende, también lo está con Andalucía, concretamente a través de la base aérea de Rota (Cádiz).

La primera de estas bases, la de Torrejón, acogió el que sería el primer domicilio formal de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días en territorio español. Un grupo de mormones, encabezados por el diplomático estadounidense residente en Madrid, David Brighton Timmins, presentaron la primera solicitud de inscripción en el Registro de Asociaciones Confesionales no Católicas –el germen del Registro de Entidades Religiosas– el 22 de mayo de 1968, meses después de la entrada en vigor de la primera Ley de Libertad Religiosa de 1967, indicando como domicilio la Capellanía de la Base Aérea Hispano-Norteamericana de Torrejón. Sin embargo, en septiembre de 1968 recibirían reconocimiento legal 60 asociaciones religiosas, pero la Iglesia mormona no. El 17 octubre presentaron la segunda solicitud y el 22 de octubre de 1968 una Notificación del Subsecretario del Ministerio de Justicia, presidente de la Comisión de Libertad Religiosa, anunciaba: «Vistos los escritos dirigidos a este Departamento por don José María Oliveira Aldámiz, don Antonio Llorente Yllera y doña Juana Aldámiz Oliveira, y la documentación que se acompaña, formulando petición de reconocimiento legal de la asociación confesional no católica, la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días de España, con domicilio en Madrid, en el número 6 de la avenida de Ahones, este Ministerio, de conformidad con la propuesta elevada por la Comisión de Libertad Religiosa, ha tenido a bien acordar el reconocimiento de la asociación confesional no católica la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días» (Larramendi y García, 2009: 212).

En lo relativo a Andalucía, como hemos apuntado anteriormente, uno de los primeros focos conocidos de esta confesión, anteriores a la citada Ley de 1967, se localiza en la base militar del municipio costero de Rota, con la presencia de militares y familiares adscritos a la Iglesia mormona. No obstante, puede afirmarse que la obra misional en Andalucía comenzó realmente en las ciudades de Málaga y Algeciras

(Cádiz), muy influenciada ésta en los años 50 por creyentes británicos procedentes de la vecina Gibraltar<sup>142</sup>, extendiéndose por el resto de provincias tras la celebración en Granada el 2 de junio de 1971, de un encuentro de misioneros procedentes de Madrid, Málaga y Sevilla (Fernández, 2010: 274). Tras esta reunión, comenzaron a predicar «tocando puertas» y celebraron una oración dedicatoria en la entrada del Carmen de Los Mártires, junto a la Alhambra, para consagrar la ciudad como terreno de predicación. Cuatro días más tarde tuvo lugar la primera reunión sacramental de ayuno y testimonios en un piso alquilado en el número 6 de la céntrica y concurrida calle Recogidas, que servía además como vivienda para los misioneros. Aunque a estas primeras citas asistían eventualmente algunos jóvenes interesados, la obra misional no cuajaría aún, dada la situación política de la época, nos dicen; es entonces, en 1973, cuando los misioneros se trasladan a otras ciudades como Málaga y Córdoba, lugares donde la Iglesia mormona conseguiría arraigar definitivamente hasta el día de hoy.

Para junio de 1976 la Iglesia se había implantado en diferentes ciudades andaluzas como Málaga, Córdoba, Cádiz, Sevilla, Jerez de la Frontera y Almería, convirtiéndose Andalucía en una Misión, en cuya demarcación incorporaba otros territorios como el Distrito Alicante –Albacete, Cartagena, Alicante y Alcoy–, que más tarde se separaría.

Desde la presidencia de la Misión de Andalucía, destinan nuevamente a otros dos misioneros a Granada, quienes retomarán el contacto con los primeros interesados. Las primeras reuniones fueron nuevamente reducidas en cuanto al número de asistentes; sólo cuatro misioneros y ningún miembro local se reunían en un pequeño piso del Camino de Ronda, no sin algunos problemas, nos cuentan, aun después de la reciente y tímida apertura del régimen político anterior.

El primer miembro de Granada se llamaba José Mesa Vílchez, y era uno de esos jóvenes que asistían a las reuniones iniciales. Cuando José Mesa comenzó a interesarse en la incipiente Iglesia mormona era menor de edad y no contaba para ello con el consentimiento de su familia; tendría que esperar hasta 1976 y cumplir la mayoría, para poder ser bautizado en el cercano pantano de Cubillas. En septiembre de ese mismo año

---

<sup>142</sup> «Hay constancia de la creación de una pequeña Rama con 10 miembros en Gibraltar en el año 1854» (Rodríguez Fernández, 2010: 158).

encuentran un bajo situado también en el Camino de Ronda, en el número 156, en el que ubicaron una capilla y gestaron el primer centro de adoración mormón de la ciudad.

En 1977, el número de miembros de la Rama de Granada comienza a aumentar, principalmente integrada por jóvenes solteros que, en el futuro, acabarían formando sus familias en el seno de la iglesia. Por entonces se contabilizaban unos 22 bautismos. En 1980 la iglesia cuenta ya con unos 85 miembros, de los cuales 50 asistían regularmente a las reuniones; este notorio aumento de la membresía de la Rama convirtió en reducido el espacio de reunión y cultos y, por tanto, inadecuado a las necesidades de la comunidad. Cinco años más tarde, en 1985, adquirirían en propiedad un local de unos 300 m<sup>2</sup> situado en el número 54 de la avenida América, barrio del Zaidín, en la zona sur de la capital<sup>143</sup>.

Pero este local con el tiempo volvería a quedarse pequeño para la incipiente congregación mormona; cuestiones de capacidad, sumadas a otras de tipo vecinal, generaron la necesidad de contar con un espacio propio, de mayores dimensiones e independiente de cualquier otra vivienda o negocio, poniendo en marcha a principios de la década pasada un plan de búsqueda y obtención de un espacio propio.

Finalmente, tras sucesivos años de negociaciones y no sin pocos obstáculos, como veremos más adelante, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Granada inauguraría en la zona norte de la ciudad su nueva capilla en el mes de junio de 2006, resultado de un convenio municipal en virtud del cual el Ayuntamiento por

---

<sup>143</sup> Este espacio en el barrio del Zaidín, nos cuentan, es en régimen de propiedad, cuenta con unos 300 m<sup>2</sup> y actualmente está desocupado. En algún momento ha habido intención de su posible venta para así poder ayudar en la financiación de la obra del Centro actual; no obstante, al respecto, nos aclaran que: «también nos ha comentado el Ayuntamiento de poder hacer otro cambio. Nos da el terreno este que hay aquí al lado y nosotros le damos el local del Zaidín; está en trámites, pero tampoco ellos se han posicionado. No especulamos, porque no está dentro de nuestra teología, no es nuestra filosofía. Además, si algún día nos hace falta dividir la Iglesia, como la de Málaga que tiene dos capillas, Málaga-1 y Málaga-2, nos vendría muy bien este local, es decir, que está ahí. Y si se puede vender, pues se vende y ya está. Ni está puesto en anuncio, ni estamos mirando, ni buscando». [Miembro del Sumo Consejo, 19 de enero de 2012, Granada]



Acuerdo plenario, primero, declaraba a la Iglesia mormona en Granada –en tanto «entidad privada sin ánimo de lucro»– de «interés público» y seguidamente cedía definitivamente por permuta urbanística una parcela calificada como equipamiento docente. A cambio, los mormones deberían financiar y ejecutar la construcción de un «equipamiento deportivo» en una zona próxima a la capilla.

### Los mormones hoy en Andalucía: una confesión emergente

Actualmente son 26 las congregaciones de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días implantadas en la Andalucía; de modo que al menos una capilla mormona está presente en cada una de las provincias. Mientras que Almería, Jaén, Córdoba y Huelva tan sólo cuentan con un centro de reunión y Granada con dos, en la capital y Motril, las provincias más prolíficas en la obra son Sevilla con un total de cinco, Málaga con siete y Cádiz con ocho. Estas congregaciones se agrupan entre las tres «estacas» existentes en Andalucía: Granada, Sevilla y Cádiz, con centros específicos de encuentro que normalmente coinciden con las capillas de Barrios más grandes. Por un lado se encuentra la Estaca de Granada, que engloba los «barrios» de Almería, Granada, Málaga-1, Málaga-2, Málaga-3 y Fuengirola, así como las «ramas» de Jaén, Motril, Nerja, Antequera y Mijas. Por otro está la Estaca de Sevilla, que la conforma los barrios de Córdoba, Sevilla-1, Sevilla-2, Huelva y las Ramas de Alcalá de Guadaira, Dos Hermanas y Castilleja. Finalmente, la Estaca de Cádiz, separada de la de Sevilla en 1996, comprende los Barrios de San Fernando-1, San Fernando-2, Chiclana y Cádiz capital y las ramas de Algeciras, Jerez de la Frontera, Puerto de Santa María y Sanlúcar de Barrameda<sup>144</sup>.

Cada congregación lleva de sí misma un conteo exhaustivo de la membresía registrada, pero, aunque en el menor de los casos sobrepasa los 200, dicha cantidad alude no sólo a los miembros activos sino a aquéllos que se han mudado o que no

---

<sup>144</sup> En España hay diez Estacas: Madrid Este, Madrid Oeste, Barcelona, Hospitalet, Valencia, Elche, Granada, Cádiz, Sevilla y Vitoria.

asisten por múltiples factores (salud, incompatibilidad laboral u otros motivos)<sup>145</sup>. No obstante, la asistencia difiere según la congregación, encontrándonos con que las de Granada capital, Málaga-1, Málaga-3 y Fuengirola de habla castellana cuentan regularmente con una asistencia que oscila entre los 120 y 140, mientras que Málaga-2, Almería, Chiclana, Cádiz, Castilleja, Dos Hermanas y sólo las dos comunidades de San Fernando y de Sevilla capital alcanzan la centena. En menor medida, aunque no desestimable, se encuentran en orden decreciente Córdoba, Jerez o Nerja; rondando el medio centenar, Alcalá de Guadaíra, Algeciras, Huelva, Puerto de Santa María, Sanlúcar de Barrameda o la de habla inglesa de Fuengirola; las congregaciones más reducidas son las de Motril, a causa de la emigración de sus miembros, Jaén y la incipiente Antequera.

Exceptuando a la congregación de Fuengirola, que acoge a miembros jubilados procedentes del Reino Unido, el resto de comunidades las componen mayoritariamente españoles, además de extranjeros que, en ciertos casos, eran ya creyentes, al proceder de países con larga tradición en esta confesión o de fuerte implantación, como EE.UU. o Argentina. La adscripción religiosa, tal y como sucede en otras confesiones, tiende a

---

<sup>145</sup> Este detallado recuento de la membresía, resultado de una celosa labor de supervisión desde las más altas instancias de la organización religiosa, recuerda en gran medida a otras confesiones cristianas, como por ejemplo a los testigos cristianos de Jehová –sobre quienes nos ocuparemos más detenidamente en capítulos siguientes– y sus exhaustivos recuentos de asistentes a la conmemoración de la Cena del Señor, cifras que después emplean para sus estadísticas internacionales. Al respecto de esta similitud hay que señalar que mormones, testigos y adventistas «cada una de estas tres confesiones marca y acota su espacio religioso propio de diferentes maneras, pero (...) coinciden, sin embargo, en haber nacido en Estados Unidos a final del siglo XIX, en reclamar su condición de ser los verdaderos y auténticos continuadores de las comunidades cristianas primitivas del siglo I y en ser movimientos milenaristas, que consideran inminente el retorno de Cristo para instaurar el Reino de Dios» (Montes, Martínez, 2011: 179). Además, estas tres confesiones comparten su distinción de los protestantes «por no aceptar como fuente de revelación única a la Biblia, o tener una interpretación poco ortodoxa y radicalmente milenarista de ese libro sagrado» (Gama Navarro, 1989: 55).

realizarse por relaciones de parentesco, aunque asisten un buen número de solteros y solteras y familias con hijos pequeños que hacen una media de edad entorno a los 45 años (Fernández, 2010: 273).



Centro de reunión de Fuengirola, construido en 2005, con instalaciones deportivas a su izquierda.

Foto: E. Fernández, 7 de febrero de 2008, Fuengirola (Málaga)

*A propósito del acuerdo municipal de cesión de suelo a la Iglesia mormona de Granada*

Descripción y usos actuales del centro Estaca de Granada

El centro Estaca de Granada se encuentra en la zona norte de Granada, concretamente en el Paseo de Las Palmeras, esquina con la calle Periodista Eduardo Molina Fajardo, detrás de Parque Almunia Aynadamar. Es el área correspondiente a las últimas

construcciones de la zona norte; así dan cuenta sus numerosos adosados y sus bloques de pisos rodeados por muros de seguridad, sus rectas y amplias calles y avenidas, las numerosas plazas de aparcamiento, etc.; además de un escaso número de pequeños comercios y espacios públicos apenas habitados, junto a algunos solares, aún baldíos, a la espera de ser urbanizados, este escenario urbano viene a ser la antítesis del «barrio popular».

Sus más de 2.600 m<sup>2</sup> le permiten servir de capilla y lugar de reunión para diferentes congregaciones, llegando en algunas ocasiones a albergar hasta 600 personas. La mayor parte de los miembros que acuden al centro de reunión Estaca de Granada residen en el cinturón metropolitano y en otros pueblos cercanos como Dúrcal, caso del anterior obispo; exceptuando a la zona de la costa, en donde la Iglesia mormona cuenta con otro centro de reuniones en la localidad de Motril. «El espacio es para uso de la congregación de Granada y resto de barrios o ramas que pertenecen a la Estaca Oriental, así como no sólo para los miembros de la comunidad, sino para todos los que lo soliciten», nos aclaran.

El lugar de reunión y culto de la capital granadina consta de dos plantas, además de una subterránea donde se encuentra un parking; cuenta además con unos exteriores bastante amplios que incluyen una zona ajardinada con césped, árboles, plantas y flores que rodea a todo el edificio, y otra de aparcamiento con capacidad para seis vehículos. En uno de sus laterales, hay una cancha deportiva, equipada con dos porterías de fútbol sala y dos canastas de baloncesto.

La estancia principal es la sala de Reunión Sacramental, con tres módulos de asientos y una veintena de filas de butacas, capaces de acoger a un total de 800 personas; la sala está presidida por un estrado de madera en el que predicen obispos y discursantes. Contigua a la gran sala y separada por unas puertas corredizas hay otra sala destinada a la celebración de ágapes y otros actos. Además, hay 16 aulas en las que se desarrollan las reuniones de la Sociedad de Socorro, del Sacerdocio, el aula Infantil, el aula de análisis de microfilmes para estudios genealógicos, la guardería o la sala de usos múltiples, con clases de inglés, reunión de chicas, de chicos jóvenes, etc. Muchas de estas aulas están equipadas con instrumentos musicales, como pianos y órganos, pues como nos explican, «la música es también una forma de adorar», hasta el punto que diseñan las capillas teniendo muy en cuenta la acústica del espacio: «diseñamos las

capillas para que no tengan ninguna cacofonía y suenen perfectamente. De hecho, el Ayuntamiento lo coge para hacer sus propias cosas, tiene muy buena acústica».



Sala de reunión sacramental del centro Estaca de Granada.

Foto: Ó. Salguero, 19 de enero de 2012, Granada

Otra pequeña sala, de no más de uno por dos metros y no por ello menos importante, es la del Baptisterio, bajo el nivel del suelo, contiguo a la sala de Reunión Sacramental y a la que se accede desde los baños. Está alicatado con diminutos azulejos celestes y junto a la bañera hay colgado un enorme espejo inclinado en la parte superior que permite a los asistentes observar al bautizado o bautizada reflejada en él.

Las grandes dimensiones del centro permiten además la ubicación de una cocina totalmente equipada; baños para mujeres y hombres, adaptados para minusválidos; dos despachos (para el obispo de la Capilla y para el presidente de Estaca de Andalucía Oriental), y una biblioteca. Y todo ello con el mobiliario necesario para el desarrollo de su día a día, como equipos técnicos para la lectura de microfilms para los estudios genealógicos y otros sistemas informáticos, algunas pizarras destinadas a la formación,

mesas y sillas, un gran equipo de sonido que posibilita las grandes reuniones e incluye sistemas de traducción simultánea, un órgano musical, una mesa de ping-pong para el ocio, etc.



Baptisterio del centro Estaca de Granada.

Foto: Ó. Salguero, 20 de enero de 2012, Granada

El centro Estaca de Granada acoge, según cifras al cierre de 2011, de forma regular entre 130 y 140 personas, junto a dos misioneros; y un total de 490 miembros registrados, según cifras del 2011. De las cuales, hay 70 miembros del Sacerdocio de Melquisedec y otros 111 que se están preparando para ello; la Sociedad de Socorro, por su parte, la conforman 241 mujeres, al respecto de la cual declaran:

Más hermanas que hermanos porque las hermanas son más sensibles a las cosas del Señor (...) Porque a veces se acusa a la Iglesia de que somos machistas, que los hombres tienen el Sacerdocio y las mujeres no tienen el Sacerdocio, pero las mujeres reciben las mismas bendiciones por medio del Sacerdocio que tenemos

los hombres, y el Sacerdocio es una oportunidad que tenemos de servir a los demás, sin embargo yo no sé lo que es tener en el vientre un hijo, el don de la maternidad (...).

[Anterior obispo de la Estaca de Granada, 13 de mayo de 2009, Granada]

La congregación sigue hoy experimentando cierto aumento en lo relativo al número de santos, como hemos podido comprobar desde los primeros inicios del trabajo de campo en el 2009 a la actualidad, pasando por ejemplo de 475 miembros registrados a los 490 de la actualidad<sup>146</sup>.

El papel de la familia en la confesión mormona es tal que sirve también para estructurar cada una de sus congregaciones; en la de Granada están registradas un total de 248. Nos cuentan que sólo han tenido un caso de divorcio, motivado por los obstáculos que puede generar la obligación de uno de los cónyuges de pertenecer también a la Iglesia mormona cuando el otro ya es creyente.

Cuando surgen diferencias en el matrimonio él se aparta, pero es que él se bautizó pero nunca tuvo testimonio, ¿qué pasa cuando se hacen las cosas de manera no correcta?, pues al final se estropean, ellos se han divorciado, él no quiere saber nada, pero no estuvo nunca involucrado en la Iglesia.

[Anterior obispo de la Estaca de Granada, 13 de mayo de 2009, Granada]

El perfil comunitario del centro Estaca de Granada se caracteriza por un 70% de españoles, residentes en su mayoría en el territorio conformado por la capital granadina y el Área metropolitana, y; otro 30% de extranjeros de países como Colombia, Venezuela y Argentina principalmente. La mayoría de éstos era ya miembros de la Iglesia mormona en sus países de origen, siendo minoritarios los que antes eran católicos. Hay un claro predominio de mujeres: las citadas 241 mujeres, frente a un total de 182 hombres (178 sacerdotes y 4 misioneros), por lo que hay un 57'38% de mujeres

---

<sup>146</sup> Además de los 15 miembros más registrados, entre 2009 y 2011 han experimentado cierto aumento los siguientes colectivos: cinco miembros más del Sacerdocio (de 65 a 70) y dos más en preparación (de 109 a 111); cuatro más en la Sociedad de Socorro (de 237 a 241); además de cuatro mujeres, tres hombres y cinco niños/as más.

y 42'61% de hombres. La edad media oscila en torno a los 40 y 45 años de media, incluyendo también 30 niños de primaria (entre 18 meses y 11 años) y 23 chicos y 16 chicas entre 12 y 18 años.

Como la mayoría de las confesiones religiosas presentes en el Estado español, los lugares de reunión de los mormones son espacios plurifuncionales, donde lo religioso y cultural está acompañado de un variado elenco de usos que van desde la gestión interna, a la formación, pasando por las obras sociales. En lo que atañe al centro Estaca de Granada, entre las actividades más relevantes de su cotidianidad destacan los Días de Reunión, celebrados en la mañana del domingo y que constan de la reunión sacramental (tres discursos, dos oraciones y tres himnos), de la Escuela Dominical para adultos, jóvenes y niños y niñas; y de unas terceras reuniones estructuradas según sexo, es decir, las reuniones de la Sociedad de Socorro para las mujeres, las del Sacerdocio para hombres y las de los niños y niñas. Esta división no es sólo temática, sino también espacial, contando cada una de las reuniones con sus correspondientes aulas.

Sin ahondar en ello, las celebraciones más significativas de los mormones, en Granada o en cualquier otra parte del mundo son: la cena de Navidad, con fecha variable, en la que cada familia trae una comida, poniéndose todos los alimentos en común. Tras este ágape, se celebran actuaciones teatrales, se reparten regalos por Papá Noel, etc. Cierta similitud en lo relativo a los aspectos comunitario y lúdico se encuentra en la denominada Noche de los Talentos, de fecha tampoco predeterminada, en la cual los santos hacen representaciones teatrales, cuentan chistes, cantan, bailan, recitan poemas, tocan instrumentos musicales... Todo ello en la misma capilla o centro; a esta celebración pueden asistir otras personas no creyentes, invitados por los miembros locales del centro. Otras celebraciones importantes son: la reunión especial de Semana Santa; la conmemoración de la Restauración de la Iglesia cada 6 de abril, fecha que recuerda este movimiento desde 1830, tras mucho tiempo de apostasía; la conmemoración de la Restauración del Sacerdocio Aarónico cada 15 de mayo; el conocido como Sacerdocio de Melquisedec en junio; y la Fiesta de las Naciones, con carácter anual, en la que cada familia elabora un plato típico de cada país, ilustrando a los asistentes sobre su elaboración y los significados que tiene en su correspondiente contexto.



Con un carácter más extraordinario, entre las actuaciones más importantes se desarrollan dos conferencias de Estaca anuales en Granada capital, de carácter semestral, que acoge a las congregaciones de Almería, Jaén, Granada y Málaga. En ocasiones, nos cuentan que acuden Apóstoles, por lo que las fechas son variables y ajustadas a estas visitas. Siguiendo la estructura organizativa territorial de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, se celebran otras dos conferencias generales de la Iglesia a nivel mundial el primer domingo de abril y el primer domingo de octubre. Sendas citas son retransmitidas vía satélite y con traducción simultánea al castellano en el centro Estaca de Granada, posibilitando además que otras congregaciones que no dispongan del equipo necesario, caso de la vecina Motril, puedan asistir a las mismas.

Y entre las celebraciones estrictamente culturales, el Centro acoge los bautismos por inmersión. La edad mínima y más usual es a los 8 años, pues los mormones no creen en el pecado original; en el caso local, nos cuentan que mantienen una media anual de bautismos que oscila entre los 30 y los 40 bautismos al año. Otro rito de paso destacado es el matrimonio o casamiento por la eternidad. Un primer contrato civil auspicia la recepción de la boda en la capilla, debiendo dirigirse al día siguiente los recién casados y sus familiares, acompañados del obispo, al Templo de Madrid para recibir la ordenanza del matrimonio.

Por último, existen una serie de ritos menores como las bendiciones a los recién nacidos y a los enfermos, a través de la unción con aceite de oliva virgen; el ayuno el primer domingo de cada mes, desde el medio día del sábado al medio día del domingo medio día; y la Ofrenda de ayuno, en la que, en aras de esas dos comidas ahorradas, se contribuye económicamente a un fondo local, gestionado por el Obispado de la iglesia y destinado a dar cobertura económica a las actuaciones que, a nivel local, están dirigidas a ayudar tanto a miembros de la iglesia como de fuera que cuentan con ciertas necesidades materiales<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Los oficios funerarios, por el contrario, pueden desarrollarse fuera del propio centro, como es el caso de Granada. En el caso que nos ocupa, la sala multirreligiosa del cementerio municipal es el escenario elegido, que dispone de mamparas correderas que permitir ocultar la iconografía religiosa. Durante los mismos se ofrecen un testimonio de algún allegado del difunto y unas palabras del obispo, junto al cántico de himnos.

En lo relativo a la formación, la Iglesia mormona otorga una relevancia especial a los estudios dominicales para adultos, jóvenes y niños, repartidos por sexo, desarrollados en cada uno de sus centros de reunión. También en el ámbito de formación teológica se encuentra el Seminario de Sacerdocio, que se desarrolla entre los meses de mayo y octubre<sup>148</sup>.

Desde el centro Estaca de Granada se desarrolla también una amplia obra social local, además de prestar asistencia al resto de congregaciones que conforman la Estaca. Entre los campos de actuación más notables encontramos el familiar, reforzando la concepción de pilar que otorga la Iglesia mormona a la estructura familiar. Para ello, el centro Estaca de Granada cuenta con una «consejería de Orientación Familiar», integrada por miembros del Obispado, asignándoseles a cada uno un número de familias de la iglesia a las que visitar<sup>149</sup>. Un segundo ámbito, no menos importante, es el educativo. El centro Estaca de Granada acoge cursos trimestrales de inglés para el público en general, que imparten gratuitamente cada miércoles y viernes los misioneros anglófonos<sup>150</sup>.

---

Finalmente, el cuerpo del difunto es trasladado a la sepultura, donde algún miembro del Sacerdocio le dedicará una oración «que proteja el lugar y que el fallecido pueda resucitar y volver a las presencia de Dios».

<sup>148</sup> Además de los cursos de capacitación misional, con contenidos adecuados al contexto cultural en el que el misionero va a servir, impartidos, en este caso, en la sección del Royal Missional Center de Madrid.

<sup>149</sup> También en el ámbito familiar, se organizan excursiones de jóvenes, visitando lugares tan dispares como el Parque de Bomberos, donde los jóvenes de la iglesia fueron instruidos básicamente en la prevención y actuación contra incendios; cada lunes celebran la Noche de Hogar, en la que cada familia, en su propia casa, se reúne para realizar un estudio, a la vez que comparten juegos con los hijos y ofrecen una cena especial. La estructura familiar se refuerza además gracias a la solidaridad entre las mismas, a través, por ejemplo, de la ayuda económica a aquellos santos que lo necesiten para satisfacer sus necesidades más básicas, pero no de otro tipo, puntualizan.

<sup>150</sup> Incardinado en el ámbito educativo, y también proselitista, el centro Estaca de Granada organiza charlas sobre la Iglesia mormona para estudiantes de último curso de la licenciatura en Derecho, que se imparten en la Facultad y son impartidas por uno de

Como reconocimiento de esta labor social, el Ayuntamiento de Granada, tal y como hemos adelantado, declaraba por Acuerdo plenario de 30 de noviembre de 2007<sup>151</sup> a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Granada –en tanto «entidad privada sin ánimo de lucro»– de «interés público», además de la cesión definitiva de una parcela en la zona norte de la ciudad, a cambio de la financiación y

---

los miembros más notables de la congregación. Otros ámbitos serían: el penitenciario, en el que intervienen las mujeres de la Sociedad de Socorro organizando un día de convivencia con las internas en el módulo de mujeres de la cárcel de Albolote. Nos aclaran que no se trata de una «ayuda sino de un acto social» y que, en ningún momento, pretenden hacer proselitismo; y el sanitario, en el que además de las mencionadas unciones, oraciones y ayunos por los enfermos, tanto los hombres del Sacerdocio, como las mujeres de la Sociedad de Socorro visitan a otros hermanos y hermanas hospitalizadas; o el Programa *Manos Mormonas que Ayudan*, consistentes en campañas masivas variadas de donación de sangre. Pero este programa abarca más campos de intervención, como el medioambiental, con campañas de reforestación de bosques, limpieza de parques y anillos verdes; o el estrictamente asistencial, como la atención y cuidado de personas con discapacidad. La lista no se acaba aquí y también hay que destacar cómo los hombres del Sacerdocio se encargan del mantenimiento de los espacios y equipamientos públicos colindantes al centro (recogida de basura, limpieza de rastros, etc.); las visitas navideñas y actuación del coro de la Estaca en una residencia de ancianos de Gor (Granada); las campañas de apadrinamiento de niños y niñas en escuelas del Sahara y acogimiento durante los meses de verano; recogida y distribución de material escolar llevado a campamentos de refugiados saharauis en asentamientos argelinos; contribución económica a proyectos potabilización de agua y creación de pozos en zonas desérticas; o el programa de almacenamiento de comida Proyecto *Preparad todo lo que fuera necesario: El Almacenamiento Familiar en el Hogar*, que sigue el principio bíblico de velar por unos mismos y los suyos ante adversidades tales como las catástrofes naturales.

<sup>151</sup> «Cesión de parcela a la Entidad de Interés Público Iglesia Jesucristo de los Últimos Días, en cumplimiento de Convenio (expte. 5615/00)», según el Acuerdo plenario del Ayuntamiento de Granada, núm. 715, de 30 de noviembre de 2007.

ejecución de la construcción de un «equipamiento deportivo» en una zona próxima a la capilla a disposición del vecindario<sup>152</sup>. El ente municipal, con esta declaración formal, también recompensaba, como veremos a continuación, la disponibilidad de las instalaciones internas de la Iglesia mormona para las asociaciones de vecinos y otros entes del tejido asociativo cultural, como los coros y las bandas de música municipales que ensayan a lo largo del año en el Centro, además de ofrecer actuaciones en fechas señaladas como la Navidad.



Vista parcial de la cancha deportiva anexa al centro Estaca de Granada.

Foto: E. Fernández, 13 de mayo de 2008, Granada.

---

<sup>152</sup> «Parcela denominada V.8.2, situada en el Plan Parcial P-20, con la calificación de equipamiento docente. Linda: al Norte, con viario; al Sur, con viario; al Este, con vía peatonal; y al Oeste, con Parcela V.8.1. Superficie: 2.509,00 m<sup>2</sup>. Edificabilidad normal: 1.254,50 m<sup>2</sup>», según el el Acuerdo plenario del Ayuntamiento de Granada, núm. 715, de 30 de noviembre de 2007.

El proceso de negociación y concesión del terreno detrás del  
parque Almunia

Hemos adelantado cómo a principios de la década anterior, la comunidad mormona local una vez más tuvo que afrontar el problema de falta de espacio; el creciente número de miembros imposibilitaba nuevamente, en su sede del local bajo del Zaidín adquirido en 1985, desarrollar adecuadamente las diversas actividades cotidianas –culturales, formativas, de gestión, etc.–. Cuestiones de capacidad, sumadas a otras de tipo vecinal, generaron la necesidad de contar con un espacio propio, de mayores dimensiones e independiente de cualquier otra vivienda o negocio, poniendo en marcha a principios de la década pasada un plan de búsqueda y obtención de un espacio propio. En el año 2005, aún en la capilla del Zaidín, se contabilizaban más de 250 santos registrados.

Así, la primera interlocución pública se abre con el gobierno local del PSOE, siendo alcalde de Granada, José Enrique Moratalla<sup>153</sup>. Para ello, se conforma un pequeño equipo de miembros encargados de las negociaciones, encabezado por el responsable de asuntos públicos, trabajador técnico en el Patronato Municipal de Deportes, conocedor por ende de todo el entramado burocrático, administrativo y corporativo municipal. La Iglesia mormona en Granada diseña un proyecto base previo al comienzo de las negociaciones con la Corporación municipal para la concesión de un terreno donde poder edificar su capilla.

Una primera solicitud con resultados negativos precedió a la puesta en marcha de una estrategia más eficaz: «no había sitio... como siempre, no hay sitio; pero sí hay sitio para otras iglesias, sobre todo para la Iglesia católica», nos explican. Fue entonces cuando la Iglesia mormona presentó al Ayuntamiento socialista un proyecto basado en la retribución de responsabilidades, y no en la subsidiariedad y el asistencialismo, en virtud del cual la Iglesia mormona de Granada ponía al servicio de la ciudadanía local algún tipo de servicio. «Mira, vamos a hacer un convenio, queremos hacer esto, nosotros no queremos nada gratis, ni...», nos relatan. En este proyecto se incluía un

---

<sup>153</sup> José Enrique Moratalla Molina, alcalde de Granada por el PSOE entre 1999 y 2003.

detallado dossier de las actividades sociales de la Iglesia mormona en la ciudad (campañas de donación de sangre, de carácter humanitario, medioambiental...). Resultado de ello, en 2001, el equipo municipal se muestra favorable con el proyecto, planteando la posibilidad de la cesión definitiva de un terreno en la zona norte de la ciudad por permuta urbanística, en el que levantar la capilla a cambio de la construcción de una cancha deportiva en una zona próxima a la ubicación del lugar de culto. Sin embargo, este acuerdo *ex lege* no llegaría a materializarse formalmente todavía. La permuta urbanística como fórmula jurídica para la adquisición del terreno de Granada llegaría a ser una medida pionera en Europa; tomándola como ejemplo poco tiempo después el centro mormón de Sevilla.

En este proceso de negociaciones e interlocuciones públicas, tras la disposición del Ayuntamiento, los mormones seguidamente comienzan una campaña de presentaciones formales en el entorno. En varias entrevistas con las diferentes asociaciones de vecinos de la zona –la del Cerrillo de Maracena, la del barrio de la Cruz o la incipiente asociación del barrio de los Periodistas– expusieron un esbozo de la futura capilla y algunos aspectos básicos de la Iglesia mormona, sus actividades, etc. Junto a ello, presentaron qué recursos pondría la Iglesia al servicio del vecindario y de la ciudadanía local (instalaciones deportivas, salas de reuniones, construcción y mantenimiento de una cancha deportiva próxima, etc.).

Sin embargo, el cambio de gobierno en la Corporación municipal en el 2003 y la llegada del PP paralizarían la buena marcha de las negociaciones y la construcción de la capilla se complicaba por momentos. La altura de la aguja de la capilla sería en esta ocasión el obstáculo al que tendría que enfrentarse la Iglesia mormona local, pues al parecer, rebasaba los límites permitidos, tratándose de un entorno urbano conformado mayoritariamente por viviendas adosadas unifamiliares; aunque también es cierto que en los últimos años han venido proliferando algunos bloques de más de cinco plantas, sin obviar otras construcciones como el edificio de la Diputación de Granada o la sede de las centrales sindicales de la ciudad. Este obstáculo sería superado finalmente con la consideración de la capilla mormona como «edificio de usos singulares».

Torres Hurtado no nos dejaba hacer la aguja; entonces nos reunimos y le preguntamos por qué, y nos dijo «no mira, supera esto; y luego vienen los musulmanes y dicen que quieren hacer tantas ventanas en sus mezquitas»<sup>154</sup>.

[Miembro del Sumo Consejo, 19 de enero de 2012, Granada]

Pero la insistencia de la Iglesia mormona en sus propósitos, respaldados por una imagen corporativa de rectitud y un amplio programa de actividades sociales, junto a la interlocución abierta con las asociaciones de vecinos de la zona, contribuirían al ulterior desbloqueo de la situación. En 2004 la Iglesia mormona en una cita con Torres Hurtado presenta un pliego de más de un millar de firmas recogidas desde las asociaciones de vecinos de los alrededores, en las que manifestaban su apoyo al proyecto de la capilla, aún con las dimensiones originales de la aguja que, supuestamente, era el objeto de la controversia urbanística entre la Iglesia y el área municipal de Urbanismo.

Seguidamente, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días suscribiría un convenio con la Gerencia Municipal de Urbanismo y Obras del Ayuntamiento de Granada, por el que se convertía en concesionaria de un terreno de más de 2.600 m<sup>2</sup> en la parte norte de la ciudad, donde poder levantar la nueva capilla mormona de Granada, a cambio de que sus miembros financiasen la construcción de un cercano parque deportivo para uso social, tal y como veremos a continuación. En mayo de 2005, en declaraciones a Europa Press, el responsable de asuntos públicos de la Estaca de Granada, José Ferrer, declaraba que «este centro va a ser la sede de Andalucía oriental donde se desarrollarán diversas jornadas y conferencias no sólo para los miembros de la comunidad, sino para todos los que lo soliciten»<sup>155</sup>.

La edificación del nuevo centro duró unos años y fue financiada a través de la recaudación de diezmos de los hermanos y hermanas de ésta y otras congregaciones nacionales e internacionales, destinados para las edificaciones de centros. La inauguración y dedicación del nuevo centro tuvo lugar en el mes de junio de 2006 y al

---

<sup>154</sup> José Torrés Hurtado, alcalde de Granada por el PP, desde el 2003; reelegido en las sucesivas elecciones municipales de 2007 y 2011.

<sup>155</sup> «Los mormones abrirán un centro en la capital en 2006, que será la sede central de Andalucía oriental», en Europa Press Granada, edición digital de 02/05/2012. [en línea] [01/02/2012] (<http://www.granadaenlared.com/noticias/0505/02103551.htm>)

acto acudió una representación municipal, incluido el alcalde José Torres Hurtado (PP) y el entonces responsable de la Fundación Pluralismo y Convivencia, José María Contreras. No obstante, este proceso aun no se habría dilatado lo suficiente y una serie de prescripciones administrativas alargarían todavía más la regularización completa del nuevo centro mormón, después de su propia inauguración: «para poder registrar el centro de Estaca y la pista polideportiva, no bastó el convenio entre el Concejal y la Iglesia, se fue a Pleno después de su inauguración para su inscripción registral, por eso fue después de inaugurarse».

Finalmente, el Convenio municipal con la Gerencia de Urbanismo suscrito en 2004, sería refrendado por el citado Acuerdo plenario de 30 de noviembre 2007, en virtud del cual el Ayuntamiento, primero, declaraba a la Iglesia mormona en Granada «entidad de interés público» y en cuanto tal le cedía definitivamente por permuta urbanística una parcela en la avenida de la Palmera. A cambio, los mormones deberían financiar y ejecutar la construcción de un «equipamiento deportivo» en una zona próxima a la capilla<sup>156</sup>.

Nuestra doctrina parte de la separación entre Iglesia y Estado, eso es muy fundamental. No aceptamos ni subvenciones, ni préstamos, ni donaciones anónimas. La Iglesia se sustenta sobre los propios fondos de los miembros, ¿por qué? Porque somos más independientes.

*No obstante, sí recibís determinadas ayudas como el caso que nos ocupa, es decir, ser beneficiarios del convenio municipal por el que obtuvisteis el terreno a cambio de la construcción de la zona deportiva, ¿no?*

Pero es una contraprestación (...) la ley obliga a ceder gratuitamente terrenos a las confesiones religiosas reconocidas... Pero no sucedía de hecho. Nosotros acatamos la ley y nosotros siempre queremos hacer una contraprestación. En este caso, hemos hecho un parque deportivo para la ciudadanía de Granada. (...) Está cerca del supermercado Alcampo viniendo en esta dirección. Es una cancha, con varios espacios, aunque los campos de juego no se ajustan a los requisitos

---

<sup>156</sup> A petición de una de las ediles, se llevó a votación obteniéndose 24 votos a favor y 2 abstenciones del grupo municipal de IU-Los verdes. Candidatura por Andalucía (IU-LV-CA, en adelante).



estándares de cada competición deportiva. Hemos hecho algo familiar: unos juegan al pimpón, otros juegan al baloncesto, otros juegan al fútbol sala, o a ¿cómo se llama esto...? ...la petanca.

*Os encargasteis de toda su construcción, ¿no?*

Sí, sí, lo hicimos todo. Construimos esto [la capilla] y lo otro [la cancha]. Entonces suscribimos un convenio con el Ayuntamiento de Granada, en virtud del cual, nos cedían el terreno, y nosotros como contraprestación les preguntamos ¿qué querían que hiciéramos? ¿Un centro de servicios sociales? ¿Un tal? No, decidieron hacer una cancha deportiva, que allí no había, para el barrio de la Cruz.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

No obstante, las circunstancias locales favorables, la pertinaz insistencia de la congregación y sus eficaces dotes para la negociación pública no explican por sí solas el éxito de las negociaciones. La Iglesia mormona, en su acepción internacional, puede describirse como una organización religiosa con eficientes dotes para la interlocución pública y las relaciones con otras entidades, religiosas y civiles.

En el caso español, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días cuenta con el Consejo Nacional de Asuntos Públicos, dedicado a las relaciones con las administraciones públicas. Creado en el año 1994, este Consejo tiene como objetivo ayudar a establecer relaciones positivas con el entorno social y administrativo, y organizar las campañas de obra social de la Iglesia a nivel nacional.

Tanto a nivel local, como estatal o internacional, la Iglesia mormona es una de las confesiones con mejores cualidades para la interlocución con entidades de poder, públicas y privadas, y para la actuación en la esfera pública de ciudades y estados<sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> A este respecto, en enero de 2012, el principal contrincante electoral del presidente norteamericano Barack Obama era el republicano conservador Mitt Romney, conocido entre otras cosas por ser el primer mormón con serias opciones de aspirar a la presidencia de Estados Unidos.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días constituye un ejemplo paradigmático de grupo religioso que empezó siendo una «secta utópica» y que con el tiempo ha ido evolucionando progresivamente. A pesar de las singularidades que aún hoy presenta, y que en muchos momentos resultan sorprendentes e incluso chocantes, en Estados Unidos ha normalizado su posición social y hoy está muy lejos de las persecuciones a las que inicialmente se vio sometida. Tanto es así que sus detractores la acusan actualmente de excesivas conexiones con el poder político y económico. Los mormones están presentes en el Congreso, y a menudo se les reprocha su participación en instituciones de vigilancia y control (como por ejemplo el FBI), así como una vinculación demasiado estrecha con los sectores más conservadores de la política, y con algunas de las grandes instituciones financieras (Estruch *et al*, 2007: 167-168).

Esta idea de eficiencia social y rectitud pública es además transmitida desde las instituciones de la iglesia a todos sus miembros. «La retórica de la iglesia enfatiza tópicos como la importancia del trabajo y la autonomía económica, el cuidado de la familia, la conducta honesta y obediente» (Ceriani, 2000: 12). Así narran su estrategia de entrada en el actual vecindario y cómo han consolidado las relaciones con el mismo y con el cabildo granadino:

Cuando nosotros construimos la capilla, mucha gente tenía recelos: «¡uh!, ¡vienen aquí los mormones!, pueden... que si una secta y tal...». Entonces, lo que hicimos fue presentarnos. Fuimos a las diferentes asociaciones de vecinos, ésta que hay aquí, la del Cerrillo de Maracena, la del barrio de la Cruz y a la incipiente asociación que había del barrio de los periodistas. Les expusimos un esbozo de lo que sería la Capilla y un borrador de lo que iba a ser el Centro de Estaca de Granada; finalmente, también expusimos qué dispondríamos al servicio del vecindario. El Ayuntamiento no habría suscrito el convenio si, primero, fuéramos una entidad con ánimo de lucro y, segundo, si no hubiéramos puesto a la disposición de los vecinos nuestras instalaciones. Además, el propio Ayuntamiento elige también el Centro para celebrar algunos eventos sociales, como conciertos o exposiciones; igualmente aquí se han reunido un grupo de

mujeres del barrio cuando no han tenido sitio para ello. Solamente pedimos que se respeten unas normas básicas, como no fumar o no beber, que son normas de la Iglesia. Para todo lo demás, estamos totalmente dispuestos a colaborar sin ningún tipo de problema, siempre que se solicite con antelación. Así por ejemplo, este viernes hemos tenido un concierto, otro el viernes 28 y más adelante tendremos otro.

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

Es decir, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días «cuenta tanto con recursos económicos, como con vínculos dentro de un ámbito social, económico y político relevante, relaciones que han beneficiado a la Iglesia en su proceso de obtención del reconocimiento administrativo a través del notorio arraigo» (López García *et al*, 2007: 73), y, en el caso local que nos ocupa, el reconocimiento por el Ayuntamiento de «entidad privada sin ánimo de lucro de interés público» y la cesión definitiva del terreno por permuta urbanística. Con respecto a los mencionados vínculos y más generalmente al potencial humano de sus miembros, es significativo que uno de los mormones que sirvió de interlocutor en el proceso de cesión del espacio, además de ser trabajador de la Corporación municipal –conocedor del ente local, de sus mecanismos de interlocución, del entramado administrativo, de los trámites burocráticos, etc.–, es también uno de los promotores del Foro Ecología y Religión de Granada, vocal en materia de diálogo interreligioso del centro UNESCO de Granada y, a su vez, doctorando sobre diálogo interreligioso. Este aperturismo e interés por las relaciones con otros entes religiosos y civiles enlaza con el proceso histórico de normalización apuntado (Estruch *et al*, 2007: 168). Siguiendo la tesis mantenida en la *Encyclopedia of Religion*, puede afirmarse que a finales del siglo XIX los mormones ya renunciaron a la poligamia, a las pretensiones iniciales de alcanzar la soberanía política del estado de Utah, y al comunitarismo económico que habían practicado al principio: es el final de la utopía y el inicio de la integración (Eliade, 1987).

*Abandonar la práctica del matrimonio plural en 1898 es un ejemplo de una confesión que se adapta en cierta medida a los cambios históricos, ¿no?*

Efectivamente, de aceptar los nuevos tiempos. Utah era un Estado de los Estados Unidos que se incorporaba a la Federación y tenían que adaptar las normas a las de la Federación, y allí ya estaba prohibido el matrimonio plural. Que lo hicieron cuando iba a adherirse Utah, porque antes ni siquiera habían legislado al respecto. Y ahora si alguien de la Iglesia practicase el matrimonio plural es excomulgado. Eso por nuestras creencias en la Revelación continua. Hoy día hay cosas que no vienen en la Biblia, ¿qué opina el Señor sobre la eutanasia? ¿Qué opina Dios sobre la concepción in vitro? Y muchas más cosas que se te pueden ocurrir, como las nuevas tecnologías. Como creemos que tenemos un Profeta que se comunica con Dios, pues entonces creemos en la Revelación continua y no tenemos esos problemas. ¿Por qué Dios hablaba en aquel tiempo y por qué no habla ahora? ¿Son mejores sus hijos aquéllos que los que estamos ahora?

[Miembro del Sumo Consejo en la Estaca de Granada, 19 de enero de 2012,  
Granada]

Lo que invita a pensar que a mayor grado de normalización y de aperturismo de la confesión contará con una mayor capacidad para la interlocución pública y, en el caso que nos ocupa, también para la apropiación del espacio, posicionándose en el mismo plano, «o casi», que cualquier otro actor social local no público.

Todo ello, no sólo reporta un beneficio intracomunitario, también lo hace fuera de la propia congregación: un mayor nivel de recursos, tanto materiales, como humanos, se traduce en un mayor número de iniciativas dirigidas a atender las necesidades de la población más allá de la propia comunidad de creyentes, como atestiguan sus obras sociales; por ejemplo, en el caso de Granada, las instalaciones están disponibles para todo el vecindario.



