

**Aportaciones de la Antropología de la Religión
a la comprensión de la libertad religiosa: un
estudio sobre diversidad religiosa y participación
ciudadana**

Carmen Castilla Vázquez

Universidad de Granada (España)

Óscar Salguero Montaña

Universidad Complutense de Madrid (España)

Aportaciones de la Antropología de la Religión a la comprensión de la libertad religiosa: un estudio sobre diversidad religiosa y participación ciudadana¹

Contributions of the Anthropology of Religion to the Understanding of Religious Freedom: A Study on Religious Diversity and Civic Engagement

Carmen Castilla Vázquez

Universidad de Granada (España)

mccv@ugr.es

Óscar Salguero Montaña

Universidad Complutense de Madrid (España)

oscarsal@ucm.es

Fecha de recepción: 23 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 27 de diciembre de 2024

Resumen

La Antropología de la Religión puede ofrecer a los estudios jurídicos sobre diversidad y libertad religiosas perspectivas más representativas y precisas sobre los actores, escenarios y fenómenos sociales objetos de regulación. En este sentido, el presente texto pretende compartir los resultados de un estudio etnográfico de cuatro comunidades religiosas diferentes en el marco de una investigación de mayor envergadura desde los estudios jurídicos, sobre la libertad religiosa en el Estado español. Para ello, explora sus valores y repertorios culturales, así como las formas de adaptación cultural en la esfera pública; y, finalmente, aborda las barreras que dificultan la plena participación de las comunidades religiosas en la esfera pública de las instituciones y la sociedad civil, así como los discursos y estrategias que desarrollan para enfrentarlas.

Palabras clave: Diversidad religiosa; Participación ciudadana; Gestión pública; Esfera pública.

¹ Este texto ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D (PID2023-146205NB-I00) *Definición de políticas públicas sobre libertad e igualdad religiosas desde la perspectiva del pluralismo territorial*, 2024-2027, dirigido por María del Mar Leal Adorna de la Universidad de Sevilla.

Abstract

The Anthropology of Religion can provide legal studies on religious diversity and freedom with more representative and accurate perspectives on the actors, settings, and social phenomena subject to regulation. In this regard, the present text aims to share the results of an ethnographic study of four different religious communities within the framework of a broader investigation from legal studies on religious freedom in the Spanish State. To this end, it explores their values and cultural repertoires, as well as the forms of cultural adaptation in the public sphere. Finally, it addresses the barriers that hinder the full participation of religious communities in the public sphere of institutions and civil society, along with the discourses and strategies they develop to confront these challenges.

Keywords: Religious diversity; Civic engagement; Public management; Public sphere.

1. INTRODUCCIÓN

La diversidad religiosa en la España actual ha pasado de ser un fenómeno social estereotipado como novedoso y “propio de extranjeros”, esto es, “algo que vino con la inmigración”, a conformarse en parte fundamental del contexto social, cultural y político del país. La creciente pluralidad de creencias y prácticas religiosas de la heterogénea ciudadanía española es un hecho constatable en los espacios públicos de nuestros pueblos y ciudades, que ahora también albergan otros lugares de culto diferentes a la “iglesia que siempre estuvo ahí”, o que en ocasiones sirven de escenario para otras prácticas religiosas distintas a la católica.

Ello ha sido posible por, entre otras cosas, un marco jurídico basado de los principios de igualdad y no discriminación y al amparo del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto, que establece la aconfesionalidad del Estado y el deber de cooperación con las confesiones, a modo de “laicidad positiva” (Contreras-Mazarío, 2011, p. 35). En este orden, la creciente pluralidad ha traído consigo el surgimiento de nuevos retos y desafíos en el ámbito de la gestión pública de la diversidad religiosa en términos de reconocimiento y acomodación; retos que, por otra parte, explican las transformaciones del caso español, que ha pasado de ser un modelo estructurado a través de una lógica vertical, jerárquica y centralizada, a una aproximación más horizontal, plural y multinivel (Astor y Griera, 2016, p. 249). Tales mejoras y avances pueden comprenderse bajo el prisma de la postsecularización, para el que el pluralismo se convierte en el eje sobre el que articular la mirada postsecular que demanda de la sociedad una percepción mutuamente beneficiosa de la interacción entre secularidad y religiones, y no desde la desconfianza recíproca (Ruiz-Andrés y Salguero, 2025, p. 2).

Sin embargo, el ejercicio de la libertad religiosa resulta a veces más complicado para unas confesiones religiosas que para otras (Contreras-Mazarío, 2013, p. 6). Es decir, el reconocimiento de la libertad religiosa en España es adecuado, pero

no así su ejercicio” lo que significa que la legislación vigente resulta insuficiente para una adecuada gestión de una diversidad religiosa radicalmente distinta a la que existía en 1980 cuando se promulgó la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR) (Amérigo, 2025, p. 3). Este desfase temporal entre lo normativo y lo sociológico es la consecuencia de las reticencias que en algunas ocasiones ha mostrado el ente público a la actualización de la norma básica que desarrolla este derecho fundamental (Contreras-Mazarío, 2020). Tal percepción de anquilosamiento no es solo detectada por algunos académicos del mundo jurídico, es también un sentir general de las confesiones minoritarias, y de algunas más que otras en función de aspectos como el nivel de reconocimiento que se ostente (Díez de Velasco, 2023, p. 58), o el conjunto de estereotipos y prejuicios que pesen en el imaginario colectivo sobre la confesión en concreto (Salguero, 2014, p. 28). En este sentido, las necesidades de las confesiones religiosas en el Estado español son, en general, variadas, aunque interrelacionadas. Entre estas necesidades que las minorías religiosas plantean como “problemáticas generales” se encuentra con carácter subyacente, la preeminencia de una cosmovisión católicocentrista (Briones, 2001, p. 128). Lo cual casa con algunas de las reflexiones sobre la postsecularización que, además de promover que los ciudadanos religiosos y sus representantes se abran al diálogo con la modernidad, lejos de toda actitud fundamentalista, también han enfatizado la necesidad de que los ciudadanos seculares comprendan las razones que subyacen a las posiciones religiosas (Ruiz-Andrés, 2022a).

Es en la dimensión *emic* de las confesiones, de sus comunidades y fieles, donde la Antropología y la práctica etnográfica pueden aportar luz al análisis y mejora de la gestión de la diversidad religiosa, poniendo en valor las visiones de los actores religiosos al respecto, así como sus discursos, prácticas y estrategias desplegadas, en tanto parte interesada. El presente estudio tiene como objetivo principal aportar información de primera mano y sociológicamente representativa sobre la realidad de las confesiones minoritarias. Estos datos se inscriben en una investigación jurídica de mayor alcance, dentro de la cual se desarrolla este trabajo antropológico. En este marco, el artículo expone los resultados de una experiencia etnográfica realizada con cuatro comunidades religiosas, llevada a cabo por un equipo de antropólogos en el contexto de un estudio más amplio sobre la libertad religiosa en el Estado español desde una perspectiva jurídica. Con carácter específico y a partir de cuatro estudios de caso -la cuestión funeraria islámica, la enseñanza de religión evangélica en la escuela pública, la celebración de la Pascua ortodoxa en el espacio público y el reconocimiento del notorio arraigo a la Fe bahá'í- este artículo también pretende analizar las dinámicas socioculturales de estas comunidades, explorando sus prácticas cotidianas, valores y repertorios culturales, así como las formas de adaptación cultural en la esfera pública; para después abordar las barreras que dificultan la plena participación de las comunidades religiosas en la esfera pública de las instituciones y la sociedad civil, así como los discursos y estrategias que desarrollan para enfrentarlas.

2. METODOLOGÍA

Este artículo ha sido elaborado en el marco de un proyecto de investigación, actualmente en curso, de mayores dimensiones sobre políticas públicas y libertad e igualdad religiosas, cuyo equipo está conformado por juristas en su mayoría y en menor medida por científicos sociales. Como resultado de un enfoque inicialmente multidisciplinar, en esta investigación la Antropología de la religión y el Derecho eclesiástico del Estado colaboran para analizar la gestión pública de la diversidad religiosa en distintos territorios del Estado español. Conscientes de que la colaboración tiene más probabilidades de ser fructífera cuando se pueden combinar las características complementarias de ambas disciplinas y, al mismo tiempo, abandonar las limitaciones o debilidades de cada una (Twining, 1973, p. 579), la labor antropológica ha aportado un valor fundamental al proyecto, al proporcionar herramientas metodológicas y conocimientos teóricos para comprender las dinámicas socioculturales de las comunidades religiosas, sus interacciones con las instituciones y las estrategias que desarrollan para hacer frente a los marcos normativos. A través del trabajo etnográfico, el equipo de antropólogos ha contribuido así, a captar la pluralidad de experiencias y narrativas de los actores implicados, contribuyendo al diseño de políticas públicas más ajustadas a la realidad social y territorial. Si bien, sendas disciplinas no han sido compartimentos estancos, pues los quehaceres antropológicos han requerido el acercamiento al Derecho en cuestiones tan dispares como, por ejemplo, comprender qué implica para una confesión religiosa ostentar uno u otro nivel de reconocimiento en España, conocer los distintos marcos jurídicos afectos a la cuestión religiosa o esclarecer las dimensiones individual y colectiva del derecho fundamental de libertad ideológica, religiosa y de culto. En este sentido, no se entiende la demarcación entre disciplinas de una forma tan tajante, sino que más bien en ocasiones se ha trabajado en un “espacio intermedio”, al estilo de Edmund Leach que apunta un nuevo proyecto de confusión, de imaginación y de hibridación de categorías recibidas (Riles, 1994, p. 630). Así, en aras de una mayor funcionalidad, cada disciplina ha contribuido a las dinámicas y eficacia operativa de la otra. Como resultado, la investigación que inicialmente se había pensado multidisciplinarmente, ha derivado en una práctica interdisciplinar en la que Antropología y Derecho han colaborado conjuntamente, retroalimentándose la una del otro.