Placa en la entrada del centro Estaca de Granada: «Bienvenidos».

Foto: E. Fernández, 13 de mayo de 2008, Granada.

*Algunas reflexiones en torno a la intervención mormona sobre el espacio urbano*

El «carácter urbano» de la expansión de los mormones en Granada

La expansión de los mormones en el territorio andaluz responde a las mismas dinámicas de concentración demográfica de la Comunidad Autónoma y es en aquellas zonas de mayor concentración demográfica donde existe mayor presencia de la Iglesia mormona. Su implantación se inicia en núcleos urbanos tradicionalmente poblados por ser importantes puntos comerciales como Málaga o Algeciras, para posteriormente extenderse a capitales como Sevilla o Granada y, después a ciudades medias o

emergentes (importantes nodos de las aglomeraciones metropolitanas, como Castilleja en el Aljarafe de Sevilla, o puertos marítimos, como Motril o El Puerto de Santa María).

La movilidad de sus lugares de reunión ha seguido el itinerario de las dinámicas de expansión de las ciudades, que van del centro hacia la periferia, a través de nuevos focos residenciales de la ciudad –Camino de Ronda, la avenida América en el Zaidín y Parque Almunia–, que entienden como entornos más adecuados y con más prestaciones para el desarrollo de sus actividades, no así en los barrios históricos (problemas de acceso y de espacio, altos costes, disminución del número de población autóctona en aras del turismo, etc.), ni en otras zonas alejadas del núcleo urbano como la Vega granadina. Este paralelismo es resultado, entre otras cosas, de la propia ordenación geográfica de las congregaciones mormonas, ya que los Santos de los Últimos días se reúnen de acuerdo al lugar donde viven. Esto quiere decir que una familia mormona no escoge asistir a una iglesia porque les gusta la apariencia de la iglesia o los discursos del obispo, sino se adscribe a aquella que le corresponde territorialmente, de ahí que una congregación mormona reciba el nombre de «Barrio»<sup>158</sup>. Esta ordenación eminentemente urbana se repite, además, en otra de las confesiones cristianas del siglo XIX y origen norteamericano ya mencionada, la de los testigos cristianos de Jehová. Ambas pueden calificarse como «confesiones religiosas de carácter urbano», implantadas al hilo de dinámicas urbanas más generales, como la periferización.

La importancia de la visibilización de los lugares de culto: el centro de reunión mormón

Desde comienzos del nuevo milenio, gran parte de las confesiones minoritarias han comenzado un proceso, con distintos resultados, de búsqueda de un lugar propio en el espacio público de muchos de nuestros pueblos y ciudades, «ya que el reconocimiento efectivo de la diversidad pasa por su visibilización» (Tarrés, 2010: 78). No cabe duda de que uno de los mayores síntomas del asentamiento y la permanencia de las confesiones

---

<sup>158</sup> Si no hay suficientes personas para formar un barrio, entonces la congregación recibe el nombre de «Rama»; y si hay sólo un puñado de Santos de los Últimos Días en la zona, ellos se reúnen como un «grupo».

no católicas, así como de la normalización de las relaciones inter e intra vecinales, es precisamente su visibilización, a través, por ejemplo, de la impronta urbana que generan sus lugares de culto (bien sea por las dimensiones del mismo, o por su señalética, por el nivel de asistencia, el contenido de sus actividades, etc.).

El efecto que conllevan las actuales edificaciones mormonas puede explicarse precisamente a partir de los significados que traen consigo la ubicación de un templo de estas características en la trama urbana de una ciudad como Granada. En esta línea, ha quedado expuesto como existe una marcada tendencia hacia la homogeneización de los templos mormones de nueva construcción que se están erigiendo en el territorio español, además de ciertos elementos identificativos como el pináculo o aguja, presentes en toda la geografía mundial donde esta confesión tiene una implantación más o menos normalizada. Entre estos elementos comunes, destaca la magnificencia de las dimensiones que tienen centros como el de Granada, o más aún, los citados de Madrid y Sevilla; tales magnitudes, además de un estilo altamente funcional, intervienen decisivamente sobre el espacio público de forma notoria, visible, generando un gran impacto visual sobre lo urbano.

El objetivo de la progresiva visibilización en el espacio público va parejo al desarrollado en otros ámbitos, que van desde el institucional, hasta el de la ciudadanía y más especialmente el de la vecindad, como hemos podido comprobar a lo largo del presente capítulo.

La incidencia del modelo organizativo mormón en la concepción y usos de los espacios de reunión

La fórmula organizativa jerárquica y piramidal de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días garantiza la homogeneidad de las dinámicas de funcionamiento interno de la institución eclesiástica mormona a escala mundial. Así, cualquier estrategia de significación en el espacio, como la entrada en nuevas zonas de predicación, la intensificación de la misma o la apertura de lugares de culto, responde a una extraordinaria y concienzuda labor de coordinación, perfectamente planificada y reglada, a cargo de personas voluntarias y equipos de gestión que conocen

perfectamente su tarea, supervisada siempre por instancias inmediatamente superiores que van desde lo congregacional hasta las más altas autoridades internacionales.

Este modelo organizativo incide también sobre la propia concepción y usos de los lugares de reunión y culto mormones. En primer lugar, garantiza igualmente cierta homogeneidad en sus centros de reunión, en lo relativo a sus significados, usos y morfologías, siendo los últimos centros de reunión construidos en Andalucía –como Granada o Sevilla– un buen ejemplo de ello al presentar muchas similitudes que van desde lo arquitectónico hasta lo congregacional. Una mirada a otras comunidades autónomas y a otros países como México o Argentina refuerza esta idea de homogeneidad, permitiendo hablar de un estándar de centro de reunión mormón, caracterizado por la sencillez y la pluri-funcionalidad.

En segundo lugar, la complejidad y la originalidad de esta estructura organizativa invitan a comprender los lugares de encuentro de los mormones no como iglesias en el sentido habitual de la palabra. El análisis de las actividades religiosas, proselitistas, educativas y de obra social que en estos centros se llevan a cabo efectivamente, así lo confirma, estableciéndose una clara distinción teológica, simbólica, administrativa y morfológica entre los templos y las capillas, o centros donde se reúnen habitualmente.

Esta homogeneidad arquitectónica y organizativa de las capillas y centros de reunión mormones descansa, en síntesis, sobre uno de los conceptos claves en el imaginario de la Iglesia mormona, el de su identidad universal.

El carácter innovador de la estrategia de apropiación del suelo de la Iglesia mormona local

La Iglesia mormona de Granada ha sido, hasta el momento, la única confesión no católica de la capital, no así del Área metropolitana, que ha sido beneficiaria de la concesión de un terreno público, siguiendo el mandato constitucional que tienen los poderes públicos de garantizar el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales, caso de la libertad ideológica, religiosa y de culto.



La implantación de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días en la actual capilla de la avenida de La Palmera –lugar de reunión (o culto, partiendo de las matizaciones realizadas), de uso plurifuncional y adecuado a las necesidades actuales de la Iglesia mormona en Granada en lo relativo a ubicación, accesos, capacidad y equipamiento– ha sido el resultado de un concienzudo trabajo colectivo en torno a la búsqueda y obtención de un espacio en el suelo urbano local y de la posterior construcción del mismo. Este logro va en consonancia con otros síntomas del proceso de consolidación interna y normalización pública que la Iglesia mormona está protagonizando en los últimos años, como un cierto aumento de su membresía, el paso de Barrio a Estaca, o la declaración municipal de entidad de interés público.

La eficiente actuación de la Iglesia mormona en Granada en la obtención de un terreno responde a la sinergia de otras ideas más generales, extensibles a la Iglesia en su acepción universal e insertas en la cosmovisión mormona, como son la eficiencia social y la rectitud pública y cierta adaptabilidad a los cambios sociales y normativos de los contextos culturales y políticos donde la Iglesia mormona está presente.

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días es una organización religiosa con eficientes dotes para la interlocución pública y las relaciones con otras entidades, religiosas y civiles, uno de los mejores indicadores del grado de normalización de una confesión religiosa minoritaria. Sus miembros, en consonancia con esta idea de eficiencia social y rectitud pública, suelen desempeñar puestos profesionales de cierta relevancia, que les acercan y les capacitan para la relación con ciertos espacios de poder. Idénticas dotes demuestra la Iglesia en el ámbito social y asociativo, como ha quedado demostrado en el caso de Granada poniendo sus instalaciones al servicio del vecindario y la ciudadanía.

Por último, merece la pena destacar la singularidad del proceso protagonizado por la comunidad mormona local en la obtención del terreno, la cual responde igualmente a otro de los grandes valores de la cosmovisión mormona, la separación entre Iglesia y Estado y, subsidiariamente, la autonomía organizativa y económica. La figura de la permuta urbanística, pionera en Europa, que generaba la contraprestación a cargo de la Iglesia mormona de construir en los alrededores una cancha deportiva para el vecindario, abre una importante cuestión para el debate en torno a la legitimidad de los

poderes públicos para exigir algún tipo de reciprocidad en su mandato constitucional de hacer efectivo la libertad religiosa en tanto derecho fundamental.



## CAPÍTULO VIII:

### LA IGLESIA EVANGÉLICA FILADELFIA EN PINOS PUENTE

---

El tercero de los estudios de caso que presentamos a continuación, el de la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente, junto al siguiente de los testigos cristianos de Jehová de Las Gabias, se desarrolla en el territorio del Área metropolitana, frente a los dos primeros estudios que se ubican en la capital. Este criterio territorial ha sido muy relevante para su inclusión entre los casos seleccionados, máxime cuando se trata de una localidad, Pinos Puente, que se localiza a unos 18 kilómetros de la capital y de la que aún no puede afirmarse que se trata de un «pueblo dormitorio», mientras que Las Gabias, que se encuentra a poco más de 10 kilómetros, sí está conformada mayoritariamente por zonas residenciales y nuevas urbanizaciones vinculadas al trasiego metropolitano con la capital. Es decir, se trata de dos realidades urbanas periféricas con particularidades distintas entre sí.

Otra de las razones que justifican el estudio de este caso es la que atañe al grado de implantación de la Iglesia Filadelfia, que, como veremos, se ha convertido en una de las denominaciones evangélicas que ha experimentado un auge más notable en los últimos años, tanto en lo relativo al número de fieles, como a la apertura de lugares de culto e intervenciones en el espacio público de los pueblos y ciudades andaluzas, así como del resto del territorio español. El pentecostalismo gitano es, sin duda, un fenómeno a tener en cuenta en los estudios sobre diversidad religiosa; y, a su vez, por los gestores de lo público, pues en municipios como el caso que nos ocupa, el grado de representatividad que ostenta la comunidad entre un importante colectivo local –el de la población gitana– es tal, que se convierte en un relevante actor social.

Por último, el estudio pormenorizado de este caso enlaza con las cuestiones planteadas por las hipótesis de las que parte esta tesis: al planteamiento de la necesidad de un espacio adecuado para sus prácticas religiosas, se da una respuesta por parte de la Administración local, en un contexto donde los espacios religiosos más céntricos están copados por la Iglesia católica y donde la interlocución abierta en torno a ello se caracteriza, entre otros aspectos, por ciertas lagunas en la aplicación de la normativa

vigente, pese a la predisposición por ambas partes. El papel de la vecindad local, las otras minorías en juego o la propia cosmovisión de la comunidad religiosa son factores también a tener en cuenta en el análisis de las estrategias de apropiación del suelo por parte de la iglesia pinera.

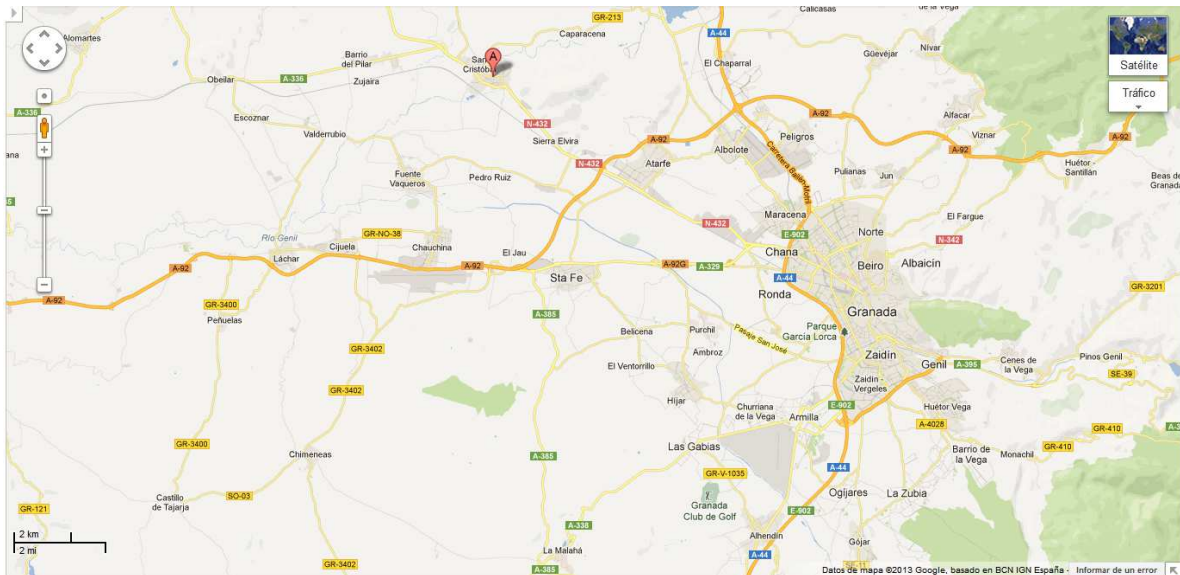
En base a ello, en primer lugar, nos acercaremos al municipio de Pinos Puente en sus aspectos sociodemográficos, para poder así enmarcar a los sujetos principales de esta investigación, el colectivo gitano adscrito a la Iglesia Filadelfia local. Un repaso de esta denominación en la provincia de Granada, servirá a continuación de introducción para la reseña etnográfica de la iglesia pinera, a la que estudiaremos también en todo lo relativo a su lugar de culto. El otro sujeto relevante de estudio es, en este caso, la Administración local, concretamente su gestión del espacio público realizada en materia de diversidad religiosa. Por último, nos detendremos en el proceso de reivindicación/negociación de un espacio más adecuado para la ubicación de un nuevo lugar de culto más adecuado a sus necesidades actuales; a partir de lo expuesto realizaremos una serie de reflexiones.

### *Bi-confesionalidad religiosa en el municipio de Pinos Puente*

#### Breve reseña sobre el municipio

En la provincia de Granada, en la parte noroccidental de la mal lograda Vega granadina, a los pies de la vertiente oeste de Sierra Elvira y junto al río Cubillas, se extiende el municipio de Pinos Puente, a 18 kilómetros de la capital. El término municipal consta de varias poblaciones, concretamente Pinos Puente, como sede municipal; la Entidad Local Autónoma de Valderrubio; y los anejos de Casanueva, Zujáira, Fuensanta y Trasmulas. También están los núcleos de Daragoleja, Daimúz Bajo, Daimúz Alto, Ánzola, Búcor, Buenavista, San Pascual y Torre Hueca, con 50 habitantes más o menos. El término municipal se abre hacia la Vega de Granada, a través de los ríos Cubillas, Pinos y Velillos que aparecen por el noroeste del municipio hasta desembocar en el

Genil, los cuales dan agua sobre todo de riego a toda la vega, contando el municipio con un sorprendente entramado de acequias madres, partideros y ramales<sup>159</sup>.



Mapa 1: Pinos Puente, rodeado de sus anejos y otros municipios de la zona.

Fuente: elaboración propia a partir de Google Maps España, 2009

De un breve análisis sociodemográfico de las estadísticas oficiales para el 2009 –año de realización del grueso del trabajo de campo– extraídas del Sistema de Información Multiterritorial de Andalucía del Instituto de Estadística de Andalucía<sup>160</sup> y del Padrón Municipal, se concluye que se trata de una población que en la última década ha oscilado en torno a los 13.000 habitantes, experimentando un descenso relativo de la

<sup>159</sup> Esta configuración hidrográfica de Pinos Puente propicia que con cierta regularidad se produzcan inundaciones en etapas de fuertes lluvias. En octubre de 2008, un centenar de viviendas en Pinos Puente sufrieron pequeñas inundaciones en bajos y sótanos, y, más recientemente, en enero de 2010, el término municipal era objeto de atención en toda España, por unas inundaciones que azotaron especialmente a Casanueva y Valderrubio, donde falleció una anciana y se rescataron un total de 40 personas.

<sup>160</sup> Véase: SIMA del Instituto de Estadística de Andalucía [en línea] [22/03/2010] (<http://www.juntadeandalucia.es:9002/sima/htm/sm18158.htm>)

población del -0,07%, pasando de 13.551 habitantes en 2008 a 13.515 en 2009<sup>161</sup>; los dos años siguientes el descenso ha continuado progresivamente, pasando a 13.421 en 2010 y 13.314 en 2011<sup>162</sup>. A este resultado negativo contribuye el índice de población migrante, que puede calificarse como relativamente bajo: un 14,69% que representa a 348 personas censadas. Las poblaciones con más habitantes, según datos del Padrón Municipal para 2008, son Pinos Puente, con 8.325 habitantes, Valderrubio, con 2.099, Casanueva, con 1.485 y Zujaira, con 1.013. Las menos pobladas son núcleos eminentemente rurales, algunas cortijadas, como Trasmulas, con 278 habitantes, y Fuensanta con 243; o Anzola con 43, Torrehueca con 11, Búcor con 3 o Alitaje con sólo dos<sup>163</sup>.

Aunque la población total ha descendido ligeramente, la inmigrante ha experimentado cierto ascenso, pasando de los 245 de 2008 a los 348 en 2009. La población de origen boliviano es la mayoritaria entre el colectivo extranjero, atraídos muchos para trabajar en el trigo y fundamentalmente en el olivar, actividad agrícola que se concentra en algunos de los anejos. Como en otras localidades de la Vega, por ejemplo, la mancomunidad de Vegas del Genil –Purchil, Ambroz y Belicena–, este colectivo nacional en su mayoría «procede del territorio de Cochabamba, en Bolivia. La ocupación laboral de éstos es fundamentalmente en el sector de la agricultura, en ocasiones de forma temporal, y sujeta a la movilidad geográfica. Le siguen la construcción y el servicio doméstico» (Briones *et al*, 2006: 2)<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Otros datos de interés: Hombres: 6.863 / Mujeres: 6.552 (2009); Población en núcleo (2008): 13.426 / Población en diseminado (2008): 125; Porcentaje de población menor de 20 años: 24,57% (2008); y Porcentaje de población mayor de 65 años: 16,83% (2008).

<sup>162</sup> Véase: Padrón Municipal [en línea] [03/02/2012] (<http://www.ine.es/jaxi/tabla.do>)

<sup>163</sup> Sobre los anejos de Buenavista y San Pascual el Padrón Municipal no recoge cifras, sólo NC. Véase: *Padrón Municipal* [en línea] [22/03/2010] ([www.pinos-puente.org/castellano/municipio/14663327E7EF4310BF41AFB1776C29CD.asp](http://www.pinos-puente.org/castellano/municipio/14663327E7EF4310BF41AFB1776C29CD.asp))

<sup>164</sup> El campo religioso de la Vega granadina, como en muchas otras zonas del Estado español dedicadas a la explotación agrícola intensiva (como la de los invernaderos del Poniente almeriense), se ha visto diversificado en los últimos años gracias a la llegada de trabajadores y trabajadoras extranjeras. Sobre la religión concretamente de la

No obstante, como en muchas otras ciudades andaluzas, la agricultura ha perdido terreno ante el notable auge de la construcción experimentado en los últimos años. En el 2008 han sido 203 los trabajadores eventuales agrarios subsidiados y 537 las trabajadoras. Un testigo de la importancia que el olivar alcanzó en algunos asentamientos del municipio es el Partido del Olivo de Pinos Puente (EODPP, en adelante), una formación política que durante la realización de esta investigación gobernaba en coalición con IU y el PP. Fue creado hace unos años por un antiguo militante de IU, vecino de Pinos Puente, trabajador del olivo y miembro del colectivo gitano local.

Otros dos nichos laborales serían: uno, el servicio doméstico, reservado a las mujeres, y que genera diariamente un gran número de desplazamientos metropolitanos hasta la capital; y otro, la venta ambulante que ejercen muchos y muchas de las gitanas de Pinos Puente, al igual que hacen una parte importante de la comunidad romaní de Andalucía. Así, el paro registrado para el 2009 ha sido de 433 mujeres y de 763

---

población migrante boliviana de la periferia rural granadina puede afirmarse que es el evangelismo pentecostal la confesión predominante, al hilo del auge de esta denominación en Latinoamérica y de «las otras ventajas» que puede ofrecer una comunidad religiosa de iguales en el periplo migratorio: «La comunidad boliviana de cristianos evangélicos en Purchil, responde a ciertos patrones similares de otros asentamientos religiosos, en los que la tarea proselitista se combina e, incluso se confunde, con medidas asistenciales en el campo de lo social, que van desde los aspectos más materiales, como la búsqueda de recursos económicos y la integración socio laboral, hasta otros aspectos más vinculados al terreno de lo emocional y lo afectivo. Correlativamente, estas prácticas van consolidando la presencia y la vigencia de la comunidad religiosa entre la población inmigrada, la cual ve en la religión y en su proyección organizacional un espacio para la integración y el apoyo en la experiencia migratoria. De este modo, la comunidad boliviana de cristianos evangélicos de Purchil, acoge un número más o menos estable de fieles procedentes en su mayoría de Bolivia, junto a otro grupo itinerante de personas, también de esta nacionalidad, en tránsito que encuentran en esta participación una estrategia de adaptación a la sociedad mayoritaria/dominante, con diversos resultados según los casos» (Briones *et al*, 2006: 10).



hombres; junto a sólo 118 contratos indefinidos y 5.928 temporales. El desempleo ha afectado a 23 extranjeros. Si la principal actividad económica, es decir, aquella para la que hay un mayor número de establecimientos, en el 2008 fue la comercial, reparación de vehículos de motor, etc. (Sección G, SIMA, IAE, 2009), con 267 establecimientos, de otras actividades citadas se puede presumir que no están debidamente representadas en las estadísticas autonómicas y locales, como el servicio doméstico o la venta ambulante.

Con mayor intensidad que el colectivo de origen boliviano, es la población gitana quien interpreta el papel protagonista en el mosaico urbano/rural de la diversidad cultural, étnica y religiosa de Pinos Puente, estimada en más de tres mil personas, lo que equivale a más del 25% de la población censada.

En este sentido, el Instituto de Enseñanza Secundaria, único en Pinos Puente, recibió en enero de 2010, a cargo del Ministerio de Educación, el tercer Premio por la Atención a la Diversidad, por su labor con el alumnado de necesidades educativas especiales, concretamente, con el alumnado de etnia gitana, siendo propuesto como modelo de las prácticas a seguir por el resto de centros educativos de todo el país. A este centro, que se ubica en la barriada de Las Flores donde se concentra un mayor índice de vecindad gitana y que ha sido recientemente agrandado con más de 60 aulas, acceden no solamente alumnos del término municipal, sino de otros pueblos cercanos, como Tiena y Olivares.

En cuanto a la vida política del municipio, tras las elecciones locales de 2007 pasó a gobernar IU, en coalición con el PP y la agrupación política autóctona El Olivo de Pinos Puente; si bien, en un primer momento ganó las elecciones el PSOE<sup>165</sup> –con un total de siete concejales, frente a los cinco de IU– un pacto tripartito dejó al grupo

---

<sup>165</sup> Los resultados de las elecciones locales en Pinos Puente para el mandato 2007-2011, fueron: PSOE: 7 concejales; IULV-CA: 5 concejales; PP: 3 concejales; EODPP: 1 concejal; y el Partido Independiente del Municipio Pinos Puente (PIMPP, en adelante): 1 concejal. Véase: Ministerio del Interior [en línea] [22/03/2010] ([www.elecciones.mir.es/MIR/jsp/resultados/index.htm](http://www.elecciones.mir.es/MIR/jsp/resultados/index.htm))

socialista en la oposición<sup>166</sup>. IU ha contado con cierta tradición en Pinos Puente; Vicente Mario García Castillo, natural de Pinos Puente, enfermero de profesión y licenciado en derecho, fue alcalde por IU por vez primera; si bien, junto a él en la Corporación municipal, se encontraban Juan Agudo, maestro de educación primaria en el municipio y Concejal de Urbanismo y Medio Ambiente, quien también fue alcalde con esta formación en el mandato de 1995 a 1999. Este tripartito no cesó de generar polémicas en el seno de la Corporación; durante el transcurso de mi investigación, en febrero de 2010, se generó una referente a la figura de la Teniente de alcalde por el PP y también diputada provincial por este grupo político. El secretario general del PSOE de Pinos Puente, Enrique Medina, criticó la actitud del alcalde pinero, después de que en un pleno municipal rechazara la moción socialista en la que se exigía la dimisión de la teniente de alcalde, que según fuentes de la oposición y de la prensa local, reconocía haber fabricado una prueba para favorecer los intereses de su partido en un caso de transfuguismo político en el pequeño municipio granadino de Morelábor.

Acerca de la participación de la ciudadanía en la vida pública y política del municipio, se puede afirmar que existe un rico tejido asociativo, teniendo en cuenta las características de esta localidad. Según fuentes municipales las asociaciones inscritas en enero de 2009 en el Registro municipal pueden agruparse de la siguiente forma: 4 asociaciones de vecinos, 1 de consumidores y usuarios, 2 peñas futbolísticas, 1 de la tercera edad, 2 de gitanos (y una de ellas de mujeres gitanas)<sup>167</sup>, 1 de alumnos de enseñanza para adultos, 4 asociaciones culturales, 10 deportivas, 2 musicales, 5 de mujeres, 4 de padres y madres de alumnos, 1 de cazadores, 1 de saharauis, 1 juvenil, 2 de discapacitados y familiares, 1 de rol y alguna más inclasificable, además de una cofradía de semana santa, la Hermandad de Jesús Nazareno y M<sup>a</sup> Santísima de los

---

<sup>166</sup> En los siguientes comicios electorales locales del 2011, la conformación política del gobierno local pinero cambiaría drásticamente, resultando elegido alcalde José Enrique Medina Ramírez, del PSOE, con 11 concejales (4 más), frente a los 3 del PP y los otros 3 de IU.

<sup>167</sup> Se trata de la Asociación de Promoción Gitana de Pinos Puente (número de registro: 08; 25/04/1997; C/ Eras Bajas, 52; número de socios: 145); y la Asociación de Mujeres Tache de la Romi de la Romani (número de registro: 13; San Pascual, 6; número de socias: 73).

Dolores, la única entidad civil de carácter religioso que, por el momento, protagoniza algún evento multitudinario en el espacio público local.

Junto a estas entidades asociativas civiles y religiosas, el 9 de enero de 2009 aprobaron sus estatutos la Plataforma Ciudadana de Pinos Puente (PCPP, en adelante), entre cuyos objetivos se encuentra el siguiente:

La concienciación de las posibilidades de mejora de la ciudad, elaboración de propuestas y manifiestos de manera conjunta, estar al corriente de las políticas municipales participando en la medida de lo posible, impulsar la realización de un plan para el pueblo, en el que participen las administraciones implicadas y la ciudadanía, compromiso ciudadano fomentando y participando en las actividades del pueblo y contribuir a la mejora de la imagen del pueblo (Artículo 3).

El entramado asociativo, con cierta incidencia social, se completa con dos agrupaciones religiosas, una católica y otra evangélica: las Religiosas de Jesús María, que cuentan con una guardería concertada en la calle Santa Osoria; y la Iglesia de Filadelfia que, aun sin ser una asociación formalmente constituida, ha venido realizando desde su aparición en 1982, tareas de asistencia e integración, sobre todo, como veremos más adelante, en el campo de la rehabilitación de drogadictos, con población marginal del colectivo gitano de Pinos Puente.

#### La vecindad gitana de Pinos Puente

El tipismo lorquiano también sirve aquí para dar cuenta de la existencia de los gitanos en la zona. Federico García Lorca, a quien el municipio rinde homenaje con su Casa Museo, vivió durante varios años siendo niño en Valderrubio, Entidad Local Autónoma ligada a Pinos Puente. El poeta y dramaturgo granadino publica en 1928 su *Romancero gitano*, donde trata de manera metafórica y mítica a la Andalucía y los gitanos de entonces. Esta mitificación de lo gitano se materializa en las penas de un pueblo perseguido y que vive al margen de la sociedad. No obstante, no es éste el período histórico que interesa a los efectos de este estudio, así como tampoco su enfoque.

Quiero adelantar que el interés de este estudio de caso recae sobre la Iglesia Evangélica Filadelfia, concretamente sobre los hermanos y hermanas «del culto»<sup>168</sup>, y no tanto sobre la población gitana local en cuanto tal. Por ello, he visto oportuno en este estudio de caso no detenerme en la vasta y diversa literatura científica publicada al respecto (Teresa San Román, Juan F. Gamella, Ignacio Mena, entre otros), sino en una narración detallada del caso particular de los gitanos pentecostales de Pinos Puente, fruto del trabajo de campo realizado.

En varios municipios del Área metropolitana de Granada, como Santa Fe, Atarfe, Fuente Vaqueros, Peligros y Pinos Puente, el índice de población gitana es muy significativo<sup>169</sup>. En el caso de Pinos Puente, el colectivo gitano comenzó a instalarse de forma significativa en el municipio a partir de principios de los años 80 del pasado siglo. Esa primera generación de gitanos, que hoy ronda entre los 40 y los 60 años, procede en su mayoría de las comunidades autónomas de Cataluña y Valencia, según nos cuentan. Los hijos e hijas de éstos, la segunda generación, ya han nacido en Pinos Puente, y una parte importante de los ascendientes de aquellos migrantes internos han acabado por asentarse también en el municipio. La nacionalidad española es la única existente entre la vecindad gitana de Pinos Puente, mientras que en determinadas áreas de la capital, como por ejemplo en la zona norte, coexisten con la población gitana local, gitanos y gitanas de otras nacionalidades como Rumania.

Las zonas donde mayoritariamente reside la población gitana están en el mismo Pinos Puente y son fundamentalmente dos: el barrio de Las Cuevas y la barriada de Las Flores. El barrio de las Cuevas aún acoge un número importante de familias gitanas en

---

<sup>168</sup> «El culto», acepción *emic*, es el término que coloquialmente emplea su membresía, así como mucha otra gente del entorno, para referirse a la propia comunidad religiosa adscrita a la Iglesia Filadelfia. «Ir al culto», para referirse ir a la iglesia, o «se ha metido en el culto», señalando que esa persona se ha hecho miembro de la Iglesia Filadelfia, son expresiones que ejemplifican el significado del término en este contexto.

<sup>169</sup> En el caso de la capital, la población gitana granadina se concentra principalmente en los tres distritos: Zona Norte, compuesta por los barrios de La Paz, Almanjáyar, Polígono de Cartuja, Parque Nueva Granada, y Casería de Montijo: Albaicín, compuesto por los barrios de Sacromonte, San Pedro, San Ildefonso, El Fargue, y con mayor índice de población gitana Haza Grande; y Zaidín.

sus particulares casas cuevas; si bien, la rústica belleza de estas construcciones cavernícolas contrasta con cierto clima de marginalidad social, heredero del problema de la droga que azotó virulentamente al barrio en la década de los 80.

La barriada de las Flores, donde «el culto» cuenta con más adeptos, ofrece al visitante una impronta bien distinta a la esperada de una zona marginal, más bien es la propia de las barriadas obreras construidas durante la etapa del desarrollismo, con edificios altos de viviendas, amplias calles y aceras, con colegio público, vistas al campo por su ubicación periférica, gente en la calle, niños jugando... y más recientemente obras, como la construcción de un parque público, en el lateral del IES Cerro de los Infantes, a través del famoso y controvertido *Plan E* y la inversión de 260.396,82 euros, la mayor de los tres proyectos municipales aprobados por este Plan.

Esta concentración residencial de la membresía Filadelfia en una zona alejada de ambientes de acuciante marginalidad, permite poner en tela de juicio una de los argumentos más reiterados por los agentes más críticos con el evangelismo gitano — que lo consideran una respuesta simbólica de los marginados que sólo consigue perpetuar su exclusión—, pues «la adscripción a las nuevas agrupaciones religiosas desborda los escenarios chabolistas y marginales, ya que las conversiones se registran entre todos los sectores sociales y económicos de esta minoría étnica» (Cantón, 2003: 182).

La principal actividad económica de la población gitana, como apuntaba anteriormente, es la venta ambulante y así queda patente en una instantánea urbana, en la que grandes furgonetas, las Ford Transit de color blanco, pueblan el paisaje de sus calles, repechando por las aceras. A este respecto, Juan Gamella, sitúa al comercio como una ocupación central de los gitanos andaluces, «englobando muy diversas formas y productos. Por su relación con las regulaciones administrativas puede ser formal, informal o ilegal; y por su ubicación espacio-temporal, fija o ambulante» y añade que «la venta ambulante es la segunda ocupación más frecuente de los gitanos andaluces que trabajan regularmente» (Gamella, 1999: 22), e incluso la primera, según Teresa San Román, para quien esta actividad supone además «la más duradera, estable, adaptativa y versátil de todas las ocupaciones» (San Román, 1997: 212). Esta continuidad en el tiempo de la venta ambulante está ligada a la asunción de sus

características principales –independencia, flexibilidad y movilidad– «como elementos afines y característicos de la cultura gitana» (Menas, 2006: 7).

La religión católica sigue siendo la confesión a la que se adscriben mayoritariamente los gitanos de Pinos Puente, aunque la influencia «del culto» es innegablemente significativa entre toda la comunidad. Uno de los hechos que mejor ejemplifican esta idea, es que el pastor ha sido el interlocutor, o uno de ellos, con el Ayuntamiento en algunas ocasiones en las que el colectivo gitano ha sido el interesado. Conviene recordar al respecto del catolicismo entre el pueblo gitano todo lo expuesto por Rafael Briones sobre el catolicismo popular en Andalucía, al que entiende como una de las dos modalidades del concepto global de catolicismo: oficial y popular, y al que podemos adscribir al colectivo gitano. Ambas modalidades son diferentes «en su relación con el poder establecido y reconocido oficialmente, pero que coincidirían en que las dos forman parte de un conjunto o de un sistema simbólico e institucional coherente y complementario –el uno hegemónico, el otro subalterno– que sólo puede ser entendido en su totalidad complementaria y dialéctica» (Briones, 2001: 128). En la línea de Salvador Rodríguez Becerra, como apuntábamos en el capítulo segundo, estas prácticas religiosas de claro predominio lúdico o folclórico sobre lo religioso en las que también se enmarca el colectivo gitano, responderían más bien a la reelaboración, resemantización y aceptación de la religión «en algunos de sus principios, rechazada en otros y desde luego, siempre interpretada. Ello conlleva discriminación positiva o negativa de ciertos principios doctrinarios, rituales e institucionales, y siempre en un inacabado proceso dialéctico de elementos desiguales» (Rodríguez Becerra, 2004: 66).

Por último, no puedo atestiguar que exista ningún clima de tensión generalizada entre los dos colectivos étnicos –«castellanos», o payos, y gitanos–; así como tampoco entre católicos y evangélicos. En este sentido se han pronunciado los y las responsables de la Corporación municipal, que han hablado de «integración», de «respeto», de «convivencia», etc. A su vez, algunos hermanos y hermanas con los que he podido hablar sobre ello también han reafirmado esta idea («...cuenta con la aceptación y respeto del pueblo»). Sin embargo, tampoco puede afirmarse que se trate de una convivencia modélica, no al menos para el conjunto total de los habitantes del municipio; pues en algunos comentarios de otros hermanos de la iglesia se han empleado términos como «racismo», desplazando a un segundo plano el factor

religioso, anteponiéndose el étnico. Entre la vecindad castellana también me he topado puntualmente con algún tipo de rechazo hacia el colectivo gitano. Un buen ejemplo fue el testimonio de un hombre castellano, de unos treinta y tantos años y por entonces desempleado, que afirmaba sentirse «discriminado» con respecto a los gitanos en su pueblo, pues según él, la mayor parte de las veces eran éstos los beneficiarios de las ayudas públicas de inserción sociolaboral. Podríamos decir, como síntesis, que las relaciones del grupo con el entorno transcurren en una dinámica de tensión entre un conflicto con el tiempo menguante y una creciente búsqueda del entendimiento.

#### Mapa del pluralismo religioso en Pinos Puento: bi-confesionalidad

El mapa urbano del pluralismo religioso en Pinos Puento es de sencillo trazado; marcado por la biconfesionalidad repartida entre católicos y protestantes; y por la concentración de comunidades religiosas y de lugares de culto en un determinado núcleo poblacional, el de Pinos Puento, de los 98,8 km<sup>2</sup> que conforman el término municipal.

La Iglesia católica cuenta con solo un templo en el municipio de Pinos Puento, la Iglesia Parroquial, que se ubica en la calle Real, arteria principal del pueblo y centro político, administrativo y comercial, donde también se ubica el Cabildo consistorial. Esta iglesia parroquial fue edificada en el 1.638 y reformada sucesivamente en los siglos XVII, XVIII y mitad del XX; es de planta rectangular y cuenta con tres naves separadas por pilares macizos y octogonales de piedra de la vecina Sierra Elvira y la torre campanario de ladrillo rojo, que construyeron en los años 50 del pasado siglo.

Otro espacio católico es la capilla dedicada a la Virgen de las Angustias, patrona del pueblo, en el lugar de interés conocido como el Puente de la Virgen o Puente de Pinos, erigido en la entrada del municipio y reconstruido en la etapa califal del siglo XI, aunque parece ser, según nos cuentan, que data del siglo VI, de la época visigoda. Esta capilla, con espadaña y lucernario, fue construida en el siglo XVII, sobre las ruinas de una torre defensiva, que fue derruida por los disparos de bombardas del ejército de Don Juan de Austria, durante la campaña contra el Reino de Granada de 1431 (Chías Navarro y Abad Balboa, 1994: 118-9).

El último elemento que conforma el entramado católico en Pinos Puente es la comunidad citada de Religiosas de Jesús María, a las que ya el Ayuntamiento cedió unos terrenos en los años 80 y que cuentan, además con una guardería en una de las zonas más deprimidas del pueblo, el mencionado barrio de Las Cuevas, a las faldas del emblemático monte Piorno y que recibe este nombre porque alberga un gran número de cuevas.

Con respecto a la presencia evangélica en Pinos Puente, en la también céntrica pero menos bulliciosa calle Eras Bajas, paralela a la de la iglesia católica, se encuentra el punto de misión de la Iglesia Apostólica Pentecostal de Málaga, o «la iglesia chica», como la llama uno de sus fundadores en contraposición a la Iglesia Parroquial católica, o «la iglesia grande» –como se la conoce. Puede afirmarse que este punto de misión cuenta ya con cierta tradición en el pueblo, desde 1976, año en el que un pastor de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Málaga, integrada en la FIAPE, llega a Granada para abrir un punto de misión en la capital y, posteriormente, otro en este pueblo. Comenzó la obra en Granada capital, en el barrio de San Pedro y San Pablo, recorriendo el Paseo del Padre Manjón, conocido como «Paseo de los Tristes», muy cerca de donde residía este pastor. El primer local de culto fue el domicilio granadino de una mujer hermana de la iglesia, seguido del de Pinos Puente que hacía las veces de punto de misión. Más tarde se trasladarían a Pinos Puente para reunirse en un local alquilado en la calle Canales en la casa de una de las hermanas; hasta que consiguieron adquirir en propiedad el bajo de la calle Eras Bajas (o Zacatín, 7), en el que actualmente esta comunidad tiene su lugar de culto. En estos comienzos, la iglesia contaba con unas 25 ó 30 personas de Granada capital y Pinos Puente. En 1995 fallecería el pastor que inició el punto de misión y desde entonces cada domingo un nuevo pastor, Antolín Flores, procedente de la Iglesia madre de Málaga, asiste a la comunidad en el culto dominical. En este local bajo, con un bar de barrio como vecino, sigue hoy reuniéndose la pequeña congregación evangélica que abre las puertas de su iglesia tres días en semana.





Puntos de misión de la Iglesia Apostólica Pentecostal (FIAPE) de Pinos Puente

Foto: Ó. Salguero, 26 de enero de 2012, Pinos Puente (Granada).

Y muy cerca de ésta, en la calle Barrio Nuevo, todavía se encuentra, en una nave alquilada, el lugar de culto de la Iglesia Evangélica Filadelfia –tema central en este estudio de caso que analizaremos detenidamente a continuación– y con la cual se identifica una parte importante de la población de etnia gitana de Pinos Puente. Unas 50 personas asisten regularmente «al culto»; si bien la cifra de personas que mantienen algún tipo de relación o se declaran «del culto» es notablemente más alta.

No existen otros espacios religiosos ni lugares de culto; pero sí otras confesiones, pues en este mercado biconfesional de Pinos Puente comienzan a estar presentes los testigos cristianos de Jehová que aún sin salón del reino en el municipio, ya son sobradamente conocidos entre la sociedad pinera, según nos explican, por sus visitas a las casas de los vecinos del pueblo las mañanas de los domingos.



Nave industrial habilitada como lugar de culto por la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente.

Foto: Ó. Salguero, 3 de febrero de 2012, Pinos Puente (Granada).

### *La gestión municipal del espacio público: gobernanza y diversidad religiosa*

En el espacio público, el Gobierno local de Pinos Puente muestra cierto grado de interés corporativo por las diferentes confesiones religiosas presentes en el municipio. Para ello, como viene siendo práctica cada vez más habitual entre los cabildos españoles, una representación municipal suele estar presente tanto en los actos de la Iglesia católica, como por ejemplo, en las procesiones de Semana Santa o de las Fiestas Patronales (San Pascual y la Virgen de las Angustias); y también en algunos de la Iglesia Evangélica Filadelfia, aunque no tanto de carácter religioso, como la representación corporativa en la manifestación que organizó Filadelfia el pasado 2008 por la desaparición de la niña Mari Luz.

El espacio público es, además, cedido en ocasiones a las comunidades religiosas para el desarrollo de algunas actividades religiosas y/o culturales. No existen procedimientos específicos para la tramitación de permisos de actividades de carácter religioso en espacios públicos; aunque sí relaciones directas y una comunicación fluida con las comunidades religiosas que posibilitan los acuerdos. Las exigencias y requisitos para, por ejemplo, la concesión del uso del Teatro municipal son las mismas que para cualquier otra asociación o agrupación ciudadana. La parroquia cumple regularmente con la práctica totalidad de las celebraciones multitudinarias del calendario católico; la Iglesia Evangélica Filadelfia, a su vez, ha visto concedido el uso de instalaciones como el Teatro municipal Martín Recuerda, el polideportivo o la plaza de la Iglesia, cuando así lo han solicitado.

Al hilo del desarrollo de actividades religiosas en el espacio público, el área de Seguridad Ciudadana y Protección Civil no cuenta con un protocolo de actuación formal en materia de diversidad religiosa, aunque sí se adoptan determinadas medidas con ocasión de algunos eventos religiosos, como las pertinentes en actos desarrollados en el espacio público, por ejemplo, desvío del tráfico rodado en las procesiones de la Semana Santa; o más esporádicamente, cuando la Iglesia Evangélica Filadelfia ha realizado algún acto como las reencuentras o las veladas evangélicas en la plaza principal del pueblo o en el polideportivo. En ocasiones, se han establecido protocolos de actuación específicos destinados a resolver los problemas de tráfico originados al comenzar el culto con motivo del aparcamiento de los vehículos de transporte de los hermanos y hermanas.

Además de las citadas medidas de seguridad vial, protagonizadas por la Policía Local, no he tenido conocimiento durante el trabajo de campo de algún tipo de formación para la policía sobre seguridad y actividad religiosa; así como tampoco de la existencia de asesores o especialistas en materia religiosa para ayudar en la prevención o intervención policial, pues éstas tampoco parecen ser necesarias en Pinos Puente. Cuando las circunstancias así lo requieren, el Ayuntamiento suele remitirse a la interlocución informal del pastor o del párroco, según el caso.

En cuanto a la señalética, entendida ésta como otra acción de ordenación urbanística, no existe ningún tipo de información pública sobre ubicación y actividades de las comunidades religiosas de las diferentes confesiones; sólo hay señalizaciones

viarias de la parroquia católica y la Ermita de la Virgen de las Angustias y publicidad de actividades religiosas como la Semana Santa y de los fallecimientos en un panel de esta parroquia. Merece destacar que no existe a priori ningún tipo de negativa por parte de la Administración local, pues esta ausencia está también generalizada en la práctica totalidad del Estado español; aunque cada vez son más los municipios que están empezando a enmendar esta situación. Los casos de Ceuta y Melilla, a pesar de responder a una realidad abismalmente distinta a la pinera, son probablemente dos de los ejemplos más representativos de señalética plural y diversa: católicos, musulmanes, judíos e hindúes cuentan con referencias urbanas a sus templos y anuncios públicos de sus celebraciones y actividades principales.

No cabe duda que si los templos protestantes no están señalizados en Pinos Puente, y sí el católico, no es debido tanto a un interés de invisibilización por parte del Ayuntamiento, sino a la tendencia habitual de destacar aquéllos lugares que puedan tener cierto valor cultural y/o histórico, además de tratarse el templo católico de la religión dominante. Al tratarse de inmuebles, obras y objetos sin valor cultural artístico o monumental, no así patrimonial, tampoco existe un reconocimiento formal. Sólo se reconoce el valor monumental de la parroquia católica –la Iglesia de la Consolación– que data del siglo XVII y que actualmente está inserta en las rutas turístico-culturales del Legado Andaluzí, concretamente de la Ruta del Califato.

La formalidad de la presencia de las autoridades y de la cesión de uso de lugares públicos, comentadas anteriormente, no tienen su correspondencia con una interlocución formal(izada) entre la Administración y los representantes religiosos, lo cual se explica sencillamente porque tampoco hay demanda en este sentido por las propias comunidades; parece no haber necesidad. Sólo existen tres agrupaciones religiosas, además de ser «un pueblo pequeño donde todo el mundo se conoce». Cuando las condiciones lo requieran basta con dirigirse a la persona adecuada: el pastor, el párroco o Manuel Ribera. De hecho, las confesiones religiosas son consultadas cuando la situación así lo ha requerido. Puede afirmarse, por ende, que las tres confesiones son actores sociales con distinta incidencia, y así es percibido por la Administración local.

En consonancia con la consideración municipal de entender a las comunidades religiosas existentes como actores sociales, desde el área de Urbanismo y Medio Ambiente, existe provisión de suelo para inmuebles de carácter religioso. Además de la

cesión municipal en febrero de 2009 de un terreno a la Iglesia Evangélica Filadelfia en la barriada de Las Flores, tema central de este capítulo, se cuentan ya varios casos al respecto durante la era democrática. Desde hace más de 15 años las Hermanas de Jesús y María tienen un centro en el barrio de Las Cuevas que se levanta en una antigua escuela; a la Iglesia católica también le fue concedido un terreno en el barrio de Las Flores, pero nunca llegó a hacerse efectivo porque el Arzobispado granadino decía no tener fondos tampoco para levantar la iglesia.

Obviando el caso de la renuncia del Arzobispado granadino a los terrenos en la barriada de Las Flores, tras declarar posteriormente que tampoco tenían fondos para su construcción, en los otros dos ejemplos, es decir, el del centro asistencial de las Hermanas de Jesús y María en el barrio de Las Cuevas y el de la Iglesia Evangélica Filadelfia en la barriada de Las Flores, hay algunos puntos en común. No sólo se trata de una acción municipal dirigida a hacer efectivo el cumplimiento del derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, también co-existe un interés por reconocer la labor asistencial que, tanto las hermanas como «el culto», han venido desarrollando desde su implantación con la población gitana más marginal. Sin duda, la cesión de un terreno puede ser en la actualidad la mejor muestra de ello que un ayuntamiento puede acometer; pero además la provisión y la cesión de suelo son también acciones de ordenación urbanística, encaminadas generalmente también a otro tipo de fines como expondré más adelante.

La misma área de Urbanismo también destina ayudas para la construcción, mantenimiento o rehabilitación de espacios de culto. Desde la Iglesia católica (suelos, bancos, etc.), hasta la Iglesia Evangélica Filadelfia, pasando por las Hermanas de Jesús y María (jardinería, pintura, etc.), han recibido en algún momento alguna ayuda puntual, traducida generalmente en servicios, más que en fondos económicos.

La diversidad religiosa, concretamente la biconfesionalidad, en el área de Servicios Sociales ha sido atendida en algunas ocasiones a la hora de la planificación y ejecución de proyectos de intervención y asistencia, aunque el de Pinos Puente se trata de un caso en el que las minorías religiosas presentes no cuentan con demasiadas peculiaridades significativas como para tener que rediseñar los instrumentos de planificación y gestión. Se mira más, por razones obvias, al factor étnico (población gitana), que al religioso (religión evangélica pentecostal): producto de ello es que no

exista formación específica en materia religiosa para la intervención con personas o grupos sociales; ni mediadores o especialistas en materia religiosa; ni tampoco dispositivos para la intervención o mediación explícita en asuntos en los que la religión es un factor relevante.

El factor religioso, la iglesia de Filadelfia específicamente, ha sido tenida en cuenta en ocasiones puntuales, especialmente en proyectos dirigidos directa o indirectamente a la infancia. Como, por ejemplo, el intento de ofrecer una serie de actividades a los hijos e hijas pequeñas de las familias evangélicas, mientras que los jóvenes, adultos y ancianos están en «el culto». La razón principal que impulsó a la promoción de este proyecto, en colaboración con el área de Seguridad Ciudadana, fue la protección de los niños y niñas pequeñas que, durante la celebración del culto, entran y salen de la iglesia, y, al carecer de zona peatonal, corren riesgo de ser atropelladas.

Esta área municipal destina ayudas de diferente tipo a organizaciones religiosas, todas católicas como Cáritas o la Congregación de Jesús y María en el barrio de Las Cuevas; no así con la Iglesia Evangélica Filadelfia, sencillamente porque tampoco la agrupación pentecostal lleva a cabo ninguna actividad social de un modo formal y reglado. No se destinan ayudas, porque tampoco existe un reconocimiento de tipo formal, fruto del reducido grado de institucionalización de la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente. Informalmente, en cambio, este municipio tiene muy presente el papel social que desempeñó la Iglesia Evangélica Filadelfia desde mediados de los 80 hasta la década entera de los 90 con la desintoxicación de muchos drogodependientes de etnia gitana y con el mantenimiento de la paz y el orden en el pueblo.

Por último, no existe una adaptación específica de la administración de los servicios funerarios y enterramientos adaptada a los requisitos de cada confesión, pues sencillamente tampoco es necesario, pues en el caso de la Iglesia Evangélica Filadelfia no existen peculiaridades significativas en lo funerario que puedan diferir de las prácticas estándares que dictan las normas generales de policía mortuoria. De hecho, el tanatorio consta de tres salas: una para católicos; otra para musulmanes (que aunque no existe población musulmana, se diseñó pensando en el futuro); y otra sin simbología de ningún tipo.

*Algunas notas básicas a cerca de la Iglesia Evangélica  
Filadelfia*

A continuación, esbozaremos a modo de introducción, algunos de los aspectos considerados básicos de la Iglesia Evangélica Filadelfia, que permitan comprender lo expuesto en los siguientes apartados sobre el caso concreto de la congregación de Pinos Puente y más específicamente lo relativo a sus formas de entender el espacio y sus usos y su incidencia en la sociedad local y el gobierno local.

La Iglesia Evangélica de Filadelfia tiene como base, al igual que el resto de religiones protestantes, las reformas del cristianismo implantadas por Lutero y otros reformadores en el siglo XVI. «El pentecostalismo nace como oposición a la institucionalización del impulso renovador que arrancó con la Reforma europea, y sus orígenes concretos hay que buscarlos en la Iglesia Metodista fundada por John Wesley en el siglo XVIII. Al igual que el metodismo, del que se escinde, los pentecostales rechazan la doctrina de la predestinación calvinista, según la cual los individuos están por completo en manos de los designios divinos, que ya han previsto sus destinos antes de la creación del mundo» (Cantón, 2003: 180; 2001: 62). Ahora bien, junto a las características que la asemejan al resto de denominaciones evangélicas, también posee ciertas peculiaridades que provienen de su condición pentecostalista así como de la adaptación de esta religión a la cultura gitana. El hecho de ser una iglesia pentecostal implica la creencia en los dones, o carismas, del Espíritu Santo tal y como se narra en la Biblia que ocurrieron en el día de Pentecostés, es decir, su descenso y el comienzo de la actividad de la Iglesia cristiana. Junto a esto, podemos destacar otras características que se derivan de ella: rechazo de la organización jerárquica y sacerdotal, bautismo de adultos, culto basado únicamente en la Biblia<sup>170</sup>, rechazo de las imágenes (iconoclastia) e importancia concedida a la inspiración interior<sup>171</sup> (Lucas, 2002: 3-4).

---

<sup>170</sup> «La Biblia representa la única base de referencia escrita a la que estos gitanos se remiten en todos sus ritos y creencias. Así, por ejemplo, niegan la Teoría de la Evolución de las Especies, esperan el regreso de Cristo a la tierra y piensan que la mujer proviene de la costilla de Adán. La libre interpretación que de la Biblia realizan los

Antes de continuar, es importante precisar que la Iglesia Evangélica Filadelfia no está destinada oficialmente a la población gitana en exclusiva; es una iglesia evangélica abierta también a los no gitanos. En Andalucía, por ejemplo, hay iglesias en Jerez de la Frontera y La Línea de la Concepción (Cádiz), en las que la membresía está compuesta también por no gitanos. No obstante, sí es un hecho innegable que la mayoría de los miembros son gitanos porque es entre ellos donde se ha extendido y donde está teniendo importantes repercusiones sociales; de ahí que, a veces, se concibe como una iglesia gitana y que se hable de «pentecostalismo gitano» (Cantón, 2003, 2001, 1999a) o de «movimiento pangitano» (Macías y Briones, 2010: 225).

### Implantación actual de la Iglesia Evangélica Filadelfia

En lo relativo a la incidencia de la Iglesia Evangélica Filadelfia en la sociedad española, una de las primeras características básicas a destacar es «su alto grado de crecimiento y de implantación en España y también en Andalucía. Es una de las denominaciones evangélicas que mayor crecimiento ha sufrido desde su implantación hasta la actualidad, crecimiento que además sigue en aumento» (Macías y Briones: 2010: 238).

Contabilizar de forma exacta el número total de fieles que componen la Iglesia Evangélica Filadelfia es una difícil tarea, entre otras cosas porque el ritmo de crecimiento de las iglesias es grande y, por ello, cualquier estimación no sería exacta; evangelistas representa el factor diferencial fundamental entre las distintas denominaciones» (Lucas, 2002: 3)

<sup>171</sup> «La inspiración interior que sus hermanos y hermanas atribuyen a la fuerza del Espíritu Santo impregna todas sus manifestaciones de fe: los asistentes al culto tienen total libertad para expresar públicamente y en cualquier momento su amor a Dios, los Pastores generalmente sólo preparan una pequeña base de su sermón dejando que el resto fluya a través de la inspiración del momento, etc. La vivencia de la religiosidad se convierte para los gitanos evangélicos en un dejarse llevar, pero siempre observando unos límites que pese a no estar definidos de una forma explícita, todos conocen (ésta es también una característica de todo el modo de vida gitano, evangélico o no)» (Lucas, 2002: 3).



según las congregaciones el tamaño de la membresía es muy variado y, normalmente, está relacionado con la antigüedad del grupo. Entre las iglesias con una membresía más alta, entre 150 y 200 asistentes regulares a los cultos se encuentran la iglesia de La Línea de la Concepción (Cádiz), conocida como «Torreta 26», la iglesia madre de Andújar (Jaén), la iglesia de «Los Marrones» en Las Tres Mil Viviendas de Sevilla, la de la calle Rey Badis, iglesia madre de la capital granadina y la de Pinos Puente que acoge a una centena y media de hermanos y hermanas. Sin embargo también se encuentran casos de grupos muy grandes en iglesias más recientes como el caso de la barriada del Torrejón en Huelva capital o la de la localidad de San Juan de Aznalfarache en Sevilla, ambas de principios de la década de los 80. Realizando una estimación aproximada, se podría decir que estas grandes congregaciones suponen un 10% del total de iglesias Filadelfia andaluzas.

En un segundo grupo estarían «las congregaciones de entre 100 y 150 personas que supondrían otro 10% del total de grupos y entre los que podríamos citar los ejemplos de la iglesia sevillana de la barriada de Los Pajaritos, la iglesia madre de la capital cordobesa, la iglesia madre de Jaén capital y la de Pinos Puente» (Macías y Briones, 2010: 239).

Para entender este proceso de expansión es necesario atender a dos factores: la estructura familiar que compone las iglesias y la propia estructura organizativa de la Iglesia Filadelfia.

En lo relativo a la relevancia de los grupos familiares en la implantación de la Iglesia Evangélica Filadelfia por el territorio español, puede afirmarse que su expansión se ha producido «gracias al contacto entre familias gitanas, que van transmitiéndose de unas a otras el conocimiento de esta nueva religión» (Lucas, 2002: 2).

En cuanto a la organización global y la coordinación eclesial, por su parte, la Iglesia repite el mismo esquema en todo el territorio nacional. Hay una división en zonas, al frente de las cuales hay un responsable o delegado de zona; éste forma parte del Consejo de Dirección o Consejo Nacional que coordina a toda la Iglesia. Cada cuatro años pastores y predicadores con más de dos años de ministerio votan para elegir a un líder nacional, que se constituye en presidente del Consejo, y a los diferentes líderes regionales o responsables de zona. Juntos forman el Consejo Nacional de la

Iglesia Filadelfia. La organización jerárquica está así compuesta por el responsable nacional, los responsables de zona y los pastores de iglesias (Cantón, 1999b: 191).

En Andalucía, durante la realización del trabajo de campo, existían cinco zonas: Sevilla y Huelva, Cádiz, Granada, Almería y por último Jaén y Córdoba. Esta división territorial responde a las necesidades administrativas y de organización en base al número de grupos que existen y, por tanto, ha ido cambiando en el tiempo parejo al crecimiento de la Iglesia. Así en el año 1995 la comunidad autónoma estaba dividida en dos zonas, Andalucía occidental –Sevilla, Huelva, Málaga y Cádiz– y oriental –Jaén, Córdoba, Granada y Almería– (Gamella, 1996). En 1998 la zona oriental estaba ya dividida en dos, Jaén y Córdoba por un lado, y Granada y Almería por otro (Cantón, 1999a: 189). La función del coordinador de iglesias de una zona es la de resolver los problemas de cualquier índole que tengan lugar en las congregaciones que pertenezcan a ese territorio, como la sustitución de un pastor, la apertura de una obra nueva o las necesidades espirituales de un grupo.

La estructura organizativa de cada iglesia particular comprende varios cargos con distintas funciones y grados de autoridad. Los individuos que ocupan los puestos de decisión son siempre varones adultos y, por tanto, son ellos los que ocupan los cinco ministerios de pastores, evangelistas, maestros, predicadores y apóstoles. Los apóstoles se encargan de la organización y dirección de la Iglesia a nivel nacional. Los maestros asumen tareas referentes a la preparación bíblica. Los evangelistas constituyen un ministerio itinerante y se ocupan de predicar en los lugares en los que aún no existen templos. Los predicadores son de ámbito local y pueden ser pastores –responsables de las congregaciones concretas–, obreros –pastores sin iglesia o candidatos– los que se encuentran en fase de preparación para ser pastores (Cantón, 2004: 73, 84).

En el nivel local y particular de cada iglesia, la figura del pastor es clave, un auténtico referente para la congregación pentecostal y la comunidad gitana del lugar (municipio, barrio...) y, en ocasiones, también para el gobierno local, al que puede remitirse como interlocutor confesional y/o étnico. El desarrollo de las tareas del pastor se lleva a cabo bajo la acción del carisma que da el Espíritu<sup>172</sup>, si bien es cierto que las

---

<sup>172</sup> Para un estudio más detallado sobre el concepto de carisma en la Iglesia Evangélica Filadelfia, véase: Mena Cabezas, Ignacio, «Sobre dones carismáticos. Una

acciones que desempeña el pastor en la Iglesia, han de ser realizadas en base a una serie de criterios acordados por los responsables de zona. Es decir, puede afirmarse que sí existe un proceso más o menos formalizado para su elección, aunque ajeno siempre al ámbito interno de la propia iglesia.

Esta formalización también está presente en un periodo formativo previo de cinco años de duración y en haber sido anteriormente lo que ellos denominan «obrero», o «candidato». A esta condición se accede estando bautizado con una antigüedad de más de tres años y con una declaración de este interés a su pastor, la cual ha de ser respaldada por un testimonio importante de experiencia espiritual y de ejemplo de vida. Durante este período asistirá a una escuela bíblica provincial propia de la Iglesia<sup>173</sup>, bajo la supervisión del pastor del grupo al que pertenezca –lo que implica el reconocimiento de sus habilidades para la predicación y el ejercicio del ministerio–, convirtiéndose en obrero. Tras ello, ya puede ser destinado a colaborar en la apertura de una obra, es decir a iniciar un «campito», a colaborar en una iglesia con una congregación de dimensiones reducidas, o incluso a predicar a una iglesia sin pastor, si la persona ha demostrado cualidades para desarrollar esta función y según las necesidades que en ese momento tengan las iglesias. Finalmente, debe ser «aprobado por el responsable de zona y después por el Consejo de Dirección Nacional, momento en el que los candidatos reciben la imposición de manos de los ancianos responsables» (Cantón, 1999a: 191). Es decir, «la formación de los ministros de culto Filadelfia es otro aspecto que ha

---

aproximación a la glosolalia y a la liberación de espíritus en los cultos evangélicos gitanos», en *Gazeta de Antropología*, 2003, n.º 19 (20) [en línea] [08/03/2012] ([http://www.ugr.es/~pwlac/G19\\_20Ignacio\\_Mena\\_Cabezas.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G19_20Ignacio_Mena_Cabezas.html)); y Mena Cabezas, Ignacio, «Las lenguas del espíritu. Glosolalia, identidad étnico-religiosa y cambio cultural», en Cantón, Prat y Vallverdú (coords), *Actas del VIII Congreso de Antropología: Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y “Sectas”* (Santiago de Compostela), FAAEE y AGA, 1999, págs. 123-133.

<sup>173</sup> «Estas escuelas bíblicas no ocupan un lugar físico estable y específico sino que consisten en clases de estudio bíblico impartidas en una iglesia de un área determinada con una periodicidad semanal o quincenal, adaptándose a las posibilidades del grupo de candidatos» (Macías y Briones, 2010: 241).

evolucionado a lo largo de sus años de existencia en España, aumentando su institucionalización y fijando el currículo del proceso formativo» (Macías y Briones, 2010: 241).

Una vez nombrado pastor, éste será instado a cambiar de congregación cada dos o tres años, a veces cada pocos meses. Ello se debe, principalmente, a la fatiga que provoca la celebración diaria de cultos y reuniones» (Cantón, 2003: 183). Fatiga que se intensifica con el desempeño de su profesión, como la venta ambulante por las mañanas; la dedicación a su ministerio es, por tanto, parcial, al combinar el trabajo religioso con un empleo secular; lo cual no es una excepción de esta denominación, sino un hecho muy común en todas las iglesias evangélicas. Esta permanente movilidad y cambio de los pastores afecta también a sus familias, «ya que el estado civil de estos hombres ha de ser el de casado, y como otra condición para poder ser levantado como pastor, la esposa ha de ser también creyente» (Macías y Briones, 2010: 241), si bien, en el caso que nos ocupa, el pastor suple la residencia en el municipio, con los desplazamientos metropolitanos diarios en automóvil desde la capital.

El pastor es el encargado, entre otras tareas, de supervisar todas las actividades que se desarrollan en el seno de la congregación, o bien delegando en un ayudante-delegado suyo. «Lo cual quiere decir que la vida de un creyente del culto queda marcada por el contexto de la iglesia y por el pastor, que en ese ámbito es un referente cultural importante» (Macías y Briones, 2010: 241).

En comparación con otras denominaciones evangélicas, la Iglesia Evangélica Filadelfia, como ya hemos adelantado (Lucas, 2002: 3-4), se caracteriza por una mínima estructura jerárquica institucionalizada<sup>174</sup> y la escasez de un aparato burocrático y de normas formales, así como la importancia de las cualidades carismáticas de los líderes, lo que nos permite estudiar las formas de autoridad imperantes en la Iglesia Evangélica Filadelfia en términos de la tipología weberiana: Max Weber diseñó una tipología ideal según el criterio de la legitimación y del tipo de autoridad reconocidas; estos modelos, creía, podrían servir de foco y herramienta para el análisis institucional de cualquier tipo

---

<sup>174</sup> A juicio de Aris Lucas Samper, «esta característica entronca directamente con la ausencia de normas institucionalizadas en esta iglesia. La inspiración interior que los Aleluyas –nombre que reciben los gitanos adheridos a esta iglesia– atribuyen a la fuerza del Espíritu Santo impregna todas sus manifestaciones de fe» (Lucas, 2002: 3).

de agrupación humana; así, habló de dominación o autoridad «racional» (o burocrática), que es la que se rige por las leyes y por el derecho dictado por aquellos que están capacitados para ello; la «tradicional» que reposa sobre las tradiciones fundantes reconocidas en el grupo y sobre aquellas personas llamadas a representar y ejercer esta autoridad tradicional, y, finalmente, la «carismática», cuya legitimación se fundamenta en el carácter sagrado, en la virtud heroica o en el valor ejemplar de una persona (carisma) (Weber, 1979: 172).

No obstante, el mismo Weber advierte que «tenemos muy claro que la realidad histórica no se deja apresar en este esquema conceptual» (Weber, 1979: 173). En las minorías religiosas plurales realmente existentes se da una combinación de diferentes tipos de organización; y así queda patente en nuestro estudio de caso, en el que «la mínima estructura jerárquica institucionalizada y la escasez de un aparato burocrático y de normas formales, así como la importancia de las cualidades carismáticas de los líderes, nos permiten analizar las formas de autoridad imperantes en esta estructura eclesiástica en términos de la tipología weberiana como una conjugación de los tipos ideales de autoridad carismática y tradicional» (Lucas, 2002: 2).

### Evangelismo y lugares de culto

La confesión evangélica es, en comparación con otras minorías religiosas, la que dispone de un mayor número de espacios de culto construidos como tales, distribuidos por toda la geografía andaluza y edificados en su mayoría sobre terrenos en propiedad de la iglesia correspondiente. Sin embargo, ello no significa que la propiedad y la autoconstrucción sean las fórmulas más extendidas entre las iglesias protestantes andaluzas, pues sigue siendo notablemente mayor el número de lugares de culto evangélicos en espacios arrendados, como es el caso de Pinos Puente, o cedidos por alguna entidad local. Ello revela, en última instancia y al hilo de la principal hipótesis de esta tesis, unos porcentajes de titularidad del suelo por parte de las minorías religiosas aún muy bajos en comparación con los de la Iglesia católica.

Las iglesias evangélicas han construido sus edificios sobre terrenos cedidos por el Ayuntamiento de la localidad o, sobre todo, han adaptado «naves industriales, de

pequeños locales, garajes o viviendas unifamiliares a las necesidades de culto de cada confesión» (Tarrés, 2010: 472). El lugar de culto actual de la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente, así como muchas de las iglesias Filadelfia asentadas en nuestra comunidad autónoma, responden también a esta pauta residencial, la más extendida en el mercado religioso entre las confesiones no católicas:

Estos locales pueden estar situados en la planta baja, con acceso directo a la calle, de algún edificio de pisos o en zonas comerciales. El régimen de tenencia de estos locales es diverso: unos son propiedad de la comunidad, otros están alquilados por las mismas y, finalmente, en otros casos se trata de locales cedidos por el Ayuntamiento de la localidad. Ejemplos de estas diversas situaciones se hallan en todas las provincias andaluzas. Como ejemplos se puede mencionar el caso del Centro Entorno de Paz (Kor Yug Slide Ling) en Almería, la Iglesia Adventista del Séptimo Día en Roquetas de Mar (Almería), la Iglesia Evangélica La Buena Semilla-Asamblea de Dios en Cádiz, el Centro Cristiano en Lucena (Córdoba), la Iglesia Evangélica de la Gracia en Granada, la Living Spring Pentecostal Church en la ciudad de Huelva, la Iglesia de Dios Agua Viva en Martos (Jaén), la Mezquita de la Unión en Málaga o la Iglesia Evangélica Indígena Unidos por Cristo de Sevilla, ubicada en una dependencia de uno de los mercado de abastos de la ciudad.

Los locales bajos acondicionados para el uso religioso son, sin embargo, la tipología más conocida, y también está presente entre todas las confesiones minoritarias. Ejemplos de ello lo tenemos en la mezquita al-Hidaya en El Viso (Almería), la Iglesia de Dios de España en El Puerto de Santa María (Cádiz), la Iglesia de Dios Maranata en Rociana del Condado (Huelva), el Salón del Reino de Villanueva del Arzobispo (Jaén), la Holy Ghost Consulate Internacional en Málaga o la Celestial Church of Christi Amazing Grace Parísh Sevilla, en Sevilla capital (Tarrés, 2010: 475).

Sin embargo, parejo al lento pero constante proceso de institucionalización mínima de la Iglesia Evangélica Filadelfia, esta tendencia al arrendamiento en los regímenes de acceso y posesión del suelo se ha visto aminorada en los últimos años. Se

registran ya un número considerable de iglesias que han accedido al suelo a través de cesiones municipales en «una proporción más alta de la que se puede encontrar en otras confesiones minoritarias en Andalucía. Este hecho está probablemente motivado por la gran aceptación de las autoridades municipales del intenso trabajo social que realiza la iglesia Filadelfia con un colectivo tradicionalmente tan desatendido como es el pueblo gitano. Aproximadamente un 20% de los locales usados como lugares de culto en Andalucía se han adquirido en propiedad gracias al esfuerzo económico de los miembros y, alrededor de la mitad de los mismos, se encuentran en régimen de alquiler» (Macías y Briones, 2010: 245). En este mismo cambio de rumbo se inserta el caso de la iglesia Filadelfia de Pinos Puente, beneficiaria de un terreno municipal aparentemente más acorde con las necesidades de la congregación y próxima a la residencia de sus miembros.

Igualmente, el caso pinero de la cesión ejemplifica perfectamente otras de las características que distingue a esta denominación evangélica de las demás: la relación directa que existe entre la ubicación de sus lugares de culto y la residencia de los miembros de las congregaciones. Las iglesias se identifican con el barrio en el que se ubican, como puede observarse en los topónimos usados para nombrar las distintas congregaciones: la iglesia del «Rey Badis» en Granada –antigua «Virgencica»–, o la de «los Marrones» en Sevilla. Esta situación no suele darse en otras denominaciones evangélicas, siendo común que la iglesia se ubique en una zona de la localidad o ciudad pero la membresía resida en otras. Un gran número de iglesias Filadelfia se localizan en zonas donde existe población romaní y «se tienen muy en cuenta en su creación las necesidades sociales y los conflictos de este colectivo. La función social de la iglesia es manifiesta en el intenso trabajo de la misma con toxicomanías, alcoholismo o ludopatías que forman una parte central en sus actividades» (Macías y Briones, 2010: 244).

Otra de las características de los lugares de culto Filadelfia es su continua movilidad, cambiando de ubicación con frecuencia por diversos motivos, algunos de los cuales ya han sido comentados anteriormente, como la falta de un acondicionamiento adecuado de los espacios, problemas derivados de conflictos con el vecindario por el ruido de los cultos, dificultades para afrontar los gastos de las rentas de alquiler o complicaciones en el acceso a las iglesias por parte de la membresía. Por ello, tal y como refleja este estudio de caso, «una de las preocupaciones constantes de los grupos

es la de conseguir terrenos en propiedad, trabajando intensamente por lograr cesiones municipales y poder así afrontar la edificación de espacios que reúnan las características necesarias para las actividades religiosas desarrolladas, y, de esta forma conseguir una mayor estabilidad del grupo» (Macías y Briones, 2010: 245).

Al igual que existe un patrón común en el hecho residencial de los lugares de culto entre la Iglesia Evangélica Filadelfia, así como entre la mayoría de las confesiones no católicas, también existen ciertas similitudes en la implicaciones que trae consigo el propio espacio, siendo éste para la heterogeneidad de las minorías religiosas «probablemente una de las principales preocupaciones en relación con la falta de recursos». O como han indicado otros autores:

La preocupación y necesidad de conseguir espacios de culto en propiedad y acondicionados es una constante en todo el mundo evangélico y, en general, en todas las confesiones minoritarias con las que se ha trabajado en esta investigación. Al mismo tiempo es percibido y demandado como un derecho constitucional desde que se promueve la libertad religiosa en este territorio, y es competencia del ámbito municipal la cesión de terrenos para poder hacer efectivo dicho derecho (Macías y Briones, 2010: 245).

### *Pinos Puente y su «culto»*

Reseña histórica de la Iglesia Evangélica Filadelfia en Granada:  
el caso de Pinos Puente

Sobre la llegada, consolidación y expansión del pentecotalismo gitano y más concretamente sobre la Iglesia Evangélica Filadelfia en Andalucía, la literatura científica consultada da cuenta de la relevancia que esta denominación ha alcanzado en el territorio andaluz, desde que, procedentes de Francia, llegaron en 1965 siete predicadores gitanos a España, dos de los cuales, «Lary y Joselito bajaron al sur de España, a Sevilla» (Cantón, 1999a: 186). Fruto de esta predicación se fundaría en



Sevilla la iglesia de Los Marrones<sup>175</sup> en 1968 y muy poco tiempo después, 1970, en Granada la iglesia de «La Virgencica», hoy del Rey Badis (Macías y Briones, 2010: 228)<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Esta iglesia Filadelfia decana ilustra adecuadamente la percepción de necesidad, preocupación y esfuerzo por los lugares de culto en todo el conjunto de minorías religiosas, una de las ideas centrales que presiden esta tesis. «En el año 1988 la iglesia estaba ubicada en un espacio adquirido en propiedad, de buenas condiciones y tamaño, en la calle Guitarra. Al cabo de siete u ocho años aproximadamente el terreno fue expropiado por el Ayuntamiento sevillano. El grupo fue compensado económicamente y le fue prometido un terreno, pero este cambio supuso el principio de la ocupación de varios locales hasta el actual, conocido como «Los Marrones». Éste solamente consta de 70 m<sup>2</sup> y unas condiciones pésimas de ventilación para uno de los grupos de mayor tamaño, unas doscientas personas. Después de más de diez años de negociaciones, hace dos se hizo efectiva la cesión municipal de un terreno durante 50 años, prorrogable a otros 50, con unas dimensiones de 1.700 m<sup>2</sup> en el Polígono Sur sevillano, donde siempre ha estado ubicada la iglesia. En el momento en que se realizó el trabajo de campo de esta investigación, el proceso de construcción de los 300 m<sup>2</sup> que tendrá la futura iglesia aún no había comenzado, aunque las negociaciones con la empresa constructora parecían avanzar gracias a la colaboración de funcionarios municipales de Urbanismo y al Comisionado del distrito. La falta de espacio y de acondicionamiento básico, como es la ventilación en una ciudad con unas características climáticas como Sevilla, se une a la expresión clara del deseo de los miembros de «tener una iglesia que parezca una iglesia y del perjuicio que supone al grupo a nivel de imagen tener un local tan poco apropiado» (Macías y Briones, 2010: 245-246).

<sup>176</sup> Para un estudio más detallado de la llegada, consolidación y expansión de la Iglesia Evangélica Filadelfia en Andalucía, véanse: Jiménez Ramírez, Antonio, *Llamamiento de Dios al pueblo gitano*, Jerez de la Frontera (Cádiz), Gráficos de Anfra, 1981; Cantón Delgado, Manuela, «Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Andalucía», en *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 1999, n.º 30, Monográfico, Los gitanos andaluces, págs.183-206, y; Macías, Clara; Briones, Rafael, «El caso andaluz de la Iglesia Evangélica Filadelfia», en: Briones, R.

En los siguientes términos, narra Manuela Cantón (2003) los primeros años de implantación de la Iglesia Filadelfia en el territorio andaluz:

Llegado a Andalucía en los años 60, lo que hoy podemos llamar el evangelismo gitano-andaluz es el resultado de la apropiación, por parte de los gitanos, de una de las más importantes denominaciones en la historia del protestantismo –la pentecostal– y su adaptación a contextos socio-culturales propios. No es casual que haya sido precisamente la corriente pentecostal con la que más se han identificado grupos muy diversos de gitanos españoles. Pensemos que ha sido, probablemente, la opción ideológica y religiosa que ha permitido crear nuevos espacios en los que apenas se producen contradicciones entre las nuevas coordenadas marcadas por la religión pentecostal y el modo de vida gitano: su sentido de la movilidad, la libertad y la autonomía, su concepto de la centralidad de la familia y el respeto a los mayores, la oralidad de sus procesos de transmisión cultural, la pasión por la música y el baile, su sentido de la fiesta. Los gitanos evangélicos han logrado hacer compatible su manera de ser con la adopción de un conjunto preciso de reglas de conducta que modifica más –es mi tesis– aquello que desune a los gitanos, que lo que les une. A lo largo de los últimos 40 años se han ido levantando un número espectacular de templos, capillas, iglesias, cultos por toda Andalucía que, llevados en su mayoría por pastores gitanos, vienen funcionando como espacios de hibridación cultural y de gestión desde dentro de las consecuencias más dramáticas de los procesos de cambio, y como espacios de lucha contra la exclusión social, política, económica, religiosa y simbólica (Cantón, 2003: 181-182)

La primera Iglesia Evangélica Filadelfia abierta en la provincia de Granada fue, como hemos adelantado, la conocida como «La Virgencica», por el nombre del barrio donde estaba ubicada, muy cerca de la Chana, en la propia capital. Al respecto de esta incipiente iglesia, «acerca de los orígenes de esta congregación se habla de unos

---

(dir), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2010, págs. 225-252.

primeros contactos con el mundo evangélico: una misionera castellana y un misionero holandés, Hans, que estuvieron predicando en esta zona donde residían gitanos en su mayoría» (Macías y Briones, 2010: 228). De «La Virgencica» salieron varios pastores hasta la llegada de un pionero pastor Filadelfia procedente de Sevilla. Su trabajo de predicación, su obra, supuso tanto la estabilidad y crecimiento del grupo como la apertura de otras iglesias en la provincia granadina. Este primer grupo de creyentes estaba compuesto por cinco personas que irán contactando con otras, creciendo bastante en número durante los primeros cinco años. En este momento la iglesia se traslada a la barriada «del polígono», en Cartuja, donde permanecerá durante 18 años. Gracias al esfuerzo de algunos miembros, unos siete u ocho que prestaron el dinero necesario, compraron ese local que fue el primero que tuvo la iglesia en propiedad. Actualmente la iglesia se encuentra también en el distrito Norte, en la calle Rey Badis desde comienzos de la década anterior<sup>177</sup>; este espacio fue adquirido también en propiedad tras vender el anterior por quedárseles pequeño. Muchos pastores salieron de esta iglesia madre hacia pueblos como Santa Fe, Pinos Puente, Iznalloz y otros puntos de misión. Pero también los predicadores procedentes de esta iglesia madre trabajaron en otras ciudades de Andalucía como Huelva, Málaga, Sevilla, Cádiz, Jerez, etc., e incluso en Extremadura.

La expansión por el resto de la provincia de Granada corre, en los primeros años de la década de los 80, de la mano de obreros procedentes de la capital como son los casos de las fundaciones de las iglesias de Santa Fe, Atarfe o Loja. La labor de los obreros de las iglesias de Granada capital seguirá dando sus frutos a lo largo de los años próximos, estando en relación con los mismos la creación de la iglesia de Fuentevaqueros (1989) o posteriormente la de la localidad de Chauchina (1994).

---

<sup>177</sup> Las personas entrevistadas, miembros destacados «del culto» en su mayoría, no han sabido precisar con exactitud la fecha de apertura de la actual iglesia, en contraposición con otras denominaciones evangélicas y, sobre todo, con otras confesiones estudiadas en este trabajo –mormones y testigos cristianos de Jehová– que cuentan con un registro detallado de todos los aspectos internos de sus comunidades, desde la misma adquisición de sus lugares de culto, hasta el número de miembros, bautismos, cuentas, etc. La falta de concreción de datos de la Iglesia Evangélica Filadelfia ha sido una constante durante la práctica totalidad del trabajo de campo, así como en muchas otras entrevistas a otros cultos Filadelfia realizadas durante mi trayectoria investigadora.

La historia particular de Pinos Puente, por su parte, arranca en 1982, año en el que llega un obrero de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, conocido como Lalo para abrir obra en el municipio granadino, un terreno que anteriormente habían abarcado sin éxito otros obreros procedentes de la capital granadina. Es la etapa de las primeras evangelizaciones a cargo de personalidades que, como Lalo, durante la segunda mitad de los años 80, en las localidades de Pinos Puente y Motril, irán contribuyendo a la creación de nuevas comunidades. El trabajo de Lalo es recordado cariñosamente por los miembros aún en la actualidad. De la misma época data la iglesia del municipio costero de Almuñécar, «en sus orígenes relacionada con el pastor holandés Hans, mencionado anteriormente y que estuvo tan relacionado con esta denominación en la provincia granadina sobre todo en sus inicios» (Macías y Briones, 2010: 229).



Iglesia Evangélica Filadelfia de Motril, fundada gracias a la obra evangelizadora del hermano Lalo.

Foto: E. Fernández, 8 de abril de 2008, Motril (Granada).

Pero los frutos visibles de las predicaciones del hermano Lalo no se obtendrían hasta 1986, año en el que comienzan a salir los primeros hermanos, unas ocho ó diez

personas. Las primeras reuniones «del culto» se celebraban en el bajo de una casa, «tipo cochera», nos cuentan. En 1988 llega un nuevo pastor a la comunidad, llamado Santiago, y bautiza a una veintena de personas; coincidiendo con una etapa de expansión de la Iglesia Evangélica Filadelfia. Con el aumento de la membresía –unos 50– alquilan un primer local en la calle Ancha, pero éste pronto se les quedaría pequeño, trasladándose al actual en la calle Barrio Nuevo.

El aumento de la membresía continúa con el paso de los años, contando a finales de los 90 con alrededor de 80 personas, década que responde de forma generalizada a la notable expansión Filadelfia en la provincia: también se abren obras en las localidades de Colomera y Montefrío, zonas evangelizadas en sus primeros años por personas como José de Colomera o Juan el de la Chelo. Aparecen también estos hombres en los relatos sobre la fundación de otras iglesias, como la que se creó posteriormente, en el año 2000, en la localidad de Darro. Las iglesias de Iznalloz y Guadahortuna, por ejemplo, también fueron creadas en la década de los 90 por otro obrero, el Nene, y desde estos grupos surgirán nuevos puntos de misión el de Benalúa de Guadix o Pedro Martínez. Uno de los ejemplos de fundaciones más recientes es la obra de Salar, abierta en el 2007 por las labores de los hermanos de la iglesia de Fuentevaqueros (Macías y Briones, 2010: 229).

#### Estructura y actividad de la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente

La Iglesia Evangélica Filadelfia en Pinos Puente es un lugar de culto de la Entidad Religiosa inscrita en la Sección Especial del Registro de Entidades Religiosas con el mismo nombre. Hay que aclarar que, al igual que todas las demás iglesias de esta agrupación en el Estado español, en el RGER no aparece dada de alta ninguna Iglesia

Evangélica Filadelfia<sup>178</sup> más que la de Valladolid. Así todas comparten el mismo asiento registral, con el número de registro 2822-SE/A y la fecha de inscripción de 28 de mayo de 1971<sup>179</sup>. No obstante, en el directorio de la FEREDE<sup>180</sup> sí aparece como entidad registrada y federada en esta localidad.

Desde enero de 2009 y durante todo el trabajo de campo, ha estado al frente de la iglesia Juan Rodríguez, un pastor procedente «del culto» de Santa Fe, que se incorporó a la congregación para sustituir a su homólogo Falín. Es bajo la égida de Juan Rodríguez, como desarrollaré en estas líneas, cuando la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente ha conseguido la cesión municipal de un terreno en la barriada de Las Flores para la construcción del nuevo lugar de culto.

Aunque, como hemos indicado, la membresía pinera está conformada por unos 150 hermanos y hermanas bautizadas, junto a algunas más que asisten regularmente «al culto», la afluencia de fieles se acentúa cada domingo, llegando a registrarse en ocasiones en torno a las 250 personas. Puede afirmarse que «el culto» es la minoría religiosa más mayoritaria del municipio. La membresía de Pinos Puente reside mayoritariamente en el mismo municipio, sin contar con una presencia significativa en los anejos del mismo. El barrio de Las Cuevas y especialmente la barriada de Las Flores son los dos principales focos residenciales de «los Filadelfia», que a su vez coinciden con los asentamientos del resto de la población gitana, como hemos señalado anteriormente. Todos y todas son nacionales autóctonos; un número importante, a su vez, son oriundos de Pinos Puente; y otro grupo no menos significativo procede de regiones como Cataluña y Valencia que se instalaron en el municipio a partir de la década de los años 80.

---

<sup>178</sup> En 1969 el gobierno español admitiría su inscripción con el nombre de «Iglesia Evangélica de Filadelfia» tras rechazar el de «Misión Gitana», traducción del nombre francés, «por considerar que en España los gitanos eran españoles» (Jiménez, 1981: 91; Cantón, 1999a: 187 y Cantón, 2004: 72).

<sup>179</sup> Véase: Ministerio de Justicia, Registro de Confesiones Minoritarias, Iglesia Evangélica Filadelfia, [en línea] [08/03/2012] (<http://dgraj.mju.es/EntidadesReligiosas/NCindex.htm>)

<sup>180</sup> Véase: Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, Directorio: [en línea] [08/03/2012] (<http://www.ferede.org/general.php?pag=consultado>)

Esta misma correspondencia entre comunidad gitana y congregación Filadelfia también está presente en otros aspectos como la actividad laboral. La ocupación mayoritaria es también la venta ambulante, tal y como pueden atestiguar las autoridades locales que tuvieron que solucionar varios incidentes de seguridad vial y de congestión del tráfico los domingos de finales del 2008 y principios del 2009. Le sigue el campo que, en muchas ocasiones, es con carácter temporal y vinculado sobre todo a la aceituna. Las mujeres comparten las mismas tareas que los hombres, compaginadas con los cuidados familiares, cuando no es ésta en exclusiva su ocupación.

Hay una presencia paritaria entre hombres y mujeres, fruto de la composición por núcleos familiares de la membresía; estimación necesaria de ser matizada ya que determinadas áreas de la iglesia están copadas por hombres –como el Consejo de Ancianos o lo que podría ser una junta directiva *sui generis*– y otras por mujeres, como las actividades orientadas a niñas y «jovencitas», el mantenimiento y limpieza del local, etc. A este respecto, es relevante señalar que si bien es cierto que la práctica totalidad de los pastores que hemos conocido de la Iglesia Evangélica Filadelfia en la comunidad autónoma andaluza son hombres<sup>181</sup> –como los pineros Juan Rodríguez o su predecesor Falín en Pinos Puente– la mujer tiene en muchas ocasiones una parcela de liderazgo en otros ámbitos. En este caso que nos ocupa, existen mujeres de diversas edades en distintos puestos de responsabilidad; así, el caso más notable de «liderazgo femenino» en su sentido estricto de esta comunidad es el de María Angustias Córdoba, que además de ser una de las responsables de la Escuela Dominical y supervisora de los grupos de niñas, jovencitas y mujeres, es también una de las hermanas con más antigüedad en esta

---

<sup>181</sup> No obstante, es importante añadir que esta sobrerrepresentación masculina no es un rasgo exclusivo de la Iglesia Filadelfia, ni enraíza con las desigualdades de género en la cultura gitana. Todo lo contrario, puede afirmarse que existe una casi exclusiva presencia masculina entre los ministros de culto de la práctica totalidad de las otras confesiones, que van desde el catolicismo, hasta el budismo, pasando por los testigos cristianos de Jehová; a excepción de casos puntuales como el de las iglesias evangélicas nigerianas, algunas de las cuales abren sus puertas en localidades como Sevilla regentadas por mujeres pastoras, como ha quedado expuesto en el apartado de la red de iglesias evangélicas africanas del capítulo segundo.

comunidad –casi desde su fundación– lo que le ha reportado cierto estatus destacado dentro del grupo. Su liderazgo es fuerte y se ejerce en la trama oculta de la vida cotidiana, pues en la pública María Angustias deja muy claro que todo lo que ella hace o dice es «con permiso del pastor»<sup>182</sup>. El caso específico de las esposas de los pastores ha sido tratado en la literatura consultada: «La labor de ésta es fundamental para las cuestiones referidas a las mujeres de la congregación, y pocas veces abordará el pastor un asunto relacionado con una mujer, o visitará a una miembro de su congregación –una hermana– sin su esposa, respetando en todo momento los códigos gitanos de separación de géneros (Cantón, 2004: 86).

Dicha estructuración familiar genera también que se trate de una comunidad intergeneracional: desde bebés y niños, hasta ancianos; aunque el tramo de edad en el que enmarcaríamos a los y las principales actores del grupo comprende entre los 30 y 50 años. Por otro lado, los niños y niñas pequeñas no son contabilizados como miembros por los mismos creyentes, ya que la ceremonia y celebración del bautismo no se realiza hasta como mínimo la adolescencia, cuando la persona tiene pleno uso de razón y se prepara para ello; no obstante, la asistencia infantil es bastante visible, cuando no escandalosa. En los cultos a los que he asistido en Pinos Puente he podido comprobar cómo los niños actúan con completa libertad en la iglesia, hablando, jugando, levantándose, saliendo a la calle, en contraposición con los cultos de otras confesiones, en los que el orden es uno de los grandes protagonistas. Así, como ha quedado expuesto en el estudio de caso de la Estaca mormona y de igual modo haré en el de los testigos cristianos de Jehová, sendas confesiones asentadas en nuestra ciudad cuentan con lugares de culto y reunión equipados también para la asistencia infantil. Tanto la Estaca

---

<sup>182</sup> Al hilo del protagonismo del pastor en la vida comunitaria y a pesar de insistir en reiteradas ocasiones las personas entrevistadas durante el trabajo de campo que «aquí lo hacemos todo en grupo», la mayoría de las decisiones, por muy insignificantes que parezcan, han de pasar previamente por la figura de su ministro religioso. Un buen ejemplo de ello ha sido la realización de las entrevistas a los responsables de actividades, para lo cual tuvieron que pedir «permiso» al pastor Juan Rodríguez que les permitiera hacer de informantes sin estar él presente. Podría calificarse entonces de una organización religiosa interna «jerárquica con apariencias democráticas».



mormona, como el Salón del Reino, disponen de espacios separados por una mampara de cristal y equipados con un sistema de megafonía, que les permite que los niños y niñas pequeñas estén con sus madres «sin molestar» al normal desarrollo de las ceremonias religiosas y reuniones multitudinarias. Ambas opciones con respecto a la presencia infantil no responden sino a formas distintas de entender el culto.

Este bullicioso albedrío de los más pequeños en la Iglesia Evangélica Filadelfia, por ende, entra en consonancia con el no menos fragoroso clima de exaltación colectiva que experimentan los mayores en algunos momentos de la celebración religiosa, como las actuaciones del coro. Lo cual ha generado entre el vecindario de la calle Barrio Nuevo y sus alrededores cierto malestar, traducido en reiteradas quejas a las autoridades locales: al igual que el problema de tráfico originado por el mal estacionamiento de las furgonetas, el de las quejas por «niños descontrolados» y «el peligro de ser atropellados», el ruido fue otra de las situaciones que tuvo que solucionar el cabildo pinero con respecto a la ubicación y a las actividades de este lugar de culto, como expondré más adelante. Tanto del trabajo de campo en otras localidades andaluzas, como de la literatura científica consultada, se extrae que los problemas generados por el volumen de la música y de la carismática participación de los hermanos y hermanas, son un común denominador en la práctica totalidad de las iglesias evangélicas de Filadelfia enclavadas en puntos donde reside población no gitana. «Sin duda llegan a impresionar las fuerzas de las voces y los instrumentos (guitarras, órgano eléctrico, bajo), que los potentes altavoces y las palmas de los asistentes se encargan de multiplicar. Éste suele ser uno de los principales motivos de conflicto con el vecindario, ya que las canciones pueden oírse a varios metros fuera de la iglesia» (Cantón, 2001: 67).