A partir de ello, el proceso investigador del equipo antropológico, desarrollado entre los años 2024 y 2025, ha estado enmarcado en una metodología etnográfica aplicada, fundamentada en la inmersión prolongada tanto en los contextos sociales de los sujetos estudiados, como en los jurídicos e institucionales, permitiendo una comprensión profunda de sus prácticas, discursos y representaciones culturales (Geertz, 1973; Hammersley y Atkinson, 2019). La etnografía, como enfoque metodológico, implica el empleo de diversas técnicas cualitativas para captar la complejidad de los fenómenos sociales en su contexto específico, integrando la observación participante, entrevistas y análisis discursivo (Spradley, 1980). En este orden, se han

combinado trabajo de campo presencial y virtual con el objetivo de garantizar una aproximación amplia y flexible a las comunidades religiosas investigadas. El trabajo de campo se ha desarrollado en sucesivas etapas interrelacionadas que van desde la toma de contacto y entrada en el campo, hasta la devolución a los actores implicados. Las entrevistas semiestructuradas en profundidad, presenciales y virtuales, con las personas participantes mencionadas han sido una de las técnicas metodológicas que han desempeñado un papel más relevante. Han estado orientadas a profundizar en las percepciones individuales sobre la regulación de la diversidad religiosa, los desafíos de inclusión y las estrategias desarrolladas por las comunidades para afrontar las barreras institucionales. Las personas entrevistadas, por su parte, se han mostrado en general muy receptivas, posibilitando continuos *feedbacks* a nuestras devoluciones durante la etapa de sistematización y análisis de los datos extraídos. Conscientes de que, según Malinowski, “el intercambio de preguntas y respuestas entre el etnógrafo y los sujetos estudiados no puede suplir la observación de lo que denomina «imponderables de la vida real»” (Jociles, 2018, p. 126), la otra gran técnica etnográfica desplegada ha sido la observación, que ha oscilado entre una de carácter directa, a otra más participante en algunas ocasiones, que ha posibilitado conocer las prácticas de los agentes sociales y reconstruir los procesos socioculturales (Jociles, 2018, p. 121). Se han observado sistemáticamente una serie de eventos comunitarios religiosos e institucionales; además de otras citas organizadas por otros actores, como la Fundación Pluralismo y Convivencia, la Federación de Municipios y Provincias o la Dirección General de Libertad Religiosa de España. La observación ha permitido registrar interacciones, rituales y discursos en contexto, gracias a un enfoque descriptivo e interpretativo, tomando notas de campo estructuradas según las categorías emergentes de análisis (Emerson et al., 2011). Además, y con carácter complementario, se han recuperado algunos contenidos puntuales de otras entrevistas y observaciones realizadas en investigaciones anteriores con algunos de los actores relacionados.

La revisión de las fuentes escritas, por último, se ha estructurado en tres apartados interrelacionados. Uno primero relativo a la literatura científica nacional e internacional sobre gestión de la diversidad religiosa, prestando especial atención al caso español. Otro segundo concerniente a los aspectos sociológicos e históricos de las confesiones tratadas, y que se ha complementado con una selección de materiales propios de las confesiones que han aportado la visión *emic* sobre las mismas. Y tercero, fruto del carácter multi/interdisciplinar, también se ha consultado literatura jurídica sobre algunas cuestiones pertinentes anteriormente citadas. En este ámbito, junto a las publicaciones en medios académicos puramente jurídicos, han resultado de gran utilidad aquellos otros materiales con un carácter más aplicado, como la colección de guías para la gestión pública de la diversidad religiosa del Observatorio del Pluralismo Religioso en España. Por último, partiendo del notable peso que lo jurídico ostenta en esta investigación, ha sido consultada y analizada legislación diversa y otra normativa afecta de distintas instancias, además de mantenido varias

conversaciones a modo de consultas con personas expertas en Derecho, algunas de ellas pertenecientes a los equipos jurídicos de las confesiones estudiadas. Junto a ello, también se han analizado recursos de otras fuentes primarias: entre las públicas véanse, por ejemplo, el Registro de Entidades Religiosas (RER), el Directorio de Lugares de Culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España o el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS); y entre las privadas, registros internos de algunas confesiones, como La Iglesia en Números de la Conferencia Episcopal Española y el Observatorio Andalusi de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) o los espacios webs y redes sociales de organismos nacionales e internacionales de cada una de las confesiones, y de *think tanks* como Pew Research Center o World Religion Database.

3. SECULARIZACIÓN, POSTSECULARIZACIÓN Y PLURALISMO RELIGIOSO

Las teorías de la secularización del siglo pasado vaticinaron la progresiva pérdida de importancia de la religión en la esfera pública, paralelamente a la modernización de las sociedades. Este receso de lo religioso podía materializarse en la privatización y cambio de significado de la religión, desplazándose del ámbito público al privado - las “religiones invisibles” (Luckmann, 1973); e incluso en su desaparición como resultado de una “crisis de credibilidad” que genera la situación pluralista y en virtud de la cual, la religión “ya no legitima el mundo” (Berger, 1971). El contexto era propicio para este tipo de estimaciones, marcado por espectaculares cifras de abandono de la práctica religiosa en las décadas posteriores a la segunda guerra mundial y, muy particularmente, a partir de los años sesenta (Cueva, 2015, p. 367). Estas teorías alcanzaron un profundo calado en el ámbito académico, y también entre las instituciones y la ciudadanía. Lo religioso quedó desplazado de las principales discusiones sobre los derechos ciudadanos. Si bien se garantizaron algunos derechos básicos (vinculados a la libertad religiosa y de conciencia), las creencias religiosas tendieron a excluirse de los debates sobre la ciudadanía, porque la ciudadanía, en tanto proyecto normativo, también estuvo fuertemente influenciada por las teorías de la secularización, lo que implicó, entre otras cuestiones, la desatención de los aspectos religiosos como parte de la construcción ciudadana (Calhoun, 2011). La distinción entre el ciudadano y el creyente se correspondería así con la clásica distinción entre lo público y lo privado, limitando el ámbito de las creencias religiosas a este último (Vaggione, 2017).

Sin embargo, estas dinámicas no tardarían en cambiar, y si bien es cierto que las adhesiones a las grandes religiones habían experimentado un descenso significativo, en las postrimerías de los años sesenta surgirían numerosas y (relativamente) nuevas propuestas en el seno de las grandes religiones, caso de los movimientos revivalistas y de intensificación en el judaísmo, el cristianismo o el islam (Kepel, 1995), así

como la importación a Occidente de creencias y prácticas orientales que respondían al “hambre espiritual” de la contracultura de esta época y de la generación del *baby boom*, cuya juventud consideraba que tanto “la religión tradicional como el capitalismo consumista no eran más que promesas vacías” (Siegler, 2008, p. 60). Estas transformaciones en el campo religioso afectaron no solo a la conciencia de los creyentes, también a las instituciones, en tanto que las diferentes confesiones religiosas que albergan a estos creyentes adaptaron sus estrategias a la nueva situación globalizada, pluralista y relativista del campo de fuerzas religiosas (Bastian et al., 2001, p. 60). La no desaparición de la religión, por tanto, traería consigo la reformulación del paradigma de la secularización (Castilla-Vázquez, 2015). En este sentido, en lugar de pronosticar las consecuencias de la secularización, se trataba de explicar sus variaciones, existiendo una relación inversa entre el grado de pluralismo religioso en el nivel institucional y la secularización en el plano individual: cuanto más organizada estuviera la religión de manera monopolista, mayor y más brusca sería la tendencia hacia la secularización; mientras que en un escenario religioso plural la tendencia hacia la secularización sería más suave (Martin, 1978). De esta manera, la separación Iglesia-Estado es “lo normal”, del mismo modo que “los cambios en el mercado religioso y en la afiliación religiosa de los individuos son algo natural y esperable en una situación pluralista”, y no una degeneración de la religión (Warner, 1993, p. 1064). Ya no es la demanda religiosa de los individuos, minada por la secularización, sino la oferta planteada por los grupos religiosos la que determina la elección racional (*rational choice*) de tales individuos en esta situación plural (Stark y McCann, 1993).

En el nuevo milenio, las insuficiencias del término “secularización”, sumadas a las consecuencias de los atentados globales del 11S, se erige y consolida el paradigma de la postsecularización que parte de la premisa de que la religión no ha desaparecido y que es, más bien, la pluralidad la que caracteriza a nuestras sociedades, a la vez que pone en valor el potencial aporte de las religiones al proceso de modernización, las cuales son vistas como “posibles aliadas de la democracia y de la modernidad” (Ruiz-Andrés, 2022b).

3.1. El pluralismo religioso en España como síntoma de modernidad

El caso español ha pasado así de ser un monopolio religioso del catolicismo, en el sentido del *state-imposed* (Stark y McCann, 1993, p. 112), impuesto por el régimen franquista en el siglo XX y por gran parte del constitucionalismo del siglo XIX (Contreras, 2011, p. 7); a otro que, con la Constitución de 1978, promueve la libertad religiosa y de culto y el pluralismo. Esta trayectoria histórica invita a reflexionar sobre la edad del pluralismo religioso en España, el cual no ha nacido entonces con la inauguración del actual período democrático, sino que ha existido, en mayor o menor medida, durante siglos. Un buen ejemplo de ello es el islam, que

no ha visto interrumpidas sus relaciones con España desde Al-Ándalus, alcanzando un papel significativo durante el Protectorado español en Marruecos (1912-1956); o el cristianismo evangélico, con importantes episodios tanto durante la Primera Reforma (siglo XVI), como en la segunda (siglo XIX). Es decir, pluralismo religioso ha existido (casi) siempre, lo que no ha existido siempre ha sido libertad religiosa, y con ella, visibilidad del pluralismo. Por ello, no podemos decir que el pluralismo religioso en España surgiese con los flujos migratorios iniciados en los noventa. Si bien, los primeros estudios sobre ello estuvieron muy centrados en este contexto de movilidad. Entre otras cuestiones, algunos de estos estudios indicaban 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, p 170); o su “persistencia”, entendiendo por tal que lo sagrado no sólo no ha desaparecido, sino que “ha persistido como relación a lo sagrado bajo formas nuevas que han entrañado un proceso de recomposición-descomposición” (Briones, 2002, p. 295).