Las iglesias evangélicas Filadelfia tienen una característica específica que las distingue de otras denominaciones y es la intensidad en el ejercicio de su vida comunitaria que se despliega en múltiples actividades. Tienen culto cinco o seis días a la semana, dependiendo de los casos; celebran reuniones de oración varias veces en semana, además de otro tipo de actividades realizadas por subgrupos dentro del conjunto de miembros, como por ejemplo, los ensayos del grupo de alabanza o coro de la iglesia, grupos de comedia para el montaje de pequeñas

obras teatrales, reuniones de casadas, reuniones de hombres, etc. (Macías y Briones, 2010: 240)

En lo relativo a la actividad cultural, social y educativa de la Iglesia Evangélica Filadelfia en Pinos Puente, hay que destacar, al igual que para el resto de iglesias Filadelfia, el importante número de veces que la congregación se reúne a lo largo de la semana, bien en su totalidad, bien en grupos concretos creados en el seno de ésta y repartidos por objetivos y tareas. Hasta un total de seis días a la semana, los hermanos y hermanas se dan cita en el culto a partir de las 19:00 horas<sup>183</sup>. Los cultos pentecostales gitanos, también el de Pinos Puente siguen el orden del de otros grupos pentecostales: lectura de la Biblia, predicación, oración y, sobre todo, los cantos, que adquieren un protagonismo especial y, a la vez, son también en ocasiones objeto de controversia con el vecindario. «Aunque la importancia del ejercicio musical es un denominador común en los grupos pentecostales, sin embargo, la práctica musical adquiere rasgos notables en la apropiación étnica que de ella hace este movimiento religioso» (Macías y Briones, 2010: 246).

La Escuela dominical para niños tiene lugar una vez a la semana, en domingo; otros grupos como el Coro de la Alabanza, el de danza, teatro y música para niñas de entre ocho y 12 años, el de jóvenes o el de matrimonios, se reúnen entre uno y dos días a la semana, dependiendo del nivel de actividad que tengan. Una vez al mes se reúnen todos los jóvenes de la iglesia para celebrar su propio culto de alabanza entre otras actividades (danza, teatro, música, etc.). Completan estas citas la de obreros, también con periodicidad mensual, y aquellas otras actividades de carácter ocasional o coyuntural.

Entre las celebraciones más importantes, los fieles entrevistados han situado en un primer plano a la Navidad, que alberga varias reuniones de carácter especial, como el culto especial de Nochevieja en el que se narran testimonios y experiencias personales o

---

<sup>183</sup> Como la mayoría de iglesias de Filadelfia, se celebran cultos seis días a la semana a partir de las siete de la tarde y por tiempo de una hora u hora y media de duración. En el caso de Pinos Puente los lunes es el único día en el que no se celebra el culto. No obstante, lo aprovechan para reuniones de grupos, tareas de gestión y mantenimiento, reuniones de obreros o de pastores, etc.

el intercambio de regalos el día de Reyes. Junto a este período de gran relevancia para toda la heterogénea cristiandad, los bautismos por inmersión de adultos son de especial trascendencia en la vida comunitaria, así como los «casamientos» y los funerales. Cuando un miembro fallece, se le vela en el tanatorio y antes de ser enterrado se hace un culto especial en la iglesia, para consuelo de la familia y allegados.

Una mención especial merecen las Reencuentras, reuniones entre las iglesias Filadelfia de la misma zona, o de zonas cercanas, que constituyen uno de los pilares de las relaciones internas de la misma, sobre todo a nivel del contacto entre los miembros, más allá del mantenido entre líderes, por medio de encuentros específicos o reuniones de responsables o de pastores de zona<sup>184</sup>. Son reuniones de convivencia celebradas con una frecuencia variable –mensualmente, bimensualmente o más espaciadas–, realizadas en distintos municipios sucesivamente y a las que son invitados predicadores y coros de alabanza de todo el Estado español. Se trata de un día de convivencia en el que se realizan actividades musicales, testimonios de fe, cultos de predicación y venta de literatura y documentos audiovisuales cristianos. «Para llevar a cabo estas reuniones, habitualmente, se buscaba un local acondicionado para estas celebraciones y se procedía a su alquiler; sin embargo, en los últimos años se intenta contactar con las autoridades municipales para conseguir la cesión de pabellones, polideportivos, palacios de congresos, plazas de toros, teatros, bibliotecas u otros espacios públicos ubicados en la localidad donde tenga lugar el evento» (Macías y Briones, 2010: 247).

El carácter multitudinario de las reencuentras, además de elementos como la relevancia de la música y el canto o el clima de sobreexcitación colectiva que se genera en las mismas, conllevan necesariamente a celebrarse en espacios con unas dimensiones y un equipamiento adecuados. Como han apuntado Macías y Briones (2010), los grandes espacios municipales cerrados o abiertos parecen ser los más idóneos para celebrar las reencuentras<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> También se realizan reencuentras nacionales cada dos años organizadas y minireencuentras, a nivel provincial, agrupadas por sectores o simplemente de un grupo de iglesias cercanas.

<sup>185</sup> Por ejemplo, el pasado 5 de abril de 2013, se dieron cita más de 1.000 personas en una reencuentra por el Día Internacional del Pueblo Gitano, organizada por la sección catalana de la organización FACCA y la colaboración del Ayuntamiento de la ciudad

Aparte de lo expuesto en lo relativo al periplo formativo previo de cinco años de los pastores, entre las actividades vinculadas a la formación, destaca la preparación para ser bautizado y su posterior seguimiento durante un año, destinado a corroborar el cumplimiento de «las normas de la vida cristiana», tales como no beber, no fumar, asistir a los cultos o realizar un estudio bíblico personal. Completa este apartado de formación teológica la citada Escuela dominical infantil, estructurada por edades y sexos.

La Iglesia Evangélica Filadelfia en su generalidad no cuenta con una obra social definida en cuanto tal; este papel está reservado a la Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA, en adelante), organización no gubernamental con sede en Linares (Jaén) que canaliza gran parte de las ayudas y programas sociales vinculados a la Iglesia Evangélica Filadelfia en el territorio andaluz<sup>186</sup>. Sin embargo, en Pinos Puente, la Iglesia Evangélica Filadelfia no ha creado por el momento ninguna asociación que adherir a la FACCA, de hecho rehúsa de ello cuando así le hemos preguntado a su pastor. Quizás ello contribuya a que sí exista una

---

condal. Asistieron a este evento hermanos y hermanas, predicadores, coros y grupos de danza de distintas iglesias barcelonesas –Gracia, Cera, Plaza España, Buen Pastor...–, junto a otras invitadas como la de Roquetas (Almería). Las dimensiones de su puesta en escena fue tal que se hizo preciso su celebración en las Cocheras de Sants, espacio que facilitó el Ayuntamiento.

<sup>186</sup> Si bien FACCA es una organización no vinculada orgánicamente a la Iglesia Evangélica Filadelfia, puede afirmarse que es el «brazo social» de ésta, como han declarado algunas de las personas entrevistadas. No se federan las iglesias, sino asociaciones civiles nacidas en el seno de éstas. La presentación de la asociación en su espacio web dice así: «...es una entidad sin ánimo de lucro, de ámbito nacional e internacional, Declarada de Utilidad Pública, miembro del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, con una gran presencia territorial en toda la comunidad autónoma andaluza, Madrid y Cataluña, cuyos principales objetivos son proyectar las necesidades básicas de la población gitana en beneficio de su futuro, y así de esta manera conseguir su plena participación social y laboral, y potenciar su desarrollo socio-cultural para proporcionar una mejora en la calidad de vida y respeto cultural de la comunidad gitana». Véase: *FACCA. Quiénes somos* [en línea] [07/03/201] (<http://www.facca.es>)

impronta social de la Iglesia Evangélica Filadelfia en muchos de los municipios en los que está presente: en el caso de Pinos Puente ha quedado constatado tanto a través de la observación directa, como por las declaraciones de algunos responsables municipales, que reconocen abiertamente los efectos sociales positivos de pacificación y orden que la Iglesia Evangélica Filadelfia ha tenido en Pinos Puente: «Si no fuera por ellos, Pinos sería un polvorín», advierte uno de nuestros informantes. Esto se nota especialmente en los períodos electorales municipales; y también en las ayudas que el municipio concede como reconocimiento a la labor social desarrollada.

Así, por ejemplo, en el ámbito de las drogodependencias, hemos podido detectar acciones personales de acompañamiento y ayuda en los hogares de personas adictas, sean o no «del culto». El ámbito familiar también es objeto de esta intervención social no formal, cuando no de control y seguimiento, traducida en «servicios espirituales para matrimonios rotos y familias descompuestas», como especificaba el pastor<sup>187</sup>. Podemos dar cuenta también de visitas a las personas enfermas integrantes de la comunidad y con carácter puntual de ciertas ayudas de carácter económico a familias con necesidades de este tipo. Merece destacar en este punto, cómo, entre la obra social propia, el pastor ha incluido la evangelización de «gitanos no cristianos» en el estigmatizado barrio de las Cuevas, que acoge un importante número de población gitana y marginal; de esta manera compiten en el mercado religioso con la obra social de las Hermanas de Jesús y María, activas en este mismo barrio también desde hace muchos años.

Por último, no cuentan con un cuerpo de actividades culturales o de otro tipo no religioso dirigidas a la vecindad pinera en general. Si en ocasiones han realizado en espacios públicos y abiertos algunas actividades en las que se confundía lo lúdico con lo proselitista, la participación foránea ha sido una de las grandes ausentes. A pesar de ser

---

<sup>187</sup> Al respecto del control en la Iglesia Evangélica Filadelfia, la «unidad del grupo se convierte, de alguna manera, en un tipo de control social para los individuos, que han de tener presente que todo aquello que hagan va a ser observado y juzgado por el grupo. A esto hay que sumarle la idea de que todo lo que hagan en el ámbito de lo privado será observado y juzgado por Dios. Esta sensación de ser observado tanto por los propios compañeros como por una fuerza divina, frena en multitud de ocasiones las posibles acciones que se desvían del modelo de comportamiento que ha sido definido como el adecuado» (Lucas, 2002: 5).

una comunidad ya sobradamente conocida y reconocida en el municipio, a sus actividades –y lógicamente aún menos a los cultos– solo acuden los propios hermanos y hermanas gitanas y sus familiares. Es decir, se expande del mismo modo por el que se conformó y consolidó posteriormente, a través de los núcleos familiares, y no tanto vecinales. Esta afirmación, no obstante, ha de ser matizada, pues si es verdad que se trata de actividades abiertas sólo formalmente, esta relativa segregación se proyecta en el plano más general del municipio; si a los actos de la Iglesia Evangélica Filadelfia sólo acuden los hermanos y hermanas gitanas y sus parientes y allegados, tampoco podemos afirmar que exista un interés real en hacerlo por parte de los gitanos no evangélicos y mucho menos del resto de la sociedad pinera, más que en eventos institucionales del municipio, en los que en ocasiones se invita al pastor, o a una representación de la iglesia, etc.

#### El templo Filadelfia de la calle Barrio Nuevo

Anteriormente habíamos adelantado cómo los problemas de tráfico y de seguridad vial, junto a otros como el ruido, que generaban la asistencia a las reuniones casi diarias en el templo Filadelfia, ha contribuido a la aceleración por parte del Ayuntamiento en la cesión de un nuevo espacio a esta comunidad religiosa, haciéndose efectiva en enero de 2009. Mientras tanto y a la espera de la ejecución de las obras, los gitanos «del culto» siguen reuniéndose seis días en semana en el local de la calle Barrio Nuevo, además de en un pequeño espacio en la misma barriada de Las Flores, habilitado con carácter transitorio, donde con menos continuidad se ofician cultos para los más mayores que no pueden desplazarse hasta el centro del municipio.

Para comprender mejor el proceso de interlocución con el ente municipal, es preciso previamente hacer referencia a determinados aspectos urbanísticos y arquitectónicos, como la propia ubicación del lugar de culto, sus dimensiones y equipamientos, así como partir de lo expuesto acerca de los usos que se generan en su interior y alrededores, caracterizados por un marcado clima de sobreexcitación colectiva y ausencia de normas formales en lo relativo al orden y los modos de estar de sus reuniones.

El local actual que hace las veces de lugar de culto es una nave industrial de planta rectangular y aproximadamente de unos 150 m<sup>2</sup>, propiedad de un hermano que la alquila a la congregación. Se encuentra en la céntrica calle Barrio Nuevo, de rápido acceso desde la carretera de Córdoba y a un par de minutos de la calle Real, donde están el Ayuntamiento y la iglesia católica, o «iglesia grande». Frente a la sede de la iglesia de Filadelfia se levanta la biblioteca municipal y el Centro Cultural Martín Recuerda, recientemente transformado para albergar talleres ocupacionales y un puesto de la Guardia Civil. Esta calle, a pesar de no ser una vía de gran capacidad, tiene un nivel de tráfico rodado considerable, teniendo en cuenta que comunica con la salida a Granada y con otra de las entradas principales del pueblo. Por lo demás, está exento de comercios y de otros edificios institucionales; se nos presenta como un espacio más bien gris, sin vegetación ni árboles, de aceras pequeñas y escaso mobiliario urbano, no incitando especialmente al esparcimiento y al descanso.

Como muchas otras iglesias Filadelfia visitadas en Andalucía, no se trata pues de un lugar de culto construido como tal, sino de otro espacio –bajo comercial, nave industrial, etc.– habilitado a estos efectos. Esta nave industrial fue habilitada para el desarrollo de sus prácticas religiosas y el resultado ha sido una iglesia de fachada austera en el centro urbano del municipio, en la que puede leerse perfectamente un letrero que dice «Iglesia Evangélica Filadelfia». Al templo se accede por dos puertas metálicas: una que sirve de cochera y otra de acceso al templo. Únicamente consta de un espacio, donde se celebran los cultos y cualquier otro tipo de reunión, además de un pequeño baño habilitado a la derecha conforme se entra en la nave. A la entrada, junto al baño, hay dos máquinas expendedoras, una de bollería industrial y otra de zumos y refrescos. Nada de alcohol, ni tabaco... Al fondo está el escenario, en el que se encuentran una gran cruz, el atril del pastor y el equipo de sonido, junto a algunos de los instrumentos musicales empleados en los cultos y en el coro de alabanzas, como una batería. Completan el equipamiento un equipo de aire acondicionado y calefacción que permite contrarrestar las altas temperaturas en verano y bajas en invierno de esta localidad de Sierra Elvira. Un espacio que puede llegar a acoger a unas 250 personas en condiciones adecuadas, permitiendo, por ejemplo, la separación de hombres y mujeres durante las celebraciones, así como el constante ir y venir de los más pequeños de la

congregación que encuentran en el lugar de culto también un potencial escenario de juego y diversión.

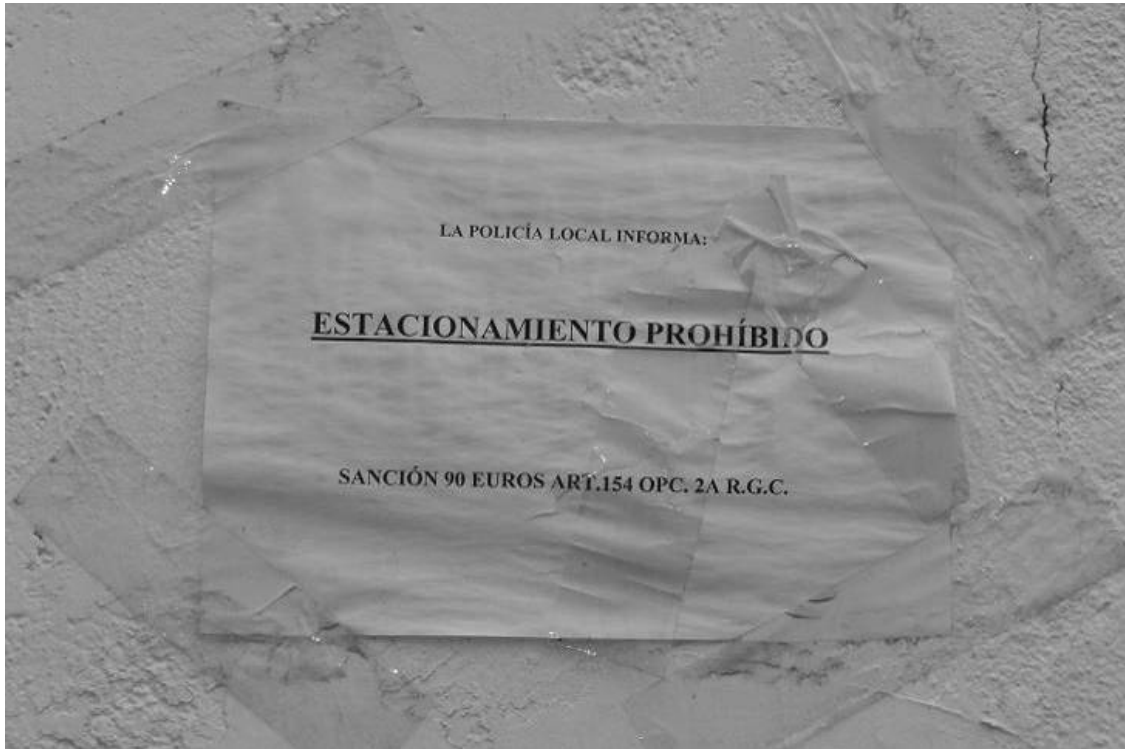


Interior del lugar de culto de la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Punte.

Foto: Ó. Salguero, 2 de febrero de 2009, Pinos Punte (Granada).

En cuanto a las inmediaciones exteriores de la céntrica iglesia, no cuentan con una zona de aparcamiento; esto ha generado, como ya hemos señalado, hasta hace muy poco algunas dificultades de tráfico y seguridad vial dado el número de asistentes que acuden algunas tardes, la mayoría de ellos en vehículos de gran tamaño—furgonetas de transporte de mercancía—; además hay las citadas quejas relativas a los más pequeños que juegan en el exterior a la espera de que salgan sus mayores «del culto». Sin duda, una zona de aparcamiento para los vehículos de quienes asisten al culto solventaría de forma significativa estos problemas; sin embargo, la propia ubicación del lugar de culto dificulta enormemente la materialización de esta medida por falta de espacio para su construcción.





Cartel colocado por la Policía municipal de Pinos Puente en la fachada de la iglesia.  
Foto: Ó. Salguero, 2 de marzo de 2009, Pinos Puente (Granada).

«El cementerio nos da *yuyu*»

El notable aumento de la membresía Filadelfia experimentado desde finales de los 90 ha desembocado en la actualidad en las 150 personas que asisten cada domingo al culto; esta cifra en el resto de los días de la semana, como así hemos podido constatar, no baja de las 60 personas adultas, muchas de las cuales suelen venir acompañadas también de sus hijos e hijas. Parece como si la presencia de la familia en el templo intensificara aun más el clima de exaltación colectiva que se vive durante la celebración del culto; de hecho, algunos entrevistados lamentaban que los mayores no pudieran asistir a los cultos con la misma regularidad, por problemas de distancia, movilidad, desplazamiento, salud, etc. Era necesario otro espacio más adecuado para albergar los cultos y reuniones de la comunidad que contase con mayores dimensiones y se ubicara más próximo a sus viviendas habituales.

Este aumento del número de fieles estaba generando también otra necesidad en el ámbito de la seguridad vial. El Ayuntamiento había empezado a recibir las citadas primeras quejas formales de algunos vecinos y vecinas de la zona que, según nos cuentan, durante la celebración de los cultos encontraban problemas con el aparcamiento y la fluidez del tráfico, además de con los niños del culto que correteaban fuera del templo, entre una estrecha acera y la calzada. Fue entonces cuando la Policía Local dio comienzo a un seguimiento más exhaustivo del cumplimiento de la normativa del tráfico rodado en Pinos Puente: una serie de multas durante varios domingos entre finales de 2008 e inicios de 2009, además de la colocación de un cartel de estacionamiento prohibido en la puerta de la iglesia, fueron las primeras medidas, las cuales despertaron las protestas de la comunidad evangélica. Junto al recurso punitivo de las multas, desde las áreas municipales de Servicios Sociales y de Seguridad Ciudadana y Protección Civil, se pusieron en marcha una serie de actividades de guardería y ocio para los hijos e hijas pequeñas de las familias evangélicas, posibilitando a jóvenes, adultos y ancianos su práctica religiosa sin «cargar» con los niños. Una medida que no fue acogida con igual éxito por toda la ciudadanía, como comprobé en el trabajo de campo: «si yo voy a la iglesia, mi hijo se lo dejo a alguien, o se queda sentado a mi lado sin molestar a nadie», fue un argumento que escuché en varias ocasiones.

Además, el Ayuntamiento proponía al pastor la cesión de un terreno en la barriada de Las Flores, donde residen la mayor parte de la membresía, y que incluía entre otras prestaciones una amplia zona de aparcamiento, para evitar en el futuro los problemas de tráfico de antaño. Pero el problema no quedaría resuelto todavía: el solar objeto de cesión se ubicaba justo al lado del cementerio municipal y la proximidad con el mismo despertó el recelo de la comunidad gitana evangélica, auspiciado por sus creencias y costumbres culturales, dando como resultado el rechazo de la comunidad a ser beneficiaria del terreno. La frase «el cementerio nos da *yuyu*», es decir, «nos da miedo», pronunciada por uno de los hermanos resumía gráficamente el sentir general de la congregación al respecto de la ubicación concreta<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> La palabra «yuyu» no es un término caló. El diccionario etimológico María Moliner le otorga el significado de miedo, aprensión.



Solar en obras objeto de la primera oferta del Ayuntamiento de cesión de un terreno a la Iglesia Evangélica Filadelfia, en la Barriada de Las Flores, junto al cementerio municipal con el muro en obras.

Foto: Ó. Salguero, 7 de octubre de 2009, Pinos Puente (Granada).

En esos mismos días, entramos en contacto con la comunidad Filadelfia y con la Corporación municipal de Pinos Puente, con motivo de la investigación *GESDIVERE*<sup>189</sup>. Nuestra presencia e interés mostrado por conocer tanto la realidad que

---

<sup>189</sup> El proyecto *GESDIVERE: Gestión de la diversidad religiosa en España*, promovido por la Fundación Pluralismo y Convivencia y la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP), en colaboración con la Universidad de Granada, puso en marcha entre octubre de 2008 y septiembre de 2009, una investigación en ocho Comunidades Autónomas (Aragón, Andalucía, Castilla-La Mancha, Cataluña, Comunidad de Madrid, Comunidad Valenciana, Canarias y País Vasco) y veintiséis municipios, así como en la Administración de estas Comunidades Autónomas. Tras el análisis de los resultados se llegó a la conclusión de que se requería una definición de criterios comunes y un

experimentan las comunidades pertenecientes a minorías religiosas, como las necesidades a las que se enfrentan las corporaciones locales de cara a la gestión y reconocimiento de la diversidad religiosa en el ámbito local, sirvió para empoderar a los fieles de la iglesia. Por primera vez se reconocían como sujetos de pleno derecho, con legitimidad para reivindicar su estatus de entidad religiosa. A los pocos días de dar comienzo las primeras visitas al culto y las entrevistas a algunos de sus miembros, el pastor pedía cita para reunirse con el alcalde: la condonación de las multas con el compromiso de solucionar los problemas de aparcamiento y la solicitud de un terreno donde levantar una nueva Iglesia eran los puntos principales a tratar en el encuentro. Finalmente, tras un período de negociaciones, el Ayuntamiento cambiaría la ubicación del terreno cedido por otro en el mismo barrio, pero esta vez más apartado del cementerio. Este gesto municipal por el que se cambiaba la ubicación generó más aceptación entre la membresía calé.



Solar cedido en la Barriada de Las Flores a la Iglesia Evangélica Filadelfia, con el IES

---

desarrollo técnico de éstos en algunos aspectos (cementeros, urbanismo, protocolos...); para lo que se pondría en marcha un plan de trabajo ulterior.

Cerro de los Infantes al fondo.

Foto: Ó. Salguero, 7 de octubre de 2009, Pinos Puente (Granada).

No obstante, esta cesión también ha generado algunas objeciones, que se tornan ahora en dos direcciones: la periferización del nuevo lugar de culto y la falta de recursos para acometer su construcción. En lo concerniente al nuevo enclave de la Iglesia, algunos hermanos y hermanas, aun tratándose de un espacio con mejores prestaciones y muy cerca de su domicilio, se sienten «desplazados», «marginados»: «a los gitanos también nos gusta estar en el centro, como la otra iglesia», comentaba un hermano refiriéndose a la parroquia católica. Esta objeción, no obstante, no ha sido considerada por el pastor y, por ende, tampoco por el grueso de la membresía.

Y con respecto a la falta de recursos, del mismo modo que hizo el Arzobispado de Granada en su día, ahora la Iglesia Evangélica Filadelfia de Pinos Puente se pregunta cómo y con qué acometer las obras; es más, aún se sienten legitimados para reivindicar al Ayuntamiento la concesión de algunas ayudas para la construcción, junto a la colaboración de la mencionada FACCA, la ONG nacida en el seno de la Iglesia Evangélica Filadelfia, que aunque la comunidad pinera no esté inserta en el organigrama de la misma, sí se sirve de la misma para ocasiones puntuales.

Un año después, el terreno ya está listo para que den comienzos las obras; mientras que ello ocurre, la congregación de Filadelfia sigue reuniéndose en su local de la céntrica calle Barrio Nuevo; además de en un pequeño espacio en la misma barriada de Las Flores, donde con menos continuidad se ofician cultos para los más mayores que no pueden desplazarse hasta el centro del municipio.

*Algunas reflexiones en torno a la gestión pública de la bi-confesionalidad religiosa y la periferización de los lugares de culto*

Incidencia del pentecotalismo gitano en los procesos de apropiación del suelo

La figura del pastor, ministro de culto de la Iglesia Evangélica Filadelfia, con el paso de los años desde la implantación de la misma en el Estado español, ha ido ganando relevancia entre la comunidad gitana y el entorno social, parejo a un proceso de institucionalización que arranca en el período previo de su formación y está presente también durante el desempeño de sus funciones. Los méritos alcanzados por esta denominación en terrenos como la rehabilitación de personas drogodependientes y la legitimación del liderazgo de sus ministros de culto por la comunidad gitana, más allá de los límites de cada congregación, avalan a los pastores en ocasiones como interlocutores válidos con la Administración local.

Sin embargo, resultado de la importancia atribuida a las cualidades carismáticas de sus líderes, la Iglesia Evangélica Filadelfia continúa siendo una organización religiosa que, comparada con otras denominaciones evangélicas y confesiones reconocidas gubernamentalmente, presenta una mínima estructura jerárquica institucionalizada y un escaso aparato burocrático, con apenas normas formales, acorde con los modos de vida tradicionales del colectivo romaní.

Esta escasa institucionalización incide en los procesos de interlocución con los poderes públicos, especialmente con la Administración local. Si bien la Iglesia Evangélica Filadelfia es una organización religiosa reconocida por el ordenamiento jurídico y, por ende, potencial beneficiaria del derecho a la libertad religiosa y de culto, no sortea con la misma facilidad que otras confesiones los itinerarios administrativos en la solicitud, reconocimiento o concesión de algunos derechos, tales como la cesión de suelo público destinado a fines religiosos, tal y como ha quedado expuesto en este estudio de caso. Así, creencias asentadas en la cosmovisión tradicional gitana que exceden a los límites teológicos de la denominación, como el rechazo de un terreno próximo al cementerio, influyen notablemente en la interlocución pública.

Esta aparente ralentización de las interlocuciones con la Administración local es suplida generalmente por la intervención de lo que podría denominarse como el «brazo social» de las iglesias Filadelfia en Andalucía, la FACCA, que sirve de asesor y también interlocutor para el conjunto de iglesias. Junto a esta intermediación institucional, en ocasiones, desempeña un papel fundamental el propio interés y urgencia mostrados por los gobiernos locales en «colaborar con el culto», paralelamente que tratan de dar solución a algún conflicto municipal, como las molestias vecinales causadas por el

volumen del ruido de sus celebraciones y, en el caso de Pinos Puente, por el número de grandes vehículos de transporte que se desplazan cada día hasta las inmediaciones del templo pentecostal gitano, en pleno centro del municipio. Así, si algunos de los aparentes conflictos generados con «el culto» enraízan con los tradicionales modos de vida gitanos, excediendo lo confesional, los ayuntamientos, véase el de Pinos Puente, suelen difuminar igualmente los límites de uno y otro ámbito, el étnico y el religioso, comprendiendo a la Iglesia Evangélica Filadelfia en el contexto de la gestión de la diversidad étnica local, como un colectivo social más del vecindario romaní y no como una entidad religiosa. Esta medida, no obstante, es el resultado lógico de la ya mencionada legitimidad que ostenta «el culto» y especialmente el pastor entre la comunidad gitana, evangélica y no.

Por último, merece completar esta reflexión constatando que las iglesias Filadelfia son una de las organizaciones religiosas reconocidas en el Estado español que presentan más problemas vinculados a sus lugares de culto, fundamentalmente en lo relativo a las prestaciones y estado de conservación de los mismos, así como a la ubicación urbanística de alguna de sus iglesias más antiguas en contextos donde el vecindario no se compone exclusivamente por población gitana. Por ello, la consecución de espacios adecuados a sus circunstancias actuales responde a una auténtica y tangible necesidad real, que los poderes públicos han de dar cobertura por mandato constitucional teniendo en cuenta las particularidades de cada caso concreto.

#### La gestión pública de la bi-confesionalidad religiosa

El contexto del pluralismo religioso en Pinos Puente es claramente biconfesional, repartido entre católicos y protestantes, mayoritariamente pentecostales y especialmente la denominación Filadelfia. La presencia en la escena urbana de edificios de una u otra confesión es igualmente equitativa, al menos en los últimos años (2009, 2010): la Iglesia católica cuenta con una parroquia en el municipio –la iglesia «grande»– en la calle Real, en pleno centro pinero, junto a una capilla dedicada a la Virgen de las Angustias en la entrada del casco urbano antiguo. Los protestantes, el punto de misión de FIAPE y la Iglesia Evangélica Filadelfia, están emplazadas también en el centro.

Fuera del núcleo urbano, la comunidad católica de Religiosas de Jesús María cuentan con un espacio cedido hace alrededor de 20 años en el barrio de Las Cuevas. El mapa confesional es completado por los testigos cristianos de Jehová que aún sin salón del reino, visitan cada domingo los domicilios de los vecinos del pueblo.

La Iglesia Evangélica Filadelfia en Pinos Puente, «el culto», es una agrupación religiosa plenamente consolidada en Pinos Puente, tanto por el volumen de su membresía, como por su papel asistencial con el colectivo gitano más marginal. Si bien, «el culto» no representa a la totalidad de personas gitanas del pueblo (hay unas 150 bautizadas, frente a una población gitana aproximadamente de 3.000 personas), sí es un referente para la comunidad étnica en su conjunto, por lo que puede afirmarse que constituye la gran minoría del pueblo.

Es esta concepción de actor social, aunque no formalizado, la que tiene presente la Corporación municipal en sus actuaciones relativas al propio colectivo religioso o, en ocasiones, a la vecindad gitana en general. A pesar del reducido número de bautizados en proporción al total de la vecindad gitana, es tal su implantación y trascendencia para la misma que puede dotarse de cierta veracidad a la idea que me repitieron durante el trabajo de campo de que «los alcaldes del pueblo salen del culto»:

(...) Siempre, a los cuatro años de las elecciones se llena todo eso (se refiere al escenario de la iglesia) de...de candidatos a...alcaldes y de concejales, en el tiempo de las elecciones.

*¿En el culto hacen propaganda electoral de las elecciones?*

Vienen aquí todos los años, todos los años; y lo que no puede ser es que a pobres, a pobres, que se creen que somos gitanos incultos, pero sí somos gitanos incultos pero...no nos engañan. (...) es que...es que lo que no puede ser es que en cuatro o cinco legislaciones, a cuatro años cada una, y siempre diciendo lo mismo: «os prometemos, os vamos a ayudar, si nos dais el voto»... Nos sentimos engañados. Y cuando a la hora de ponernos las denuncias, y de venir porque venimos aquí cincuenta familias, venimos con coches, traemos trescientos niños, a la hora de echar nosotros mano al ayuntamiento nos dan con la puerta...eso es lo que no puede ser, creo yo...



[Miembro del órgano de dirección de la Iglesia Evangélica Filadelfia, 9 de febrero de 2009, Pinos Puente]

El interés por la cohesión social y territorial, además del filón electoral que esta comunidad religiosa trae consigo, ha estado presente en los diferentes equipos de gobierno de los últimos mandatos, especialmente los regentados por IU. En aras de esta cohesión son muchas las políticas locales y los planes y medidas a implementar que tienen como principal beneficiario al colectivo gitano. La correspondencia entre éste y «el culto» y la escasa presencia de población migrante residente en Pinos, convierten a la Iglesia Evangélica Filadelfia en un actor social y a sus representantes en interlocutores –no formales– con la Administración local.

Puede afirmarse, tras ello, que no existe una política municipal que específicamente tenga en cuenta el factor de la diversidad religiosa, únicamente el de la diversidad étnica; aunque sí existe cierta práctica al respecto en la gobernanza local, quizás demasiado volcada en lo asistencial, más que en la participación (vecinal, asociativa, religiosa, municipal, etc.) real y efectiva.

#### La periferización de los lugares de culto

La cesión municipal de un terreno a una comunidad religiosa puede entenderse como una de las mejores muestras que tienen actualmente los ayuntamientos en general de cómo hacer efectivo el cumplimiento del derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto; además implica, en este caso concreto, el reconocimiento de la labor asistencial que «el culto» ha venido ejerciendo con la población gitana más marginal. No obstante, la provisión y la cesión de suelo son igualmente acciones de ordenación urbanística encaminadas generalmente a otro tipo de fines. ¿Puede ser esta una buena solución para el interés general el desplazamiento del lugar del culto hacia la periferia?

Por una parte, es verdad que algunos vecinos pueden quedar más tranquilos, con lo cual se evitan así los fenómenos NIMBY: cierto sector del vecindario ha visto satisfecha su demanda al comprobar cómo ya no hay problemas de circulación, así como tampoco molestias por ruidos, concentración de personas en los alrededores, etc.

Por otra parte, la nueva ubicación en la barriada de Las Flores acerca al grueso de la comunidad religiosa su lugar de culto, y le ofrece la posibilidad de contar con una sede adecuada a sus necesidades reales, con mejores instalaciones y servicios, como contar con un amplio aparcamiento, o el no tener siquiera que usar medio de transporte para llegar al mismo, debido a su cercanía.

Pero esta serie de comodidades ha tenido también algunas críticas que antes señalábamos –«a los gitanos también nos gusta estar en el centro, como la otra iglesia», nos decían–, y que se enmarcan dentro del debate que podríamos titular como «segregación religiosa vs posición céntrica» en aras de la cohesión social y territorial. Los templos católicos construidos durante el siglo XVII, caso de la Iglesia Parroquial de Pinos Puente, suelen ubicarse en localizaciones céntricas de los municipios en correspondencia a las altas cotas de poder que ostentaba la Iglesia católica hasta finales del antiguo régimen; de este modo, los edificios religiosos, tanto parroquias como complejos conventuales, son fundamentales para entender la configuración urbanística actual de las poblaciones andaluzas. Por esta razón, puede afirmarse que resulta cuanto menos «complicado» que la Iglesia Filadelfia, así como el resto de minorías religiosas presentes en el municipio, ocupen «el mismo lugar» que el templo católico de Pinos Puente, la «iglesia grande»<sup>190</sup>.

El planeamiento debe evitar mediante sus políticas públicas de equipamientos y calificaciones de suelo, soluciones segregadoras, negativas para la convivencia e ilegales por vulnerar los principios de igualdad en el uso del suelo y de cohesión social y territorial. Para determinar si una posible decisión tiene efectos segregadores se habrá de estudiar ésta a la luz de la configuración física del municipio, de las clasificaciones y calificaciones de suelo existentes y de las cargas desproporcionadas que puedan

---

<sup>190</sup> Este mismo razonamiento ayuda a una comprensión más holística de otros casos en contextos parcialmente distintos, como por ejemplo, en los centros históricos de ciudades que, como Granada, cuando en algunas ocasiones han intentado albergar un lugar de culto no católico se han generado algún tipo de conflicto, tal y como ha quedado expuesto en lo expuesto en la reseña sobre la construcción de la mezquita Mayor de Granada en el barrio del Albaicín, junto a la emblemática iglesia de San Nicolás.

imponerse de facto a los posibles practicantes (distancia a recorrer, existencia o no de conexión con transporte público...). En términos generales, cabe afirmar que la ubicación de todos los nuevos equipamientos religiosos o la compatibilidad del uso religioso sólo en suelos calificados como industriales, cuando los mismos además se encuentren en ubicaciones periféricas respecto al centro urbano, puede ser un indicio de posible segregación, aunque tal extremo deberá confirmarse o desmentirse a la luz del resto de circunstancias del caso concreto y corresponderá al Ayuntamiento justificar de modo claro y explícito que tal segregación no existe y el porqué.

Así, el caso de Pinos Puente escapa del modelo segregacionista puro pues la nueva ubicación no es suelo industrial, sino urbanizable y de uso residencial. El Ayuntamiento ha cedido el terreno de Las Flores para que la agrupación religiosa disponga en el futuro de un local más digno y adecuado para el libre ejercicio de sus creencias; además de buscar una solución a corto plazo de los problemas de tráfico y ruido en el centro generados por «el culto». Unas y otras son medidas dirigidas a la cohesión social, por eso tampoco puede afirmarse que la actitud del Ayuntamiento responda a un interés segregacionista, aunque realmente exista un desplazamiento de la minoría del centro urbano a la periferia.

## CAPÍTULO IX

### AUTOCONSTRUCCIÓN DEL SALÓN DEL REINO DE LOS TESTIGOS CRISTIANOS DE JEHOVÁ EN LAS GABIAS

---

Para la justificación del cuarto y último de los estudios de caso seleccionados en esta tesis, basta remitirse a lo expuesto en el capítulo anterior para la Iglesia Filadelfia. Es decir, los motivos fundamentales para su inclusión han sido:

Los testigos cristianos de Jehová son la segunda confesión no católica más importante, por detrás de la evangélica y quizás solo superada relativamente por el islam, con las salvedades a tener en cuenta expuestas en el capítulo quinto.

Para el caso específico de los testigos cristianos de Jehová del salón del reino de Las Gabias, éstos conforman una comunidad localizada en el Área metropolitana, territorio de estudio propuesto en esta tesis; y la movilidad de los sucesivos lugares de culto de cada una de las tres congregaciones que se albergan en este salón actualmente responde, como veremos, a dinámicas más generales propias del modelo de ciudad capitalista en el que se enmarca Granada y las poblaciones de su cinturón metropolitano.

Por último, las pautas seguidas en el proceso de acceso y apropiación del suelo urbano en la obtención del lugar de culto propio, están directamente relacionadas con la propia cosmovisión que la confesión tiene del hecho religioso, y de la relación de éste con el mundo. Estas pautas pueden ser extrapolables también a otras congregaciones de testigos de otras ciudades en contextos urbanos más o menos similares. Un acercamiento a estas maneras de proceder puede contribuir a comprender mejor las cuestiones planteadas al comienzo de esta tesis, en torno a las variadas estrategias desplegadas por las minorías religiosas en el acceso al suelo en contextos de pluralismo religioso y preeminencia y predisposición católicas.

El capítulo se estructura del siguiente modo: en un principio, nos detendremos en el pasado presente de los testigos de la provincia de Granada, como antesala al estudio de su implantación actual. A continuación, realizaremos un análisis detallado de los salones del reino, desde sus aspectos morfológicos y estéticos, hasta los significados que estos templos tienen en el espacio público, así como las concepciones que de los

mismos tienen los testigos. Con ello estudiaremos el proceso de búsqueda / negociación del espacio en el que se ubica el actual salón del reino de Las Gabias, y qué factores y agentes han intervenido en el logro de ello; finalizar el capítulo con una serie de reflexiones.

### *Los testigos cristianos de Jehová en la Granada metropolitana*

Pasado-presente de los testigos cristianos de Jehová: los salones del reino y la expansión de la fe sobre el territorio andaluz

En Andalucía existen referencias de los primeros testigos cristianos de Jehová desde 1927 en Málaga; hacia 1956 nos cuentan que un grupo de unas 15 personas comienzan a conocer y leer la Biblia en casas particulares de Granada, desde donde irán abriendo obra en otras localidades de las provincias de Almería y Jaén. Hasta la promulgación en 1967 de la primera Ley de libertad religiosa, los relatos recogidos versan sobre persecuciones y represión religiosa. Investigaciones recientes indican que no será hasta los años 70 y 80, cuando algo más de la mitad de las congregaciones hoy vigentes, que habían comenzado a congregarse en los hogares particulares, crezcan en número y se vean obligadas a alquilar espacios de reunión, constituyéndose formalmente como congregaciones bajo un mismo asiento registral en la sección general del Registro de Entidades Religiosas<sup>191</sup>. Entre las comunidades pioneras en Andalucía encontramos a la congregación de La Chana en Granada (Fernández y Macías, 2010: 261).

---

<sup>191</sup> Entidad religiosa inscrita en la Sección General del Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia en el asiento 024-SG/A. La inscripción de fecha de 10 de julio de 1970, corresponde al asiento de la sede de los Testigos en España en el kilómetro 5 de la carretera M-108, Torrejón-Ajalvir.



Fachada del salón del reino decano de la ciudad, en la calle Delfín, barrio de La Chana.  
Foto: Ó. Salguero, 14 de septiembre de 2010, Granada.

El salón del reino de la calle Delfín en el popular barrio de La Chana fue el primero de los salones del reino de Granada, datándose en 1972 las primeras predicaciones. Anteriormente, desde algunos años antes a la citada primera Ley de libertad religiosa, sus antecesores se habían venido organizando y reuniéndose en los domicilios hasta que contaron con los fondos suficientes para alquilar este local. Con el aumento del número de predicadores, en 1978 la congregación de La Chana se dividiría en dos: Zaidín, con un primer local en la calle Palencia, en la zona sur de la capital, y; La Chana, en el Norte, que permanecería hasta hoy en la misma dirección, pues en 1979 adquirirían su propiedad.

Desde entonces, irían surgiendo nuevas congregaciones al hilo de la consolidación de las decanas Norte y Sur. En 1980 se constituía Polígono en la zona norte, que tan solo dos años más tarde, en 1982, se dividiría en otras dos, La Paz y Polígono; y también en 1982 se constituían Vergeles y Genil en la sur, instalándose en la zaidinera calle Palencia. Una parte de la congregación Sur, ante la insuficiencia del espacio por el aumento de miembros, abandonaría en 1986 este local, alquilando un local en el centro de la ciudad, en la calle Imprenta, junto a Plaza Nueva. La congregación Sur quedó ubicada en el Albaicín, adoptando el nuevo nombre de

congregación Albaicín, y las familias de Testigos que permanecieron en la calle Palencia congregación Zaidín, Vergeles y Genil. Pero el espacio seguía siendo incapaz de albergar a estas cuatro congregaciones, por lo que en 1987 adquieren en propiedad el actual salón de calle Margarita Xirgú. La última congregación data de 1991, y es la de Madrigales, entre testigos de la zona centro de Camino de Ronda y alrededores, quienes actualmente tienen su área de predicación en el Zaidín, La Zubia, Armilla y Las Gabias y comparten el salón del reino de Margarita Xirgú con las otras congregaciones. Al igual que habían venido haciendo muchos otros vecinos y comerciantes del Albaicín bajo, especialmente desde los últimos 10 años, en el 2006 la congregación Albaicín abandonaba su barrio, tras no renovar el contrato de alquiler de la calle Imprenta, regresando así al Zaidín 20 años después.



El salón del reino de la calle Víctor Hugo, distrito norte de la ciudad, que acoge a las congregaciones Polígono y La Paz desde 1982.

Foto: E. Fernández, 14 de abril de 2007, Granada.

Por lo que respecta a las congregaciones y salones del reino de los municipios cercanos del cinturón metropolitano, puede afirmarse que su aparición y consolidación

fue gestándose de forma centrífuga, desde la capital hacia fuera, donde empezaban a gestarse las primeras ciudades dormitorio, paralelamente a la transformación y desaparición de La Vega y, con ella, del mundo rural.

Un buen ejemplo es el de la congregación de Pulianas que tiene sus orígenes en 1972, con la asistencia de varias familias de este pueblo a las citas de la congregación de La Chana; y desde 1978 a la del Polígono, aun después de su disgregación en 1982 en La Paz y Polígono, hasta septiembre de 1991, fecha en que –con unos 70 hermanos– se les autoriza la apertura del salón del reino de Pulianas, en una zona residencial a la entrada del municipio. En 1995 se disgrega y se forma la congregación de Almanjáyár, por la mayor cercanía de los hermanos a ésta respecto a la del Polígono, dejando el salón de Pulianas para la zona rural y el de Almanjáyár para la urbana; actualmente la de Almanjáyár vuelve a reunirse en Pulianas. De la misma manera, la congregación de Maracena surge en 1972, fruto de su separación de Norte en la Chana. A sus inicios con una veintena de personas reunidas en casas particulares del pueblo vecino de Atarfe, no sin dificultades según nos cuentan, les sigue un primer local arrendado en Maracena a mediados de los 70. Desde 1985 se encuentran en la actual sede de la calle Alcazaba, albergando unos 80 miembros procedentes de Albolote, Atarfe y Maracena. Correlativamente, la congregación de Atarfe nacería de la de Maracena al principio de los 90, en su mismo salón del reino. En 1993 la congregación de Atarfe adquiriría una casa a rehabilitar en Atarfe, que transformaría en un salón del reino con los recursos propios y la ayuda de Betel, inaugurándolo en 1996.