En los últimos años, sin embargo, acorde con la implantación social y la composición de las confesiones minoritarias, el eje de interés por la diversidad religiosa se ha venido desplazando hacia otras cuestiones, relegando el marco migratorio a ciertas confesiones, denominaciones y tradiciones en los que las migraciones aún pueden ser determinantes. La visibilización de las minorías religiosas en el espacio público (Griera y Burchardt, 2016; Castilla-Vázquez, 2019, Salguero y Hejazi, 2020; Cornejo y Griera, 2022; Albert y Martínez-Cuadros, 2021) o las reivindicaciones y demandas planteadas por las mismas (Tarrés y Rosón, 2009; Astor y Griera, 2016; Salguero y Sigüero, 2021; Díez de Velasco, 2023) son solo algunos de los temas que ahora suscitan más interés. Así, el pluralismo religioso deja de ser una cuestión de “extranjeros”, para referirse a una de las características estructurales de la sociedad española, diversa en muchos de sus ámbitos, también en el religioso. La aparición de sociedades multiculturales y religiosamente plurales a finales del siglo XX en los países occidentales, entre ellos España, es, por tanto, un fenómeno propio de la modernidad, o más bien de las “modernidades” (Berger, 2014), que marca la aparición de un cambio importante en sus instituciones de la diversidad religiosa, poniendo fin a una larga etapa de “represión de la diversidad religiosa y de organización de la misma a través de monopolios eclesiásticos estatales y, posteriormente, de cárteles oligopolísticos de confesiones que, aunque diferentes, promovían cada una los valores dominantes” (Bouma, 1999, p. 7). En este sentido, en España ya no puede hablarse de “monopolio religioso”, sino de confesiones “mayoritarias” y “confesiones minoritarias” o “minorías religiosas”, referidas a aquellos grupos religiosos distintos al que históricamente, por diversos motivos, ha sido la confesión mayoritaria, y que en el caso español ha sido la Iglesia católica, es decir, es la 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, p. 128).

4. ESTUDIOS DE CASO

La clasificación “confesión mayoritaria – confesiones minoritarias” se basa en dos argumentos interrelacionados: uno de carácter cualitativo sobre la implicación de los diferentes niveles de reconocimiento que una y otras confesiones ostentan; y otro, de carácter cuantitativo y derivado del anterior, relativo al número de estructuras legales y de lugares de culto que presentan la confesión mayoritaria y las minoritarias.

En lo relativo al primero de estos argumentos, el marco jurídico de las confesiones religiosas en España está estructurado en “cinco niveles, que son también peldaños en el mayor o menor privilegio de las diferentes confesiones”, ocupando el primero de ellos la Iglesia católica “en tanto confesión mayoritaria, reconocido en la propia Constitución de modo explícito y cuyas relaciones con las administraciones se basan en tratados internacionales, que han blindado diversos privilegios” (Díez de Velasco, 2023, p. 45). Lo que se materializa en unos tratados de carácter internacional sobre asuntos jurídicos, educativos, económicos y de asistencia religiosa, firmados por el Ministro de Asuntos exteriores en la Ciudad del Vaticano un 3 de enero de 1979, tan sólo cinco días después de la promulgación de la Constitución.

En el segundo nivel están las tres confesiones con Acuerdos de cooperación firmados en 1992, a saber, evangélicos, judíos y musulmanes; acuerdos que están desarrollados por leyes², y no por tratados internacionales (que son de rango superior) como sus homólogos católicos. Tales instrumentos tratan de hacer efectivo el mandato constitucional de cooperación del Estado con las confesiones; y promover las condiciones y remover los obstáculos que impidan el ejercicio efectivo del derecho de libertad religiosa a individuos y comunidades. Presentan estructuras similares, con algunas particularidades dependiendo de qué confesión se trate. En su conjunto, los Acuerdos establecen el marco jurídico de la representación institucional, regula la protección jurídica de los lugares de culto (iglesias, sinagogas, mezquitas y, en su caso, también cementerios, espacios educativos, etc.), el estatuto de los ministros religiosos (pastores/as, imames y rabinos), la educación religiosa en las escuelas públicas (García, Martínez y Gil, 2020), las festividades religiosas, la asistencia espiritual en hospitales, prisiones y cementerios, y la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico.

En el tercer nivel se encuentran las confesiones reconocidas con el Notorio Arraigo, aunque por el momento sin acuerdos de cooperación firmados. Estamos hablando de mormones (2003), testigos de Jehová (2006), budistas (2007), ortodoxos

2 Acuerdo de cooperación con evangélicos: Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado con la FEREDE; con judíos: Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España; y con musulmanes: Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado con la CIE.

(2010) y, con carácter más reciente, bahá'ís (2023), confesiones que, además de contar con una tarjeta de presentación que da cuenta de su relevancia en la conformación de la identidad española y con una estructura representativa del conjunto de sus comunidades para la interlocución con el Estado, pueden: ser destinatarias de un Acuerdo de cooperación con el Estado, aunque la suscripción de dicho acuerdo no es obligatoria para el Estado (de hecho, es muy significativo que desde hace más de treinta años no se haya vuelto a firmar ningún otro Acuerdo); formar parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, que es precisamente la entidad pública que otorga el Notorio Arraigo; y, el efecto quizás más visible, el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio celebrado según su forma religiosa en los términos previstos por la normativa civil.

Los niveles cuarto y quinto se corresponden correlativamente con grados más inferiores de reconocimiento. El cuarto está representado por los grupos inscritos en el RER, pero sin Notorio Arraigo y, por ende, sin Acuerdo de cooperación (nativas paganas, hindúes, Scientology, sijs y otras); y el quinto en el que se reúne una amplísima variedad de grupos muy diferentes entre sí que, a pesar de autodefinirse como religiosos o actuar como tales, no están registrados porque no quieren o porque encuentran algún tipo de dificultad para ello, por lo que jurídicamente no son “religiosos”, legalizándose generalmente como asociaciones culturales (Díez de Velasco, 2023, pp. 45-48).

Y en lo relativo al segundo de los argumentos, hemos analizado la implantación de las confesiones a partir del volumen y la distribución de entidades religiosas legalmente registradas y de los lugares de culto. En febrero de 2025 existían en España 20.778 entidades religiosas inscritas en el RER. La Iglesia católica concentra 14.592 entidades (70,22%); y las minorías las 6.186 entidades restantes (29,78%), estructuradas en 14 epígrafes. Ratios similares vienen manteniéndose desde las décadas anteriores: en diciembre de 2016, del total de 17.184 entidades inscritas, 12.869 (74,89%) pertenecían a la Iglesia católica, y 4.315 (25,11%) eran de alguna confesión minoritaria. Dentro de estas, el cristianismo evangélico encabeza la lista con 3.543 entidades, seguido del islam con 2.119. Otras confesiones como el judaísmo, el budismo, el hinduismo o el sijismo tienen una presencia más reducida. Cabe destacar que, en algunas regiones, las confesiones minoritarias ya han superado en número de entidades a la Iglesia católica. En Canarias, hay 305 entidades minoritarias frente a 211 católicas; en Cataluña, 1.295 minoritarias superan a las 1.115 católicas. En Ceuta y Melilla, el islam es la confesión con mayor presencia institucional, reflejando su importancia demográfica e histórica con 70 y 22 entidades musulmanas, respectivamente, frente a 25 y 13 católicas. En cuanto a lugares de culto, la Iglesia católica dispone de 22.933 parroquias, junto a 2.536 centros educativos y 703 monasterios, según datos de la Conferencia Episcopal Española. No obstante, desde 2021 se ha registrado un leve descenso de 88 parroquias. Por otro lado, las confesiones minoritarias han aumentado sus lugares de culto de manera progresiva. Según el Directorio de Lugares de Culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en

España, estos pasaron de 7.443 en 2020 a 8.165 en 2024, destacando el crecimiento del cristianismo evangélico (4.547 lugares en 2025) y del islam (1.909). También han registrado aumentos las iglesias ortodoxas (especialmente las rumanas), los centros budistas y las comunidades adventistas. La distribución geográfica se caracteriza por una mayor concentración en Cataluña (1.631), Andalucía (1.298), Madrid (1.174) y la Comunidad Valenciana (939). No obstante, en términos proporcionales, algunas Comunidades de menor tamaño, como Murcia (310) y La Rioja (67), muestran un pluralismo religioso significativo. A nivel municipal, Madrid (600), Barcelona (345) y Valencia (176) encabezan la lista de ciudades con mayor número de lugares de culto minoritarios, consolidando la idea de que el pluralismo religioso en España es un fenómeno eminentemente urbano.

Estos datos reflejan que, aunque la Iglesia católica sigue siendo la confesión predominante, su presencia institucional experimenta un leve descenso, acompañado de una disminución en la práctica religiosa. Según el CIS, en enero de 2025, el 56,1% de la población se declaraba católica, pero solo un 19,1% se identificaba como practicante, en contraste con el 90,5% que lo hacía en 1978. Paralelamente, el porcentaje de agnósticos, ateos e indiferentes ha crecido hasta el 40,9%. Además, el descenso de la Iglesia católica se refleja también en la reducción del número de sacramentos oficiados: los bautizos han caído de 241.271 en 2019 a 152.426 en 2025, las comuniones de 229.602 a 162.580, las confirmaciones de 136.503 a 107.153 y los matrimonios de 46.556 a 33.500.

4.1. La cuestión de la enseñanza evangélica en la escuela pública

El protestantismo en España ha atravesado periodos de persecución y marginación, especialmente durante el franquismo, cuando sus seguidores fueron discriminados. Sin embargo, la Constitución de 1978 y la LOLR de 1980 marcaron un punto de inflexión al garantizar la libertad de culto, lo que favoreció su expansión. Un actor fundamental en su representación es FEREDE, creada en 1956 y oficializada en 1986, que ha promovido la cooperación con el Estado y el desarrollo de iniciativas jurídicas, educativas y sociales. Actualmente, existen 4.547 templos evangélicos, constituyendo la principal expresión de las confesiones minoritarias. No obstante, la comunidad evangélica aún enfrenta desigualdades respecto a la Iglesia católica, ya que su estatus legal sigue sujeto a decisiones políticas. Además, el desconocimiento generalizado sobre el protestantismo dificulta su integración y reconocimiento pleno en la sociedad.

Vivimos muy discriminados, jurídicamente y en el trato. Se nos sigue viendo como una minoría marginal o asociada a sectas, cuando el protestantismo ha sido clave en la historia de Europa y en el desarrollo de valores democráticos. Me han llegado a decir que, siendo español, por qué soy evangélico. De un extranjero se puede entender, pero

siendo español... La pluralidad debe asentarse como un valor. (Blázquez, exsecretario ejecutivo de FEREDE)

Uno de los principales retos de las iglesias evangélicas en España es la implementación de la Enseñanza Religiosa Evangélica (ERE) en la educación pública. Aunque el artículo 10 del Acuerdo de 1992 reconoce este derecho en centros públicos y concertados, su aplicación sigue siendo irregular y enfrenta obstáculos administrativos. Dicho Acuerdo establece que los docentes deben ser designados con la aprobación de FEREDE, mientras que los contenidos y materiales educativos requieren la validación de esta entidad y las iglesias. Además, los centros deben garantizar espacios adecuados, y las iglesias tienen la potestad de ofrecer cursos en universidades públicas y gestionar centros educativos dentro del marco legal. No obstante, en el curso 1993-94, la ERE se impartió de manera extracurricular y sin remuneración. Posteriormente, el Convenio de 1996 reguló la selección del profesorado y su régimen económico bajo la supervisión del Consejo General de Educación Religiosa Evangélica y el Ministerio de Educación.

Desde 1996, que se firma el convenio con el Estado y con el Ministerio de Educación para que los profesores de ERE entren en los centros... En el 2007 se hace un Real decreto que tiene que ver con la contratación del profesorado de religión a nivel general y no se hace un cambio del convenio de 1996 que establecía que las iglesias eran las que iban a pagar a los profesores de religión evangélica y se mantiene. Y se mantiene por los años y se solicita que se modifique años tras año y estamos en el 2025 y ese convenio sigue sin modificarse. Es muy triste porque si tienes ocasión de ver el convenio del 96 está todo superadísimo, pero solo se mantienen algunos términos de ese acuerdo, pero para nuestro mal, nuestro detrimento. Se alude para recordar que tiene que haber alumnos mínimos por etapas y es para lo único que se utiliza ese convenio y además no nos facilita la enseñanza religiosa de una minoría. En ese sentido, es triste pero tenemos que seguir luchando. (Coordinadora de ERE)

La Enseñanza Religiosa Evangélica (ERE) en España enfrenta múltiples desafíos que inciden en su desarrollo, entre los cuales destacan:

Primero, la desigualdad en la aplicación regional: algunas Comunidades Autónomas (CC.AA.) han avanzado en la implementación de la ERE, mientras que otras siguen ignorando este derecho. Casos como la Comunidad Valenciana y Navarra presentan serias restricciones para la contratación de docentes y la solicitud de la asignatura.

En la Comunidad Valenciana desde 2018 que se abrieron cinco centros educativos para toda la comunidad y atender a todos los alumnos, no se ha vuelto a contratar a ningún profesor ni se ha abierto ningún nuevo centro educativo... En 2021-22 cuando vimos que seguían siendo promesas que nunca se cumplían, desde la Federación de entidades religiosas evangélicas decidimos interponer una demanda contra la consejería de educación por no garantizar el derecho de los padres que han solicitado la enseñanza.

En Andalucía se da la situación de que las competencias en materia de educación están en la consejería de educación de Andalucía, excepto religión. En religión las competencias en secundaria las tiene la junta de Andalucía y en primaria las tiene el Ministerio. Con lo cual ahí tenemos que trabajar con dos legislaciones distintas, con dos normativas distintas. porque todo el profesorado de primaria de otras asignaturas va por la junta, pero nuestro profesorado de religión va por el Ministerio. (Coordinadora de ERE).

En algunas CC.AA. incluso se ha obstaculizado la posibilidad de que los alumnos soliciten la asignatura al no incluirla en los formularios de matrícula. En el caso de la Comunidad Autónoma de Andalucía, en 2006 se firmó el Convenio Marco de Colaboración entre el Consejo Evangélico Andaluz (CEAA) y la Junta de Andalucía, aunque su implementación no se produjo hasta 2009 debido a problemas internos dentro del CEAA. En Andalucía durante el curso 2023-2024, más de 3.000 alumnos quedaron sin ERE porque la Junta de Andalucía se negó a contratar más docentes.

Hay comunidades que directamente impiden la contratación de profesores. A veces, aunque las familias lo soliciten, no se implementa porque las administraciones ponen trabas burocráticas. (Coordinadora de ERE)

Existe una clara discriminación en comparación con la enseñanza religiosa católica, ya que los estudiantes católicos tienen garantizado su derecho a recibir esta educación, mientras que los evangélicos enfrentan barreras administrativas y desconocimiento sobre su derecho a solicitarla. Muchas familias ignoran este derecho, y cuando lo solicitan, se encuentran con obstáculos administrativos y falta de información por parte de los centros educativos.

Las familias muchas veces no saben que pueden solicitar la asignatura. En algunos colegios ni siquiera aparece la opción en la matrícula. (Coordinadora de ERE)

En la actualidad³, según datos para el curso 2024-25 entre primaria y secundaria hay 1.236 centros donde se imparte religión evangélica, con 376 profesores de ERE que atienden a 26.747 estudiantes.

En esos (centros) se está dando allí con normalidad, pero nos cuesta incrementarlos. Hace dos o tres días tuvimos una reunión con los responsables de cada provincia y que nos iban diciendo que dificultades tenían en sus provincias y coinciden con las que estamos señalando. En algunos no se ofrece, en otros no figura en el impreso, no se informa, en otros dicen, no, aquí no hay. Otros desaconsejan que se pida. Nos hemos encontrado el caso de que cuando lo han solicitado han llamado a los padres y les han dicho: ¿tú qué quieres que tu hijo de matemáticas o religión? Si quieres que de

3 Estos datos, actualizados a marzo de 2025, están publicados en la página web de la Consejería de ERE de FEREDE.

religión evangélica, lo tenemos que quitar de matemáticas. Cosa absolutamente ilegal. (Blázquez, exsecretario ejecutivo de FEREDE).

Eso es que a veces los agrupan y puede ser que en vez de salir todos a la hora de religión o alternativa, les sacan a la hora que tengan religión todo tercero, por ejemplo, Si tercero A está en matemáticas, tercero B está en Sociales y en tercero C le tocaba religión, entonces los del A y el B salen de la clase en la que estaban para dar religión y entonces les dicen a los padres ¿tú qué quieres que los saques de la clase de matemáticas o de la clase de lengua? No, no quiero, pues entonces quítalo de religión evangélica. (Coordinadora de ERE)

Segundo, falta de profesores y condiciones precarias: a diferencia de los docentes de religión católica, los profesores de religión evangélica soportan contratos precarios, sueldos bajos y dificultades en la estabilidad laboral. Muchas veces, los profesores deben trabajar en varios colegios para poder alcanzar un sueldo digno, lo que dificulta la continuidad y la calidad de la enseñanza.

Los profesores de religión evangélica tienen contratos precarios, no pueden desarrollar su labor con estabilidad. Los contratos suelen ser parciales, temporales y con sueldos bajos, lo que hace difícil atraer a profesionales capacitados y garantizar una enseñanza de calidad. (Coordinadora de ERE)

Para enfrentar las desigualdades institucionales, las iglesias evangélicas en España han impulsado reformas para garantizar el reconocimiento pleno de sus derechos. Han exigido la actualización del Convenio de 1996 para lograr condiciones equitativas, mayor transparencia en la solicitud de la ERE y su inclusión clara en los impresos de matrícula. También han reivindicado estabilidad y retribuciones justas para los docentes de religión evangélica. Además, han intensificado su interlocución con las administraciones para exigir el cumplimiento de los acuerdos de cooperación. Con estas acciones, buscan consolidar su reconocimiento y lograr una igualdad efectiva en un Estado democrático.

4.2. La cuestión funeraria islámica

Las confesiones minoritarias en España que, como el islam y el judaísmo, cuentan con ciertas particularidades relativas a la práctica del tratamiento previo del difunto y de su enterramiento, pueden disponer de tres tipos de cementerios: los de titularidad privada y comunitaria, como son los casos del recinto de Hoyo de Manzanares (Madrid) de la Comunidad Judía de Madrid o el de Suhail en Fuengirola (Málaga); los conocidos como cementerios históricos, y más especialmente en el caso del islam, como “cementerios de guerra”, con muchos ejemplos a lo largo de toda la geografía nacional desde Sevilla hasta Coruña que alberga el antiguo cementerio “moro” hoy convertido en una instalación cultural; y los que se ubican en parcelas

municipales, repartidos igualmente en muchas ciudades, desde Jerez de la Frontera (Cádiz), hasta Bilbao. Estos dos últimos tipos son los que han captado la atención general de este estudio, tanto por sus implicaciones con la implementación del derecho fundamental de libertad religiosa, como por su número por toda la geografía estatal. Y con carácter más específico, se ha prestado especial atención a los dos últimos años del caso madrileño, etnografiando a nuevos actores ciudadanos y el contenido de sus discursos, prácticas y estrategias de demanda. Entre estos actores, la Asociación Entierro Digno ha desempeñado un rol más que relevante, y si bien no trata de sustituir a la CIE en tales empeños, sí ha logrado, como veremos, visibilizar exponencialmente esta problemática entre distintas instancias públicas y diversos colectivos sociales.

En este marco, por cuestión funeraria islámica puede entenderse todo lo relativo a los procesos de consecución de un espacio donde enterrar a los difuntos musulmanes, así como el tratamiento previo del cuerpo y el desarrollo del sepelio acorde con las prescripciones islámicas (oración, enterramiento en tumba individual excavada en el suelo y orientada a Meca), es también una preocupación central, y no solo en el Estado español, sino también de gran parte de las comunidades musulmanas en Europa occidental (Maussen, 2007, p. 11). Es, así, una de las demandas más reiteradas por las comunidades españolas a las instituciones públicas de distinta jurisdicción, durante al menos las tres últimas décadas (Moreras, 2004; Tarrés, 2006; Salguero, 2011; 2023; Tarrés y Moreras, 2019; Salguero y Sigüero, 2021; Salguero y Gil-Benumeya, 2024; Gil-Benumeya y Salguero, 2025).

Los ayuntamientos están optando generalmente por reservar parcelas en cementerios municipales, intentando compatibilizar el ejercicio del derecho individual de libertad religiosa y el principio de igualdad y no segregación; y en el caso de los cementerios musulmanes construidos durante la Guerra Civil, la rehabilitación de los mismos para su uso en la actualidad. En lo relativo a las otras demandas, algunas administraciones autonómicas -por ejemplo, la Junta de Andalucía en 2001- han comenzado a modificar sus respectivas normativas de forma acorde con estas reivindicaciones. Sin embargo, estos avances se producen en un contexto muchas veces problemático para la consecución de un “entierro digno”. La pandemia del covid-19 en 2020 y el aumento del número de fallecimientos que trajo consigo, volvieron a situar en la palestra pública las carencias en materia de enterramiento y servicios funerarios que tienen las personas musulmanas en España, especialmente en grandes urbes como Madrid.

En abril de 2020 la Comisión Islámica de España (CIE) publicaba el *Informe sobre los cementerios para los musulmanes*, en el que se calificaba la cuestión funeraria islámica en España como “sensible, delicada y emocionalmente relevante para los vecinos de confesión musulmana en territorio español”; y añadía que, si bien, es una “realidad que se venía arrastrando desde hace casi treinta años se ve agravada actualmente por la pandemia del covid-19” (Ajana, 2020, p. 2). Existían

por entonces un total de 35 cementerios islámicos (5 de ellos inactivos) para una población estimada en dos millones de personas y cuya implantación geográfica era desigual. Cinco CC.AA. carecían de parcelas para entierros musulmanes, así como de cementerios privados para ello: Asturias, Cantabria, Castilla La Mancha, Extremadura y Galicia, lo cual genera una necesidad de desplazamiento del difunto y sus allegados, que se complica cuando, “en muchos casos, los cementerios sólo permiten el enterramiento de personas que residen en su propia provincia”. Además, no todos estos cementerios estaban en activo: los de Lucena (Córdoba) y Huelva se encontraban en proceso de acondicionamiento; y los de Córdoba, Murcia y Palma de Mallorca estaban ya colmatados (Ajana, 2020, p. 3). Cinco años después, la situación no ha mejorado y a la lista de esas cinco CC.AA., se le suma la de Madrid. Además, al hilo de estas carencias han comenzado a emerger ofertas privadas de cementerios islámicos, como Al Salam en Chiva (Valencia); o de otro tipo de empresas como funerarias islámicas y aseguradoras de deceso que ofrecen repatriaciones para el caso de difuntos de otro origen como Marruecos (Salguero y Gil-Benumea, 2024, p. 285).

En este contexto, el caso de Madrid ha recibido una mayor atención mediática y también académica en los últimos años. Según se extrae de anteriores trabajos, hay constancia de unas primeras demandas en este sentido en el año 2000, cuando el Centro Cultural Islámico de Madrid (CCIM) se dirigió sin éxito al Ayuntamiento. Posteriores intentos en el tiempo, protagonizados por distintos actores religiosos -el CCIM y la CIE-, han venido produciéndose desde entonces hasta llegar al enquistamiento actual de la cuestión que parte de dos hechos. Por un lado, pese a la aprobación por el Pleno Municipal de 20 de julio de 2022 de una propuesta presentada por el PSOE para el acondicionamiento de una parcela de 10.000 m² en el cementerio de Carabanchel, no se ha realizado ningún avance a este respecto; y, por otro, el antiguo cementerio de Griñón sigue cerrado desde que el Ayuntamiento de esta localidad anunciase su colmatación y cierre para acometer obras de ampliación, que incluían el derribo de la mezquita que albergaba y la habilitación de 145 nuevas tumbas. En suma, la cuestión funeraria islámica en Madrid se caracteriza por la ausencia de un espacio funerario en la región para una población estimada en 323.700 personas musulmanas, tan solo superada por Andalucía con 417.139 y Cataluña con 694.046, según datos del Observatorio Andalusi (Observatorio Andalusi, 2025, p. 11), si bien ambas CC.AA. cuentan con 12 y seis cementerios islámicos respectivamente. De los 25 cementerios existentes en la ciudad de Madrid, 14 de ellos públicos, ninguno se adecúa a las prescripciones islámicas.

Este último dato fue expuesto por Ignacio Murgui (Más Madrid) en la Comisión Ordinaria de Vicealcaldía, Portavocía, Seguridad y Emergencia del Ayuntamiento de la ciudad el 3 de diciembre de 2024, en cuya intervención alertó que “este tema tan sensible lleva años sobre la mesa sin que se avance” por parte del Ayuntamiento desde el Pleno de junio de 2022, a la vez que instaba a la creación de una comisión de seguimiento en la que participasen los distintos interlocutores y la confección de un plan de trabajo, una medida que sería aplaudida por colectivos ciudadanos

como la Asociación Entierro Digno. Sin embargo, la Vicealcaldesa y Delegada de Seguridad y Emergencias, Inmaculada Sanz (PP), respondería que el asunto “no es responsabilidad de este Ayuntamiento”, señalando como principal causa de esta situación el hecho de que “la comunidad musulmana no tiene un solo interlocutor, sino varios, y cada uno tiene un planteamiento diferente, muy diferente”, un argumento reiterado por el PP en anteriores ocasiones (Salguero y Sigüero, 2021, p. 120).

En lo relativo al ámbito de la gestión autonómica, por su parte, la clave es la modificación de la normativa mortuoria de la Comunidad de Madrid para permitir los enterramientos musulmanes sin féretro, un asunto en el que la CIE ha venido trabajando con diversos gobiernos autonómicos y distinto éxito (Ajana, 2020, p. 3). Ahora este asunto está siendo nuevamente tratado en Madrid: el 2 de diciembre de 2024 se aprobó una Proposición No de Ley presentada por el PSOE y con los votos a favor de Más Madrid y PP (y la abstención de Vox) que, entre otras medidas, contemplaba la revisión de la normativa que obliga el uso de féretros también en los enterramientos islámicos. En su gestación se encuentra la Asociación Entierro Digno que en junio de 2023 había entregado medio millar de firmas al Defensor del Pueblo para que investigase el menoscabo de sus derechos en relación con la situación del cementerio madrileño, así como la obligatoriedad del uso del féretro:

...le exigimos que se eximiera de uso de féretro en la Comunidad de Madrid, equiparándola a otras CC.AA. como Galicia, Andalucía, Valencia y las Ciudades Autónomas de Ceuta y Melilla, y que también otra de las recomendaciones que hacía la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. (...) El Defensor del Pueblo hizo la gestión de hablar con tanto la Comunidad de Madrid como el Ministerio [de Sanidad]. La Comunidad de Madrid contestó que estaban abiertos a utilizar féretros compostables, y el Defensor nos preguntó si estábamos conformes. Contestamos que no, y entonces la Comunidad de Madrid dijo que iba a actualizar su Reglamento de Sanidad Mortuoria para eximir de féretro. Con la PNL que llevó el PSOE llegaron a un acuerdo en el que se reconocía que la Comunidad de Madrid tenía que dar pasos para facilitar la inhumación de personas de otras confesiones, reconociendo sus ritos y también en la exhumación del féretro. (integrante de Entierro Digno, 11/03/2025)

4.3. Las dificultades para la celebración de la Pascua ortodoxa en el espacio público de algunos municipios españoles⁴

En la Europa actual la creciente presencia de confesiones religiosas minoritarias en el espacio público plantea cuestiones sobre el ejercicio del derecho a la libertad

4 Este caso ya ha sido ampliamente tratado en esta investigación. Véase: Salguero, Ó. (2024). Espacio público y diversidad. Celebrar la Pascua ortodoxa rumana en España. *Antropología Experimental*, 24(10), 475-486. DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v24.9249>.

religiosa. En España, este derecho está garantizado por los artículos 16 y 21 de la Constitución, lo que permite manifestaciones religiosas en espacios públicos como procesiones y otros rituales colectivos. Un caso de interés es la celebración de la Pascua por la Iglesia Ortodoxa Rumana (IOR), la mayor comunidad ortodoxa del país. Sin embargo, pese a su relevancia sociológica y su nivel de reconocimiento en tanto confesión de notorio arraigo, muchas parroquias encuentran dificultades para acceder al espacio público durante la celebración de la más importante de sus festividades religiosas: la Pascua ortodoxa. Durante la misma, la vigilia pascual incluye una misa nocturna y una procesión con velas que simboliza la resurrección de Cristo. En la diáspora, la Pascua adquiere un carácter identitario y comunitario, reforzando los lazos entre los fieles.

A partir de este momento de la noche de resurrección, hasta los cuarenta días, la fiesta de la resurrección, nos saludamos diciendo ‘Cristo ha resucitado’ y la otra contesta ‘verdad, ha resucitado’. Es un saludo específico que transmite la alegría de constatar la resurrección de Cristo. (párroco en Arganda del Rey, 2023)

A partir de ello, este estudio de caso ha tenido dos grandes pretensiones: analizar el espacio público como ámbito de expresión de la diversidad religiosa y comprender el significado y desarrollo de la Pascua ortodoxa rumana en España, empleando para ello, además de una profusa revisión de la normativa afecta y de otras fuentes primarias y secundarias, una metodología etnográfica que ha incluido observación participante y entrevistas a ministros de culto.

En este marco, una de las manifestaciones religiosas en el espacio público que ha cobrado mayor importancia en los últimos años en algunas localidades españolas es la Pascua ortodoxa, celebrada por las diversas iglesias ortodoxas y orientales presentes en España (Díez de Velasco y Salguero, 2020, p. 46). Y es que el cristianismo ortodoxo -especialmente el rumano, o el ruso- ejemplifica muy bien el presupuesto de que las sociedades europeas han experimentado un notable aumento de la diversidad religiosa, en parte debido a la inmigración (Casanova, 2007, p. 15). Ahora, los distintos grupos religiosos buscan expresarse tanto en la esfera privada como en la pública (Davie, 2004, p. 80). El uso del espacio público por parte de comunidades religiosas está influenciado por diversos factores, como las políticas migratorias y el acceso a derechos ciudadanos. Las minorías religiosas establecidas en España, como la IOR, buscan visibilizarse en el espacio urbano y participar activamente en la vida local.