Sin embargo, otras congregaciones del cinturón metropolitano podríamos decir que son autóctonas, si bien, probablemente pudieron surgir gracias también al influjo del movimiento que se estaba gestando desde la capital. Hay constancia de grupos organizados en Armilla desde 1976, en la calle Manuel Galera. En 1986 la congregación Armilla se dividiría en dos: Norte-Armilla y Sur-Armilla (que también acogía a hermanos de Las Gabias). Nuevamente, el local no reunía las condiciones adecuadas, por lo que adquieren en propiedad su primer local en Las Gabias en una zona céntrica del municipio. Será en este salón cuando se cree una tercera congregación, Las Gabias, resultado del alto número de hermanos en la de Sur-Armilla. Finalmente, y tras algún tiempo de búsqueda de espacio e interlocuciones con algunas administraciones del cinturón metropolitano, las tres congregaciones –Sur, Norte y Las Gabias– inaugurarán



un salón del reino compartido en el municipio de Las Gabias, fruto de una permuta con el cabildo de este municipio y del que nos ocuparemos más adelante. Otro ejemplo es el de la congregación de La Zubia –cuarta en Granada, después de La Chana (1972), Zaidín (1978) y Polígono (1979)–, que tras varios años en dos sucesivos locales en alquiler, en 1995, adquieren uno en la calle Santa Teresa de Jesús, a cambio de edificar ellos mismos para el propietario del solar, una vivienda de dos plantas encima del salón del reino y una inversión de unos cinco millones de las antiguas pesetas. Actualmente, la zona de visita abarca a las localidades de La Zubia, Dílar, Cájar, Huétor Vega y la franja de la capital que limita por la derecha con la carretera de la Sierra.

Un caso más a reseñar es el de Chauchina, municipio en el que se registra un primer foco en 1976, según el relato extraído, gestado entre unos primeros miembros que habían retornado de su experiencia migratoria en Francia, donde «habían conocido la verdad». Al principio se reunían en algunos domicilios particulares del pueblo, dirigiendo las reuniones ancianos responsables de las congregaciones de la capital. La predicación del grupo de Chauchina abarcaba muchos pueblos de los alrededores y de los Montes Orientales, como Pinos Puente, Zujaira, Ansola, Olivares, Tiena, Íllora, Cijuela, Tocón, Alomartes, etc. Nos hablan de unos comienzos con dificultades procedentes del «cura católico» del pueblo y sus feligreses, quienes incluían en la ruta de la procesión de la Virgen del Pincho sentadas y bailes frente a la casa de los testigos. En 1978 dos hermanas de la congregación compran el terreno donde actualmente está edificado el salón del reino y finalizan las obras en 1983, para lo que colaboraron también hermanos de Granada y Madrid, junto a la treintena aproximada de integrantes de la congregación chauchinera. También nos cuentan en este caso cómo los vecinos del pueblo tampoco estuvieron muy de acuerdo ni con la adquisición del terreno, ni con la edificación del salón del reino, que inaugurarían finalmente en 1995.

La expansión de los testigos cristianos de Jehová en Granada, al igual que en otras capitales andaluzas, ha ido así pareja a los procesos de expansión urbanísticos de finales del siglo XX e inicios de éste, consolidándose primero en los centros urbanos y progresivamente en sus periferias, generalmente en ciudades dormitorio y nuevas áreas residenciales. Por ello, se trata de una confesión eminentemente urbana, a diferencia de otros credos que, como por ejemplo el Islam, han encontrado en los circuitos temporales de la agricultura intensiva una importante vía para el asentamiento de población

musulmana y la construcción de mezquitas y pequeños oratorios (véanse los invernaderos en el Poniente almeriense).



Uno de los bautismos celebrados durante la Asamblea de Circuito de 2007 en la Feria de Muestras de Armilla.

Foto: V. Suárez, julio de 2007, Armilla (Granada).

Implantación actual de los testigos cristianos de Jehová: la concentración metropolitana

Según los datos proporcionados por la Sección de Información Pública de los testigos cristianos de Jehová, existen, a fecha de abril de 2009, un total de 139 salones del reino repartidos por la región andaluza, albergando Sevilla el mayor número de ellos con 28, seguida de Málaga con 23, Cádiz con 20, Granada con 17, Córdoba con 15, Jaén con 14, Huelva con 13 y, finalmente, Almería con 9. En lo que a congregaciones se refiere existían en toda Andalucía un total de ellas de 242, contando Granada con 27, repartidas

entre 17 salones del reino<sup>192</sup>. Estas congregaciones aglutinan a unos 3.905 fieles, según estimaciones de la confesión, cifra orientativa y, siempre, superior a la real, si tenemos en cuenta el sesgo mencionado del recuento de asistentes en la Conmemoración de la Cena del Señor.

Las congregaciones de la ciudad de Granada y su Área metropolitana están comprendidas en un «Distrito» que también aglutina a otras de las provincias de Jaén y Almería, pertenencia que está vinculada a la proximidad geográfica y al número de miembros dedicados a la predicación. Siguiendo este mismo criterio y contando con los reajustes necesarios según la marcha de la obra para una compensación en el número de congregaciones, en cada provincia pueden existir uno o varios circuitos. Tal es el caso de Granada, ya que la práctica totalidad de las congregaciones del interior de la provincia quedan albergadas bajo un mismo «Circuito», mientras que las ubicadas en la costa se adscriben al Circuito que comprende a comunidades de Málaga. Puede afirmarse que las congregaciones andaluzas de testigos cristianos de Jehová presentan una gran uniformidad y parecidos en su forma de estructurarse, en su organización y en su funcionamiento (Fernández y Macías, 2010: 265).<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> Entre los datos facilitados, es Málaga la provincia con mayor número de comunidades, 56, seguida de Sevilla con 47, Cádiz con 35, Granada con 27, Almería y Huelva con 20, Córdoba con 19 y Jaén con 18. De este total, aproximadamente cerca de un 21% corresponden a congregaciones de lengua no castellana.

<sup>193</sup> Característica de esta confesión es su estructura organizacional jerarquizada. La dirección general de la organización se encuentra en Brooklyn (Nueva York), sede de la Sociedad Watchtower a nivel internacional, donde reside el Cuerpo Gobernante, que divide el territorio internacional en Sucursales. En España, la Sucursal y el hogar Betel se encuentran en Madrid; en dicha Sucursal reside el comité que supervisa la obra en el país y que cuenta con departamentos de formación como la denominada Escuela de Entrenamiento Ministerial, de traducción, impresión y distribución de publicaciones a cada congregación, oficina legal o de información a hospitales sobre tratamientos alternativos a la cirugía sin sangre, tal y como estipulan sus preceptos religiosos. Cada Sucursal divide el territorio bajo su supervisión en Distritos y éstos, a su vez, en Circuitos que aglutinan cada uno de ellos una media que ronda las veintidós congregaciones (Fernández y Macías, 2010: 263).

En el Área metropolitana de Granada se concentran la mayor parte de los salones del reino de la provincia de Granada, concretamente nueve en: Atarfe, Chauchina, Las Gabias, Granada (3), Maracena, Pulianas y La Zubia. Además, algunos de estas sedes acogen a varias congregaciones, como Las Gabias con las congregaciones de Sur-Armilla, Norte-Armilla y Las Gabias, junto a un Grupo de lengua rumana; Pulianas, con otras dos –Pulianas y Almanjáyár de Granada–; y la capital que en sus tres salones del reino se dan cita un total de nueve congregaciones. Los tres locales se reparten por el mapa urbano de forma ordenada y lógica, en consonancia con el imaginario de los testigos, acercando un salón del reino a cada miembro independientemente de donde resida. En el barrio de La Chana se levanta el de la calle Delfín, dónde se dan cita las congregaciones Arabial y La Chana; en el lindante Distrito Norte, el salón del reino de la calle Víctor Hugo acoge a las congregaciones La Paz y Polígono (y Almanjáyár asiste a Pulianas, a 10 minutos en coche); y en la zona sur, en la calle Margarita Xirgú del Distrito Zaidín está el salón del reino en el que se reúnen cinco congregaciones, dos del centro –Albaicín y Los Madrigales– y tres de los barrios colindantes –Genil, Los Vergeles y la del propio Zaidín–.

Si contextualizamos estos movimientos de lugares de culto de los testigos en las dinámicas de expansión urbana de Granada comprendidas entre finales de los 70 y principios de los 90, podremos entender cómo en el Área metropolitana de Granada se han ido concentrando progresivamente la mayor parte de los salones del reino de la provincia –nueve–, con intención de satisfacer las necesidades religiosas de sus hermanos y de abrir obra en aquellos lugares de especial intensidad demográfica, es decir el Área metropolitana.

Este fenómeno de aglomeración urbana en los municipios colindantes a la capital responde, entre otras razones, al elevado precio de la vivienda, rehabilitada o de nueva construcción, que llevó a mucha gente a comprar su primera residencia en este cinturón de pueblos que rodean la ciudad y que en la práctica no son más que barrios de Granada con ayuntamientos propios –Cenes, Huétor Vega, Ogíjares, Monachil, La Zubia, Armilla, Peligros, Maracena, Albolote...–. Hoy, la propiedad sigue siendo el régimen mayoritario de toda la Aglomeración (71,70%); frente al predominio del alquiler en el centro de Granada (71,43%). La Aglomeración

contaba hace 20 años con una población de 327.634 habitantes y en 1996 con 419.724, produciéndose un significativo crecimiento de más de 90.000 habitantes. Una proyección a medio plazo, y teniendo en cuenta la variabilidad de los factores crecimiento vegetativo e inmigración, indica que a mediados de la próxima [ésta] década la Aglomeración contará con medio millón de habitantes (Fernández *et al*, 2001: 38, 47).

De este modo, al hilo de los movimientos de población del centro de las ciudades hacia las periferias urbanas, debidos entre otras causas a los procesos de gentrificación, confesiones religiosas eminentemente urbanas como los testigos cristianos de Jehová también se han desplazado en la misma dirección. Los cálculos citados de aumento de la población en el Área metropolitana para la mitad de esta década parecen, por ende, refrendar la estrategia de expansión y asentamiento de los testigos cristianos de Jehová en Granada y su Área metropolitana, quienes han sabido ubicar territorialmente los salones del reino y adecuarlos a las nuevas realidades como la metropolización, la aglomeración urbana, la motorización de los desplazamientos<sup>194</sup>, etc.

---

<sup>194</sup> «El hecho principal es que la metropolización se produce al amparo de una motorización de las imprescindibles movilizaciones internas en contextos también marcados por procesos de movilidad residencial de adaptación a una urbanización segregativa en numerosos aspectos de los servicios urbanos, de la vivienda, del medio ambiente y de la vida social» (Henry, 2000: 1).



Plano de las zonas de predicación de la congregación de Las Gabias, en plena Vega granadina.

Foto: Ó. Salguero, 16 de diciembre de 2010, Las Gabias (Granada).

*Los salones del reino, o sobre cómo los testigos conciben el espacio homogénea y funcionalmente*

«Salón del reino de los testigos cristianos de Jehová» es el nombre que recibe el lugar de culto de los fieles de esta confesión<sup>195</sup>, y en el caso del Estado español, al igual que en muchos otros, es también un símbolo para cada congregación que recuerda el fin de las persecución contra los testigos quienes, como nos han contado en muchos relatos, vivieron unos primeros años marcados por las reuniones secretas en las casas

<sup>195</sup> «Como el tema central de las Santas Escrituras es la consolidación del reino de Dios como única vía para la restauración en la Tierra de la paz y la justicia verdaderas, a los locales de culto de esta confesión se les conoce como salones del reino» (Testigos cristianos de Jehová, 2007: 1).

particulares, la represión de los poderes públicos y hasta el rechazo del propio vecindario. Una vez más, podemos afirmar que el lugar de culto visibiliza la diversidad religiosa y se convierte así en el síntoma más claro de la normalización del pluralismo religioso. El cambio de lo anónimo, cuando no lo clandestino, de los hogares particulares, a lo conocido y lo público a través de la visibilización del lugar de culto reconocible como tal, es uno de los pasos más decisivos en el camino de la normalización de las minorías religiosas. En el caso que nos ocupa, el salón del reino de Las Gabias, del mismo modo que el templo mormón de Granada, es una edificación que genera una gran impronta sobre el paisaje urbano, tanto en lo relativo a sus dimensiones, como en la propia estética del mismo.

El efecto generado sobre la trama urbana por el salón del reino de Las Gabias puede servir de aproximación para otros casos de salones del reino de nueva construcción, ya que una de las características que mejor definen a los salones del reino es la homogeneidad, característica que también está presente en todos y cada uno de los aspectos de la confesión, como por ejemplo en su organización, fuertemente jerarquizada (Fernández y Macías, 2010: 263), que posibilita la repetición de la misma estructura piramidal en todos los lugares del mundo donde existe implantación de la confesión.

El estilo de los salones del reino es sencillo y muy funcional, influenciado por el fin específico al que sirven, es decir, como lugar de encuentro para los creyentes, desde el que se organizan para realizar, de manera ordenada y respetuosa, su programa de visitas domiciliarias a los vecinos de la zona y sus campañas públicas de predicación y enseñanza bíblica gratuitas, según el dossier autoeditado *Construcción de salones del reino* (2007: 1).

En Andalucía la mayor parte los salones del reino guardan muchas similitudes, incrementándose éstas conforme se van construyendo nuevos salones en los últimos años. La zona principal la conforma un auditorio, y en algunas ocasiones hasta dos. Frente a los asistentes, sentados en sillas, se levanta una pequeña tarima, a modo de tribuna desde donde se dan los discursos bíblicos, que está presidida por una placa que

contiene el texto bíblico temático, o texto del año, cambiado anualmente en todos los salones del reino; este texto es igual en todo el mundo<sup>196</sup>.

Al auditorio hay que sumar una o varias salas auxiliares, baños, un almacén y una biblioteca, que cumple un papel fundamental en la congregación. El antropólogo Rafael Briones, tras visitar un gran número de salones en Andalucía, describe así el lugar de culto generalizado entre los testigos:

Unos 300 m<sup>2</sup> construidos aproximadamente, con un pequeño hall de entrada-acogida, una biblioteca, el salón central, una segunda sala-escuela (de 5 m<sup>2</sup> aproximadamente), dos baños (para mujeres y hombres respectivamente), guardarropa, cuarto de limpieza y cuarto de máquinas (calefacción y aire acondicionado). Este espacio está relleno con una serie de muebles: 170 butacas, equipo de sonido, una plataforma frente a butacas con atrio, libros de sus enseñanzas y una enciclopedia (puntualizándonos, a veces, que es lo único que es ajeno a su religión en esa biblioteca), una mesa amplia dentro de la biblioteca, un ordenador, una impresora, un panel de anuncios, con compartimentos reservados para las congregaciones allí reunidas, ocho butacas dentro de la segunda sala-escuela, junto a una mesa pequeña, y una estantería con las revistas traducidas al chino, árabe, rumano y otras lenguas (separadas cada grupo por el nombre de su congregación) (Briones, 2010d: 447-448).

Para el diseño de un futuro salón del reino, los testigos cuentan desde hace algunos años con varios modelos estándares de lugar de culto, optando por uno u otro en función del número de fieles que tenga que acoger. El diseño 1, según el dossier *Construcción de salones del reino*, con una superficie de unos 238 m<sup>2</sup>, alberga entre 100 y 130 personas e incluye zaguán, vestíbulo, auditorio, sala auxiliar, aseos y almacén; el diseño 2 es mayor, incluye una segunda sala auxiliar y en unos 341 m<sup>2</sup> puede llegar a reunir entre 145 y 190 personas; el diseño 3, de 675 m<sup>2</sup> y capacidad para 405 a 600 personas, incluye hasta cuatro salas auxiliares (jóvenes, madres con bebés, invitados...)

---

<sup>196</sup> «El gran día de Jehová está cerca» (Sofonías 1:14) fue en 2007; «Demos testimonio cabal de las buenas nuevas» (Hechos 20:24) en 2009...



y dos auditorios con cabida cada uno de más de 200 asistentes (testigos cristianos de Jehová, 2007: 8, 13).

La descripción etnográfica realizada por el profesor Briones de los salones del reino en Andalucía, junto a la reseña realizada en el citado dossier, responden a lo que he podido testimoniar durante todo mi trabajo de campo en distintos salones del reino. El caso de Las Gabias es un buen ejemplo de ello: cuenta con todas las dependencias y elementos necesarios para satisfacer cualquier tipo de necesidad que pueda surgir en el seno de sus congregaciones. Una impronta de limpieza y orden llama notablemente la atención con tan sólo entrar en el salón, nota común en los salones del reino, como he podido comprobar a lo largo y ancho de la geografía andaluza, así como en las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla. Esta especial preocupación por la presencia y el mantenimiento del espacio está presente tanto en los salones de reciente construcción, caso que nos ocupa, como en los antiguos.

Las similitudes son tales que incluso no sólo se repiten los diseños de construcción, sino también equipamientos y mobiliario. Merece destacar que en Melilla instalaron el mismo tipo de moqueta –«piel de jabalí», que repele el polvo, me dicen– que en Las Gabias. Al respecto, me explicaron en sendas ciudades, que se trata del enmoquetado que están instalando en la mayoría de los salones del reino de reciente construcción, como el de Melilla<sup>197</sup>.

Construido mayormente en madera, el de Las Gabias consta de una gran sala, o auditorio, y dos salas anexas auxiliares. El auditorio principal, custodiado desde lo alto por dos inmensas vigas de madera en un techo de dos aguas, alberga un total de 188 butacas, todas de color azul, similares a las que instalan en cines y teatros. No obstante, el interior del salón puede llegar a acoger holgadamente a unas 250 personas, repartidas entre las diferentes salas.

Entre las salas auxiliares, la denominada como «A», sirve como biblioteca y sala de juntas, con una amplia mesa que puede reunir a una decena de personas; y la sala B, que está destinada fundamentalmente a los niños y niñas pequeñas y a sus madres u otras personas responsables, permitiendo a éstas estar presentes en los oficios, sin «molestar» al resto de la congregación, gracias a una gran mampara de cristal y unos

---

<sup>197</sup> El salón del reino de los testigos cristianos de Jehová de Melilla se levanta en calle Azucena, en una de las nuevas zonas de expansión urbana del barrio del Real.

altavoces instalados dentro de la sala, que permiten ver y oír cómodamente lo acaecido en el gran auditorio sin que las voces y llantos de los más pequeños entorpezcan la atención del resto de las personas asistentes. Además hay un trastero, tres cuartos de baño (hombres, mujeres y personas minusválidas) y otro más pequeño en el que las madres pueden limpiar y cambiar a sus hijos pequeños.

En el sótano cuentan con un amplísimo garaje que hace las veces de almacén, para guardar, por ejemplo, enseres que emplean en celebraciones como la Gran Conmemoración de la Cena del Señor o las Asambleas de Circuito y que durante la realización del trabajo de campo se encontraba en obras.

En el exterior, hay construida en una de las caras laterales del salón una pequeña vivienda para «el guarda», el cual no reside en ella, sino en Granada, según nos cuentan. Los exteriores del salón se completan con un pequeño jardín, con su propio equipo de mantenimiento, y con un amplio parking con capacidad para una quincena de coches, que viene a solventar uno de los problemas existentes en el anterior local, relativos a la falta de aparcamiento y al difícil acceso en coche. La facilidad de acceso en coche hasta el lugar de culto y la posibilidad de aparcar cómodamente en sus inmediaciones es interpretada como una clara «ventaja» no sólo por estos informantes, sino por otras muchas de las personas que he podido entrevistar al respecto, independientemente de su adscripción religiosa. Entre las dinámicas comunes de los centros urbanos se encuentran el intenso y asfixiante tráfico rodado y el escaso número de plazas de aparcamiento, además de la necesidad creciente del número de desplazamientos motorizados en la cotidianidad de las personas, derivada de procesos conexos como la expansión urbana, la residencia en núcleos poblacionales alejados del casco urbano o la ubicación metropolitana de gran parte de los centros de trabajo en polígonos industriales y tecnológicos. La sinergia de todos estos factores contribuye a valorar positivamente por muchos entrevistados la deslocalización también del lugar de culto; mientras que la concepción del templo como uno de los nodos claves en un barrio, o «parroquia», empieza a perder importancia en algunas ocasiones. La Iglesia católica, no obstante, conserva un gran número de iglesias en los centros históricos de los municipios españoles, y no por ello los problemas de tráfico (atascos en horas previas y posteriores al culto, falta de aparcamiento o aparcamientos en doble fila, etc.) parecen suscitar

controversia alguna entre el vecindario y las administraciones, probablemente porque los desplazamientos se hacen a pie por la cercanía a las mismas<sup>198</sup>.



El auditorio principal a través de la mampara de cristal de la sala auxiliar B en el salón del reino de Las Gabias.

Foto: Ó. Salguero, 16 de diciembre de 2010, Las Gabias (Granada).

Salones del reino homogéneos con usos igualmente homogéneos en todos y cada uno de ellos, siendo incluso más preciso hablar en algunas ocasiones de simultaneidad en el tiempo. Semanalmente las congregaciones celebran dos tipos de reuniones, a las cuales asisten la práctica totalidad de sus miembros, en torno a unos 50 en municipios pequeños y algo más de una centena en congregaciones de capitales de provincia.

---

<sup>198</sup> Véase por el contrario el conflicto generado en Pinos Puente con la Iglesia Filadelfia, el vecindario de la zona y el Ayuntamiento a raíz del tráfico rodado y las plazas de aparcamientos en la zona, del que nos hemos ocupado anteriormente en el Capítulo VIII de esta tesis.

Generalmente, los lunes y martes son destinados a la primera reunión: Estudio Bíblico temático, Escuela del Ministerio Teocrático, un entrenamiento en la oratoria pública, y Reunión de Servicio, instrucción para evangelización y reparto de tareas; y los sábados o domingos se celebra el Discurso Público, acerca de las necesidades actuales a la luz de las profecías bíblicas, y el Estudio de la *Atalaya*, publicación más destacable, junto a su publicación *Despertad* (Fernández y Macías, 2010: 269).

En otras ocasiones, el salón del reino es escenario de celebraciones de carácter más extraordinario y multitudinario. Es el caso de la cita anual de la Gran Conmemoración de la Cena del Señor. En esta cena «ni se come, ni se bebe» y están presentes los emblemas: el pan, elaborado sin levadura, y el vino, que ha de ser de «buena calidad». Los emblemas van pasando por cada uno y una de las asistentes, pero muy pocas los prueban, únicamente aquellas personas que creen que formarán parte del privilegiado grupo de 144.000 creyentes que «vivirán en el reino de los Cielos cuando sobrevenga el Día del Juicio Final», comentan; es decir, el grupo denominado como «clase celestial» o «ungidos»<sup>199</sup>. En la Conmemoración de 2010 del salón del reino de Las Gabias sólo dos hermanas, según nos contaron ante nuestra extrañeza, «fueron partícipes de los emblemas». El salón del reino de Las Gabias acoge a tres congregaciones, y si bien se trata de un edificio de gran capacidad como ha quedado expuesto, no puede acoger simultáneamente la celebración de tres conmemoraciones de la Cena del Señor, una por cada congregación. De forma rotativa, sólo una la celebra en el propio salón cada año. En abril de 2010, pude asistir durante un rato a la de la congregación de Armilla Norte, que acogió a un total de 268 personas registradas, entre las que se contaban los propios hermanos y hermanas y algunos familiares y allegados; en la edición de 2011, tomaría el relevo la congregación de Las Gabias.

Existe también homogeneidad en lo referente al régimen legal de los locales de culto, pues la mayor parte de los salones en Andalucía, un total de 139 según los datos facilitados, son propiedad de la organización, aunque un buen número está sujeto a régimen de alquiler. La tendencia generalizada es la adquisición de locales en

---

<sup>199</sup> «La Salvación está al alcance de cuantas personas demuestren verdadera fe en la provisión que Dios ha hecho mediante Jesús. Pero la Biblia dice que sólo 144.000 personas irán al cielo para estar allí con Cristo» (Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1989: 344-335).

propiedad, y, si no, transitoriamente, alquilar bajos comerciales que acomodan lo mejor que pueden a sus necesidades y modelo; el ideal para ellos es adquirir un terreno y construirlo ellos mismos y a su gusto para adaptar el espacio a sus necesidades, según un modelo que suele repetirse casi idénticamente en todos los salones (Briones, 2010d: 447).

Sin embargo, desde los últimos años y al igual que con algunas otras confesiones religiosas y entidades asociativas, ciertos ayuntamientos han cedido terrenos municipales a los testigos para la edificación de sus salones del reino. Es el reciente caso del salón del reino de Las Gabias (Granada) que desde 2008 acoge a las congregaciones Sur-Armilla, Norte-Armilla y Las Gabias, fruto de una permuta con el Ayuntamiento; o el caso de Roquetas (Almería), solar cedido por un período de 75 años por el Ayuntamiento e inaugurado finalmente en 2007, y que consta de diferentes salas para albergar a un total de nueve congregaciones conformadas por hermanos y hermanas de diferentes nacionalidades. No obstante, tanto en éste –para evitar aglomeraciones– como en otros que albergan a más de cuatro congregaciones en un mismo salón (y con imposibilidad de ampliar su espacio), se realiza un estudiado y escrupuloso seguimiento de horarios fijados para las diversas reuniones durante la semana. Esta rentabilización del uso de los salones del reino, de modo que puedan funcionar en ellos diferentes congregaciones, es una de las características percibidas en los testigos cristianos de Jehová andaluces. Supone, además, una gran labor de coordinación entre congregaciones (Fernández y Macías, 2010: 268).

Existen otros muchos ejemplos de cesión gratuita de terrenos de titularidad municipal a los testigos, generalmente equipamientos, destinados a la construcción del lugar de culto<sup>200</sup>; a pesar de ello, no se trata precisamente de una confesión

---

<sup>200</sup> En España existen unos 800 salones del reino. Algunos de estos salones se han construido en terrenos cedidos por diversos ayuntamientos, como por ejemplo:

- El Ayuntamiento de Getafe (Madrid) acuerda en pleno de 5/11/1985 la concesión gratuita del derecho de superficie en un terreno de propiedad municipal – equipamiento religioso, según el PGOU- por un período de 30 años a la Asociación testigos cristianos de Jehová.

- 
- El Ayuntamiento de Jumilla (Murcia) acuerda en pleno de 25/6/1986 la cesión de un terreno de propiedad municipal a la Congregación Religiosa de los Testigos de Jehová (Cristianos) para la edificación de un salón del reino de dos plantas.
  - El Ayuntamiento de Dos Hermanas (Sevilla) acuerda en pleno de 22/12/1988 la cesión de un terreno de propiedad municipal de 1.000 m<sup>2</sup> a la Asociación testigos cristianos de Jehová, mientras dure la actividad de la referida Asociación.
  - La Diputación Regional de Cantabria acuerda en reunión de Consejo de Gobierno de 7/09/1989 la cesión en precario y gratuita de un local de 186 m<sup>2</sup> por un período de 20 años a la Asociación de los Testigos de Jehová.
  - El Ajuntament de la Vila del Vendrell (Tarragona) acuerda el 2/2/1990 la concesión de un local de 533 m<sup>2</sup> a la Associació testigos cristianos de Jehová del Vendrell, por un período de 50 años, para la construcción de un salón del reino.
  - El Ayuntamiento de Coín (Málaga) acuerda en pleno de 26/10/1992 la cesión gratuita de un solar (equipamiento) de propiedad municipal de 340 m<sup>2</sup> y sin límite en el tiempo al salón del reino de los testigos cristianos de Jehová para la edificación en él de centro de culto.
  - El Ayuntamiento de Cáceres acuerda en pleno de 11/5/1995 la cesión gratuita de un terreno de propiedad municipal de 500 m<sup>2</sup> a la Entidad Religiosa Testigos de Jehová con el fin exclusivo de la construcción de Centro religioso.
  - El Ayuntamiento de Zaragoza acuerda en pleno de 27/3/1998 la constitución de un derecho de superficie en un terreno de propiedad municipal de 1050 m<sup>2</sup> por un período de 75 años a la Entidad Religiosa testigos cristianos de Jehová.
  - El Ayuntamiento de Alcázar de San Juan (Ciudad Real) acuerda en pleno de 31/8/1999 la cesión en precario de dos parcelas de propiedad municipal a los testigos cristianos de Jehová, por el interés público que la actividad de los testigos cristianos de Jehová comporta.
  - El Ayuntamiento de Puertollano (Ciudad Real) acuerda en pleno de 28/09/2000 la cesión de un inmueble a la Asociación Religiosa Testigos de Jehová.
  - El Ayuntamiento de Córdoba, a través del Consejo de Gerencia Municipal de Urbanismo, el 2/12/2003 acuerda la concesión de un derecho de superficie sobre una parcela municipal de uso dotacional a favor de la Institución testigos cristianos de Jehová.

reiteradamente subsidiaria de las instituciones, sino más bien autosuficiente y autónoma de los poderes públicos, apoyada en sus propios integrantes, como veremos en el apartado siguiente.

*Testigos cristianos de Jehová y autosuficiencia: los comités de autoconstrucción de salones del reino*

En el número 2 de la revista denominada entonces *La Atalaya anunciando el Reino de Jehová* (1884), ya se apuntaba el carácter autogestionario de la edición, publicación y distribución de este órgano de expresión, recordando que «con Jehová» esto sería posible. Esta orientación hacia la autosuficiencia que pretende escapar de la asistencia y subvención de entes ajenos a la propia confesión (tanto públicos como privados), está presente hoy también en gran parte de la acción de los testigos y en su propia cosmovisión religiosa acerca de los modos de entender sus relaciones con aquellos actores no adscritos a su fe. Es la puesta en práctica, como nos decían, del pasaje de la Biblia (2 Corintios, 9: 7) según el cual «que cada uno dé como propuso en su corazón, no de mala gana ni por obligación, porque Dios ama al dador alegre». Antropólogas andaluzas nos indican que la financiación de las comunidades es autónoma y se lleva a

- 
- El Ayuntamiento de Cuenca acuerda en sesión extraordinaria de 15/6/2005 la cesión de una parcela de 1.387 m<sup>2</sup> a la Confesión Religiosa (testigos cristianos de Jehová)
  - El Ayuntamiento de Palma del Río (Córdoba) acuerda en pleno de 30/6/2005 la cesión de uso de una finca de 169 m<sup>2</sup> a la Comunidad Religiosa testigos cristianos de Jehová.
  - El Ayuntamiento de Lebrija (Sevilla) acuerda en pleno de 4/10/2001 de un terreno de propiedad municipal de 240 m<sup>2</sup> a la Confesión Testigos de Jehová, para la construcción de la sede de la referida confesión religiosa.
  - El Ayuntamiento de Huelva acuerda en pleno de 29/9/2005 la concesión de una parcela (equipamiento social, según el PGOU) de 2.223 m<sup>2</sup> a la entidad testigos cristianos de Jehová para construcción de edificio destinado a centros social-religioso. (Datos extraídos de: testigos cristianos de Jehová, *Construcción de salones del reino*, Madrid, testigos cristianos de Jehová, 2007, 15-42)

cabo mediante ofrendas de sus miembros y donativos depositados en cajas de contribuciones ubicadas en cada salón.

Cada una de estas ofrendas está destinada a un fin determinado, ya sea para el apoyo a la obra mundial y la construcción de locales de culto, para gastos de la propia comunidad local (luz, agua, alquiler, actuaciones, etc.), o bien para ayudas con motivo de desastres. Después de un proceso minucioso de conteo y registro, supervisado por diferentes miembros, estos fondos se envían mensualmente a la sede central de Madrid y de Brooklyn para su posterior gestión (Fernández y Macías, 2010: 267).

Durante el trabajo de campo he podido observar cómo esta autosuficiencia también se materializa en lo relativo a la gestión del uso y mantenimiento de los salones: los costes de alquiler, en su caso, las altas de suministros, tasas y demás son sufragados por la congregación o congregaciones que lo utilizan; al igual que los costes de mantenimiento, o su limpieza que es planificada exhaustivamente y realizada por los mismos testigos, a través de los grupos de servicio que se turnan para efectuarla.

La autosuficiencia no solo se materializa en las aportaciones económicas de los miembros a través de las ofrendas y en la realización de otras tareas como las citadas de mantenimiento y limpieza. Los testigos han aprendido a ser autosuficientes de forma progresiva en diversos ámbitos, y en este periplo la autoformación ha desempeñado un papel destacado. Desde los grupos de lenguas extranjeras, creados para la población migrante que reside en nuestras ciudades, o los de signos para la población sorda, hasta los comités de enlace con hospitales, dedicados a la difusión de las posibilidades de las intervenciones quirúrgicas sin sangre y a la interlocución con los centros médicos.

Otro ámbito en el que esta autosuficiencia se pone de manifiesto con mayor énfasis es en lo relativo al espacio. En el caso de las grandes celebraciones multitudinarias de los testigos –como por ejemplo una Asamblea de Circuito en Granada– en las que necesariamente se precisan espacios de mayor capacidad que la que albergan los salones del reino, los responsables de las congregaciones optan por alquilar grandes instalaciones públicas o privadas –como el Palacio Municipal de Deportes de Granada–, en defecto de solicitar una difícil cesión de uso temporal de



cualquier otro equipamiento comunitario<sup>201</sup>. Pero donde sin duda esta autosuficiencia espacial se hace más patente es en la consecución y gestión del espacio propio, gracias al sistema de co-financiación mundial y a la labor de los comités de construcción, reduciéndose el papel de las administraciones, en su caso, a cesiones temporales de terreno, permutas, etc., como en el salón del reino de Las Gabias.

Hasta finales de los 80 era muy habitual la autoconstrucción de los salones del reino siguiendo un plano común, de ahí la uniformidad de los mismos, y en la que participaba tanto la congregación afectada como todas aquellas que quisieran ayudar (Tarrés, 2010: 470). Desde comienzos de los 90, se introduce formalmente la figura de los denominados Comités de Construcción de salones del reino, que basados en la misma idea de autoconstrucción, incorporan miembros foráneos y cualificados en obras y reformas, organizados en estos comités, que son coordinados a diferentes niveles (territorialmente, por tareas, etc.).

Los comités de autoconstrucción en el Estado español son de carácter regional, circunscritos a las demarcaciones territoriales de las comunidades autónomas; sin embargo, para el caso de Andalucía, debido al significativo número de congregaciones existentes y a la gran extensión de la región, el comité fue dividido en dos, uno para la mitad occidental y otro para la oriental. El comité es el órgano encargado de la coordinación y supervisión de muchas de las tareas implicadas desde la planificación, diseño y construcción, hasta el acabado de un salón del reino. No obstante, las plantillas *ad hoc* no están compuestas únicamente por miembros de estos comités, sino también, generalmente, por la práctica totalidad de los hermanos y hermanas de la congregación o congregaciones correspondientes y por integrantes de otras congregaciones que ponen al servicio de la comunidad alguna de sus habilidades (montadores de tejado o de enmoquetado, pintores, electricistas, etc.)

Esta práctica se formaliza en España en 1990 ante la necesidad de abaratar costes y se efectúa mediante una coordinación estricta entre departamentos en los que

---

<sup>201</sup> De un tiempo acá las Asambleas de Circuito vienen celebrándose en el Palacio Municipal de Deportes de Granada, tras haber sido realizadas anteriormente en la Feria de Muestras de Armilla, FERMASA. La Asamblea de Circuito de Granada de 2010 acogió a unas 6.000 personas, repartidas entre las más 60 congregaciones que conforman el Circuito granadino.

trabajan miembros experimentados en diversas ramas de la construcción (carpintería, cerrajería, electricidad, fontanería, etc.), y entre los que se incluyen, además, el de cocina para el desayuno, almuerzo y cena de los centenares de voluntarios implicados simultáneamente. El primero de los salones del reino en levantarse en Andalucía bajo la modalidad de construcción rápida fue en El Ejido en 1993, ya que la obra, habiendo recibido previamente los oportunos permisos, duró tan sólo 48 horas desde su cimentación hasta su inauguración. El acontecimiento tuvo tal eco en la localidad que la prensa local y provincial dedicaron varias columnas a la noticia y aún se recuerdan anécdotas con motivo del asombro causado en los vecinos. Rigiéndose escrupulosamente por la normativa estatal sobre edificación, seguridad y salud de los trabajadores, los tres comités constituidos actualmente en la región andaluza se encargan del acabado de los salones, es decir, de la pintura, carpintería, enmoquetado, colocación de asientos, etc., contratando previamente a una empresa constructora la edificación del lugar. Este es el motivo por el que la modalidad de construcción ha pasado de denominarse rápida para calificarse como semirrápida (Fernández y Macías, 2010: 267-268).

En la actualidad, las obras deben adecuarse a la legislación vigente, de modo que las obras de cimentación y construcción básica del edificio son encargadas a una empresa constructora, mientras que la obra menor (cerramientos, pintura, etc.) se sigue realizando de forma comunitaria con la participación de toda la congregación, como es el caso del salón del reino situado en Las Gabias (Tarrés, 2010: 470). En algunos casos, véase el más reciente en Melilla, la propia constructora es co-propiedad de uno de los miembros de la congregación, dando como resultado una rebaja en los costes de la primera obra; el testimonio de uno de los miembros del Consejo de Ancianos da cuenta sobrada de este apoyo mutuo:

«...él tiene...su trabajo es promotor, su trabajo es constructor-promotor; y él resulta de que él hizo este edificio, este edificio donde está la cafetería, todo esto lo hizo él; y dijo, él mismo dijo: mira, este terreno, yo había pensado, si lo veis bien, usarlo para salón del reino; tiene unos 500 m<sup>2</sup>; esto se estaba vendiendo en aquel entonces a 100.000 pesetas el metro cuadrado; dijo: mira, yo quiero que vendamos el otro salón; entonces, el mismo dinero por el que vendimos el otro

salón, que anteriormente habíamos comprado, fue lo que él tomó para este salón (que vale mucho más...); entonces nosotros solicitamos a Betel ayuda porque hay un fondo que financian todas las congregaciones de España; ese fondo está allí para poder hacer salones nuevos...también algunos que necesitan... reformarlos; entonces, ese capital está ahí; y si a nosotros nos prestan equis dinero, entonces nosotros decidimos, decide la congregación cuánto puede pagar al mes; que decide 300 ó 400 euros al mes, entonces cada uno sabe lo que tiene que poner y, entonces, todos los meses nosotros vamos devolviendo ese dinero que sirve para financiar... y como no hay intereses, ni hay bancos ni hay ná...y todo se hace de...por amor... es que... no hay otra forma...sino no podríamos...imagínate...un solar...este solar, normalmente, que tiene 500 m<sup>2</sup>... por 100.000 pesetas... 50.000.000... Nosotros no teníamos... hemos construido, pero claro hemos pagado sólo los materiales... pero es más, hay hermanos en Málaga que trabajan en empresas de materiales que nos los ponen mucho más baratos... todo eso ayuda... es que... es todo el trabajo de la comunidad».

[Anciano de la congregación Melilla, 6 de febrero de 2010, Melilla]

De este modo, la propia construcción de un salón del reino tiene una funcionalidad, es decir, es construido con un propósito educacional, la construcción la lleva a cabo un grupo de testigos con conocimientos en la materia procedentes de otras congregaciones y municipios, que reciben la ayuda y el apoyo de la mayoría de los miembros que usarán dicho salón del reino, reforzando así la idea de comunidad y la identidad de sus creyentes.



Últimos retoques en autoconstruido salón del reino de Las Gabias horas antes de su inauguración.

Foto: V. Suárez, julio de 2008, Las Gabias (Granada)

*A propósito de la autoconstrucción del salón del reino de Las Gabias*

El origen del salón del reino de las Gabias se remonta a una necesidad de espacio que tenían las congregaciones Norte-Armilla y Sur-Armilla, las cuales conjuntamente comenzaron a mantener negociaciones con el Ayuntamiento de Armilla. Éste, nos cuentan, de forma oficiosa y sin ningún tipo de compromiso les habló de la posibilidad de cesión de un terreno en el Polígono Industrial del Camino Bajo «por detrás de donde está el Toys´r Us», sin embargo, ello no llegaría nunca a materializarse. Mientras tanto, la congregación de Las Gabias contaba con un local en propiedad en pleno centro de Las Gabias que en palabras de Pepe, uno de los ancianos de la comunidad, «valía

bastante dinerete», en el cual había vivido uno de los anteriores alcaldes del municipio y en el que ya se había interesado alguna vez el cabildo gabiense.

Es entonces cuando las tres congregaciones vecinas deciden aunarse en la búsqueda de un espacio común y así «tener más fuerza»; resultado de ello, y siendo entonces alcalde de Las Gabias por el PSOE Francisco Javier Aragón Ariza<sup>202</sup>, fue la permuta entre el edificio que acogía el salón del reino de Las Gabias en el centro urbano y la cesión temporal por 75 años de un terreno de más de 1000 m<sup>2</sup> en la calle Buenavista, ubicada en la emergente urbanización de Pedro Verde, una de las nuevas zonas de expansión del municipio metropolitano, recientemente urbanizada, muy cercana al campo de golf y con vistas a Sierra Nevada.

Los salones del reino, hasta la promulgación en 1995 de la Ley de Prevención de Riesgos Laborales<sup>203</sup>, se habían venido autoconstruyendo en su totalidad por los propios hermanos. Sin embargo, y como hemos indicado anteriormente, la nueva normativa exigía la ejecución de algunas de las fases de la obra por empresas y profesionales debidamente acreditados. De este modo, las tres congregaciones se hallaron en la obligación legal de contratar una empresa para construir los cimientos y la estructura del edificio, mientras que el resto de la obra sería coordinada y realizada por el Comité de Autoconstrucción.

Para su culminación emplearon un total de ocho fines de semana y participaron distintos grupos de trabajos con funciones perfectamente delimitadas y coordinados entre sí. En el apartado de supervisión y coordinación de la construcción del salón del reino de Las Gabias se creó un comité específico compuesto por tres hermanos, uno por

---

<sup>202</sup> A este respecto, nos cuentan que las relaciones con los sucesivos equipos de gobierno del Ayuntamiento son muy fluidas, tal y como lo fueron con Aragón. Con la sucesora de éste, Vanessa Polo Gil –que accedería al cargo en 2008 cuando Aragón fue nombrado Delegado provincial de Medio Ambiente de la Junta de Andalucía–, también valoran positivamente las relaciones entabladas y apuntan como posible causa que contribuye a ello el que «la suegra de la alcaldesa sea también Testigo Cristiano de Jehová».

<sup>203</sup> Véase: Ley 31/1995, de 8 de noviembre, de Prevención de Riesgos Laborales (BOE 10/11/1995).

congregación. Este comité, a su vez, estaba en contacto permanente con el comité de construcción de la Andalucía oriental, que entre otras tareas acometió la coordinación de los diferentes equipos técnicos especializados repartidos en diferentes puntos de la geografía andaluza. Los distintos equipos técnicos no trabajaron solos, como es costumbre entre los testigos; contaron con los grupos de apoyo, conformados fundamentalmente por hermanos y hermanas de las congregaciones interesadas y algunos otros de congregaciones vecinas. En la construcción del salón de Las Gabias a lo largo de esos ocho fines de semana, este grupo de apoyo osciló entre las 80 y 100 personas. La especialización es tal que, por ejemplo, crearon un «grupo de comidas», encargado de dar de desayunar, almorzar y cenar a los hermanos y hermanas encargados de las diferentes tareas técnicas. Responsables de éstas, por ejemplo, contactaron con un grupo específico para la construcción del tejado, compuesto por testigos «de origen nórdico» y procedentes de otras congregaciones de la Costa del Sol en Málaga, que levantaron una vistosa estructura de madera a dos aguas; así como con otro equipo para el enmoquetado.

Finalmente, en enero de 2008, obtendrían la Licencia de apertura del nuevo salón del reino, documento que recoge expresamente que se trata de una «actividad de USO RELIGIOSO». Los costes de la obras los cifran en unos 500.000 euros; un importe muy económico si tenemos en cuenta el ahorro generado en salarios y seguridad social, gracias a la participación de los comités de construcción y al trabajo desinteresado de los hermanos y hermanas de Armilla y Las Gabias. El dinero para hacer frente al coste de las obras fue remitido directamente desde la Sucursal de España de los testigos cristianos de Jehová, sita en Madrid, y en interlocución permanente con el mencionado Cuerpo de Gobernantes, órgano encargado desde Brooklyn (EE.UU.) de la supervisión a nivel mundial de la obra. Esta inversión generalmente es posteriormente devuelta por la congregación o congregaciones beneficiarias; sobre este punto nos explican que se trata de una «deuda moral»: una congregación no costea la construcción de su salón del reino, sino que todas las congregaciones del mundo costean la construcción de todos los salones del reino. Esta auto-financiación es fruto de las colectas permanentes realizadas en cada uno de los salones de todo el mundo, para ello cuentan permanentemente con las citadas cajas de contribución –informes, gastos de la congregación, obra mundial y construcción mundial de salones del reino–, de las cuales,

lo recolectado en las dos últimas es transferido periódicamente a la Sucursal en Madrid quien, a su vez, derivará los fondos en función de las necesidades de las congregaciones de su espectro y de los criterios, recomendaciones e instrucciones del Cuerpo de Gobernantes en Brooklyn.



Fachada del salón del reino de Las Gabias en la urbanización Pedro Verde.

Foto: Ó. Salguero, 16 de diciembre de 2010, Las Gabias (Granada).

*Reflexiones en torno a la autoconstrucción de los lugares de culto: nuevas estrategias religiosas de adaptación en el mercado del suelo*

«Carácter urbano» de la expansión de los testigos cristianos de Jehová en Granada

La expansión de los testigos cristianos de Jehová en Granada, al igual que en otras capitales andaluzas, ha ido pareja a los procesos de expansión urbanística de finales del siglo XX e inicios de éste y de los correlativos movimientos de población del centro de las ciudades hacia las periferias, debidos entre otras causas a los procesos de gentrificación. Así, los testigos cristianos de Jehová se han consolidado primero en los núcleos urbanos, generalmente en zonas de clase media, anteriormente «barrios obreros», para progresivamente desplazarse hacia la periferia, generalmente en ciudades dormitorio y nuevas áreas residenciales. Como en el caso de los mormones, se trata de una confesión eminentemente urbana.

Esta periferización también se genera en las recientes cesiones temporales de terrenos públicos que hacen los ayuntamientos para la construcción del lugar del culto, como concretamente es el caso de Las Gabias. No obstante, en base a lo expuesto y a casos anteriores como el de la Iglesia Filadelfia, la periferización no siempre constituye un destierro impuesto por la Administración gestora, sino también puede ser fruto de la voluntad de la propia comunidad religiosa que entiende el desplazamiento de su lugar de culto como un mal menor, fácilmente compensable por supuestas ventajas como la posibilidad de obtener un espacio más grande y con mejores prestaciones por menos dinero, la facilidad de acceder al mismo por carretera desde cualquier otro punto metropolitano, contar con plazas de aparcamiento para el conjunto de la membresía o disipar cualquier posibilidad de ruidos y otras molestias para el vecindario.

La movilidad de los salones del reino ha seguido el itinerario de las dinámicas de expansión de las ciudades, que van del centro hacia la periferia, asentándose en nuevos focos residenciales como el del caso que nos ocupa, una urbanización aneja a un exclusivo club de golf. Ya no se trata tanto de ubicarse donde residen los fieles, concepto tradicional de parroquia católica, sino allí donde a éstos les sea más fácil acceder y reunirse, pues ya se parte del hecho de que la comunidad de fieles está dispersa residencialmente y desarrolla su cotidianidad transportándose de un punto al otro del territorio metropolitano (por trabajo, por estudios, por ocio... y también por fe).

Por ello, el Área metropolitana de Granada es donde se han ido concentrando progresivamente hasta la actualidad la mayor parte de los salones del reino de la provincia, concretamente nueve.



## Concepción homogénea de los salones del reino como lugares de reunión y culto

Los salones del reino comparten una concepción del espacio homogénea y altamente funcional, influenciada por su propia cosmovisión sobre la organización del hecho religioso. En Andalucía, por ejemplo, la mayor parte de los salones del reino guardan muchas similitudes, incrementándose éstas conforme se van construyendo nuevos salones en los últimos años.

Esta homogeneidad de sus lugares de culto es fruto también de la participación de los comités de autoconstrucción, quienes emplean los mismos materiales y se sirven de las mismas técnicas y herramientas en un salón del reino u otro.

Además, no sólo se puede hablar de paralelismos en la morfología de los espacios de culto y reunión, sino también en los propios usos que se llevan a cabo en o desde los mismos; fruto, entre otras cosas, de una rigurosa y jerárquica planificación de lo cultural y de la acción social que es diseñada desde los más altos cargos de la entidad para todas y cada una de las congregaciones existentes.

Existe, por último, también homogeneidad en lo referente al régimen legal de los locales de culto, pues la mayor parte de los salones en Andalucía son propiedad de la organización, siendo menor el número de arrendamientos; sin embargo, en los últimos años, los testigos cristianos de Jehová, así como algunas otras confesiones religiosas, han sido beneficiarios de cesiones temporales de suelo urbano municipal para la edificación de sus salones del reino.

## Autosuficiencia en los procesos de acceso al suelo y apropiación del espacio

A pesar de tales cesiones temporales, puede afirmarse que los testigos cristianos de Jehová son una de las confesiones menos subsidiarias de las instituciones, y en la apropiación y gestión de los espacios propios denotan un alto grado de autosuficiencia gracias a una consolidada estructura piramidal de reparto y distribución de capital y

trabajo, que enraíza con su propia cosmovisión de sobre la organización del hecho religioso.

Una financiación autónoma mediante ofrendas y donaciones de sus miembros y un reparto del capital «desde arriba», que incluye una línea de fondos destinados a la construcción de salones del reino por todo el mundo (a la vez que contribuye a que sean la minoría española con el mayor número de lugar de cultos en propiedad), la participación desinteresada de los hermanos y hermanas de cada congregación, así como de otras vecinas y la intervención de los comités de construcción son algunos de los elementos que dan cuenta de esta capacidad de autosuficiencia, marcada por la eficiencia y el aprovechamiento de los recursos propios, materiales y humanos.

En el caso que nos ocupa, pese a la colaboración del poder local gabiense, no puede hablarse tampoco de subsidiariedad o dependencia de las congregaciones relacionadas con el Ayuntamiento de Las Gabias, pues éste no ha sido más que una de las dos partes intervinientes en una permuta entre dos espacios: el edificio de su propiedad que acogía al anterior salón del reino en el centro urbano de Las Gabias se cambia por el terreno donde se levanta el actual salón en la zona de Pedro Verde, durante un período de 75 años. Esta figura jurídica aunque no es pionera como la de los mormones en Granada, pues en Andalucía ya fue puesta en marcha poco antes por las congregaciones almerienses de Roquetas, es sin duda bastante singular en el contexto de las confesiones no católicas, algunas de las cuales optan por otras vías enmarcadas en prácticas más asistencialistas y menos recíprocas.

Una vez más, y al igual que el supuesto de la Estaca mormona de Granada, esta permuta se inserta en el debate sobre la legitimidad de los poderes públicos para exigir algún tipo de reciprocidad en su mandato constitucional de hacer efectivo el derecho fundamental de libertad religiosa y de culto.



PARTE IV:  
CONCLUSIONES

---



A continuación, en esta cuarta y última parte, presentaremos de forma ordenada y lógica las principales conclusiones extraídas de esta investigación, prestando especial atención a los resultados obtenidos en cada uno de los cuatro estudios de caso realizados.

Desde una óptica general, reflexionaremos especialmente en torno a la pertinencia de la perspectiva espacial en los estudios sobre diversidad religiosa, así como sobre otras ideas básicas derivadas planteadas a lo largo de todo el texto.

A partir de ello, y siguiendo el hilo conductor de presentación de los resultados, esbozaremos de forma más específica un esquema de las necesidades de las comunidades religiosas en lo relativo al acceso y apropiación del suelo, así como de sus estrategias desplegadas. Seguidamente, reflexionaremos sobre el papel del ente público como garante del cumplimiento efectivo de los derechos fundamentales como el que nos ocupa, el de libertad religiosa y de culto, prestando especial atención a aquello que hemos considerado como auténticos retos de la gestión pública, y no como problemas sociales irresolubles; todo esto en aras de la implementación de una gobernanza acorde con el contexto actual marcado por una irrefrenable diversidad y capaz de dar respuestas efectivas a las demandas planteadas cada vez con mayor frecuencia por las minorías religiosas en torno al espacio, público y privado.



## CAPÍTULO X:

### SOBRE EL ESPACIO PÚBLICO Y PRIVADO EN EL CONTEXTO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN GRANADA Y SU ÁREA METROPOLITANA

---

#### *Pertinencia de la perspectiva espacial en los estudios de diversidad religiosa en contextos urbanos*

Para entender la complejidad del pluralismo religioso contemporáneo en nuestras sociedades actuales es preciso acercarse a la ciudad en tanto escenario físico y simbólico donde este fenómeno se visibiliza y donde las confesiones presentes en el mercado religioso despliegan su actividad, no sólo a través de sus técnicas de proselitismo y, en su caso, de las obras sociales, sino también mediante la ubicación de lugares de culto y reunión, la intervención en el espacio público y la interrelación con el resto de actores de la ciudad, públicos y privados.

En este contexto, las comunidades religiosas, tanto las ya existentes como aquellas otras que aspiran a su implantación en la urbe, están, como cualquier otro colectivo residente, inmersas en las dinámicas urbanas generales; esto se da de una manera especial, en todo lo relativo a sus lugares de culto y reunión y, en su caso, de enterramiento.

En lo general, todas las confesiones no católicas parten de una serie de limitaciones, así como de necesidades comunes, que resaltan frente a la clara preeminencia de la Iglesia católica en el espacio urbano.

El suelo de nuestros municipios está sobrerrepresentado por la Iglesia católica, que como en el caso de Granada, ostenta un patrimonio inmobiliario de grandes magnitudes; a su vez, gran parte de estos bienes inmuebles (iglesias, conventos, monasterios, escuelas, residencias, centros de acogida, etc.) se concentran en los centros urbanos, y muchos en las zonas denominadas como «históricas», fruto del monopolio exclusivo que esta institución ha tenido sobre el espacio público durante siglos.

Cuando se hace formal la obligación de las administraciones de hacer efectivas técnicas como la cesión de suelo público al servicio de la ciudadanía, las ciudades



españolas ya estaban insertas en la era del desarrollismo y comenzaban a expandirse significativamente; las administraciones locales se encontraban entonces con que el único suelo disponible se localizaba en los nuevos asentamientos urbanos periféricos.

Sin embargo, esta situación favorable para los católicos que se perpetúa en nuestros días, no es únicamente el resultado de una implementación urbanística de la diversidad tardía, la cual por otro lado es aún inexistente; es tan solo una de las múltiples manifestaciones de un fenómeno de mayores dimensiones que hemos convenido en denominar como cosmovisión y predisposición pro-católica, presente no sólo entre las instituciones públicas, sino también entre el sentir general de la ciudadanía.

Otras manifestaciones son, por ejemplo, el desconocimiento generalizado de la normativa aplicable, así como de algunas prácticas de gobernanza que garanticen el ejercicio efectivo de la libertad religiosa y de culto, lo cual no es sino una obligación que tienen encomendada los poderes públicos por mandato constitucional y refrendado por ley orgánica.

Por lo que respecta a cada confesión, y dada la extraordinaria heterogeneidad y complejidad del pluralismo religioso, como es el caso de Granada, la multiplicidad de situaciones que se generan es más que notable; y la correspondencia entre los procesos generales de transformación urbana y la implantación de cada comunidad, así como el éxito de sus estrategias en el acceso y apropiación del suelo, dependerán de ciertos aspectos internos, vinculados a su modo de entender el mundo y las relaciones de éste con el hecho religioso.

Un claro ejemplo de ello, lo encontramos en las pautas de movilidad y asentamiento de los lugares de culto. Para el caso de de los testigos cristianos de Jehová, los salones del reino se han ido desplazándose del territorio de la capital granadina a zonas más periféricas ubicadas en el Área metropolitana, auténtico contenedor residencial que ha ido ganando población al hilo de los procesos de expansión urbana que ha experimentado Granada especialmente a partir de la década de los 80. O los mormones, que se concentran en aquellos núcleos geográficos con cierta densidad poblacional y cuyos centros de reunión, o capillas, albergan a fieles procedentes del mismo municipio, pero también de otros colindantes, ubicándose en puntos de fácil acceso y levantados generalmente en zonas urbanas residenciales de nueva construcción

(caso del centro Estaca de Granada) o que han sido objeto de profundas reformas (caso del de Sevilla en la avenida Torneo). Del mismo modo, cada vez son más las comunidades musulmanas, exceptuando precisamente las granadinas, que ubican sus mezquitas y oratorios en polígonos industriales y parques tecnológicos para dar cobertura espiritual a los fieles que trabajan en estas zonas a donde se han desplazado muchos de los centros de trabajo que antes se encontraban en la misma ciudad. Es común en la mayoría de las denominaciones evangélicas, por su parte, que ubiquen el lugar de culto en una zona determinada de la localidad o ciudad pero la membresía resida en otras.

Ya no se trata tanto de ubicarse donde residen los fieles, pauta residencial propia de la concepción tradicional de parroquia católica, sino allí donde a éstos les sea más fácil acceder y reunirse, pues ya se parte del hecho de que la comunidad de fieles está dispersa residencialmente y desarrolla su cotidianidad transportándose de un punto al otro del territorio metropolitano (por trabajo, por estudios, por ocio... y también por fe).

No obstante, todavía encontramos confesiones religiosas no insertas completamente en estas dinámicas, es el caso de la Iglesia Evangélica Filadelfia que sigue apostando por ubicar «el culto» en un entorno donde exista un porcentaje significativo de población gitana, pues se tienen muy presentes las necesidades sociales de este colectivo, y se percibe en la cercanía una estrategia para poder dar respuesta a problemas como las adicciones o la pobreza.

Es decir, en base a lo expuesto, puede afirmarse que la inclusión de la perspectiva espacial, tanto en el ámbito público como en el privado, en los estudios sobre diversidad religiosa en contextos urbanos como el nuestro, resulta cuanto menos pertinente, y extremadamente clarificadora en el tratamiento de aspectos como la normalización y visibilización de las minorías religiosas, su participación en la esfera pública como actores sociales o el nivel de aceptación social que tienen entre la ciudadanía y los poderes públicos.

*Diversidad de usos, concepciones y significados del espacio religioso en el contexto local del pluralismo religioso*

La diversidad y dimensiones que ofrece el mapa religioso de Granada y su Área metropolitana dan cuenta de las dificultades existentes para hablar de lugares de culto desde una misma perspectiva única, a excepción del contexto urbano referido anteriormente con el que se encuentran, de marcada preeminencia católica.

Por lo demás, desde las actividades (culturales, formativas, asistenciales, etc.) que cada confesión desarrolla en el interior de sus lugares de culto, hasta la cosmovisión religiosa de cada una de ellas, nos invitan a afirmar que cualquier intento de estandarización en esta realidad local del pluralismo religioso, está condenado al fracaso. Los mormones, por ejemplo, llegan incluso a rechazar el término «culto», optando por el de «reunión» en aras de su interés por la clara distinción de las denominaciones evangélicas.

En un plano más general, este intento de estandarización se hace más complicado al conocer el amplísimo abanico de actividades que pueden desarrollarse en los lugares de culto no católicos enclavados en nuestros pueblos y ciudades, que van desde las estrictamente religiosas (culturales), hasta el proselitismo, pasando por la difusión cultural o el asistencialismo social. No cabe duda que las cualidades del lugar de culto en concreto, incidirán de algún modo en la materialización de las mismas, por criterios como la ubicación, la capacidad, el equipamiento, etc. Junto a ello, desempeñan un papel fundamental los objetivos de la comunidad religiosa, así como la propia concepción que tenga de este espacio privado y, en su caso, qué imagen pretenda proyectar al exterior a través del mismo.

Mormones y testigos cristianos de Jehová, ambas confesiones cristianas restauracionistas nacidas en EE.UU. en la segunda mitad del siglo XIX, comparten una concepción homogénea y funcional de sus lugares de culto y reunión, esto es, salones del reino y centros de reunión o capillas. Esta homogeneidad se materializa en lo relativo a la morfología del lugar y también en otros aspectos como el acceso al mismo.

En cuanto al acceso, ambas confesiones parten del presupuesto común de la estrecha separación entre Iglesia y Estado, por lo que la apertura del lugar del culto estará marcada por un alto grado de autosuficiencia económica y por la implicación de los fieles de la comunidad, así como de sus instituciones religiosas, en la consecución de este objetivo. Incluso cuando existe colaboración de la Administración local, ésta no

se materializa en una actitud asistencialista, sino que se opta por otras fórmulas recíprocas que implican algún tipo de contraprestación por parte de la comunidad religiosa. En el caso del salón del reino de los testigos en Las Gabias, éste es fruto de una permuta con el Ayuntamiento gabiense por otro local que tenían en propiedad en el centro del municipio metropolitano; y en el de los mormones, la cesión del terreno donde se levanta el centro Estaca es el resultado de una permuta de servicios, en virtud de la cual, los mormones se comprometían a levantar una cancha deportiva en las inmediaciones del terreno cedido.

En lo relativo a la morfología, esta homogeneidad se traduce para sendas confesiones, en construcciones de estructura y apariencia similar independientemente del lugar donde se ubiquen, especialmente cuando se trata de edificios construidos en zonas geográficas relacionadas y en un mismo periodo de tiempo. Así, los centros Estaca de Sevilla y Granada guardan estrechas similitudes, compartiendo algunos rasgos muy característicos como la aguja que preside la fachada y se erige sobre el tejado a dos aguas; esta reiteración de elementos se da también en su interior, en lo relativo a las dependencias, al equipamiento y al mobiliario y a la distribución y función del espacio. Los salones del reino, por su parte, comparten igualmente multitud de elementos comunes, sobre todo en el interior de los mismos. Sea un local de nueva construcción, sea otro existente habilitado para tales fines, los interiores de los salones del reino construidos en Andalucía en los últimos años están diseñados teniendo en cuenta una serie de estándares clasificados por el número de hermanos que ha de albergar el salón y las dimensiones del espacio con el que se cuenta. Además, la intervención de los comités de autoconstrucción refuerza esta idea de homogeneidad, aplicando las mismas técnicas y hasta los mismos materiales en uno u otro salón.

No obstante, en el caso de las iglesias evangélicas, y dada la fascinante heterogeneidad de las mismas, no puede hablarse de patrones comunes, ni siquiera dentro de una misma denominación. Para el supuesto que nos ocupa, el de la Iglesia Evangélica Filadelfia, existen sólo algunos elementos comunes, más vinculados al acceso y al régimen de uso del templo, que a la propia estructura arquitectónica y decoración del mismo. Podemos encontrar iglesias en locales bajos, en naves industriales o en dependencias municipales cedidas, y también algunas en propiedad de la Iglesia, en locales construidos a tales efectos; pero poco o nada tienen que ver unas

con otras, cuya impronta urbana será distinta dependiendo de la iglesia en cuestión (recursos, número de fieles, etc.) y de la zona en que se ubique.

En cuanto al patio islámico de La Rauda, en tanto espacio funerario y partiendo de que no existe otro referente en la ciudad, puede afirmarse que se trata de un modelo de cementerio islámico que responde a los dictámenes más tradicionales de construcción, de modelo de tumbas y del propio ritual de enterramiento, más propio de la zona de oriente medio, que del Magreb, como son los casos de Ceuta y Melilla. No obstante, sí comparte una de las características anteriormente citadas, la funcionalidad. La Rauda es un cementerio islámico que está inspirado en la tradición, pero cuya reconstrucción ha estado marcada por la intervención de las administraciones, siendo acometida bajo la premisa de su adecuación a la normativa vigente de policía mortuoria a tales efectos: espacio de entrada para el vehículo funerario, sala para el lavado del difunto, sala de reuniones, señalización, etc.

Por último, y en lo relativo a los usos en uno y otro espacio religioso, el de la Iglesia Evangélica Filadelfia vuelve a ser el que cuenta con mayores singularidades. Mientras que el salón del reino, el centro de reunión y el cementerio islámico están presididos por el orden y la normativización del espacio, así como por el recogimiento y el silencio generalizados, en la iglesia «del culto» reina un clima de sobreexcitación colectiva, marcado por la carismática puesta en escena del pastor y de sus obreros, por las intervenciones libres y espontáneas de los fieles, por el poder liminal de la música flamenca y por una aparente ausencia de normas de comportamiento, o normas más laxas, durante el desarrollo de los cultos, más que la separación entre hombres y mujeres. Mientras que testigos y mormones cuentan con salas destinadas a madres con hijos pequeños, en la Iglesia Filadelfia, éstos se levantan y se sientan, entran y salen, y hasta gritan y juegan cuando así lo desean.

Esta diferencia, no obstante, no deriva de una religiosidad más profunda de unos en detrimento de otros, es decir, no es una cuestión de ortodoxia, sino que responde a maneras distintas de interpretar el hecho religioso, más concretamente de cómo entender lo cultural que, en el caso del pentecostalismo gitano, así como por ejemplo en algunas de sus manifestaciones sudamericanas, se nutre precisamente de elementos liminales que contribuyen a la sobreexcitación colectiva, auténtico canalizador de la conexión de

los hermanos y hermanas con Dios y reflejo cultural de los usos y costumbres del pueblo gitano, tales como el folklore o la religiosidad popular.

*Necesidades y problemáticas de las minorías religiosas en contextos urbanos de pluralismo religioso*

En lo relativo a las necesidades de las minorías religiosas en Granada y su Área metropolitana podemos remitirnos a la clasificación básica elaborada durante la confección del mapa de la diversidad religiosa en Andalucía (Briones, 2010a), trabajo al que hemos hecho referencia en varias ocasiones a lo largo de este texto. En la misma, distinguíamos una serie de necesidades que podían entenderse desde dos enfoques básicos: uno, correspondiente a la visión *emic* de los creyentes, es decir, aquéllas que son explicitadas por las personas entrevistadas, generalmente responsables y/o representantes de la comunidad; y otro, referido al punto de vista *etic*, es decir, aquellas otras necesidades que habíamos detectado «desde fuera» durante el trabajo de campo. A su vez, e independientemente de cuál sea la confesión religiosa a la que se adscriba cada grupo, estas necesidades, o «carencias», pueden ser de carácter material, entre las que se enmarcarían las relativas al espacio, y otras de carácter inmaterial (Salguero, 2010: 481-492).

Partiendo de ello, cabe afirmar de modo general que las necesidades son variadas y que en su gestación contribuyen factores igualmente muy diversos; además, «las características propias de cada credo y sus principios fundamentales contribuyen también a perfilar la especificidad de estas necesidades, tanto en el modo en el que las perciben, como en el demandar o no su cobertura institucional» (Salguero, 2010: 483).

A efectos de esta tesis, y dado lo expuesto en los estudios de caso, nos centraremos en lo que hemos denominado «necesidades y problemáticas de las minorías religiosas en contextos urbanos», es decir, todo el conjunto de carencias en relación al espacio, en sus dimensiones pública y privada. Las otras necesidades detectadas, por su parte, pueden resumirse del siguiente modo: carencias de recursos para la financiación del sostenimiento de la comunidad y de la puesta en marcha de otras actividades no culturales (de carácter cultural y social); necesidades en el área de formación, tanto

religiosa como cultural (en el mantenimiento de la lengua materna y en el aprendizaje de la del país de residencia, fundamentalmente); necesidades en el área de las obras sociales y de las actividades educativas, culturales y de integración; y necesidades en el área de los ministerios religiosos (es decir, cobertura salarial y de la Seguridad Social y salarial a los respectivos ministros religiosos).

Mención aparte tendría un último conjunto de necesidades que está ligado precisamente a la preeminencia de una cosmovisión católica entre los poderes públicos y el conjunto de la ciudadanía: las comunidades, especialmente las musulmanes y las iglesias Filadelfia, durante el transcurso de esta investigación han demandado un urgente cambio en la percepción que la sociedad y las instituciones tienen sobre ellas. Estas percepciones, además, inciden de forma directa en los procesos de apropiación y uso del espacio urbano, condicionando, por ejemplo, una ubicación u otra dependiendo de qué confesión se trate, cada una de las cuales con una imagen pública particular y más o menos estereotipada.

En este sentido, las personas informantes que integran estas comunidades han manifestado la pervivencia de una «percepción de la diferencia» (Salguero, 2010: 489), integrada por estereotipos y representaciones parciales y negativas de su realidad (prejuicios religiosos, sociales, de género...); han incidido también en la necesaria mejora de las relaciones entre las instituciones públicas en general, a las que les requieren una mayor atención y un trato igual que el ofrecido a otras confesiones religiosas, pues el desconocimiento de los cauces formales y correctos para poder desarrollar una relación fluida y productiva entre confesiones religiosas y ente público, no es un sesgo exclusivo de las minorías religiosas, sino también de un importante porcentaje de técnicos y gestores de la función pública<sup>204</sup>.

En lo relativo al espacio y al hilo de una de las hipótesis de partida de este texto, ha quedado gráficamente expuesto que en el contexto de pluralismo religioso de Granada y su Área metropolitana siguen existiendo grandes diferencias en la

---

<sup>204</sup> Para un conocimiento más detallado del conjunto de necesidades que no están directamente vinculadas al espacio, véase: Salguero, Óscar, «Necesidades de las comunidades religiosas en Andalucía», en R. Briones. (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 481-492.

apropiación y ocupación del espacio urbano entre la Iglesia católica, como confesión preeminente en el suelo local, y las minorías religiosas. Éstas últimas, como ha quedado expuesto a lo largo de todo el texto, demandan cada vez más a las instituciones públicas el ejercicio íntegro y efectivo del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto, el cual incluye todo lo relativo al lugar de culto y enterramiento, así como al uso y disfrute de los bienes y equipamientos públicos pertinentes.

### Espacio privado

En el ámbito del espacio privado, estas necesidades se manifiestan fundamentalmente en la inadecuación de los espacios existentes a las circunstancias reales de la comunidad por cuestiones de capacidad y/o de localización, cuando no en la propia carencia del mismo, sea destinado al culto y la reunión, como al enterramiento.

En otras ocasiones se trata de necesidades más específicas del ámbito privado, como por ejemplo, la ejecución de reformas urgentes, la habilitación y acondicionamiento de los locales y sedes para un número creciente de fieles, la construcción de zonas reservadas para mujeres y/o niños, la adecuación del mobiliario para impartir clases, ubicar bibliotecas y centros de documentación o la del saneamiento, la adaptación a la normativa urbanística, etc.

En el caso de las comunidades musulmanas vinculadas a la migración laboral de trabajadores magrebíes y subsaharianos, asentadas en ciudades como Granada o Sevilla, o en zonas agrícolas y costeras, como el Poniente almeriense y la Costa del Sol, las necesidades materiales son similares. Aunque existe una mayor demanda de lugares de culto, el supuesto funerario –en el que se enmarca La Rauda de Granada– es otra reclamación muy a tener en cuenta; al igual que para los lugares de culto, unas veces se reclama la dotación municipal de una parcela donde ubicar un cementerio; y otras, como en el caso estudiado, la reforma y adecuación de un cementerio ya existente, generalmente de carácter histórico.

En este segundo supuesto, el factor que genera la necesidad de disponer de un cementerio religiosamente afín, no es la estimación del número de creyentes que pueden precisar de ello, sino la necesidad de «preservar la identidad colectiva a través de la



recuperación del patrimonio material» (Salguero, 2010: 486). Este es el caso de otras confesiones que centran sus preocupaciones en los lugares funerarios históricos, algunos desaparecidos, otros conservados y otros incluso redescubiertos, como el caso del cementerio judío de Lucena (Córdoba) que data de la época medieval y sobre el que rige un convenio de 2007 entre la corporación municipal y la Federación Española de Comunidades Judías para establecer el protocolo de actuación para el enterramiento de unos restos encontrados.

En el orden de los templos y lugares de culto, supuesto de los otros tres estudios de caso, la diversidad evangélica, por su parte, impide hablar de un patrón común en lo relativo a las necesidades de espacio privado, pues éstas dependerán del capital económico y del capital social con el que cuente cada denominación o grupo, así como de las percepciones que generen el mismo entre los poderes públicos y la ciudadanía del entorno urbano local. En el caso de la Iglesia Evangélica Filadelfia, por ejemplo, no se trata tanto de un lugar de culto que se ha quedado obsoleto e inadecuado para las necesidades de la comunidad, sino que su ubicación –estima el Ayuntamiento– no es la más adecuada. Si el Ayuntamiento de Pinos Puente entiende que el centro urbano no es la zona más idónea donde ubicar el templo pentecostal, la Iglesia Filadelfia local, ante la carencia de recursos económicos para afrontar el traslado, opta por solicitar un terreno donde levantar dicho templo.

Los supuestos de los testigos cristianos de Jehová y de los mormones, en cambio, sí se enmarcan en la casuística de aquellos lugares de culto que ya no son capaces de albergar al conjunto de su membresía, el cual ha ido experimentando en los últimos años un notable aumento; o de ser sede de actividades que precisan de un sitio más amplio, así como de un equipamiento específico. Tanto en una como en otra comunidad, las carencias económicas no inciden tan intensamente como en el caso del «culto» Filadelfia, contando sendos grupos con cierta independencia económica; además de dotaciones significativas de capital social que facilitan la gestión, como, por ejemplo, el conocimiento de la normativa y de los cauces formales de interlocución pública.

Espacio público

En el espacio público las comunidades religiosas demandan con frecuencia la cesión temporal y uso de locales y edificios de titularidad pública, así como de la propia calle, para la organización de actos multitudinarios de carácter proselitista –como las campañas de evangelización–, cultural –la oración del fin del Ramadán– y/o lúdico-cultural –caso de las reencuentras pentecostales–.

Esta necesidad viene motivada principalmente por dos razones: una, vinculada a las limitaciones que los lugares de culto tienen para acoger a eventos multitudinarios de este tipo, precisando un recinto de mayores dimensiones y equipado con servicios adecuados para los mismos, tal y como ha quedado expuesto y otra que hace referencia a la urgente visibilización en el espacio público local; es decir, pretenden «estar» en aquellos espacios comunes cuyo uso y disfrute es del conjunto de la ciudadanía, porque, a pesar de la percepción de la diferencia citada, ellos y ellas, además de creyentes, también son ciudadanas.

El Teatro Municipal Martín Recuerda, el Polideportivo Municipal o la plaza de la Iglesia Parroquial de Pinos Puente, por ejemplo, han sido algunos de los escenarios públicos cuyo uso ha sido concedido a la Iglesia Evangélica Filadelfia por el poder local cuando así lo han solicitado; al igual que el descampado del Cerro del Aceituno en Granada a la Comunidad Musulmana Española para celebrar el *Salat* del *Eid*, o rezo del fin del Ramadán. Los testigos cristianos de Jehová, por su parte, también hacen uso de espacios de estas características, aunque debido al comentado mayor nivel adquisitivo con el que cuentan, pueden pagar por el uso de instalaciones «de mayor calidad», caso de la asamblea regional de julio de 2011, que se celebró en el Palacio de Deportes y acogió durante un fin de semana a más de 6.000 testigos procedentes de las provincias de Granada, Jaén, Almería y Córdoba.

Los mormones, por el contrario, hasta la fecha no han tenido que desplazar su centro de actuación a otros escenarios, fundamentalmente porque su membresía es más reducida que en los casos anteriores y, sobre todo, porque sus propias instalaciones actuales son capaces de acoger adecuadamente eventos de esta índole. Sin embargo, tampoco puede interpretarse esta tendencia como un síntoma de invisibilización voluntaria; todo lo contrario: la comunidad integrada en el centro Estaca de Granada está presente en foros públicos de carácter religioso y ciudadano, además de mantener

fluidos cauces de interlocución con el Gobierno local; y, sobre todo, el propio centro de reunión es empleado por el Ayuntamiento para determinados eventos, como el concurso de villancicos, o en algunas otras ocasiones por alguna asociación de vecinos y de mujeres.

Es decir, puede afirmarse que «uno de los signos de normalidad del pluralismo religioso en la sociedad andaluza es la visibilización y apropiación del espacio público por parte de las otras religiones, tanto en sus manifestaciones proselitistas como en sus celebraciones festivo-religiosas» (Salguero, 2010: 485).

### *Estrategias de apropiación del espacio por las minorías religiosas*

Ha quedado claro cómo el espacio, en su acepción más amplia, es una de las principales inquietudes de las comunidades religiosas no católicas en relación a la falta de recursos. Estas carencias se intentan resolver de distintas formas, según los casos estudiados: en función de aspectos generales como la forma que cada confesión tiene de entender las relaciones entre el hecho religioso y el mundo y de otros aspectos más específicos e interrelacionados como la realidad organizativa de cada comunidad o grupo.

Desde una óptica general, las formas de solventar la cuestión espacial, así como el éxito de las mismas, dependerán del grado de consolidación de la comunidad. Podemos afirmar que la organización de una comunidad religiosa está suficientemente consolidada, o en vías de ello, cuando se ha acometido la puesta en marcha e implementación de dos grandes procesos complementarios entre sí: uno, vinculado a la normalización de la comunidad en tanto que minoría religiosa; y otro, a la formación interna.

### Normalización

El proceso de normalización incluye todo lo relativo al reconocimiento social, o popularidad, así como a la institucionalización, es decir, el trabajo en la consolidación

interna de la organización, estructurando internamente la comunidad y abriendo cauces de interlocución más o menos formales con los poderes públicos.

Contar entre los recursos del capital social propio con un mínimo de popularidad en el municipio es uno de los indicadores del grado de consolidación comunitaria que contribuyen a llegar a ser un «actor social» con capacidad para incidir sobre el medio. Este reconocimiento suele ser fruto de la participación no formal de las comunidades en la vida pública del municipio a través de las obras sociales y de otras actividades que puedan ser consideradas de cierto interés o utilidad pública.

Para el caso de las comunidades musulmanas, un buen ejemplo de ello lo encontramos en las mezquitas Omar y de La Paz de Granada, que con años de experiencia en su haber, realizan una labor de integración social en la vida pública local, habiendo alcanzado cierto grado de significación social en la palestra urbana. En la localidad de Pinos Puente, la Iglesia Filadelfia cuenta también con recursos similares para su debido reconocimiento por la ciudadanía y las instituciones, pues nadie obvia la labor de desintoxicación de personas drogodependientes que han desarrollado intensamente desde su implantación en el pueblo. Los mormones, por su parte, son la única confesión no católica a la que el Ayuntamiento de Granada ha declarado formalmente de utilidad pública, reconocimiento que precedió a la cesión del actual terreno.

Otro indicador es el establecimiento y posterior consolidación de relaciones fluidas con las administraciones correspondientes, generalmente la local, a través de interlocuciones más o menos formales, que vienen a culminar el proceso de normalización. La casuística aquí es igualmente diversa y, según se relata en los estudios de caso, estas relaciones pueden generarse mediante fórmulas igualmente distintas: una es la del empoderamiento colectivo de la comunidad, caso de la Iglesia Evangélica Filadelfia, que una vez generado el conflicto municipal por las molestias por ruidos y tráfico que producen sus cultos, se percibe como un actor social que, además de ser capaz de responder a las obligaciones normativas, exigiendo como contraprestación el cumplimiento institucional de sus derechos, es capaz también de incidir decisivamente sobre la realidad política y ciudadana del municipio pinero.

No obstante, en la mayoría de las ocasiones, tal y como muestran los otros tres casos estudiados, la apertura de canales fluidos de interlocución con el ente público por

parte de las comunidades religiosas forma parte del citado proceso de normalización; éste se logrará como resultado de una concienciada formación interna en torno al mundo civil (normativa, trámites, instituciones y órganos, competencias...) y al modo de «encajarlo» en su cosmovisión religiosa. Un mayor contacto institucional no se traduce en una mayor subsidiariedad de los poderes públicos, sino en una mayor participación en la vida pública del territorio con mayores cotas de autosuficiencia y resultados más satisfactorios. El salón del reino de Las Gabias o el centro de reunión mormón de Granada son una buena prueba de ello.

Esta acepción que podríamos denominar como «normalización institucional» va pareja a otras manifestaciones del mismo proceso general de normalización, como la visibilización social en el contexto urbano en el que se inserta la comunidad. La visibilización en el espacio público es sin duda el mejor ejemplo de ello, junto a la apertura de lugares de culto no católicos fácilmente identificables, por otra parte, los usos de las calles y plazas mediante celebraciones religiosas y conmemorativas y el aprovechamiento de los equipamientos comunitarios son otras muestras importantes que conducen a la visibilización.

En relación a ello, no cabe duda que el salón del reino, el centro Estaca y el enclave actual del «culto» Filadelfia, generan cada uno a su manera y por distintos motivos, una significativa impronta en el paisaje urbano. Mientras que de los lugares de testigos y mormones destacan aspectos como sus notables dimensiones o la particular fisonomía en escenarios residenciales, más alejados del bullicio del centro y de la concentración de edificios católicos, la Iglesia Evangélica Filadelfia se ubica en el propio centro del municipio, muy próximo al templo parroquial católico y a las instituciones locales. Su aspecto no difiere del resto de las viviendas y construcciones de la zona, más que por la cruz y el cartel que preside la fachada; sin embargo es tan visible o más que los otros dos lugares precisamente por su ubicación en un punto que tradicionalmente ha estado reservado para las instituciones dominantes, en este caso, el poder civil y el poder religioso, encarnado claro está en la Iglesia católica.

Formación

El segundo de los procesos puestos en marcha por las minorías en el mercado del suelo urbano es el de la formación interna, entendida ésta como un importante recurso del capital social de la comunidad.

Este proceso es complementario del de normalización institucional, como apuntábamos, entre otras razones porque sólo conociendo la normativa afecta y los trámites correspondientes, así como el entramado orgánico de los actores públicos vinculados y sus competencias, las comunidades podrán, por ejemplo, abrir canales de interlocución pública, solicitar el cumplimiento de algún derecho no tenido en cuenta o subsanar una incidencia administrativa, legal o judicial.

Por tanto, el estar familiarizados, por ejemplo, con los trámites de compra y venta o arrendamiento de terrenos e inmuebles, o conocer la normativa y el proceso administrativo para la solicitud de la cesión temporal de un espacio, son algunas prácticas indicadoras de una estructura organizativa sólida que capacita a la comunidad para una participación más efectiva en el mercado religioso del suelo.

Del análisis de los estudios de caso podemos concluir que precisamente aquellas comunidades que conocen mejor el aparato burocrático en el que se insertan, muestran mayores cotas de autosuficiencia y obtienen beneficios mejores y en menos tiempo que aquéllas que no la conocen, pudiendo asignar los primeros puestos en el entorno de Granada y su cinturón a mormones y testigos cristianos de Jehová.

En este sentido, la Iglesia Filadelfia de Pinos Puente no conoce la forma, ni tampoco qué elementos legitiman su petición, acomodándose en una actitud de espera de la cesión temporal gratuita: si el Ayuntamiento considera que la céntrica ubicación de la Iglesia Filadelfia no es la más adecuada, ésta opta por solicitar un terreno donde levantar dicho templo; se trata claramente de un ejemplo de subsidiariedad asistencial. Sin embargo, en términos de efectividad, este proceso se dilata en exceso en el tiempo, en comparación con los casos de los testigos y los mormones –excelentes gestores e interlocutores–, dando como resultado que, en la primavera de 2013, siga sin estar construido el nuevo templo Filadelfia en los terrenos cedidos en el 2009, porque, como explican, «¿de dónde vamos a sacar el dinero para la obra?».

La permuta inmobiliaria, así como la figura de los comités de autoconstrucción de los testigos y la contraprestación de los mormones por la cesión municipal son el contrapunto del caso Filadelfia, y no sólo por tratarse de figuras jurídicas novedosas en

el mercado religioso del suelo, sino también en lo relativo a su mayor grado de autosuficiencia y de capacitación para la interlocución pública.

El proceso de recuperación del cementerio islámico de La Rauda de Granada, por su parte, ejemplifica a lo largo de su historia estas distintas formas de entender el reconocimiento del derecho de libertad religiosa y de culto, cuyas estrategias han variado dependiendo de la etapa en la que se encontrase, pasando progresivamente de una fase de reivindicación coincidiendo con una comunidad local de correligionarios menos organizada, a otra de negociación institucional, incorporando bazas como la protección del patrimonio y el interés cultural del espacio funerario, además de una serie de interlocutores formales que cuentan con cierto grado de legitimidad entre la *umma* local. En base a ello, tal y como apuntamos en el capítulo quinto, el caso de La Rauda es paradigmático de los procesos de reivindicación / negociación de las comunidades musulmanas para disponer de un cementerio o parcela funeraria acorde con sus creencias.

### *Gobernanza y gestión pública del pluralismo religioso*

Una constante en la historia de la regulación del hecho religioso en el Estado español desde el siglo XIX, ha sido el reconocimiento de la confesionalidad católica del Estado y el rechazo, especialmente en el espacio público, de las manifestaciones religiosas no católicas. Esta persistencia ha dejado una huella pro-católica en el advenimiento de la era democrática, materializada en la continuidad de la Iglesia católica como confesión dominante, no sólo en lo relativo al número de fieles supuestamente adscritos a la misma, sino también en la posición que ostenta frente a los poderes públicos y en relación a las otras confesiones. En lo relativo a aspectos como el acceso al suelo o la intervención sobre el espacio público, esta preeminencia católica está igualmente presente.

Fruto de ello, la nueva clase política y funcional se encuentran ante un contexto normativo de libertad religiosa marcado por el desfase y la falta de concordancia con la actual realidad plural. Los intentos de actualizar la legislación afecta a esta nueva situación de pluralidad religiosa se han visto truncados, no obstante,

ante el frustrado proyecto de la promulgación de una nueva ley orgánica que regule la libertad religiosa y de culto. A su vez, en los ámbitos autonómico y local el volumen de normas que lo regulen y desarrollen sigue siendo escaso.

Las comunidades religiosas no católicas, por su parte, en general echan en falta una mejora en las relaciones con las administraciones públicas, a las que les requieren una mayor atención y un trato igual que el ofrecido a otras confesiones religiosas, síntoma de la persistencia de una cosmovisión y predisposición pro-católica.

Aunque el ejercicio de la libertad religiosa incide en todos los ámbitos competenciales y territoriales de las administraciones públicas, esta percepción de falta de atención queda especialmente patente en lo local; pues los ayuntamientos son los poderes públicos que experimentan diariamente y en mayor medida el «encontronazo» con la realidad de unas necesidades, retos y dificultades que aparentan ser nuevas y además requieren respuestas rápidas y efectivas. En los cuatro estudios de caso descritos, así como en las reseñas de la mezquita de San Nicolás y del templo protestante del callejón del Pretorio, el Gobierno local correspondiente es el principal actor público, cuando no el exclusivo, y casi siempre su área de urbanismo la delegación municipal con más implicación en el proceso.

Otro de los síntomas de la omnipresencia del catolicismo en el contexto de la función pública es el generalizado desconocimiento normativo y de los cauces formales de interlocución pública con las comunidades religiosas distintas a la Iglesia católica. Se trata de un desconocimiento basado en la costumbre de que sea ésta, y no otra confesión, la única ubicada en el suelo local.

Esta carencia ha sido detectada durante el trabajo de campo en muchas de las entrevistas mantenidas con técnicos y concejales de la función pública; sin embargo, como expresan los resultados relativos a los cabildos estudiados, existe cierta predisposición por dar una respuesta adecuada a las demandas planteadas, amortiguando los efectos negativos de dicha carencia. No obstante, se convierte en una fuente potencial de conflictos que se manifiestan en asuntos tan dispares como la concesión de licencias de apertura de locales religiosos o la prestación de oficios religiosos no católicos en hospitales y centros penitenciarios.

En el ámbito específico del marco urbanístico, puede afirmarse que éste no ha sido diseñado teniendo en cuenta la incidencia del pluralismo religioso; aunque sí



cuenta con la aplicación de diversas técnicas de gestión, como la reserva de suelo para centros de culto, la cesión de suelo y/o edificios públicos, la reserva de parcelas confesionales en cementerios municipales y el acompañamiento a las comunidades religiosas, que pueden resolver con mayor o menor éxito algunas de los conflictos generados.

Además, es importante señalar que los poderes públicos no sólo cuentan con los recursos de la normativa vigente, pese a su escasez y su desfase, sino que también pueden, y deben, modificar aquellas normas y leyes que ya no responden a la realidad actual o, incluso, aprobar otras nuevas. En esta línea, algunas administraciones, como la Junta de Andalucía, han comenzado, por ejemplo, a modificar normas de policía mortuoria acorde con las reivindicaciones de la población musulmana y, en menor medida, judía.

La valoración general de la gestión realizada por cada uno de los ayuntamientos implicados –Granada, Pinos Puente y Las Gabias– en los estudios de caso presentados puede calificarse como positiva en lo relativo a la predisposición y voluntad por dar respuesta a una demanda social. Sin embargo, en relación a la eficiencia de sus actuaciones en términos de gobernanza y buenas prácticas ha sido diversa: así, los cabildos ubicados en el Área metropolitana –Pinos Puente y Las Gabias– han sabido dar respuesta a las necesidades planteadas, aunque con distintos resultados en uno y otro municipio, además de implicar distintas delegaciones municipales y «sentarse» con los representantes religiosos.

El Ayuntamiento de Granada, por su parte, ha resuelto favorablemente en el caso del centro Estaca de los mormones, ofreciendo una clara predisposición de atención a la demanda de la comunidad y, sobre todo, dejándose asesorar por la misma. Sin embargo, éste sigue siendo el único ejemplo en la capital granadina en la que el Ayuntamiento ha puesto a disposición de una comunidad religiosa no católica un terreno para la construcción de su templo. Lo cual, y dado el amplio y heterogéneo mapa del pluralismo religioso local que ha quedado expuesto, manifiesta que el Gobierno local de Granada aun no ha incorporado el factor de la diversidad religiosa en su agenda política, así como tampoco en su planeamiento urbanístico.

Conviene destacar, no obstante, que la respuesta municipal dada en los casos del Ayuntamiento de Las Gabias con el salón del reino y del de Granada con el centro

Estaca, a través de las figuras de la permuta urbanística y la permuta de bienes y servicios respectivamente, plantean una trascendente cuestión para el debate, tanto en el ámbito académico jurídico, como en el político y de la opinión pública, acerca de la legitimidad de los poderes públicos para exigir algún tipo de reciprocidad en su mandato constitucional de hacer efectivo un derecho fundamental, la libertad religiosa y de culto.

Para el caso del cementerio musulmán, el Ayuntamiento de Granada tampoco ha protagonizado precisamente un papel facilitador en el conflicto de la recuperación de La Rauda; de tal crítica puede exceptuarse a la empresa pública de gestión del cementerio cuya actuación durante los primeros años, estuvo caracterizada por un claro interés por satisfacer las necesidades del colectivo islámico, actuando en algunas ocasiones de forma improvisada en función del devenir de los acontecimientos. De hecho, es el Gobierno central quien finalmente financiaría las obras de rehabilitación del espacio funerario en tanto que bien patrimonial susceptible de ser protegido.

De todo ello puede concluirse que un conocimiento y gestión más eficaces de la norma por parte de los poderes públicos implicados es, sin duda, uno de los principales retos que deben asumir los actores en juego, teniendo las instituciones públicas la responsabilidad añadida de ser garantes de una serie de derechos que confluyen en la libertad religiosa.

Correlativamente, otro reto que tienen que asumir las administraciones locales es implementar en el diseño y gestión de sus planeamientos urbanísticos una serie de prácticas de gobernanza que reclaman la participación activa de las personas, así como de las comunidades religiosas interesadas, ello en aras de una gestión municipal más eficaz y representativa de la diversidad local en toda su heterogeneidad, también religiosa.