El estatus jurídico de la IOR ha sido ampliamente tratado (Torres, 2020; Baltaretu, 2024), así como su impronta sociológica (Rodríguez, 2020; 2015), pudiendo hablarse de una trayectoria histórica consolidada que ayudó en parte al reconocimiento del notorio arraigo de la ortodoxia en España en 2010 (Salguero, 2024, p. 481); y también y muy especialmente a través de la intensificación del ritmo de apertura de nuevas parroquias por toda la geografía española y de la organización

de eventos comunitarios. La IOR ha experimentado un crecimiento significativo en España, pasando de 10 parroquias en 2007 a 129 en 2020 (Rodríguez, 2020, p. 145). Su implantación está directamente relacionada con la migración rumana, una de las más numerosas en el país. Sin embargo, a pesar de estos avances institucionales y de su significativa implantación entre la sociedad española, la IOR también se enfrenta a una serie de obstáculos en la organización de sus celebraciones, especialmente en lo que respecta a la utilización de espacios urbanos. Muchas parroquias alquilan naves industriales o locales sin la posibilidad de realizar procesiones en el exterior. La negociación con las administraciones locales para la utilización de espacios públicos sigue siendo desigual, como veremos, con respuestas burocráticas que dificultan la organización de eventos multitudinarios.

Las parroquias españolas que cuentan con un lugar de culto adecuado celebran la liturgia en su interior; pero en algunas otras es necesario alquilar otros espacios -como polideportivos y naves industriales- que sean capaces de albergar a una feligresía que crece exponencialmente en estas fechas. La procesión de la Pascua es un elemento central del ritual, pero en muchas localidades españolas su realización encuentra limitaciones. Del trabajo de campo puede extraerse que no siempre se celebra la procesión en los alrededores del templo, unas veces por las propias características del entorno que no se presta a ello (caso de los polígonos industriales), otras bien por la negativa de las autoridades locales o bien porque las propias parroquias evitan solicitar permisos para evitar conflictos con las autoridades locales; y otras, incluso, porque ni siquiera se han planteado esta posibilidad.

Esta nave tiene un patio muy grande y allí caben las personas. Entonces no hace falta molestar tanto, movernos; porque además esto incluye logística, sonido y todo lo que hace falta. Sacamos dos o tres altavoces fuera para que la gente escuche la misa; se pone una pantalla y un proyector para que vean lo que sucede dentro. A dos mil personas tienes que darle una solución para ver y escuchar la misa. (párroco en Arganda del Rey, 2023)

Entre las razones argumentadas por los ayuntamientos para denegar las solicitudes de uso temporal del espacio público para celebrar la procesión, se encuentran “problemas de seguridad” o “molestias a los vecinos”. Estas dificultades contrastan con el apoyo institucional que reciben las procesiones católicas.

Avisé al Ayuntamiento que iba a haber una concentración de personas en las aceras. No me contestaron; fui el jueves santo a hablar con ellos, a ver qué pasaba. Me mandaron de una oficina a otra, diciéndome que ‘no puede ser’, que ‘no puedo congrega gente’, y bueno, me callé. (...) También lo trataron hace años como si fuese un concierto o algo así; me dijeron que ‘tenían que mandar unos expertos para ver no sé qué cosa’. No es la primera vez. (párroco en Madrid, 2024)

En municipios como Fuenlabrada, la parroquia de Santa Catalina de Alejandría ha debido recurrir a espacios públicos alternativos como el parque de La Paz,

adaptando la liturgia para poder congregarse a los fieles al aire libre. En Barcelona, la parroquia de Santo Gran Mártir Jorge celebra la Pascua en el hospital católico de Sant Pau, sin posibilidad de procesión debido a la alta afluencia de fieles. En Madrid, algunas parroquias han optado por solicitar espacios municipales sin éxito, lo que les obliga a reducir la dimensión de la celebración. En Coslada y Alcalá de Henares, los fieles han debido congregarse en aceras y calles adyacentes, generando problemas de circulación que han llevado a sanciones administrativas. Las formas de sortear estas restricciones, por tanto, varían: algunas parroquias realizan la procesión dentro del templo, mientras que otras la suprimen por completo. En algunos municipios, las parroquias logran acuerdos con las autoridades para utilizar espacios alternativos, como parques o polideportivos. Sin embargo, la falta de un marco legal claro sobre el uso del espacio público para celebraciones religiosas sigue siendo un obstáculo para la plena expresión de la diversidad religiosa.

4.4. Presente y futuro del reconocimiento del notorio arraigo a la Fe bahá'í en España

La Fe Bahá'í es una religión monoteísta y universalista, fundada en Persia (actual Irán) en el siglo XIX. Entiende el mundo como una unidad más allá de las fronteras nacionales. No hay divisiones doctrinales notables y sus comunidades dependen de la Casa Universal de Justicia, sita en Haifa (Israel), donde se ubican sus instituciones mundiales de gobierno (Macías & Salguero, 2010, pp. 3-4). En menos de doscientos años, se ha convertido en una religión presente en más de doscientos países, aunque por el momento siempre minoritaria en cada territorio, también en España. Esta implantación global se corresponde con el notable aumento de seguidores experimentado a partir del último cuarto del siglo pasado, pasando de poco más de un millón de fieles a finales de los años sesenta (Jones, 2005, p. 739), a unos ocho millones en la actualidad según estimaciones de World Religion Database⁵.

En este contexto, el 18 de septiembre de 2023 el Estado español reconoció el notorio arraigo de la Fe bahá'í. Este reconocimiento forma parte de un proceso histórico y aún en curso de consolidación e institucionalización de la Fe bahá'í, enmarcado en la evolución de las políticas de libertad religiosa desde mediados del siglo XX, etapa a la que se remonta la presencia bahá'í en España con la llegada de la norteamericana Virginia Orbison, enviada para dar a conocer e implantar aquí la Fe. Desde entonces, el bahá'ísmo se ha implantado en la práctica totalidad del territorio español, aunque con un menor número de comunidades que las otras confesiones de similar estatus. En la base de todo ello, se encuentran los principios bahá'ís que incluyen la unidad de la humanidad, la igualdad de género, la educación universal

5 Baha'is by Country. World Religion Database. Institute on Culture, Religion, and World Affairs (2020). Recuperado de: DOI: <https://worldreligiondatabase.org/> [21/12/2020].

y la armonía entre religión y ciencia (‘Abdu’l-Bahá, 2011). Tales principios pueden interpretarse como “modernos”, conciliables con los discursos postseculares y que han inspirado las estrategias de consolidación e institucionalización de esta confesión. Es moderna al presentarse como depositaria de “un discurso progresista, humanitario, universalista y democrático” y al defender “valores e ideas similares a las de países europeos y desarrollados que gozan de un sistema democrático y que se erigen en Estados de derecho respetuosos con los derechos y las libertades fundamentales de los ciudadanos” (Tuset, 2024, p. 547).

Algunas leyes propias de la comunidad bahá’í están enfocadas a promover el entendimiento humano para poder llegar a vivir en paz y desarrollar una civilización que esté en continuo progreso, donde se eliminen extremos de riqueza y pobreza, donde se promueva una cultura de bienestar, donde realmente podamos vernos los unos a los otros como seres que necesitamos colaboración, cooperación y otros valores. (mujer bahá’í, Madrid, 2024)

Es moderna al aceptar los modelos para explicar el mundo que ofrece la ciencia o al reivindicar la importancia de la libertad religiosa y de la igualdad entre seres humanos. Y es moderna también en sus estrategias prácticas y discursivas dirigidas a las instituciones y la sociedad en su conjunto, tal y como se ha mostrado durante el trabajo de campo, no sólo en las entrevistas realizadas, sino muy especialmente en algunas de las citas en las que se ha realizado observación participante: dos encuentros entre estudiantes, investigadores y representantes comunitarios (18/11/2022; 25/02/2025); la participación en un documental producido por la Comunidad (24/09/2024), o el acto público conmemorativo de la concesión del notorio arraigo que reunió a responsables de distintas confesiones, representantes políticos, profesionales de la gestión pública y académicos de distintas disciplinas (25/10/2024).

De las entrevistas y las observaciones puede extraerse una predisposición al diálogo interconviccional y a la interlocución pública que ha estado presente en las sucesivas etapas de la consolidación de la Fe Bahá’í en España. Entre 1946 y 1978 los grupos bahá’ís sufrieron vigilancia policial y detenciones, pese a lo cual se establecería la primera Asamblea Espiritual Local en Madrid en 1947 y, en 1968 su inscripción en el Registro de Asociaciones Confesionales No Católicas del franquismo. La segunda etapa entre 1978-2010 comienza con la inauguración de la democracia y la libertad religiosa, durante la cual, la Fe Bahá’í amplió sus actividades y participación en foros públicos, además de un progresivo proceso de constitución en entidades religiosas de varias asambleas locales. Y la última etapa es la del proceso de solicitud del notorio arraigo, que se inicia en 2011 y finaliza en 2023, tras aumentar su presencia institucional, constituyendo más entidades y fortaleciendo su acción social y académica, ejes vertebradores de su solicitud: “Hubo que demostrar la contribución social y la presencia pública”, nos cuentan desde el área de Asuntos Públicos de la Comunidad.

El reconocimiento de notorio arraigo ha traído consigo la participación de la Comunidad Bahá'í de España en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y una mayor visibilidad institucional. Sin embargo, ahora enfrenta importantes retos para consolidar su estatus. Uno de los principales es que por el momento no cuenta con un Acuerdo de cooperación con el Estado -problema común a las confesiones de tercer nivel-, lo que limita beneficios como ventajas fiscales y reconocimiento de matrimonios religiosos (Torres-Gutiérrez, 2024). Si bien, la Comunidad entiende que se pueden realizar avances mediante otros cauces legales, caso de la modificación de la Ley de mecenazgo que en abril de 2023 equiparó el régimen fiscal de todas las confesiones religiosas de notorio arraigo, tengan o no suscrito un acuerdo de cooperación:

...eso es mucho más efectivo que un acuerdo de cooperación (...) ¿Buscamos un acuerdo de cooperación? Pues no específicamente. ¿Buscamos que se puedan mejorar ciertos beneficios y derechos que se están tramitando para todos? Pues sí. Sí que nos gustaría que las aportaciones que se hacen en la comunidad bahá'ís se puedan deducir, pues claro que nos interesaría que se puedan tener estos beneficios de la reducción de los impuestos de las propiedades, nos interesa. (Asuntos Públicos de la Comunidad Bahá'í de España, Madrid, 2024)

La principal necesidad es así la revisión del régimen fiscal de las confesiones minoritarias sin Acuerdo de cooperación con el Estado, como resultado de estos limitados efectos económicos de la declaración de notorio arraigo, pues por el momento “no da acceso a aquellos derechos o beneficios que nuestro ordenamiento reserva a la firma de un acuerdo de cooperación, como por ejemplo los beneficios fiscales a las donaciones en el IRPF y el Impuesto sobre Sociedades, o en el IBI, y el ITP y AJD” (Torres-Gutiérrez, 2024, pp. 31-33). Otra de las necesidades expuestas tiene relación con el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio religioso bahá'í que otorga el notorio arraigo, pues hasta el momento los contrayentes siguen celebrando dos ceremonias -una civil y otra bahá'í- para asegurar el reconocimiento íntegro de su unión; la objeción de conciencia en los ámbitos médico y las fuerzas armadas. Una tercera necesidad se deriva de la ausencia de ministros de culto en la Fe bahá'í, siendo lo más parecido algunos puestos empleados en la estructura comunitaria. Si “en el ordenamiento jurídico español no existe una definición de los ministros de culto de confesiones que hayan obtenido el notorio arraigo pero carezcan de acuerdo de cooperación con el Estado” (Herrera, 2024, p. 5), desde la Comunidad se busca la equiparación del régimen legal de estos empleados y empleadas con el de los ministros de culto de las confesiones de notorio arraigo: “no tenemos ministros de culto, pero aquí estamos trabajando un grupo de personas contratadas por el régimen general sin ningún otro beneficio. Supongo que se irá avanzando en eso”, argumentan. Por último, en las entrevistas se habla de barreras en el acceso a espacios y equipamientos públicos de algunas ciudades como Madrid para actividades religiosas y comunitarias, al reconocérsele los efectos de su personalidad como entidad religiosa de notorio arraigo:

...si yo como religión quiero ir a un espacio de debate en el Ayuntamiento donde se está hablando sobre algo relacionado con la mejora o la contribución a la sociedad, no puedo ir porque no soy “alguien”, o sea, no soy una institución de utilidad pública. Tengo que ir como asociación porque si no, no entras en los mecanismos. (...) se ha tramitado para la celebración de algún día sagrado la cesión de algún centro cultural o sala. Y hemos tenido diferentes respuestas. Algunas muy positivas y otras no, porque en el momento en el que se dan cuenta que se trata de una comunidad religiosa o de un acto religioso te cierran las puertas. Cuando nos lo han facilitado es porque ha habido una relación a nivel personal, confianza, y porque el entendimiento de la autoridad competente es un poco más amplio. (Asuntos Públicos de la Comunidad Bahá’í de España, Madrid, 2024)

Como alternativa, el futuro inmediato que se abre para los bahá’ís con el reconocimiento de notorio arraigo es percibido “como un viaje continuo que requiere tanto adaptabilidad como defensa de los principios fundamentales de esta comunidad religiosa en España” (Alastruey, 2024, p. 356). Para ello, es preciso, por un lado, “unir esfuerzos entre los diversos actores sociales, incluidas las comunidades religiosas, para buscar juntos en diálogo y colaboración propuestas para hacer frente a los retos que afectan, en mayor o menor medida, a toda la humanidad” (Nievas, 2024, p. 366); y, por otro, que las instituciones y la sociedad afronten “una revisión de su modelo de libertad de conciencia” (Torres-Gutiérrez, 2024, p. 42).

5. CONCLUSIONES

La Antropología de la religión ofrece una perspectiva indispensable en el estudio de la libertad religiosa, al aportar un enfoque que va más allá del análisis normativo y doctrinal del Derecho. Mientras que el Derecho Eclesiástico del Estado se centra en el marco jurídico que regula la libertad de conciencia y culto, la Antropología permite comprender cómo estas normas son experimentadas, interpretadas y negociadas por las comunidades religiosas en sus contextos específicos. Desde una aproximación etnográfica, la antropología de la religión estudia las prácticas, creencias y estructuras de organización de los distintos grupos religiosos, identificando cómo interactúan con el Estado y otras instituciones. Esta disciplina permite analizar la diversidad de formas en que se entiende y ejerce la libertad religiosa, atendiendo a factores como el pluralismo territorial, las relaciones de poder, la adaptación cultural y los procesos de reconocimiento institucional. En el marco de los estudios jurídicos, la contribución de la Antropología es clave para detectar barreras no explícitas en la legislación, como desigualdades en el acceso a derechos, dificultades en el reconocimiento de prácticas religiosas específicas o tensiones entre normativas estatales y sistemas de creencias. Asimismo, facilita el diálogo y la mediación entre el Estado y las comunidades religiosas, promoviendo políticas más inclusivas y sensibles a la diversidad religiosa en la esfera pública.

En lo relativo a las dinámicas comunes del pluralismo religioso en España, las confesiones que ostentan niveles inferiores de reconocimiento, por lo general, plantean un mayor número de demandas a las instituciones que aquellas que ocupan posiciones más aventajadas; y, en algunas otras ocasiones, casos de evangélicos y musulmanes, las demandas se orientan al cumplimiento efectivo de los derechos ya garantizados que, por el contrario, no se ven satisfechos. Pese al profuso desarrollo normativo de su estatus, ello no es siempre sinónimo del efectivo cumplimiento del derecho fundamental, generando reiteradas demandas por muchas comunidades locales y por sus órganos representativos, como ha quedado expuesto en el caso evangélico de la ERE y del musulmán en la cuestión funeraria. Las del tercer nivel también se enfrentan a una serie de dificultades que parecen contradecir un estatus legitimado por el arraigo entre la sociedad y las instituciones españolas, como las dificultades en el libre acceso al espacio público para algunas parroquias ortodoxas rumanas o para el efectivo reconocimiento de efectos civiles del matrimonio religioso de la Fe bahá'í. Este estatus privilegiado de la Iglesia católica contrasta, no obstante, con las cifras expuestas sobre la implantación de una y otras confesiones que reflejan que, aunque la Iglesia católica sigue siendo la confesión predominante, su volumen experimenta un leve descenso, acompañado de una disminución en la práctica religiosa; mientras que las minorías siguen expandiéndose, en particular las vinculadas a colectivos migrantes plenamente consolidados como pueden ser marroquíes y rumanos que cuentan ya con segundas y terceras generaciones, esto es, musulmanes y ortodoxos españoles de pleno derecho.

En cuanto a la participación de las minorías religiosas en la esfera pública española, se puede reflexionar sobre una serie de particularidades que parten de una desigualdad subyacente y común que es la base del marco de mayoría-minorías, y que tiene su origen en la persistencia de una cosmovisión católicocentrista. En el caso evangélico, a pesar del reconocimiento legal de la ERE, su implementación sigue siendo desigual debido a barreras administrativas, falta de docentes y precariedad laboral. La comunidad evangélica no ha parado de impulsar reformas y mayor transparencia, pero la falta de voluntad política y la visión católicocentrista aún dificultan su pleno reconocimiento en el sistema educativo español.

En relación con la cuestión funeraria islámica, es una de las principales problemáticas para las comunidades musulmanas en España debido a la falta de espacios adecuados y su desigual distribución geográfica, así como a una normativa mortuoria que no siempre es inclusiva con las prescripciones islámicas. En el caso de Madrid, la falta de avances en la habilitación de una parcela y las trabas administrativas evidencian la necesidad de una mayor voluntad política para garantizar este derecho. Como reacción, han emergido nuevas iniciativas fuera de las estructuras tradicionales de interlocución de las entidades y federaciones religiosas, como es la Asociación Entierro Digno, cuyo papel ha sido clave en la visibilización del problema y en la presión a las instituciones. Sin embargo, tanto unas como otras están principalmente condicionadas por la voluntad política de las administraciones

competentes, que son las responsables de garantizar una gobernanza adecuada y sensible a la diversidad.

El caso ortodoxo explica cómo el acceso al espacio público en condiciones de igualdad es una reivindicación clave para algunas minorías religiosas en España. Pese a la responsabilidad de las administraciones locales de garantizar la libertad religiosa en términos de igualdad, incorporando la diversidad religiosa en la planificación urbana para contribuir así a una mayor cohesión y al reconocimiento del pluralismo, la celebración de la Pascua ortodoxa rumana ejemplifica los desafíos que enfrentan estas comunidades en la gestión de sus eventos. Aunque la IOR ha logrado una gran implantación territorial y un reconocimiento institucional significativo, persisten barreras en la materialización de sus derechos religiosos en el espacio urbano.

Y sobre el último caso, la Fe bahá'í ha logrado una institucionalización significativa en España, en un contexto de pluralismo religioso dominado por el cristianismo católico. El notorio arraigo representa un avance, aunque con limitaciones. La Comunidad Bahá'í de España enfrenta el reto de consolidar su presencia pública y avanzar hacia una mayor equidad en el marco jurídico español. A pesar de los desafíos, sigue trabajando activamente para fortalecer su presencia y obtener mayores derechos y beneficios en el ámbito público. La lucha por el reconocimiento de sus matrimonios, el acceso equitativo a los equipamientos públicos y la participación en la educación y el diálogo interreligioso son prioridades en su agenda. Su consecución o no dependerá de su capacidad de interlocución con las instituciones y de su encaje en el imaginario colectivo de la sociedad española, y muy especialmente de la voluntad política, tal y como ha quedado expuesto para las otras confesiones minoritarias.

En síntesis, los casos analizados muestran que la gestión pública de la diversidad religiosa impone barreras normativas y administrativas que generan desigualdad en la aplicación de derechos. La transferencia de competencias y la falta de formación en diversidad religiosa agravan estas dificultades. Para una gestión más equitativa, es clave reforzar la cooperación institucional, garantizar la aplicación efectiva de derechos y promover un enfoque intercultural en la administración.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ‘Abdu’l-Bahá (2011). *Paris Talks: Addresses Given by ‘Abdu’l-Baha in 1911. Centenary Edition*. Wilmette, ILL: Bahá'í Publishing Trust.
- Ajana, M. (2020). *Informe sobre los cementerios para los musulmanes, a fecha de 10 de abril de 2020*. Madrid: CIE.
- Alastruey, K. (2024). El notorio arraigo de la Comunidad Bahá'í en España: historia y desafíos. En A. Torres-Gutiérrez & Ó. Celador (Eds.). *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, vol. 2 (349- 357). Madrid: Dykinson.

- Albert, V. & Martínez-Cuadros, R. (2021). Conmemorar la Ashura en la diáspora. Limitaciones y posibilidades en el uso del espacio público en Barcelona y París. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 30, 1–23. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2021.30.001>
- Amérigo, F. (2025). Propuestas legislativas para una mejor regulación de la diversidad religiosa en España. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e95457. DOI: <https://doi.org/10.5209/ilur.95457>
- Astor, A., & Griera, M. (2016). La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea. *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 2015-2016, 248-270.
- Baltaretu, D. (2024). Estatuto jurídico de la iglesia ortodoxa en España [Tesis doctoral, Universidad Pública de Navarra] DOI: <https://doi.org/10.48035/Tesis/2454/47176>
- Bastian, J.P., Champion, F. & Rousseler, K. (2001). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu (1st ed. 1967).
- Berger, P. (2014). The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion in a pluralist age. Boston: Gruiter.
- Bouma, G. D. (1999). From hegemony to pluralism: managing religious diversity in modernity and post-modernity. *Australian Religion Studies Review*, 12(2): 7-27.
- Briones, R. (2001). Las experiencias simbólicas del catolicismo y la identificación de los andaluces. En P. Gómez-García (Coord.), *Las ilusiones de la identidad* (pp. 127-148). Madrid: Cátedra.
- Briones, R. (2002). Significado y funciones de las religiones en el tercer milenio. En M. Luna (Ed.), *La ciudad en el tercer milenio* (pp. 289-310). Murcia: UCAM.
- Calhoun, C. (2011). Secularism, Citizenship, and the Public Sphere. En: C. Calhoun, M. Juergensmeyer & J. Vanantwerpen, *Rethinking Secularism* (pp. 7-21). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Casanova, J. (2007). La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/ Estados Unidos. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 77, 13-39.
- Castilla-Vazquez, C. (2015). Del desinterés al entusiasmo: el fenómeno religioso en la investigación etnográfica española. *Gazeta de antropología*, n. 31 (2), art. 1 (Metamorfosis de lo religioso. Perspectivas antropológicas y filosóficas). <http://hdl.handle.net/10481/36829>
- Castilla-Vázquez, C. (2019). La conversión religiosa como instrumento de búsqueda y construcción de identidades: el budismo tibetano en España. *Revista de Humanidades*, n. 38, pp. 161-180. DOI: <https://doi.org/10.5944/rdh.38.2019.25533>
- Contreras-Mazarío, J.M. (2011). Marco Jurídico del Factor Religioso en España. *Documentos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España*, 1: 1-38.

- Contreras-Mazarío, J.M. (2013). *Gestión pública del hecho religioso en España*. Madrid: Fundación Alternativas.
- Contreras-Mazarío, J.M. (2020). El borrador “no nato” de la Ley Orgánica de Conciencia y Religiosa, de 2009. *Derecho y religión*, 15, 135-150.
- Cornejo, M. & Grier, M. (2022). Proyectos morales y nuevas subjetividades religiosas en el espacio público. A modo de presentación. *Papeles del CEIC*, 2022(1), 1-12. DOI: <https://doi.org/10.1387/pceic.23418>
- Cueva, J. de la (2015). Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia. *Historia Contemporánea*, 51, 365-395. DOI: <https://doi.org/10.1387/hc.14712>
- Davie, G. (2004). New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. *Social Compass*, 55(1), 73-84. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768604040791>
- Díez de Velasco, F. & Salguero, Ó. (2020). Las iglesias ortodoxas entre lo global, lo nacional y lo transnacional: apuntes sobre el caso español. *Revista Cultura y Religión*, 14(1), 41-57.
- Díez de Velasco, F. (2023). *Diversidad religiosa en España: reflexiones y ejemplos*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Emerson, R. M., Fretz, R. L., & Shaw, L. (2011). *Writing Ethnographic Fieldnotes (2nd Ed.)*. Chicago: Chicago University Press.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil-Benumea D. & Salguero Ó. (2025). La muerte de los otros. Un análisis comparado de la gestión de los espacios funerarios islámicos y judíos en la Comunidad de Madrid. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e95093. DOI: <https://doi.org/10.5209/ilur.95093>
- Grier, M. & Burchardt, M. (2016). Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2, 1-28.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2019). *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Herrera, E. (2024). *Código de los Ministros de Culto (Edición actualizada a 20 de noviembre de 2024)*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.
- Jociles, M.I. (2018). La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 121-150.
- Jones, L. (Ed.). (2005). Baha’i. *Encyclopedia of Religion. Vol. 2 (2nd ed.)*. New York, NY: MacMillan Reference Books.
- Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik (1st ed. 1991).
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sígueme (1st ed. 1963).

- Macías, C. & Salguero, Ó. (2010). La Fe Bahá'í en Andalucía: su implantación en contextos de pluralismo religioso. *Gazeta de Antropología*, 26(21) [en línea] Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10481/6801> DOI: <https://doi.org/10.30827/Digibug.6801>
- Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Estudio descriptivo de la educación religiosa de estudiantes de secundaria de la provincia de Córdoba (España)
- García Segura, S., Martínez-Carmona, M. J., & Gil-Del-Pino, C. (2020). Estudio descriptivo de la educación religiosa de estudiantes de secundaria de la provincia de Córdoba (España). *Revista de Humanidades*, (40), 179–198. DOI: <https://doi.org/10.5944/rdh.40.2020.22889>
- Maussen, M. (2007). The governance of Islam in Western Europe. A State of the Art Report. *IMISCOE Working Paper*, 16.
- Moreno, I. (1998). ¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo? En A. Nesti (Ed.), *Potenza e Impotenza della Memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini* (pp. 170-184). Roma: Tibergraph Ed.
- Moreras, J. (2004). Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio. En B. López y M. Berriane (Dir.), *Atlas 2004 de la inmigración marroquí en España* (pp. 427-430). Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la UAM.
- Nievas, C. (2024). Religión y progreso social, ¿Obstáculo o motor?: el caso de la comunidad bahá'í de España. En A. Torres-Gutiérrez & Ó. Celador (Eds.), *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, vol. 2 (pp. 359-366). Madrid: Dykinson.
- Observatorio Andalusi (2025). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2024*. Madrid: UCIDE.
- Riles, A. (1994). Representing in-between: law, anthropology, and the rhetoric of interdisciplinary. *University of Illinois Law Review*, 3, 597-650.
- Rodríguez, R.C. (2015). La Iglesia Ortodoxa Rumana en España. En F. Díez de Velasco (Ed.), *Las iglesias ortodoxas en España* (pp. 151-220). Madrid: Akal.
- Rodríguez, R.C. (2020). Los nuevos retos de la Iglesia Ortodoxa Rumana en España. En F. Díez de Velasco (Ed.), *Las iglesias ortodoxas en España: retos y perspectivas* (pp. 143-156). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Ruiz-Andrés R. & Salguero, Ó. (2025). Postsecularización y diversidad religiosa en España. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e99463. DOI: <https://doi.org/10.5209/ilur.99463>
- Ruiz-Andrés, R. (2022a). De la secularización a la postsecularización: hacia una comprensión de la secularidad desde el pluralismo y el diálogo. *Cuestiones de Pluralismo*, 2(2). DOI: <https://doi.org/10.58428/ZPKH4968>

- Ruiz-Andrés, R. (2022b). La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión. *Política y Sociedad*, 59(1): e72876. DOI: <https://doi.org/10.5209/poso.72876>
- Salguero, Ó. & Gil-Benumea, D. (2024). Nuevas reivindicaciones de las comunidades musulmanas sobre la cuestión funeraria islámica: el caso del cementerio musulmán de Zaragoza. *Revista Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 73: 283-319. DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v73.26569>
- Salguero, Ó. & Hejazi, H. (2020). El islam en el espacio público madrileño. *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1), e011. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>
- Salguero, Ó. & Sigüero, A. (2021). La cuestión funeraria islámica: el “enquistado” caso de la metrópolis madrileña. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 31: 108–127. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2021.31.006>
- Salguero, Ó. (2011). El cementerio islámico de Granada. Sobre los procesos de recuperación del espacio público por la comunidad musulmana local. *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, V, 201-228.
- Salguero, Ó. (2014). Espacio público y privado en el contexto del pluralismo religioso: minoría religiosas en Granada y su área metropolitana [Tesis Doctoral, Universidad de Granada]. <http://hdl.handle.net/10481/31206>
- Salguero, Ó. (2023). Cementerios musulmanes y derecho a la ciudad: necesidades y demandas de las comunidades musulmanas en España. *Revista del Museo de Antropología*, 16(2), 323–334. DOI: <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.41817>
- Salguero, Ó. (2024). Espacio público y diversidad. Celebrar la Pascua ortodoxa rumana en España. *Antropología Experimental*, 24(10), 475-486. DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v24.9249>
- Siegler, E. (2008). *Nuevos Movimientos Religiosos*. Madrid: Akal.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Stark, R. & McCann, J. (1993). Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(2), 111–124.
- Tarrés, S. & Moreras, J. (2019). La muerte reservada. Discusión (de nuevo) sobre la separación entre tumbas. En J. Moreras (Ed.), *Socio-antropología de la muerte: Nuevos enfoques en el estudio de la muerte* (pp. 171-198). Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.
- Tarrés, S. & Rosón, F.J. (2009). La enseñanza de las religiones minoritarias en la escuela. Análisis del caso de Andalucía. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14: 179-197.
- Tarrés, S. (2006). Ritos funerarios en el islam. La praxis entre los musulmanes de Sevilla. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28, 429-446.
- Torres, A. (coord.) (2020). *Estatuto jurídico de las Iglesias Ortodoxas en España. Autonomía, límites y propuestas de lege ferenda*. Madrid: Dykinson.

- Torres-Gutiérrez, A. 2024. La declaración de notorio arraigo de las confesiones religiosas en España. Reflexiones a propósito de su reconocimiento a favor de la Comunidad Bahá'í. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 64: 1-46.
- Tuset, M. (2024). Comunidad bahá'í: de la persecución en Irán al notorio arraigo en España. En A. Torres-Gutiérrez & Ó. Celador (Eds.), *Estatuto jurídico de las minorías religiosas sin acuerdo de cooperación*, vol. 2 (pp. 531-548). Madrid: Dykinson.
- Twining, W. (1973). Law and anthropology: A case study in inter-disciplinary collaboration. *Law & Society Review*, 7(4), 561-583. DOI: <https://doi.org/10.2307/3052961>
- Vaggione, J.M. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, 50, e175002. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201700500002>
- Warner, S. (1993). Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98: 1044–1093.