### *Horizontes abiertos en los estudios del campo religioso*

La gran cuestión que queda sin resolver en las conciencias de la población global española y en los diagnósticos de los investigadores sociales es la normalización de las prácticas individuales y colectivas hasta el punto que se considere esta diferencia y

diversidad cultural y religiosa como un dato que forma parte de la nueva realidad de la España surgida de la democracia, de la globalización y de los movimientos migratorios. En lo relativo al ámbito de la gobernanza pública, la asunción e implementación de este fenómeno es enormemente determinante.

Por lo que respecta al ámbito académico, podemos afirmar que una de las conclusiones-cuestiones que quedan flotantes es la dificultad teórica experimentada en nuestra práctica investigadora para analizar las religiones diferentes al catolicismo. En aras de un conocimiento más representativo de esta pluralidad y válido para una mejor gestión pública, es necesario rechazar cualquier enfoque esencialista-inmóvil de las identidades culturales y religiosas, en aras de la construcción colectiva de una definición de religión que no sea etnocéntrica ni ideológica, sino operativa en un contexto de extraordinaria diversidad religiosa.

Sin embargo, la definición implícita que impera y que aun hoy rige lo que es una religión en la sociedad española, actualmente, para los creyentes e incluso para los agnósticos y no creyentes, para los sociólogos y antropólogos y otros científicos de las religiones, y también para los gestores públicos es la que conviene y se deduce del cristianismo católico; pero hay algo más que es fácilmente constatable, en palabras de Rafael Briones al respecto de sus experiencias en el trabajo de campo: «incluso los no católicos que hemos visitado para preguntarles: y vosotros, ¿quiénes sois? intentan definirse a sí mismos con comparaciones y analogías tomadas de las creencias, prácticas e instituciones católicas» (Briones, 2010a: 37).

PARTE V:  
BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTACIÓN

---



*Bibliografía:*

- Agüero, J.A., Brea, K. y Mirabal, J.M., *Análisis de las potencialidades de la Ciudad de Santo Domingo de Guzmán para la construcción de su Marca-Ciudad*, Santo Domingo (República Dominicana), Universidad APEC, 2006
- Alarcón, Ignacio *et al*, *Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa. Guías para la gestión pública de la diversidad religiosa n.º 1*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Registro de España, 2011
- Alonso Benito, Luis E., *La mirada cualitativa en sociología. Cap. 2*, Madrid, Edición Fundamentos, 2003
- Álvarez, Carlos, Buxó, María J. y Rodríguez Becerra, Salvador, *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos y Fundación Machado, 1989
- Anholt, Simon, *Competitive identity: the new brand management for nations, cities and regions*, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2007
- Arzobispado de Granada, *Guía de la Iglesia (suplemento del Boletín Oficial de la Archidiócesis de Granada)*, Secretaría General, 1994
- Arzobispado de Granada, *Guía de la Iglesia Diocesana de Granada*, Granada, Secretaría General, 1998
- Asad, Muhammad, *El camino a Meca*, Granada, Editorial Personal (1ª edición: New York, 1954), 2008
- Barrios Aguilera, Manuel, «El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos de Granada, realidad histórica y mito», en *Fundamentos de Antropología*, 2001, n.º 10–11, págs. 321–333
- Barrios Rozúa, Juan M. (ed.), *El Albayzín: paraíso y conflicto*, Granada, CIE Ángel Ganivet, 2003
- Barrios Rozúa, Juan M., *Granada historia urbana*, Granada, Comares, 2002
- Barrios Rozúa, Juan Manuel, *Iconoclastia. 1930-1936. La ciudad de Dios frente a la modernidad*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2008
- Bastian, Jean P., Champion, Françoise y Rousseler, Khaty, *La globalisation du religieux*, París (Francia), L'Harmattan, 2001

- Benko, Georges, «Estrategias de comunicación y marketing urbano», en *Eure*, Vol. XXVI, 2000, n.º 79, diciembre, [en línea] [11/03/2011]  
([www.eure.cl/numero/estrategias-de-comunicacion-y-marketing-urbano](http://www.eure.cl/numero/estrategias-de-comunicacion-y-marketing-urbano))
- Berger, Peter, «Pluralismo global y religión», en *Estudios Públicos*, 98, 2005, págs. 5-18
- Bergua, José Á., «La crisis de la democracia y la autoorganización anárquica», en *Nómadas*, 7, 2003, [en línea] [27/08/2009]  
(<http://www.ucm.es/info/nomadas/7/jabergua.htm>)
- Bosch Navarro, Juan, *Para conocer las sectas*, Estella, Verbo Divino, 1994
- Briones, Rafael (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010a
- Briones, Rafael *et al*, «La diversidad evangélica en Andalucía», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010b, págs. 91-223
- Briones, Rafael *et al*, «Pluralismo religioso en Andalucía», en *Actas de las II Jornadas de Sociología El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2007 [en línea] [27/08/2009]  
(<http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/1922166.pdf>)
- Briones, Rafael *et al*, «Reseña etnográfica sobre la comunidad cristiana evangélica de bolivianos en Purchil (Granada)», en *Gazeta de Antropología*, 2006, n.º 22 (33) [en línea] [02/03/2012]  
([http://www.ugr.es/~pwlac/G22\\_33Rafael\\_Briones\\_Gomez\\_y\\_otros.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G22_33Rafael_Briones_Gomez_y_otros.html))
- Briones, Rafael y Tarrés, Sol, «Iglesias Ortodoxas», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 254-260
- Briones, Rafael, «Catolicismo popular y esfera de lo privado. El impacto del catolicismo popular en la esfera privada, en la Andalucía contemporánea», en *Actas de las Iª jornadas de Religiosidad Popular (Almería, 1996)*, J. Ruiz y V. Sánchez (coord.), Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2007, págs. 31-49
- Briones, Rafael, «Claves para la comprensión y tratamiento de la salud / enfermedad», en *Demófilo, revista de cultura tradicional*, 1994, n.º 13, págs. 13-34

- Briones, Rafael, «Estructura y funcionamiento de los grupos religiosos», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010c, págs. 63-77
- Briones, Rafael, «Las experiencias simbólicas del catolicismo y la identificación de los andaluces», en P. Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2001, págs. 127–148
- Briones, Rafael, «Le Catholicisme dans la configuration de l'identité andalouse», en *Actes du Symposium Crithianisme et Société*, Metz (Francia), Université de Metz, 1997
- Briones, Rafael, «Minorías religiosas en acción», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2010d, págs. 445-465
- Briones, Rafael, «Significado y funciones de las religiones en el tercer milenio», en M. Luna (ed.), *La ciudad en el tercer milenio*, Murcia, UCAM, 2002, págs. 289-310
- Briones, Rafael, Tarrés, Sol y Salguero, Óscar, *Encuentros. Diversidad religiosa en Ceuta y en Melilla*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2013
- Broekman, Jan M., *Derecho y antropología*, Madrid, Civitas, 1993
- Buades, Josep y Vidal, Fernando, *Minorías de lo mayor. Religiones minoritarias en la Comunidad Valenciana*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2007
- Cabanelas Rodríguez, Darío, *El morisco granadino Alonso del Castillo, miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, Granada, M.E.A.H., 1965 (2ª edición de 1991)
- Cáceres Seguel, César, «Berlín, Praga, Barcelona ‘8 días 7 noches’ políticas urbanas y turismo global», en *Scripta Nova*, Vol. IX, 2005, n.º 194(115), [en línea] [04/03/2011] ([www.ub.edu/geocrit/sn/sn-194-115.htm](http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-194-115.htm))
- Calatrava, Juan y González Alcantud, José A., «Sobre la naturaleza conflictiva del paraíso urbano», en J. Calatrava y J.A. González Alcantud (eds.), *La ciudad: paraíso y conflicto*, Madrid, Junta de Andalucía y Abada Editores, págs. 5–13
- Calvento, Mariana y Ochoteco, Maia, «Una aproximación a la construcción de marca-ciudad como estrategia de inserción nacional e internacional», en *Economía, Sociedad y Territorio*, IX, 2009, n.º 29, págs. 59-87



- Cantón Delgado, Manuela, «Creencias protestantes, estrategias gitanas. El evangelismo de las iglesias de Filadelfia en el Sur de España», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LVIII, 2003, n.º 2, págs. 181-199.
- Cantón Delgado, Manuela, «Croyances Protestantes, Strategies Gitanes. L'Évangélisme Des Églises Philadelphie dans le sud de l'Espagne», en *Etudes Tsiganes: Bulletin de L'Association des études Tsiganes*, Vol. 20, 2004, págs. 88-107.
- Cantón Delgado, Manuela, «El culto gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias», en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura, Vol. I*, Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado, 1999b, págs. 165-180
- Cantón Delgado, Manuela, «Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias "Filadelfia" en Andalucía, España», en *Alteridades*, vol. 11, 2001, julio-diciembre, n.º 22, págs. 59-74.
- Cantón Delgado, Manuela, «Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias Filadelfia en Andalucía», en *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 1999a, n.º 30, Monográfico, Los gitanos andaluces, págs.183-206.
- Casado Galván, Ignacio, «Apuntes sobre el origen y la historia de la ciudad», en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, 2010, enero [en línea] [16/07/2012] ([www.eumed.net/rev/cccss/07/icg2.htm](http://www.eumed.net/rev/cccss/07/icg2.htm))
- Castón Boyer, Pedro, *La religión en Andalucía. Aproximación a la Religiosidad Popular*, Barcelona, Biblioteca de Cultura Andaluza, 1985
- Ceriani Cernadas, César, «Algunas reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos», en Valentini, M. (coord.), *Actas de las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina (Santiago de Chile, 11-14 de noviembre)*, 2000 [en línea] [31/10/2012] (<http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/9/9-Ceriani.PDF>)
- Ceriani Cernadas, César, «Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba», *Alteridades*, vol. 13, 2003, n.º 25, págs. 121-137
- Chías Navarro, Pilar y Abad Balboa, Tomas, *Puentes de España*, Madrid, FCC, 1994
- Cochrane, Allan, «The Changing State of Local Government», en *Public Administration*, 1991, n.º 69, págs. 281-302

- Cócola, Agustín, «El Barrio Gótico de Barcelona. Planificación del pasado e imagen de marca». Tesis doctoral. Director: Molet i Petit, J., Universidad de Barcelona, 2010 [en línea] [04/03/2011] ([www.tesisenxarxa.net/TDX-0119111-122923/index.html](http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0119111-122923/index.html))
- Contreras Mazarío, José M., *Marco Jurídico del factor religioso en España*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Registro de España, 2011
- Delgado Ruiz, Manuel, «Actualidad de lo sagrado. El espacio público como territorio de misión», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV/1, 1999, págs. 253-290
- Delgado Ruiz, Manuel, *El animal público*, Madrid, Anagrama, 1999
- Díaz-Salazar, Rafael, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006
- Díez de Velasco, Francisco (ed.), *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2008
- Díez de Velasco, Francisco, «Glosario», en F. Díez de Velasco (ed.), *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2008, págs. 351-377
- Díez de Velasco, Francisco, *El budismo en España. Historia, visibilización e implantación*, Madrid, Ediciones Akal y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2013
- Díez de Velasco, Francisco, *Guía técnica para la implementación y gestión de los espacios multiconfesionales. Guías para la gestión pública de la diversidad religiosa n.º 3*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011
- Dirección General de Asuntos Religiosos, *Guía de entidades religiosas de España: iglesias, confesiones y comunidades minoritarias*, Madrid, Ministerio de Justicia, 1998
- Domínguez Mendoza, Amelia, «Los mormones: surgimiento, expansión, crisis y asentamiento en México», *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 2003, n.º 2, págs. 133-141
- Eliade, Mircea (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, Nueva York (EE.UU.), Macmillan, 1987
- Elizagárate Gutiérrez, Victoria, *Marketing de ciudades*, Madrid, Pirámide, 2003

- EMUCESA, *El Cementerio Municipal de Granada. Un monumento histórico en el gran recinto de la Alhambra* [en línea] [30/04/2010]  
(<http://www.emucesa.es/historia.asp>)
- Estruch, Joan, Gómez I Segalà, Joan, Griera, M<sup>a</sup> del Mar e Iglesias, Agustí, *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2007
- Evans-Pritchard, Edward E., «Trabajo de campo y tradición empírica», en *Antropología Social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975, págs. 79–100
- Fabian, Johannes, «Genres in an Emerging Tradition: An Anthropological Approach to religious Communication», en Eister, A. W. (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York (EE.UU.), John Wiley and Sons, 1974, págs. 249–272
- Fabian, Johannes, «Presence and representation», en Fabian, J., *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971 – 1991*, Chur (EE.UU.), Harwood academic publishers, 1991, págs. 207–223
- Fernández Fernández, Estefanía y Macías, Clara «Testigos Cristianos de Jehová en Andalucía», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 261-272
- Fernández Fernández, Estefanía, «La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en España, la Iglesia Mormona», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2010, págs. 273-279
- Fernández Gutiérrez, Fernando *et al.*, *El área metropolitana de Granada según sus habitantes*, Almería, Universidad de Almería, 2001
- Fernández, Gabriel y Leva, Germán, «Introducción», en G. Fernández y G. Leva (eds.), *Lecturas de economía, gestión y ciudad*, Buenos Aires (Argentina), Universidad Nacional de Quilmes, 2004, págs. 15-17
- Ferrari, Silvio, «Islam and the Western European model of Church and State relations», en Shadid y Van Koningsveld (ed.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: the Position o Islam in the European Union*, Leuven (Bélgica), Peeters, págs. 6-19

- Florián, María L. y Sanz, G., *Evolución de la terminología del marketing de ciudades*, Alcalá Henares (Madrid), Universidad de Alcalá Henares, 2005
- Forteza, Maria, *La gestió de la diversitat religiosa a l'Europa occidental i d'altres països*, Bellaterra (Barcelona), [s.n.] [s.l.], 2005
- Fundación Pluralismo y Convivencia y Fundació ACSAR, *Lugares de culto y urbanismo. Documento de trabajo número 2*, Barcelona, [s.n.] [s.l.], 2010
- Fundación Santa María, *Jóvenes españoles 2005*, Madrid, SM, 2006
- Gamella Mora, Juan F., «Los gitanos andaluces: presente y futuro de una minoría étnica», en *Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 1999, n.º 30, Monográfico, Los gitanos andaluces, págs. 15-29
- Gamella Mora, Juan F., *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*, Sevilla, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales de la Junta de Andalucía, 1996
- García García, Álvaro, *Retablo de la devastación. Sobre la devastación social e imaginaria de la ciudad de Granada*, Biblioteca Social Hermanos Quero, Granada, 2009
- Garma Navarro, Carlos, «Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México», en *Iztapalapa*, vol. 1, 1988, n.º 15, págs. 53-66
- Generalitat de Catalunya, *Recomanacions per a la gestió de la diversitat religiosa en l'àmbit dels cementiris*, Barcelona, Direcció General d'Afers Religiosos, 2009
- Gómez Bahillo, Carlos (coord.), *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2009
- Gómez Bahillo, Carlos y de Espés Mantecón, Carlos F., «Comunidades bíblicas», en C. Gómez (coord.), *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2009, págs. 213-228
- Gómez Martínez, José Luís, *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica*, Madrid, Gredos, 1975
- Gómez Pellón, Eloy, «La costumbre como norma jurídica: caracterización y análisis», en J. Marcos Arévalo, S. Rodríguez Becerra y E. Luque Baena (eds.), *Nos-otros: miradas antropológicas sobre la diversidad*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 2010, págs. 627-655

- González Alcantud, José A., *La ciudad vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de enrrancia*, Barcelona, Anthropos, 2005
- González Balderas, Rafael, «Número extraordinario monográfico dedicado a la conmemoración del XXV Aniversario de la Inauguración de la nueva capilla en callejón del Pretorio n.º 11», en *Protestantes andaluces*, Año II, 1993, n.º 4, abril
- Griera i Llonch, María del Mar, *Diversitat religiosa i món local: una mirada a Europa*, Barcelona, Diputació de Barcelona, 2011
- Guerra Gómez, Manuel, *Los Nuevos Movimientos Religiosos. Sectas*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993
- Harvey, David, *The condition of postmodernity*, Londres (UK), Basil Blackwell, 1989
- Henry, Etienne, «Contrastes de la motorización y de la movilidad en las megápolis», en *Actas del IX CODATU (México D.F. julio de 2000)*, [s. l.], [s. n.], 2000, págs. 1-14
- IOÉ (Colectivo), «Inmigrantes extranjeros en España: ¿reconfigurando la sociedad?», en *Panorama Social*, 2005, n.º 1, págs. 32-47
- Jiménez, Monika y San Eugenio, Jordi, «Identidad territorial y promoción turística: la organización de eventos como estrategia de creación, consolidación y difusión de la imagen de marca del territorio», en *ZER, Revista de estudios de comunicación*, 14, 2009, n.º 26, mayo, págs. 277-297
- Jiménez-Aybar, Iván, *El islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Pamplona, Navarra Gráfica Ediciones, 2004
- Jimeno Viñes, Marta, «El turismo cultural en la gestión de la Marca España», en *Real Instituto El Cano de Estudios Internacionales y Estratégicos*, 39, 2005, septiembre, [en línea] [04/03/2011]  
([www.realinstitutoelcano.org/documentos/214/214\\_JimenoVinyesPDF.pdf](http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/214/214_JimenoVinyesPDF.pdf))
- Kalinsky, Beatriz, «Antropología y Derecho Penal», *Cinta de Moebio, Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, 2003, n.º 16, marzo [en línea] [09/10/2012]  
(<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10101604>)
- Kalinsky, Beatriz, «Pluralidad sociocultural y formas punitivas del Estado», *Revista Alteridades*, Año 6, 1996, n.º 11, págs. 89-95

- Keohane, Robert y Nye, Joseph, *Poder e interdependencia. La política en transición*, Buenos Aires (Argentina), GEL, 1988
- Kumar, Neal, «Architecture as Crime Control», en *Yale Law Journal*, n.º 111, 2002, marzo
- Larramendi, Miguel H. y García Ortiz, Puerto (eds.), *Religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2009
- Lasheras Ruiz, Rubén, *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2011
- León Benítez, M<sup>a</sup> Reyes y Leal Adorna, M<sup>a</sup> Mar, *Derecho y factor religioso*, Madrid, Delta, 2008
- Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina, «Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad», en *Migración y desarrollo*, 2004, n.º 3, págs. 60-91 [en línea] [28/03/2006] (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>)
- Levitt, Peggy, «Following the migrants: religious pluralism in transnational perspective», en Ammerman, N. (ed.), *Religion in modern lives*, Oxford (UK), Oxford University Press, 2006
- Levitt, Peggy, «Redefining the boundaries of belonging: thoughts on transnational religious and political life», en *Working Paper*, 2002, n.º 48
- Llamazares Fernández, Dionisio, *Derecho a la libertad de conciencia, I*, Madrid, Thomson-Civitas, 2007
- Lloyd, Richard, *Neo-bohemia: art and commerce in the postindustrial city*, New York (EE.UU.), Routledge, 2006
- López García, Bernabé, Ramírez, Ángeles, Herrero, Eva y Kirhlani, Said, *Arrraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2007
- López López, Manuel, Fresneda, Eduardo, Toro, Isidro, Pena, J. M. y Arroyo, E., «La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada)», en Ación Almansa, M.; Torres Palomo, M<sup>a</sup> P. (ed.), *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes. Estudios y Ensayos*, Universidad de Málaga, Málaga, 1995, págs. 137-159

- Lucas Samper, Aris, «La Iglesia Evangélica de Filadelfia: un acercamiento a la religiosidad de los gitanos en España», en *Sincronía*, 2002, invierno [en línea] [08/03/2012] (<http://sincronia.cucsh.udg.mx/samperi02.htm>)
- Macías, Clara y Briones, Rafael, «El caso andaluz de la Iglesia Evangélica Filadelfia», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2010, págs. 225-252
- Macías, Clara y Salguero, Óscar, «La Fe Bahá'í en Andalucía: su implantación en contextos de pluralismo religioso», en *Gazeta de Antropología*, 2010, n.º 26 (1), enero-junio [en línea] [02/03/2012] ([http://www.ugr.es/~pwlac/G26\\_21Clara\\_Macias-Oscar\\_Salguero.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G26_21Clara_Macias-Oscar_Salguero.html))
- Mantecón Sancho, Joaquín, *Confesiones Minoritarias en España: Guía de Entidades y Vademécum Normativo*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2004
- Marcos Arévalo, Javier, «Historia, etnografía y derecho: la mirada reflexiva de Matías Ramón Martínez y Martínez (1855-1904)», en *D. Matías Ramón Martínez y Martínez. Historiador, etnógrafo y krausista*, Badajoz, Unión de Bibliófilos Extremeños y Tecnigraf, 2006, págs. 11-36
- Marcos Arévalo, Javier; Sánchez Marcos, María J., «La Antropología jurídica y el Derecho consuetudinario como constructor de realidades sociales», *Revista de Antropología Experimental*, 2011, n.º 11, 6, págs. 79-102
- Martínez Medina, Francisco Javier, *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Granada, Facultad de Teología, 1997
- Mauss, Marcel, «Fenómenos jurídicos», en *Introducción a la Etnografía*, Istmo, Madrid, págs. 235-313
- McLeenan, John, *Primitive Marriage. An Enquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Chicago (EE.UU.) y Londres (UK), University of Chicago Press, 1970, (1865)
- McLeenan, John, *The Patriarchal Theory*, Boston (EE.UU.), Adamant Media Corporation, 2006, (1885)
- Mena Cabezas, Ignacio, «Las lenguas del espíritu. Glosolalia, identidad étnico-religiosa y cambio cultural», en Cantón, Prat y Vallverdú (coords), *Actas del VIII*

- Congreso de Antropología: Nuevos movimientos Religiosos. Iglesias y “Sectas”*, Santiago de Compostela, FAAEE y AGA, págs. 123-133
- Mena Cabezas, Ignacio, «Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y a la liberación de espíritus en los cultos evangélicos gitanos», en *Gazeta de Antropología*, 2003, n.º 19, 20 [en línea] [08/03/2012]  
([http://www.ugr.es/~pwlac/G19\\_20Ignacio\\_Mena\\_Cabezas.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G19_20Ignacio_Mena_Cabezas.html))
- Mena Cabezas, Ignacio, *Los gitanos y la venta ambulante. Una economía étnica singular*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2006. [en línea] [08/03/2012]  
([http://centrodeestudiosandaluces.es/datos/factoriaideas/informe\\_gitanos.pdf](http://centrodeestudiosandaluces.es/datos/factoriaideas/informe_gitanos.pdf))
- Miosecc, Jean M., «L`image touristique comme introduction à la géographie du tourisme», en *Anales de Géographie*, 473, 1977, págs. 55-70
- Montes del Castillo, Ángel y Martínez Martínez, M<sup>a</sup> José, *Diversidad cultural y religión. Minorías Religiosas en Murcia*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2011
- Morales Lezcano, Víctor y Nogué, Joan, *España y el norte de África: El protectorado en Marruecos (1912-56)*, Madrid, UNED, 1984
- Moreno, Isidoro, «¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?» en Nesti, A. (coord.), *Potenza e impotenza Della memoria. Scritti in onore de Vittorio Dini*, Roma (Italia), Tibergraph Editrici, 1998, págs. 170-184
- Moreras Palenzuela, Jordi, «Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate», en *CIDOB. Serie Migraciones*, 2006, n.º 9
- Moreras Palenzuela, Jordi, «Morir lejos de casa», en López, Bernabé; Berriane, Mohamed (coord.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, Taller de Estudios Mediterráneos y Universidad Autónoma de Madrid, 2004, págs. 427-429
- Moreras Palenzuela, Jordi, *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, CIDOB, 1999
- Moreras, Jordi y Tarrés, Sol, *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios. Guías para la gestión pública de la diversidad religiosa n.º 8*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2013



- Morgan, Lewis H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington (EE.UU.), Smithsonian Institution, 1871
- Nogué, Joan y Villanova, José Luís, *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*, Lleida, Editorial Milenio, 1999
- Ortí, Alfonso, «La apertura y enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión de grupo», en M. García, J. Ibáñez y F. Alvira (comp.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1998, págs. 189–221
- Ould El Hadj, sheij Abderrahman, *Informe jurídico acerca de la forma correcta del enterramiento islámico y sus preparativos emitido por el sheij Abderrahman Ould El Hadj imam de la mezquita At-Taqwa en Granada y traducido del árabe por Zakaria Maza Al Qurtubí Presidente de la Comunidad de la citada mezquita*, Granada, [s. l.], [s. n.], 2003
- Pacione, Michael, *Urban problems. An Applied Urban Analysis*, Londres (UK), Routledge, 1990
- Párker G., Cristián, «El Catolicismo popular urbano y la globalización», en *Estudios sobre Religión Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 1997, n.º 4, septiembre [en línea] [11/09/2012] (<http://www.naya.org.ar/religion/news04.htm>)
- Paz, Sergio, «Marca territorial. Cómo construir y administrar la marca de ciudades y regiones», en G. Fernández y G. Leva (eds.), *Lecturas de economía, gestión y ciudad*, Buenos Aires (Argentina), Universidad Nacional de Quilmes, 2004, págs. 119-137
- Pérez-Agote, Alfonso y Santiago, José A., *La nueva pluralidad religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2009
- Pérez-Agote, Alfonso, «El proceso de secularización en la sociedad española», en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 2007, n.º 7, mayo-junio, págs. 65-82
- Planet, Ana I., *Melilla y Ceuta: Espacios-frontera hispano-marroquíes*, Ceuta, Ciudad Autónoma de Melilla, Ciudad Autónoma de Ceuta y UNED, 1998
- Ponce Solé, Juli y Cabanillas, José Antonio, *Lugares de culto, ciudades y urbanismo. Guía de apoyo a la gestión de la diversidad religiosa n.º 5*, Madrid, Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2011

- Ponce Solé, Julio (coord.), *Ciudades, derecho urbanístico y libertad religiosa. Elementos comparados de Europa y Estados Unidos*, Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer d' estudis autonòmics i locals, 2010
- Prats i Catalá, Joan, «Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico», en *Revista Instituciones y Desarrollo*, 2001, n.º 10, págs. 103-148
- Rodríguez Becerra, Salvador, «Las cruces de mayo en Andalucía. Historia y antropología de una fiesta», en D. González Cruz (dir.), *Las cruces de mayo en España. Tradición y ritual festivo*, Huelva, Universidad de Huelva, 2004, págs. 57-78
- Rodríguez Díaz, Álvaro, *Eventos deportivos y sostenibilidad*, Madrid, Instituto de Estudios Sociales Avanzados, CSIC, 2004 [en línea] [24/11/2008] ([www.iesa.csic.es/archivos/jornadas%20turismo/comunicaciones/Rodriguez%20Diaz%20-%20Eventos%20deportivos.pdf](http://www.iesa.csic.es/archivos/jornadas%20turismo/comunicaciones/Rodriguez%20Diaz%20-%20Eventos%20deportivos.pdf))
- Rodríguez Fernández, Lidia *et al.*, «Otras comunidades de inspiración cristiana», en E. J. Ruiz Vieytes (dir.), *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2010
- Rodríguez García, José Antonio, «Los problemas urbanísticos derivados del establecimiento de lugares de culto y la realización de ritos funerarios de las minorías religiosas en cementerios municipales», en I. Minteguiá Arregui (coord.), *Derechos humanos en la ciudad: Jornadas organizadas por la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea y Ayuntamiento de Bilbao*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, págs. 77-114
- Rodríguez García, José Antonio, *Urbanismo y confesiones religiosas. El Derecho Urbanístico y los principios de Laicidad y de Cooperación con las confesiones religiosas*, Madrid, Montecorvo, 2003
- Rodríguez González, Roberto C., «La diversidad cristiana en Canarias», en Díez de Velasco, Francisco (ed.), *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria, 2008, págs. 43-113

- Rodríguez Medela, Juan y Salguero, Óscar, «De investigador a sujeto político: cuestionamientos sobre parámetros científico–metodológicos en la búsqueda y aplicabilidad del conocimiento», en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XVIII, 2011, n.º 51, mayo–agosto, págs. 9–38
- Rodríguez Medela, Juan y Salguero, Óscar, *Aprendiendo a decir No. Conflictos y resistencias en torno a concebir y transformar la ciudad de Granada*, Granada, Asociación de Estudios Antropológicos La Corrala, 2009
- Rodríguez Medela, Juan y Salguero, Óscar, *Transformación urbana y conflictividad social. La construcción de la Marca Granada 2013-2015*, Granada, Biblioteca Social Hermanos Quero y Asociación de Estudios Antropológicos La Corrala, 2012
- Rodríguez Medela, Juan, «¿Cuestión de movilidad? Implicaciones sociales, culturales y políticas en el proceso de implantación de una autovía metropolitana. La Ronda Este de Granada». Tesis doctoral. Directora: Soledad Vieitez Cerdeño, Universidad de Granada, 2010
- Rosón Lorente, Javier, «¿El retorno de Tarik? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino». Tesis doctoral. Director: Gunther Dietz, Universidad de Granada, 2008
- Ruiz Vieitez, Eduardo J. (dir.), *Pluralidades latentes. Minorías Religiosas en el País Vasco*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010
- Rykwert, Joseph, *The idea of a town: The anthropology of urban form in Rome, Italy and the ancient world*, Cambridge (UK), Mass MIT Press, 1988
- Sabaté, Joaquín y Tironi, Manuel, «Rankings, creatividad y urbanismo», en *Revista Eure*, Vol. XXXIV, 2008, n.º 102, agosto, págs. 5-23
- Salarrullana de Verda, Pilar, *Las sectas*, Madrid, Temas de Hoy, 1989
- Salguero, Óscar y Briones, Rafael, «Diversidad religiosa y migraciones: el caso andaluz», en F.J. García Castaño y N. Kressova (eds.), *Diversidad cultural y migraciones*, Granada, Comares, págs. 121-148
- Salguero, Óscar, «Necesidades de las comunidades religiosas en Andalucía», en R. Briones. (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 481-492

- Salvador Crespo, Mayte, «Gobierno local, símbolos religiosos y espacio público en España», en M. Revenga, G. Ruiz-Rico y J. Ruiz (dirs.), *Los símbolos religiosos en el espacio público*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011
- Sánchez Nogales, José Luís, *El Islam entre nosotros. Cristianismo e Islam en España*, Madrid, BAC, 2004
- Sargatal, María Alba., «El estudio de la gentrificación», en *Biblio3w. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, 2000, n.º 228, mayo [en línea] [14/05/2013] (<http://www.ub.es/geocrit/b3w-228.htm>)
- Seisdedos, Hermenegildo, «La marca ciudad como antídoto para la bonsainización' del city marketing», en *Harvard-Deusto Marketing & Ventas*, 76, 2006, septiembre-octubre, págs. 72-77
- Sennet, Richard, «Las ciudades norteamericanas: planta ortogonal y ética protestante», en *RICS, Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 125, 1990, septiembre, págs. 280-299
- Serrano, Bernardo, *Directorio de Iglesias Evangélicas en Andalucía*, Sevilla, Consejo Evangélico Autónomo Andaluz, 2006
- Serrano, Bernardo, *Investigación sociológica sobre las Iglesias Evangélicas en Andalucía*, Sevilla, Consejo Evangélico Autónomo Andaluz (CEAA), 2007
- Silva Santisteban, Fernando, *Introducción a la Antropología Jurídica*, Lima (Parú), Fondo de Cultura Económica y Universidad de Lima, 2000
- Stone, Clarence, «Urban regimes and the capacity to govern: a political economy approach», en *Journal of Urban Affairs*, Vol. 15, 1993, n.º1, págs. 1-28
- Summer, Henry M., *Ancient Law*, New York (EE.UU.), Cosimo Classics, 2005 (1869)
- Summer, Henry M., *Lectures on the early history of institutions*, New York (EE.UU.), H. Holt and company, 1875
- Taguenca Belmonte, Juan Antonio; Vega Budar, María del Rocío, «Técnicas de investigación social: las entrevistas abierta y semidirectiva», en *Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. I, 2012, n.º 1, enero-junio [en línea] [25/02/2013] ([http://dgsa.uaeh.edu.mx/revista/icshu\\_vol1/IMG/pdf/No.1\\_-\\_3.pdf](http://dgsa.uaeh.edu.mx/revista/icshu_vol1/IMG/pdf/No.1_-_3.pdf))

- Tarrés, Sol y Salguero, Óscar, «Musulmanes en Andalucía», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 289-347
- Tarrés, Sol, «El judaísmo en Andalucía», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 348-361
- Tarrés, Sol, «Espacios de culto y cementerios de las confesiones minoritarias en Andalucía», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 466-481
- Tarrés, Sol, «La visibilidad de la diversidad religiosa», en R. Briones (dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2010, págs. 77-87
- Tarrés, Sol, «Ritos funerarios en el Islam: La praxis entre los musulmanes de Sevilla», en *Zainak*, 2006, n.º 28, págs. 423-440
- Testigos cristianos de Jehová, *Construcción de salones del reino*, Madrid, testigos cristianos de Jehová, 2007
- Torres Balbás, Leopoldo, «Cementerios hispano-musulmanes», en *Al-Andalus*, 1957, Vol. XXII, págs. 131-191
- Valencia, Rafael, «El cementerio de Sevilla», en *IIÛ. Revista de Ciencias de las Religiones. Actas del Primer Simposio Nacional de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense, 2006, págs. 263-270
- Valero Matas, Jesús A. (dir.), *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*, Barcelona, Icaria y Fundación Pluralismo y Convivencia, 2013
- Vergés de Palma, Jaume, *¿Y después qué? Una visión sobre el legado olímpico en la ciudad acogedora*, Centre d'Estudis Olímpics Universidad de Barcelona, Barcelona, 1997 [en línea] [27/03/2011]  
([http://olympicstudies.uab.es/pdf/wp066\\_spa.pdf](http://olympicstudies.uab.es/pdf/wp066_spa.pdf))
- Viñez Millet, Cristina, *Historia urbana de Granada*, Granada, CEMCI, 1999
- Ward, Stephen V., *Selling Places. The Marketing and Promotion of Towns and Cities, 1850-2000*, New York (EE.UU.), Routledge, 1998

- Watchtower Bible and Tract Society of New York, *Razonamientos a partir de las Escrituras*, New York (USA), International Bible Students Association, 1989, págs. 344-335
- Willis, Paul, «Notas sobre el método», en *Cuadernos de Formación Docente n.º 2*, Santiago de Chile (Chile), Red Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la Realidad Escolar, 1984
- Wright, Pablo G., «Etnografía y existencia en la antropología de la religión», en *Sociedad y Religión*, 1998, n.º 16/17, págs. 63–74



## ANEXO 1

### FICHA DE RECOGIDA DE DATOS

---

1. Nombre de la entidad:

- Oficial:
- Nombre con el que se conoce habitualmente:

2. Confesión, denominación, agrupación:

3. Ubicación

- Localidad y provincia:
- Dirección postal:
- Teléfono:
- Mail:
- URL (web) :

4. Persona responsable:

- Contacto:
- Cargo que desempeña:
- Dirección postal:
- Teléfono:
- Mail:

5. Fecha de creación:

6. Breve historia del grupo

.....

.....

.....

.....





– Celebraciones Significativas:

– Actuaciones importantes:

– Formación religiosa:

– Obras sociales:

– Drogodependencias:

– Prisiones:

– Familias:

– Educativas:

– Sanitarias:

– Otras obras sociales:

– Medios de comunicación:

– Artísticas:

– Otras:

#### 11. Relaciones con otras entidades

– Con otras entidades religiosas, ¿con cuáles? ¿de qué tipo? ¿con qué resultados?

– Con instituciones públicas, ¿con cuáles?

– Con instituciones privadas, ¿con cuáles?

– Subvenciones y Convenios:

#### 12. Relación con el entorno:

13. Necesidades como iglesia/comunidad (*financiación, edificio...*) y como creyentes (*cementerio, clases de religión...*):

15. Observaciones:

- ...
- ...

Investigador: Óscar Salguero

Persona entrevistada:

Contacto de la persona entrevistada:

Lugar:

Fecha:

Hora:

Material gráfico:

- foto exterior completo (zona en la que se ubica)
- foto exterior (fachada)
- foto placas exteriores y señalización
- foto interior (general)
- fotos del culto (si es posible)
- fotos de otros detalles de la decoración

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)
- foto de la persona entrevistada (si es posible)

ANEXO 2

PROTOCOLO PARA LA RECOGIDA DE DATOS Y GUIONES DE ENTREVISTAS PARA LAS  
COMUNIDADES RELIGIOSAS

(2º TRAMO DEL DESARROLLO DEL TRABAJO DE CAMPO)

---

*Ficha 1: Espacio Cultural*

1. Asistentes al culto:

Día  N°     Día  N°     Día  N°

Día  N°     Día  N°     Día  N°

2. Perfil de la membresía:

2.1. Perfil nacional:

Nº españoles       Nº extranjeros       % españoles       % extranjeros

Orígenes nacionales con presencia:

.....  
.....  
.....

Peso de las principales nacionalidades:

1. .... N°

% respecto al total de fieles

% respecto al total de extranjeros

2. .... N°

% respecto al total de fieles

% respecto al total de extranjeros

3. .... N°

% respecto al total de fieles

% respecto al total de extranjeros

## 2.2. Pirámide (sexo y grupos de edad)

N° hombres     N° mujeres     % hombres     % mujeres

Niños Total     %

Adolescentes     Total %

Jóvenes     Total %

Adultos     Total %

Ancianos     Total %

## 3. Identificación y contextualización del idioma de uso:

Lengua/as de culto:

.....  
.....

Lengua/as de relación dentro del espacio de culto:

.....  
.....

Lengua/as de comunicación (boletines, web, carteles informativos en el espacio de culto...):

.....  
.....

¿Habla español el pastor, imam...?

.....  
.....

#### 4. Actividades religiosas:

##### 4.1. Actividad cultural habitual

Frecuencia: .....

Papel de los diferentes grupos identificados entre la membresía en función de las variables sexo, grupo de edad y origen nacional:

.....  
.....  
.....

Personal religioso:

- N°: .....

- Pertenecientes a la comunidad: .....

- No pertenecientes a la comunidad (invitados y redes): .....

- Estabilidad.....

- Perfiles: .....

- Descripción:

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

##### 4.2. Festividades señaladas

Descripción:

.....  
.....  
.....  
.....

Papel de los diferentes grupos identificados entre la membresía en función de las variables sexo, grupo de edad y origen nacional:

.....  
.....  
.....

Personal religioso:

- Nº: .....
- Pertenecientes a la comunidad: .....
- No pertenecientes a la comunidad (invitados y redes): .....
- Estabilidad.....
- Perfiles: .....
- Descripción:

.....  
.....  
.....  
.....

Tipo de espacio en el que se realiza:

- Local de culto de la comunidad religiosa
- Otro local de la comunidad religiosa: .....
- Local de culto de otra comunidad religiosa: .....
- Otro espacio:

.....  
.....  
.....

#### 4.3. Ceremonias religiosas (presentaciones, bodas, bautismos...)

Descripción:

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Papel de los diferentes grupos identificados entre la membresía en función de las variables sexo, grupo de edad y origen nacional:

.....  
.....  
.....

Personal religioso:

- Nº: .....
- Pertenecientes a la comunidad: .....
- No pertenecientes a la comunidad (invitados y redes): .....
- Estabilidad.....
- Perfiles: .....
- Descripción:

.....  
.....  
.....  
.....

Tipo de espacio en el que se celebra:

- Local de culto de la comunidad religiosa
- Otro local de la comunidad religiosa: .....
- Local de culto de otra comunidad religiosa: .....
- Otro espacio:

.....  
.....

#### 4.4. Actividades interconfesionales

Frecuencia: .....

Descripción de redes y participantes:

.....  
.....  
.....

Tipo de espacio en el que se celebra:



- Local de culto de la comunidad religiosa
- Otro local de la comunidad religiosa: .....
- Local de culto de otra comunidad religiosa: .....
- Otro espacio:
- .....
- .....

5. Otros usos del culto:

Identificación y descripción de las diferentes actividades no culturales desarrolladas en torno al culto (el culto como espacio de socialización: intercambio de informaciones, reuniones.../ roles, liderazgo). Se incluirá la observación de la obra social cuando no esté organizada formalmente como actividad (descripción, perfil de los organizadores, perfil de los beneficiarios):

Actividad 1:

- Tipo: .....
- Descripción:
- .....
- .....
- .....

Actividad 2:

- Tipo: .....
- Descripción:
- .....
- .....
- .....

*Ficha 2: infraestructura y actividades*

1. Descripción del local de culto

Metros cuadrados: .....

Nº de plantas: .....

Distribución:

.....  
.....

Descripción de cada una de las dependencias (salón de culto, aulas, bibliotecas, guardería...):

.....  
.....  
.....  
.....

2. Descripción de otros espacios en los que la comunidad realiza actividades

2.1. Tipo de espacio:

- local de la comunidad
- local de Asociación / Ong
- cedido por Ayuntamiento. Tipo de espacio: .....
- cedido por otras entidades. Entidad: .....

Tipo de espacio:

.....

- centro educativo
- aire libre
- comercio
- domicilio particular
- hospital

- prisión
- centro educativo
- centro militar
- centro cultural
- centro de servicios sociales
- otro: .....

Descripción del espacio si no se trata del local de culto de la comunidad religiosa:

.....

.....

.....

.....

2.2. Función que cumple el espacio utilizado:

- lugar de culto
- lugar de reunión
- espacio para el desarrollo de obra social
- celebración de otras actividades. Tipo/s: .....

2.3. Frecuencia de utilización del espacio:

- diaria
- semanal
- quincenal
- mensual
- puntual

3. Descripción de actividades

Actividad: .....

Lugar de celebración: .....

Difusión:

- interna. Medio/s: .....

- externa. Medio/s: .....

Fecha de inicio: .....

Frecuencia:

- diaria

- semanal

- quincenal

- mensual

- puntual

Lengua en que se desarrolla la actividad:

.....

Descripción de los medios humanos y materiales:

.....  
.....  
.....  
.....

Número de participantes/beneficiarios:.....

Perfil de los participantes/beneficiarios:

\* Pertenencia o no a la comunidad religiosa:

- Número de participantes vinculados a la comunidad religiosa:.....

- Número de participantes sin vínculos con la comunidad religiosa:.....

- Número de participantes vinculados a otras comunidades religiosas:.....

\* Sexo

- Número de hombres:.....

- Número de mujeres:.....

\* Grupo de edad

- Niños:.....

- Adolescentes:.....

- Jóvenes:.....

- Adultos:.....

- Ancianos:.....

¿La actividad es innovadora, o reproduce proyectos de otras comunidades religiosas?

- imitación

- innovación.

¿En qué sentido es innovadora?:

.....  
.....  
.....

¿Los medios humanos y materiales son adecuados para el desarrollo de la actividad?

-sí

-no

Por qué:

.....  
.....  
.....

Si existe colaboración con otras entidades (religiosas o civiles), ¿en qué términos se materializa tal colaboración en el desarrollo de la actividad?:

.....  
.....  
.....

¿Se consiguen los objetivos perseguidos en su planteamiento?

- sí

- no

Argumentos:

.....

.....

.....

.....

*Ficha 3: Visibilización*

1. Dirección del local de culto:

Calle: ..... N°: .....

Inmueble:

- local
- piso
- nave industrial
- domicilio particular
- otro: .....

Municipio: .....

Provincia: .....

2. Ubicación:

- espacio céntrico
- espacio periférico
- polígono industrial
- otro: .....

2.1. Descripción del barrio en el que se sitúa el lugar de culto y características de su población:

.....  
.....  
.....

2.2. ¿Existen locales (comercios, etc.) vinculados a la comunidad o a su membresía en el espacio circundante?:

- no
- sí. Descripción:

.....  
.....  
.....

3. ¿Tiene el lugar de culto señales externas que permitan identificarlo como tal?:

- no

- sí. ¿Con que nombre se identifica?: .....

4. ¿Dispone el lugar de culto de escaparate hacia el exterior?:

- no

- sí. ¿De qué tipo? (panel de anuncios, etc.). Descripción:

.....  
.....  
.....

5. ¿Realiza la comunidad difusión del mensaje religioso en el espacio público?:

- no

- sí. ¿A través de qué vías?:

- mesa de literatura bíblica

- conciertos

- reparto de folletos

- visita de domicilios particulares

- otra: .....

Descripción:

.....  
.....  
.....

6. ¿Realiza la comunidad actividades culturales abiertas?



- no
- sólo esporádicamente
- habitualmente.

Descripción:

.....

.....

.....

7. ¿Qué canales de comunicación utiliza la comunidad?:

- página Web
- foros de Internet
- redes sociales virtuales
- programas de radio
- programas de Televisión
- folletos
- revista
- otro/s: .....

Descripción:

.....

.....

.....

8. ¿Existe referencia al lugar de culto en la web del Ayuntamiento? ¿En las webs de otras instituciones o entidades locales? ¿En las páginas amarillas u otras guías?

- no
  - sí:
- .....
- .....
- .....

9. ¿Con qué imagen se proyecta hacia el exterior la comunidad?

- sólo contenido religioso

- sólo actividades sin contenido religioso

- compromiso social, salud, educación, etc.:

.....

.....

- otra:

.....

.....

#### *Ficha 4: Órganos de dirección de la comunidad religiosa*

##### 1. Estructura organizativa:

1.1. ¿Cuál es la estructura organizativa de la comunidad?

1.2. ¿Cómo se elige/designa al presidente de la comunidad? ¿Y al resto de miembros de la Junta?

1.3. ¿Cómo se renueva la Junta Directiva? ¿Cada cuánto tiempo? ¿Cuándo fue la última vez que se renovó?

1.4. ¿Coincide el presidente de la Junta Directiva con el pastor, imán...?

1.5. ¿Cuál es el perfil y la trayectoria del presidente y miembros de la junta directiva actual?

1.6. ¿Compatibilizan esta labor con algún otro trabajo?

1.7. ¿Hay mujeres en la Junta Directiva actual? ¿Qué papel desempeñan?

1.8. ¿Hay jóvenes en la Junta Directiva actual? ¿Qué papel desempeñan?

1.9. ¿Hay extranjeros en la Junta Directiva actual? ¿Qué papel desempeñan?

1.10. Al margen de los miembros de la Junta Directiva ¿existen otras figuras relevantes en el funcionamiento de la comunidad? ¿Quiénes son? ¿Qué papel desempeñan?

1.11. ¿Cómo se toman las decisiones que afectan al funcionamiento de la comunidad?

1.12. ¿Existe algún organismo (asociación/Ong) vinculado a la entidad religiosa? ¿Cuándo se creó? ¿Con qué fin?

## 2. Infraestructura

2.1. ¿Es propiedad de la comunidad el espacio de culto? ¿Fue adquirido o se trata de una cesión? ¿Por parte de quién? ¿Cuándo tuvo lugar la adquisición o la cesión?

2.2. Si el local es alquilado: ¿desde cuándo?; ¿a cuánto asciende el importe?

2.3. ¿Han realizado obras de acondicionamiento o rehabilitación?

2.4. ¿Han recibido ayudas económicas para este fin? ¿Qué tipo de ayudas económicas? ¿Se trata de ayudas estables, o puntuales?

2.5. ¿Alguna persona ha contribuido o contribuye económicamente de manera especial?

2.6. ¿Existen perspectivas de cambio de local?

2.7. ¿Dispone la comunidad de otros locales? ¿En qué población o poblaciones? ¿En régimen de propiedad o alquiler? ¿A qué fines se destinan?

2.8. ¿Hacen uso de otros locales para sus actividades? ¿De qué espacios se trata? ¿Quién se los cede? ¿Con qué frecuencia? ¿Para qué fines concretos? ¿Cuándo fue la última vez?

2.9. ¿Disponen de cementerio? ¿En qué población?

2.10. ¿Disponen de colegios o centros educativos que pertenezcan a su tradición religiosa?

2.11. ¿Tienen alguna empresa o negocio propio vinculado a su tradición religiosa?

2.12. ¿Tienen alguna editorial de libros, folletos, etc.?

2.13. ¿De qué otras infraestructuras disponen?

### 3. Membresía:

3.1. ¿Cuántos miembros tiene la comunidad?

3.2. ¿Cuántos asisten con regularidad al culto?

3.3. ¿Ha crecido la comunidad en los últimos años? ¿Por qué vía?

3.4. ¿Cuál es el porcentaje de hombres y mujeres?

3.5. ¿Cuál es el porcentaje de niños, jóvenes, adultos y ancianos?

3.6. ¿Qué nacionalidades están presentes entre la membresía?

3.7. ¿En qué porcentaje está presente cada nacionalidad?

3.8. ¿En qué medida han cambiado las dinámicas de la comunidad con la incorporación de fieles extranjeros?

### 4. Personal religioso:

4.1. ¿Dónde nació? Si no nació en España, ¿cuánto tiempo lleva residiendo aquí?

4.2. ¿Desde cuándo dirige la comunidad el actual pastor/imán...?

4.3. ¿Cómo llegó a esta comunidad?

4.4. ¿Mantiene relaciones con otros líderes religiosos de su confesión? ¿Y de otras confesiones?

4.5. ¿En qué se concretan estas relaciones para la vida de la comunidad?

4.6. ¿Ha ocupado esta responsabilidad anteriormente en alguna otra comunidad religiosa? ¿Dónde? ¿En España o fuera de España?

4.7. ¿Qué formación tiene? ¿Dónde estudió? ¿Mantiene contactos con el lugar de formación?

4.8. ¿Puede asumir la comunidad su retribución o lo tiene que compatibilizar con otras ocupaciones?

4.9. ¿Está afiliado a la Seguridad Social como personal religioso?

5. Actividades:

5.1. ¿Qué actividades se llevan a cabo actualmente? El siguiente esquema se aplicará a cada una de las actividades:

5.2. ¿De qué tipo es? (asistencial/integración, educativa, cultural...)

5.3. ¿En qué consiste?

5.4. ¿Dónde se lleva a cabo? (local de culto, otro local de la comunidad religiosa, espacio cedido por el Ayuntamiento, espacio cedido por otras entidades, aire libre, comercio, domicilio particular, hospital, prisión, centro educativo, centro cultural, centro militar, centro de servicios sociales...)

5.5. ¿Cómo surgió la actividad? (¿de quién o quienes fue la iniciativa; se tomó como referencia otras actividades, por sugerencia de otra comunidad/grupación/federación, a remolque de convocatorias de subvenciones?)

5.6. ¿Desde cuándo se lleva a cabo? ¿Con qué frecuencia?

5.7. ¿De qué recursos disponen para su desarrollo?

- Recursos internos (generados por la comunidad)

- Externos (vinculados a la confesión-denominación / no vinculados a organizaciones religiosas)

5.8. ¿Bajo qué cobertura se lleva a cabo la actividad: comunidad religiosa, Asociación/Ong, a través de miembros sin cobertura legal...? Si se hace bajo el paraguas de una Asociación/Ong, ¿cuál?, ¿por qué?

5.9. ¿Quién se hace cargo de la ejecución de la actividad? Perfil: sexo, grupo de edad, origen nacional.

5.10. ¿A quién va dirigida la actividad teóricamente? Perfil: sexo, grupo de edad, origen nacional.

5.11. ¿Qué objetivos persigue?

5.12. ¿Cuántas personas participan/se benefician de esta actividad?

5.13. ¿Se trata de una actividad abierta?

5.14. ¿Se ha difundido/difunde información al respecto fuera de la comunidad religiosa?  
¿A través de qué vía?

5.15. ¿Participan personas ajenas a la comunidad religiosa?

5.16. ¿Encuentran dificultades para su desarrollo? ¿Qué tipo de dificultades?

5.17. ¿Qué otras actividades les gustaría llevar a cabo? ¿Qué trabas existen?

6. Relaciones con otras comunidades religiosas y federaciones:

6.1. ¿Pertenece a alguna agrupación o Federación de su propia tradición religiosa? ¿A cuál?

¿Es de ámbito local, regional, nacional, internacional? ¿Desde qué fecha están vinculados?

¿Algún miembro de la comunidad ejerce alguna función relevante en esta agrupación o Federación?

¿Cuál es el papel de la agrupación o Federación?

¿Qué servicios presta a las comunidades locales?

¿Cuándo tuvo lugar el último contacto?

¿Quién es la persona de contacto (el interlocutor)?

Si no pertenecen a ninguna Federación/Agrupación/Plataforma, ¿por qué?

6.2. ¿Con qué comunidades religiosas de su misma confesión mantienen una relación directa?

¿En España? ¿En qué localidad/es se ubican? ¿En otros países? ¿Cuáles?

¿Cuál es el motivo de esta relación? ¿Qué tipo de relación mantienen?

¿Se concreta en algún tipo de ayuda, intercambio, actividad común...?

¿Cuándo tuvo lugar el último contacto?

6.3. ¿Cómo es la relación con las otras comunidades de su misma tradición religiosa presentes en el municipio/ciudad?

¿Conocen a sus responsables y personal religioso?

¿Mantienen un contacto habitual?

¿Existen o han existido actividades y/o proyectos comunes?

¿Mantienen una relación más estrecha con alguna de las comunidades? ¿Con cuál?



¿Qué factores contribuyen a que exista una mayor afinidad?

6.4. ¿En qué medida ha cambiado el panorama religioso local en los últimos años?

6.5. ¿Conocen a las comunidades de otras confesiones religiosas presentes en el municipio? ¿Mantienen algún tipo de relación? ¿De qué tipo?

6.6. ¿Pertenece a algún foro, plataforma, asociación o federación interconfesional o ecuménica?

¿Es local, regional, nacional, internacional?

¿Desde qué fecha están vinculados?

¿Quién coordina la iniciativa?

¿Qué actividades, encuentros... se han celebrado hasta el momento? ¿Cuál fue el último?

¿Consideran que este tipo de iniciativas tiene efectos positivos en la vida de las diferentes comunidades locales? ¿En qué sentido?

7. Relación con las administraciones:

7.1. Conocimiento normativo: apertura de locales, licencias, uso del espacio público, permisos, acceso a convocatorias, subvenciones, escuela, asistencia religiosa en hospitales y prisiones, uso de cementerios, mataderos...

7.2. ¿Han sido consultados en algún momento por las distintas administraciones públicas? ¿Sobre qué cuestiones?

7.3. ¿Qué tipo de interlocución tienen con el Ayuntamiento? ¿Y con el gobierno autonómico?

7.4. ¿Es una interlocución formal o informal?

7.5. ¿Cuál es el procedimiento y cadencia de dicha interlocución?

7.6. ¿Bajo qué cobertura tiene lugar la interlocución: como comunidad religiosa, asociación, Ong...?

7.7. ¿Qué persona es el interlocutor habitual: el presidente, otro miembro de la Junta Directiva, el pastor/imán, otro miembro de la comunidad...?

7.8. ¿Tienen algún convenio estable con algún representante de algún barrio, distrito, ayuntamiento, Comunidad Autónoma?

7.9. Si no existe ningún convenio, ¿existe algún tipo de colaboración informal? ¿En qué términos?

7.10. ¿Cuáles son las demandas que como comunidad religiosa han planteado o les gustaría plantear a las administraciones locales y regionales?

7.11. Entre las demandas planteadas, ¿hay alguna que haya sido satisfecha? ¿Cuál?

7.12. ¿Y alguna que no haya sido satisfecha? ¿De qué se trata?

7.13. ¿Mantienen contacto con embajadas/consulados? ¿Con cuál/es?

7.14. ¿Qué tipo de relación mantienen? ¿En qué se concreta?

8. Relación con el entorno:

8.1. ¿Tienen página web? ¿Y algún foro, red social virtual, etc. vinculado a la comunidad religiosa?

¿Desde cuándo? ¿Cuáles son los objetivos?

¿Cómo es su funcionamiento?

¿Qué lengua/s se emplean?

¿Quiénes participan?

¿Cuáles son las temáticas, sólo de ámbito religioso?

¿Quién/es se hacen cargo?

Si no disponen de ninguna plataforma virtual, ¿se han planteado crearla?

8.2. ¿Qué otros medios utilizan para darse a conocer a la sociedad?

¿Tienen o han tenido presencia en algún medio de comunicación? ¿En cuál? ¿Cómo ha sido/es el tratamiento?

8.3. ¿Están en contacto con alguna asociación u Ong local? ¿Con cuál/es?

¿Cómo se estableció el contacto?

¿La relación se concreta en alguna actividad y/o proyecto común? ¿De qué tipo?

¿Qué motivó su diseño y puesta en marcha? ¿Cómo se desarrolla en la práctica?

¿Qué persona/s se hacen cargo de esas actividades y/o proyectos?

¿Colaboran como comunidad religiosa, como asociación, como Ong...?

8.4. ¿Participan en foros de carácter social y/o ciudadanos? ¿En cuáles?

¿Cómo comenzaron a participar? ¿De quién parte la iniciativa?

¿Cuál es la temática concreta? ¿Cuáles son los objetivos?

¿Se trata de un foro estable? ¿Su participación es puntual o estable?

¿Participan como comunidad religiosa, como asociación, como Ong...?

¿Quién/es son los interlocutores?

8.5. ¿Se imparten o se han impartido en algún momento clases de su confesión religiosa en algún centro escolar del municipio? ¿En qué centro escolar?

¿Algún miembro de su comunidad ha participado o participa en el desarrollo de estas clases?

¿Cuándo se impartieron o desde cuándo se imparten?

¿Cómo se consiguió impartir estas clases, se debe a algún contacto personal con la dirección del centro, con el AMPA, a través de alguna asociación...?

¿Existe algún convenio formal?

¿Se imparten en horario escolar?

¿Hay un profesorado estable? ¿Quién/es son?

¿Recibe/n alguna retribución por impartir estas clases? ¿Quién asume esta retribución?

Si no existen clases de su confesión religiosa en el municipio, ¿cuál es el municipio más cercano donde se imparten estas clases? Si no existen clases: ¿lo han solicitado y no lo han conseguido? ¿Qué obstáculos han encontrado?

8.6. ¿Existe asistencia religiosa de su confesión en los hospitales y centros penitenciarios de los alrededores? ¿Dónde? ¿Desde cuándo?

¿Se trata de una actividad organizada o informal? ¿Cómo se organiza?

¿Existe algún convenio?

¿Hay personal religioso específico destinado a cubrir la asistencia religiosa en estos ámbitos? ¿Quién/es son?

¿Algún miembro de su comunidad presta esta asistencia?

8.7. ¿Creen que los vecinos del municipio conocen la iglesia/mezquita...? ¿Qué imagen creen que tienen de ella y de sus miembros?

¿Cómo creen que se podría difundir una imagen más acertada?

¿Han celebrado alguna jornada de puertas abiertas u otro tipo de actividad con este fin?

¿Han experimentado algún problema de convivencia en el barrio/municipio? ¿De qué tipo? ¿Se solucionó? ¿Cómo se solucionó?

8.8. ¿Han sido consultados en algún momento por los distintos partidos políticos? ¿Por qué partido/s? ¿Es algo habitual? ¿Cuándo tuvo lugar la consulta? ¿Sobre qué cuestiones concretas han sido/son consultados?

8.9. ¿Mantienen o han mantenido algún tipo de contacto con la policía local? ¿Para qué tipo de cuestiones? ¿Consideran que la policía local puede jugar un papel positivo en la integración de su comunidad religiosa en el municipio? ¿Cuál?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Confesión (y denominación):

- Dirección del local de culto:
- Teléfono:

Nombre de la comunidad religiosa:

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:
- Edad:
- Cargo en la comunidad:
- Dirección postal y municipio de residencia:
- Correo electrónico:
- Teléfono:
- Nacionalidad:
- País de origen / tiempo de residencia en España:
- Sexo:
- Estudios terminados:
- Ocupación actual:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)
- foto de la persona entrevistada (si es posible)

*Ficha 5: Personal religioso*

1. Perfil:

1.1. Además de pastor/imán... ¿tiene algún otro cargo en la comunidad? (presidente, miembro de la Junta Directiva...)

1.2. Si no es español, ¿cuál es su país de origen?,

¿Tiene nacionalidad española?, ¿cuánto tiempo lleva en España?

¿En qué otras zonas de España ha vivido anteriormente? ¿Cuál es el motivo de su traslado a este municipio?

1.3. ¿En su país de origen era también pastor/imán...?

En España ¿desde cuándo ha ejercido como pastor/imán?

1.4. ¿Está casado? Si es extranjero: ¿su familia está en España con usted?

1.5. ¿Qué formación tiene? ¿Dónde estudió? ¿Mantiene contacto con el lugar donde estudió?

1.6. ¿Qué idiomas habla?

1.7. ¿De qué otras comunidades ha sido pastor/imán... anteriormente? ¿En su país de origen? ¿En otros países? ¿En España?

1.8. ¿Desde cuándo dirige esta comunidad? ¿Cómo comenzó?

1.9. ¿Tiene dedicación plena o lo compagina con algún otro trabajo? ¿Qué trabajo? ¿Recibe alguna retribución económica por parte de la comunidad? ¿De fuera de la comunidad? (misiones, otros países...)

1.10. ¿Está dado de alta en la Seguridad Social como personal religioso?

1.11. Además del culto ¿es responsable de alguna otra actividad en la comunidad?  
¿Cuál/es?

1.12. ¿Es pastor/imán... en alguna otra comunidad local? ¿En cuál?

1.13. ¿Está vinculado a alguna asociación/Ong? ¿Cuál? ¿Qué papel desempeña?

1.14. ¿Participa en algún foro de carácter social y/o ciudadano? ¿Cuál? ¿Participa como personal religioso?

## 2. Actividad cultural:

2.1. ¿Cuántos días a la semana celebran culto? ¿Qué días?

2.2. ¿Cuántas personas asisten regularmente al culto?

2.3. ¿Ha crecido la comunidad en los últimos años? ¿Por qué vía?

2.4. ¿Cuántos fieles son extranjeros?

¿Qué nacionalidades están presentes?

En qué porcentaje está presente cada nacionalidad? ¿Qué nacionalidad predomina?

Entre los fieles extranjeros, ¿qué porcentaje se ha convertido en España?

Los extranjeros que ya pertenecían a esta confesión, ¿mantienen relación con sus comunidades religiosas de origen?

2.5. ¿En qué medida han cambiado las dinámicas de la comunidad con la incorporación de fieles extranjeros?

2.6. ¿Cuál es el peso de las mujeres? ¿Y de los jóvenes?

- 2.7. ¿Participan las mujeres en el culto? ¿De qué manera?
- 2.8. ¿Participan los jóvenes en el culto? ¿Cómo?
- 2.9. ¿Y los extranjeros?
- 2.10. ¿Qué lengua/s se emplean en el culto?
- 2.11. ¿Han utilizado o utilizan habitualmente algún otro espacio para el culto y/o festividades religiosas? ¿Cuál? ¿En qué ocasión/es?
- 2.12. ¿Se ha utilizado o se utiliza habitualmente el espacio público para alguna celebración religiosa? ¿Cuál? ¿Cuándo?  
Si no se ha utilizado, ¿se lo han planteado?
- 2.13. ¿Se lleva a cabo alguna otra actividad en el local los días de culto? (comidas, reparto de alimentos, ropa, otro tipo de ayudas, actividades que no están formalmente organizadas, actividades de socialización en torno al culto...)  
¿Desde cuándo se lleva a cabo y con qué frecuencia?  
¿Quiénes son los encargados?  
¿Quiénes son los beneficiarios/usuarios?  
¿De qué recursos disponen para su desarrollo?
- 2.14. ¿Imparte clases de religión en algún centro escolar? ¿En cuál? ¿Desde cuándo?  
¿Cómo comenzaron estas clases?  
¿Existe algún convenio formal?  
¿Quiénes fueron los interlocutores para su puesta en marcha?  
¿Se imparten en horario escolar? ¿Cuántas horas a la semana?  
¿Qué materiales utiliza?  
¿Cuál es el perfil del alumnado?



2.15. Si no imparte clase de religión en ningún centro escolar, ¿existe enseñanza de su confesión religiosa en algún centro escolar del municipio/provincia/Comunidad Autónoma?

2.16. ¿Presta asistencia religiosa en algún centro penitenciario, hospitalario...? ¿Dónde?

¿Desde cuándo?

¿Cómo se organiza? ¿Se trata de una actividad organizada o informal?

¿Existe algún convenio?

¿Ha encontrado o encuentra obstáculos para prestar esta asistencia religiosa?

2.17. Si no presta este tipo de asistencia religiosa: ¿existe en los alrededores?,

¿Hay personal religioso específico destinado a cubrir la asistencia religiosa en estos ámbitos?, ¿quién/es son?, ¿algún miembro de su comunidad presta esta asistencia religiosa?

### 3. Relaciones con otras comunidades religiosas y federaciones:

3.1. ¿La comunidad pertenece a alguna agrupación o Federación de su propia tradición religiosa? ¿A cuál?

¿Es de ámbito local, regional, nacional, internacional?

¿Desde qué fecha está vinculada?

¿Ejerce usted alguna función relevante en esta agrupación o Federación?

¿Cuál es el papel de la agrupación o Federación?

¿Qué servicios presta a las comunidades locales?

3.2. ¿Mantiene relaciones con otros líderes religiosos de su confesión?

¿En qué marco? (Asociación de ministros de culto, contactos personales...) ¿Qué ámbito? (local, regional, nacional, internacional)

¿En qué se concretan estas relaciones para la vida de la comunidad? (Reuniones, intercambios de pastores/imames..., actividades conjuntas...)

¿Cuándo tuvo lugar la última actividad compartida? ¿En qué consistió?

3.3. ¿Tiene alguna relación con los líderes religiosos de otras confesiones presentes en el municipio?

¿De qué comunidades?

Esa relación ¿se ha materializado en alguna iniciativa común?

¿Cuál/es? ¿Cuándo tuvo lugar el último contacto? ¿Con qué motivo?

3.4. ¿Pertenece a algún foro, plataforma, asociación o federación interconfesional o ecuménica? ¿Cuál?

¿Es local, regional, nacional, internacional?

¿Desde qué fecha está vinculado?

¿Quién coordina la iniciativa?

¿Qué actividades se han desarrollado? ¿Cuál fue la última? ¿Y el último contacto?

3.5. ¿En qué medida ha cambiado el panorama religioso local en los últimos años?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Confesión (y denominación):

- Dirección del local de culto:

- Teléfono:

Nombre de la comunidad religiosa:

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Dirección postal y municipio de residencia:

- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Nacionalidad:

- País de origen / tiempo de residencia en España:

- Sexo:

- Estudios terminados:

- Ocupación actual:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

- foto de la persona entrevistada (si es posible)

*Ficha 6: Responsables de actividades*

1. Perfil del responsable de la actividad:

1.1. Además de ser responsable de esta actividad, ¿tiene algún cargo o ejerce algún otro papel relevante en la comunidad? ¿Anteriormente?

1.2. ¿Desde cuándo forma parte de esta comunidad religiosa? ¿Cómo llegó a ella?

1.3. Si no es español, ¿cuál es su país de origen?

¿Tiene nacionalidad española?,

¿Cuánto tiempo lleva en España?

¿En qué otras zonas de España ha vivido anteriormente?

1.4. ¿Ha formado parte de alguna otra comunidad religiosa en España?

¿Cuál es el motivo de su traslado a este municipio?

¿En su país de origen pertenecía también a alguna comunidad religiosa de esta misma confesión?

1.5. ¿Cuál es su formación? ¿Qué idiomas habla?

1.6. ¿En qué trabaja actualmente?

1.7. ¿Recibe alguna retribución económica por parte de la comunidad por hacerse cargo de esta actividad? ¿De fuera de la comunidad? (misiones, otros países...)

1.8. ¿Está vinculado a alguna asociación/Ong? ¿Cuál? ¿Qué papel desempeña?

1.9. ¿Participa en algún foro de carácter social y/o ciudadano? ¿Cuál? ¿Qué papel desempeña?

## 2. Actividad:

2.1. ¿Cómo definiría la actividad, como asistencial, de integración, educativa, cultural...?

2.2. ¿En qué consiste?

2.3. ¿Dónde se lleva a cabo?

(Lugar físico donde se realiza, de quién depende ese lugar)

2.4. Si la actividad se lleva a cabo en un espacio distinto al local de culto de la comunidad religiosa: ¿siempre ha sido así? ¿Qué motivó la utilización de este espacio?, ¿qué trámites fueron necesarios?, ¿encontraron dificultades?, ¿de qué tipo? ¿Quién/es fueron los interlocutores?

2.5. ¿Cómo surgió la actividad? ¿Fue iniciativa de los órganos de dirección de la comunidad religiosa, iniciativa del pastor/imán, de otros miembros de la comunidad?

2.6. ¿Se diseñó tomando como referencia otras comunidades religiosas, fue sugerencia de otra comunidad/agrupación/federación, a remolque de convocatorias de subvenciones...?

2.7. ¿Desde cuándo se lleva a cabo? ¿Con qué frecuencia?

2.8. ¿Qué le motivó a responsabilizarse de esta actividad? ¿Fue una petición de la comunidad?

2.9. ¿Se hacen cargo otras personas de su ejecución o es usted mismo?

Si hay otras personas vinculadas, ¿quiénes son? (Perfil: sexo, grupo de edad, origen nacional)

2.10. ¿Pensando en qué tipo de personas se planificó la actividad? (Perfil: sexo, grupo de edad, origen nacional)

2.11. ¿Qué objetivos persigue?

2.12. ¿Cuántas personas participan/se benefician de esta actividad? (Perfil: sexo, grupo de edad, origen nacional)

2.13. ¿Se trata de una actividad abierta?

2.14. ¿Se ha difundido/difunde información al respecto fuera de la comunidad religiosa?  
¿A través de qué vía?

2.15. ¿Participan personas ajenas a la comunidad religiosa?

2.16. ¿En qué lengua/s se desarrolla la actividad?

2.17. ¿De qué recursos disponen para su desarrollo?

-Recursos internos (generados por la comunidad)

-Externos (vinculados a la confesión-denominación / no vinculados a organizaciones religiosas)

2.18. ¿Encuentran dificultades para su desarrollo? ¿Qué tipo de dificultades?

2.19. ¿Bajo qué cobertura se lleva a cabo la actividad: comunidad religiosa, Asociación/Ong, a través de miembros sin cobertura legal?

Si se hace bajo el paraguas de una Asociación/Ong, ¿por qué?

2.20. ¿Se trata de una actividad organizada con otras comunidades religiosas y/o con alguna Asociación/Ong? ¿Con cuál/es?

2.21. Si la comunidad está adscrita a alguna Federación, ¿la Federación está involucrada de alguna manera en la planificación y desarrollo de la actividad?

2.22. ¿Conoce otras iniciativas similares en el municipio? (Organizadas tanto por comunidades religiosas como por otras entidades asociativas) Si no existe coordinación ¿se lo han planteado?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Confesión (y denominación):

- Dirección del local de culto:

- Teléfono:

Nombre de la comunidad religiosa:

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Actividad de la que es responsable:

- Dirección postal y municipio de residencia:

- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Nacionalidad:

- País de origen / tiempo de residencia en España:

- Sexo:

- Estudios terminados:

- Ocupación actual:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

- foto de la persona entrevistada (si es posible)

### ANEXO 3

PROTOCOLO PARA LA RECOGIDA DE DATOS Y GUIONES DE ENTREVISTAS EN EL ÁMBITO  
DE LA GESTIÓN PÚBLICA  
(2º TRAMO DEL DESARROLLO DEL TRABAJO DE CAMPO)

---

*Ficha 1: Alcaldía*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
  - a. Presencia de las autoridades de eventos religiosos
  - b. ¿Hay costumbre de presencia de algunas autoridades en actos religiosos?
  - c. ¿Hay procedimientos establecidos para solicitar y decidir la presencia de autoridades públicas en actos religiosos?
4. Interlocución con las autoridades municipales
5. ¿Existe interlocución formal o informal con autoridades públicas?
  - a. ¿Con qué departamentos existe esa interlocución?
  - b. ¿Cuál es el procedimiento y cadencia de dicha interlocución?
  - c. ¿Existe un plan de trabajo general explícito y evaluable?
  - d. ¿Hay avances y problemas en dicha interlocución?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:



Fecha y hora:

Cargo que desempeña:

Área:

- Dirección:

- Teléfono:

- URL (web):

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Dirección postal y municipio de residencia:

- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Sexo:

- Estudios terminados:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

## *Ficha 2: Urbanismo*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
4. Espacios privados de culto público
  - a. ¿Existe algún procedimiento especial para la tramitación de permisos de actividad pública de carácter religioso en espacios privados?
  - b. ¿Existen procedimientos de mediación o negociación sobre los locales de actividad religiosa?
  - c. ¿Qué normativa de condiciones materiales se aplica a los locales privados donde se realizan actividades religiosas de carácter público?
5. Visibilidad y accesibilidad
  - a. ¿Existe señalización urbana pública que conduzca a los ciudadanos a los distintos lugares religiosos?
  - b. ¿Se ofrece información pública sobre los servicios religiosos accesibles a los ciudadanos: confesión, tipo de celebración, lugar, horario, etc.? ¿En qué idiomas?
  - c. ¿Se ofrece de forma accesible algún tipo de guía escrita?
  - d. o ¿Hay información en lugares públicos a través de tableros o señales sobre los servicios religiosos?
  - e. ¿Hay información en sitios de Internet de titularidad pública o hay enlaces a páginas donde sí exista dicha información?
  - f. ¿Pueden los extranjeros acceder fácilmente a dicha información?

6. Publicidad en soportes de titularidad pública. ¿Existe derecho y costumbre de publicitar la propia actividad confesional en el mobiliario urbano destinado a anunciar actividades públicas?
  
7. Provisión de suelo
  - a. ¿Existe provisión de suelo para inmuebles de carácter religioso?
  - b. ¿Existe derecho o costumbre de provisión?
  - c. ¿Hay procedimientos para negociar dicha provisión?
  
8. Ayudas a los inmuebles
  - a. Ayudas para la construcción de espacios de culto
    - ¿Existen dichas ayudas?
    - ¿Cómo se negocian?
  - b. Ayudas para el mantenimiento o rehabilitación de espacios de culto
    - ¿Existen dichas ayudas?
    - ¿Cómo se negocian?
  
9. Cementerios
  - a. ¿Existe provisión de espacios para cementerios exclusivos?
  - b. ¿Existe provisión de espacios exclusivos en cementerios públicos?
  - a. ¿Existe una administración de los servicios funerarios adaptada a los requisitos de cada confesión?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Cargo que desempeña:

Área:

- Dirección:

- Teléfono:

- URL (web):

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Dirección postal y municipio de residencia:

- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Sexo:

- Estudios terminados:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

*Ficha 3: Cultura y patrimonio*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
4. Patrimonio cultural
  - a. ¿Existe reconocimiento del valor cultural artístico o monumental de inmuebles, obras u objetos (pintura, objetos religiosos o patrimonio intangible)?
  - b. ¿Existe un plan de protección de los bienes culturales de carácter religioso?
  - c. ¿Se promueve la difusión pública de las actividades de carácter religioso de las confesiones?
  - d. ¿Hay reconocimiento público del valor histórico de algunas de dichas actividades?
5. Memoria histórica
  - a. ¿Existe reconocimiento de aniversarios relevantes relacionados con las religiones?
  - b. ¿Cuál es su posición respecto a la presencia de autoridades en actos religiosos?
  - c. ¿Cuál es su posición sobre la interlocución formal o informal de los representantes de las confesiones con autoridades públicas?
  - d. ¿Cómo cree que se debería tener en cuenta la confesión de las personas o de los grupos en la intervención social?
  - e. ¿Creen que se debería consultar a las confesiones en asuntos sociales en los que el factor religioso es relevante?
  - f. ¿Se debe promover o favorecer de algún modo el asociacionismo de carácter religioso?

- g. ¿Deben participar las entidades religiosas en los distintos foros ciudadanos?  
¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
- h. ¿Deben existir foros interreligiosos en el territorio?
- i. ¿Debe existir señalización urbana pública que conduzca a los ciudadanos a los distintos lugares religiosos?
- j. ¿Debe existir derecho o uso de publicitar la propia actividad confesional en el mobiliario urbano destinado a anunciar actividades públicas?
- k. ¿Debe existir provisión de suelo para inmuebles de carácter religioso?
- l. ¿Deben existir ayudas para la construcción, rehabilitación o mantenimiento de espacios de culto?
- m. ¿Debe existir una administración de los servicios funerarios adaptada a los requisitos de cada confesión?
- n. ¿Debe existir reconocimiento del valor cultural artístico o monumental de inmuebles, obras u objetos (pintura, objetos religiosos o patrimonio intangible)?
- o. ¿Debe promoverse la difusión pública de las actividades de carácter religioso de las confesiones en los medios de comunicación de titularidad pública?
- p. ¿Debe existir reconocimiento público de aniversarios relevantes relacionados con las religiones?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Cargo que desempeña:

Área:

- Dirección:

- Teléfono:

- URL (web):

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:
- Edad:
- Dirección postal y municipio de residencia:
- Correo electrónico:
- Teléfono:
- Sexo:
- Estudios terminados:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

*Ficha 4: Servicios sociales*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
4. Modelo de intervención
  - a. ¿Se tiene en cuenta la confesión de las personas o de los grupos en la intervención social?
  - b. ¿Se cuenta con recursos de carácter religioso en la promoción social de las personas que usan los servicios sociales (por ejemplo, facilitación de centros religiosos en los que participar)?
  - c. ¿Existe formación sobre materia religiosa para intervenir con personas o grupos para los que este factor es relevante?
  - d. ¿Existen mediadores o especialistas en materia religiosa para intervenir con personas o grupos para los que este factor es relevante?
5. ¿Se subvencionan servicios sociales realizados por entidades religiosas?
6. Foros y plataformas sociales
  - a. ¿Participan entidades religiosas en los distintos foros de carácter social?
  - b. ¿Existe algún procedimiento formal o informal para la consulta de las confesiones en asuntos sociales en los que el factor religioso es relevante?
7. Planes de integración
  - a. ¿Se tiene en cuenta el factor religioso en los planes de servicios sociales generales o específicos?
  - b. ¿Existen dispositivos para la intervención o mediación explícita en asuntos en los que la religión es un factor relevante?



- c. ¿Se cuenta con alguna entidad con la que se colabora para que suministre dicho servicio de mediación religiosa?
- d. Reconocimiento del valor de utilidad pública
- e. ¿Hay un reconocimiento de la utilidad pública de las entidades religiosas?
- f. ¿Hay un reconocimiento de la utilidad pública de los centros religiosos?

8. Cooperación al Desarrollo

- b. ¿Se tiene en cuenta el factor religioso en el diseño de las políticas de cooperación al desarrollo?
- c. ¿Se promueve el diálogo y cooperación interreligiosa?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Cargo que desempeña:

Área:

- Dirección:

- Teléfono:

- URL (web):

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Dirección postal y municipio de residencia:

- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Sexo:

- Estudios terminados:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

### *Ficha 5: Participación ciudadana*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
4. Asociacionismo
  - a. Registro de asociaciones
    - ¿Existe un registro asociativo o fundacional singular para las entidades religiosas?
    - ¿En los registros asociativos o fundacionales generales, se explicita si la entidad tiene fines religiosos?
    - Existe un reconocimiento formal o informal del carácter religioso de las distintas entidades?
  - b. ¿Existe algún soporte escrito en el que haya constancia de las distintas entidades de carácter religioso presentes en el territorio?
  - c. ¿Se promueve o favorece de algún modo el asociacionismo de carácter religioso?
5. Foros
  - a. Foros ciudadanos generales o sectoriales
    - ¿Participan las entidades religiosas en los distintos foros ciudadanos?
    - ¿Tienen derecho a participar como entidades religiosas?
    - ¿Existe algún tratamiento explícito del factor religioso en dichos foros?
  - b. Foros interreligiosos
    - ¿Existen foros interreligiosos en el territorio?
    - ¿Se promueve su actividad por parte de la autoridad pública?
  - d. ¿Existe interlocución entre dichos foros interreligiosos y las autoridades públicas, agentes sociales u otros foros o plataformas?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Cargo que desempeña:

Área:

- Dirección:

- Teléfono:

- URL (web):

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Dirección postal y municipio de residencia:

- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Sexo:

- Estudios terminados:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

*Ficha 6: Seguridad ciudadana*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
4. Intervención policial
  - a. ¿Existen o han existido problemas efectivos o potenciales de orden público ligados a celebraciones o reuniones religiosas?
  - b. Y en general, ¿existen problemas efectivos o potenciales de orden público ligados a relaciones entre diferentes confesiones?
  - c. ¿Hay procedimientos establecidos o personas especializadas para prevenir y mediar en dichos conflictos?
  - d. ¿Existe algún procedimiento de formación para la policía sobre seguridad y actividad religiosa?
  - e. ¿Se tiene en cuenta lo religioso en algún protocolo de actuación policial?
  - f. ¿Existen asesores o especialistas en materia religiosa para ayudar en la prevención o intervención policial?
5. Actos en vías públicas
  - a. ¿Existen procedimientos especiales o se reconoce especialmente el carácter religioso para la concesión de permisos para actos públicos religiosos?
  - b. ¿Qué tipo de actos de carácter religioso encuentran especiales problemas para ser permitidos en las vías públicas? ¿Puestos de venta, actividades de información, instalación de equipamientos como expositores o mesas, concentraciones y actividades religiosas en la calle como interpretaciones musicales, discursos u otros actos?
  - q. ¿Existe alguna instancia de mediación o negociación informal para deliberar sobre los permisos a distintas actividades religiosas en vías públicas?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Cargo que desempeña:

Área:

- Dirección:
- Teléfono:
- URL (web):

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:
- Edad:
- Dirección postal y municipio de residencia:
- Correo electrónico:
- Teléfono:
- Nacionalidad:
- País de origen / tiempo de residencia en España:
- Sexo:
- Estudios terminados:
- Ocupación actual:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

## ANEXO 4

### GUIONES DE «OTRAS ENTREVISTAS»

(2º TRAMO DEL DESARROLLO DEL TRABAJO DE CAMPO)

---

#### *Ficha 1: Iglesia católica*

1. ¿Cómo se ha producido el proceso de aumento de la diversidad religiosa en el municipio?
2. ¿Mantienen relación con comunidades de otras confesiones religiosas? ¿Qué tipo de relación mantienen? ¿Con qué comunidades? ¿La relación la mantiene con el personal religioso o con fieles? ¿Han compartido o comparten habitualmente iniciativas? ¿Participan en foros de diálogo interreligioso?
3. ¿Mantienen interlocución con el Ayuntamiento? Cuando se quieren dirigir al Ayuntamiento, ¿qué canales utilizan?, ¿existe algún canal establecido para ello? ¿Y en el caso de la Administración autonómica? ¿Participan en los actos y festividades religiosas el alcalde o los concejales en su condición de autoridades municipales?
4. ¿Colaboran con el Ayuntamiento o cuentan con su apoyo habitualmente? ¿En qué ámbito/s? ¿Esta colaboración se establece a través de subvenciones y/o de proyectos competitivos?
5. ¿Ha cedido el Ayuntamiento terrenos en el municipio para la construcción de iglesias?
6. La Iglesia católica a nivel local, ¿forma parte de algún foro de consulta o participación ciudadana?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Congregación u órgano al que se adscribe:

- Dirección:
- Teléfono:
- URL (web)

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:
- Edad:
- Cargo en la comunidad:
- Dirección postal y municipio de residencia:
- Correo electrónico:
- Teléfono:
- Nacionalidad:
- País de origen / tiempo de residencia en España:
- Sexo:
- Estudios terminados:
- Otros datos de interés:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

*Ficha 2: Otras comunidades religiosas no católicas que coexisten con la seleccionada en el estudio de caso*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias? Con respecto a 'lo positivo' me acabas de contestar, ¿y con respecto a los problemas?
4. ¿Existen o han existido problemas efectivos o potenciales de orden público ligados a celebraciones o reuniones religiosas?
5. ¿Qué tipo de actos de carácter religioso encuentran especiales problemas para ser permitidos en las vías públicas? ¿Organiza su comunidad alguno?
6. ¿Hay costumbre de presencia de algunas autoridades en actos religiosos? ¿Le invitan a usted?
7. ¿Existe interlocución formal o informal con autoridades públicas? Sería usted el interlocutor en todo caso y si ningún procedimiento formal, ¿no?
8. ¿Se tiene en cuenta la confesión de las personas o de los grupos en la intervención social? ¿Le han pedido a usted asesoramiento en este sentido alguna vez?
9. ¿Existe algún procedimiento formal o informal para la consulta de las confesiones en asuntos sociales en los que el factor religioso es relevante?
10. ¿Se promueve o favorece de algún modo el asociacionismo de carácter religioso?
11. ¿Participan las entidades religiosas en los distintos foros ciudadanos?



12. ¿Existen foros interreligiosos en el territorio?
13. ¿Existe señalización urbana pública que conduzca a los ciudadanos a los distintos lugares religiosos? Además de los carteles de la Iglesia católica.
14. ¿Existe provisión de suelo para inmuebles de carácter religioso?
15. ¿Existen ayudas para la construcción, rehabilitación o mantenimiento de espacios de culto?
16. ¿Existe una administración de los servicios funerarios adaptada a los requisitos de cada confesión?
17. ¿Existe reconocimiento del valor cultural artístico o monumental de inmuebles, obras u objetos (pintura, objetos religiosos o patrimonio intangible)?
18. ¿Se promueve la difusión pública de las actividades de carácter religioso de las confesiones?
19. ¿Existe reconocimiento de aniversarios relevantes relacionados con las religiones?
20. ¿Hay atención, cobertura y un trato justo por parte de los servicios informativos?
21. ¿Existe interlocución formal o informal con los partidos políticos?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Confesión, denominación, agrupación a la que se adscribe:

- Dirección:

- Teléfono:

- URL (web)

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Cargo en la comunidad:

- Dirección postal y municipio de residencia:

- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Nacionalidad:

- País de origen / tiempo de residencia en España:

- Sexo:

- Estudios terminados:

- Ocupación actual:

Otros datos de interés:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)

- foto de la persona entrevistada (si es posible)

*Ficha 3: Medios de comunicación local y gabinetes de prensa  
oficiales*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
3. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
4. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
5. ¿Existe interlocución formal o informal?
6. ¿Cuál es el procedimiento y cadencia de dicha interlocución?
7. ¿Existe atención, cobertura y un trato justo por parte de los medios?
22. ¿Hay avances y problemas en dicha interlocución?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Medio u órgano de comunicación al que pertenece:

- Dirección:

- Teléfono:

- URL (web)

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:

- Edad:

- Cargo:
  - Dirección postal y municipio de residencia:
  - Correo electrónico:
  - Teléfono:
  - Nacionalidad:
  - País de origen / tiempo de residencia en España:
  - Sexo:
  - Estudios terminados:
- Otros datos de interés:
- Material audiovisual:
- grabación de la entrevista (si es posible)

*Ficha 4: Principal formación política local de la oposición*

1. ¿Cómo se ha dado el proceso de aumento de diversidad religiosa en su territorio?
2. ¿Cómo valora la progresiva presencia de confesiones minoritarias en su territorio?
3. ¿En general, qué problemas suscita y que supone de positivo para la vida pública la presencia y participación de las confesiones religiosas minoritarias?
4. Interlocución de las confesiones con el partido político
  - a. ¿Existe interlocución formal o informal?
  - b. ¿Cuál es el procedimiento y cadencia de dicha interlocución?
  - c. ¿Existe un plan de trabajo explícito y evaluable?
  - d. ¿Hay avances y problemas en dicha interlocución?
5. ¿Cuál es la posición de su partido en relación a los siguientes temas?
  - a. ¿Existen o han existido problemas efectivos o potenciales de orden público ligados a celebraciones o reuniones religiosas?
  - b. ¿Hay algún tipo de actos de carácter religioso que se dan en vías públicas y que deberían ser restringidos o prohibidos? ¿Y alguno que sea prohibido o restringido y que debería facilitar su ejercicio en las vías públicas?
  - c. ¿Cuál es su posición respecto a la presencia de autoridades en actos religiosos?
  - d. ¿Cuál es su posición sobre la interlocución formal o informal de los representantes de las confesiones con autoridades públicas?
  - e. ¿Cómo cree que se debería tener en cuenta la confesión de las personas o de los grupos en los servicios sociales?
  - f. ¿Cuál cree que debe ser la política de diversidad religiosa en los centros educativos?
  - g. ¿Cuál cree que debe ser la diversidad religiosa en la atención hospitalaria y sanitaria?
  - h. ¿Creen que se debería consultar a las confesiones en asuntos sociales en los que el factor religioso es relevante?

- i. ¿Se debe promover o favorecer de algún modo el asociacionismo de carácter religioso?
- j. ¿Deben participar las entidades religiosas en los distintos foros ciudadanos?
- k. ¿Deben existir foros interreligiosos en el territorio?
- l. ¿Debe existir provisión de suelo para inmuebles de carácter religioso?
- m. ¿Deben existir ayudas para la construcción, rehabilitación o mantenimiento de espacios de culto?
- n. ¿Debe existir una administración de los servicios funerarios adaptada a los requisitos de cada confesión?
- o. ¿Debe existir reconocimiento del valor cultural artístico o monumental de inmuebles, obras u objetos (pintura, objetos religiosos o patrimonio intangible)?
- p. ¿Debe promoverse la difusión pública de las actividades de carácter religioso de las confesiones en los medios de comunicación de titularidad pública?
- q. ¿Debe existir reconocimiento público de aniversarios relevantes relacionados con las religiones?

Investigador: Óscar Salguero

Lugar:

Fecha y hora:

Formación política a la que pertenece:

- Dirección:
- Teléfono:
- URL (web):

Datos de la persona entrevistada

- Nombre:
- Edad:
- Cargo:
- Dirección postal y municipio de residencia:
- Correo electrónico:

- Teléfono:

- Sexo:

- Estudios terminados:

Otros datos de interés:

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)





3. Persona de contacto:

- Cargo que ostenta:
- Teléfono:
- E-mail:

4. Titularidad:

- Propiedad (y precio de la compra-venta)
- Arrendamiento (y precio del arrendamiento)
- Cesión de uso
  - Cedido por el Ayuntamiento
  - Cedido por otras entidades (asociación, ong, fundación...) Entidad:  
.....

5. Descripción del entorno

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

6. Descripción del barrio o zona donde se ubica

.....

.....

.....

.....

.....  
.....  
.....  
.....

7. Descripción (básica) municipio (sociodemografía, tradición religiosa, etc.)

.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

8. Descripción del local de culto

Planta y superficie (metros cuadrados, número de plantas, etc.):

.....  
.....

Distribución:.....

.....  
.....  
.....  
.....

Descripción de cada una de las dependencias: .....

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Grado de mantenimiento y conservación: .....

.....

.....

.....

.....

.....

9. Funciones y actividades desarrolladas

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

10. Culto

Descripción del culto:

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Número de asistentes:

Perfil de los asistentes (procedencia, sexo, edad, clase social, grado formativo, etc.):

.....  
.....  
.....  
.....

Adecuación a las necesidades:

- Sí
- No, ¿por qué?

.....  
.....  
.....

Frecuencia de utilización del espacio:

- Diaria
- Semanal
- Quincenal
- Mensual
- Puntual

11. Otras actividades

Descripción de otras actividades:

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Adecuación a las necesidades:

- Sí
- No, ¿por qué?

.....  
.....  
.....  
.....

Frecuencia de utilización del espacio:

- Diaria
- Semanal
- Quincenal
- Mensual

Puntual

12. Observaciones:

- ...
- ...

Investigador: Óscar Salguero

Persona entrevistada:

Contacto de la persona entrevistada:

Lugar:

Fecha:

Hora:

Material gráfico:

- foto exterior completo (zona en la que se ubica)
- foto exterior (fachada)
- foto placas exteriores y señalización
- foto interior (general)
- fotos del culto (si es posible)
- fotos de otros detalles de la decoración

Material audiovisual:

- grabación de la entrevista (si es posible)
- foto de la persona entrevistada (si es posible)





El doctorando Óscar Salguero Montaña y el director de la tesis Rafael Briones Gómez garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, a 14 de julio de 2013

Rafael Briones Gómez  
Director de la Tesis

Óscar Salguero Montaña  
Doctorando

Fdo.:

Fdo.:



