



## Pluralismo religioso y políticas públicas locales: el caso del islam bangladesí en Madrid<sup>1</sup>

Óscar Salguero Montaña<sup>2</sup>; Mar Griera<sup>3</sup>

Recibido: 15 de febrero de 2020 / Aceptado: 15 de junio de 2021

**Resumen.** En el actual contexto global de pluralismo religioso, el reconocimiento social e institucional de los grupos religiosos depende, por una parte, de los marcos normativos y de la voluntad política de los representantes públicos y de sus gestores; y, por otra, de las estrategias de institucionalización que adopten los grupos religiosos, como su visibilización en el espacio público o la participación ciudadana en la vida política del municipio. El análisis de estas relaciones y de su incidencia en la sociedad, permite, analizar la emergencia de nuevos modelos de gobernanza de lo religioso en el ámbito local. Este artículo pretende, a partir del estudio de caso de la comunidad musulmana bangladesí de Madrid en el barrio de Lavapiés, analizar la gestión del Ayuntamiento de Madrid de la diversidad religiosa de la ciudad entre 2015 y 2019, coincidiendo con la alcaldía de Manuela Carmena y la candidatura ciudadana de Ahora Madrid.

**Palabras clave:** Pluralismo religioso, islam bangladesí, Madrid, Lavapiés, gobernanza, derecho a la ciudad.

### [en] Religious Pluralism and Local Public Policies: the Case of Bangladeshi Islam in Madrid

**Abstract.** In the contemporary global context of religious pluralism, the social and institutional recognition of religious groups depends, on the one hand, on the legal framework and the political will of public representatives and public officials; and, on the other, on the strategies adopted by religious groups, such as their visibility in the public space or their participation in the social, civic and political life of the municipality. The analysis of these relations allows for examining the emergence of new models of local governance of religious diversity. Based on the case study of the Bangladeshi Muslim community of Madrid in the Lavapiés neighbourhood, this article aims to analyse Madrid City Council's governance of the city's religious diversity between 2015 and 2019, coinciding with the mayor's office of Manuela Carmena and political citizen platform of *Ahora Madrid*.

**Keywords:** Religious plurality, bangladeshi islam, Madrid, Lavapiés, governance, right to the city

<sup>1</sup> Este texto ha sido elaborado en el marco del proyecto CSO2015-66198-P «Expresiones Religiosas en el Espacio Urbano en Madrid y Barcelona (EREU-MyB)», Dirección General de Investigación Científica y Técnica y Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad, I+D+i Excelencia, convocatoria 2015.

<sup>2</sup> Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense de Madrid.

Correo electrónico: [oscarsal@uclm.es](mailto:oscarsal@uclm.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5289-1472>

<sup>3</sup> Grup de Recerca ISOR, Universitat Autònoma de Barcelona.

Correo electrónico: [mariadelmar.griera@uab.cat](mailto:mariadelmar.griera@uab.cat)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1773-4874>

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Pluralismo religioso, secularización y gestión local de la diversidad. 3. Apuntes metodológicos. 4. Diversidad islámica y «políticas del cambio». 4.1. Las comunidades musulmanas bangladesíes del barrio de Lavapiés. 4.2. Gestión local de la diversidad religiosa. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Salguero Montaña, Ó.; Griera, M. (2020). Maternal Bodies in the Biblical Books of Samuel and Kings: Notes on the Representation of Maternity in Crisis Context, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25, 105-122.

## 1. Introducción

Actualmente estamos asistiendo a una participación cada vez mayor de las confesiones religiosas minoritarias en el ámbito público, con la organización de celebraciones de distintas festividades religiosas multitudinarias en las calles de nuestras ciudades bajo la supervisión de los poderes públicos como son los *iftars* colectivos de las comunidades musulmanas, la organización de procesiones sij como el Vaisakhi o la organización de campañas de evangelización de algunas iglesias protestantes<sup>4</sup>. Asimismo, es importante señalar que identificamos una presencia creciente de autoridades religiosas en actos públicos organizados por la Administración o de asistencia de los representantes públicos en actos y celebraciones de las confesiones, lo cual, en ocasiones, suscita cierta controversia desde los sectores más laicistas. Sin embargo, la participación en el ámbito público de las confesiones religiosas no se circunscribe a este tipo de acciones eminentemente performativas, e incluye también diversas estrategias de institucionalización.

Desde los últimos años, en el contexto de un consolidado pluralismo religioso y amparados en un marco jurídico que garantiza el ejercicio efectivo de la libertad religiosa no sólo en la dimensión privada e individual, sino también pública y colectiva, algunas confesiones minoritarias como evangélicos, musulmanes, judíos, budistas y ortodoxos, han creado estructuras que desempeñan funciones de interlocución con los poderes públicos gubernamentales. Los tres primeros tienen suscritos desde 1992 importantes acuerdos de cooperación con el Estado a través de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas De España (FEREDE), la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE) y la Comisión Islámicas de España (CIE) respectivamente. Estos acuerdos tratan de hacer efectivo el mandato constitucional de cooperación del Estado con las confesiones religiosas del artículo 16.3 de la Constitución española. Budistas y ortodoxos, por su parte, junto a testigos de Jehová y mormones, ostentan la declaración de notorio arraigo que implica, entre otras cosas, el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio religioso o su participación en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

Esta presencia pública es notable también en el ámbito local. En el nivel municipal las relaciones que pueden generarse entre las confesiones y los ayuntamientos son numerosas y de muy variada índole. Por un lado, están las citadas celebraciones religiosas en el espacio público, las cuales se encuentran fiscalizadas, y, a la vez, garantizadas por los gobiernos locales. Es el caso de Madrid, los dos grandes rezos

---

<sup>4</sup> Bramadat, Griera, Martínez-Ariño y Burchardt 2021.

colectivos anuales del calendario islámico, el *Eid al-Fitr* y del *Eid al-Adha* se celebran en espacios al aire libre cedidos por las juntas municipales de Distrito en barrios como San Cristóbal en Villaverde o el de Lavapiés en Centro, el cual será analizado en este texto. Por otro lado, está la participación de representantes religiosos en espacios colectivos de diseño y discusión de políticas municipales, caso del Plan Estratégico de Derechos Humanos del Ayuntamiento de Madrid (2017-2019) que será también tratado en este texto.

Además de ser actores sociales públicos fruto del reconocimiento público e institucional, las confesiones religiosas también son actores demandantes de derechos de ciudadanía y servicios públicos. En este orden, los grupos más consolidados se han beneficiado de medidas como el concurso público de suelo social para entidades religiosas que el Ayuntamiento de Madrid puso en marcha en 2009 en varios Distritos, resultado del cual, grupos como los ortodoxos rumanos y rusos cuentan actualmente con catedrales propias.

En los últimos años, se ha producido una mayor visibilización de la diversidad religiosa en el espacio público, tanto por su crecimiento numérico a raíz del incremento de las migraciones internacionales como por la gradual participación de los actores religiosos en distintos ámbitos públicos. El islam, en toda su heterogeneidad, es una de estas confesiones consolidadas que desempeñan un importante papel en el mapa del pluralismo religioso en el contexto español, apoyado en su ya larga experiencia de institucionalización y en un progresivo e intermitente reconocimiento público, en el que, a diferencia de otras confesiones con similar grado institucional, también intervienen otras variables tan dispares como la procedencia nacional, el origen étnico, la pluralidad lingüística, las identidades de género, las políticas securitarias, el racismo institucional o la construcción social del otro y de la musulmanidad<sup>5</sup>. En las sociedades europeas occidentales, esta «nueva presencia» musulmana representa doblemente el «ejemplo» del principio de reconocimiento y el «límite» hasta dónde extenderlo<sup>6</sup>.

## 2. Pluralismo religioso, secularización y gestión local de la diversidad

En este contexto de pluralismo religioso, en el que coexisten con mayor o menor grado de interrelación diversas confesiones sujetas a un marco político y normativo común diseñado en torno a la laicidad del Estado y la protección de los derechos fundamentales, se ha puesto en entredicho el pronóstico de las teorías de la secularización sobre el ocaso de las religiones, cuando la realidad es que esta modernidad se ha dirigido inexorablemente al pluralismo religioso. Sí puede afirmarse, en cambio, que desde los años sesenta 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<sup>7</sup>.

En este contexto religioso plural<sup>8</sup> las grandes instituciones tradicionales intentan aprovechar lo que interpretan como un vacío identitario de los individuos y grupos

---

<sup>5</sup> Planet 2018.

<sup>6</sup> Moreras 2017, 16.

<sup>7</sup> Salguero 2014, 65.

<sup>8</sup> Berger 1967; Luckmann 1967.

para ser reflatadas. La intensificación del activismo religioso no se corresponde con un intento de recuperar el prestigio de las confesiones religiosas hegemónicas, ni suele implicar, salvo excepciones, grandes movilizaciones de masas. Se concreta en «pequeños grupos extremadamente activos», cuya influencia creciente parece darle la razón a quienes 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<sup>9</sup>. Se trata de colectivos subalternos, migrantes la gran mayoría de las veces, y cuyas demandas religiosas se plantean en el contexto de otras cuestiones más generales, de tipo social, económico y político.

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. Los dos identifican pautas de transformación en la conceptualización del encaje de lo religioso en el espacio público de las sociedades modernas.

El paisaje religioso plural es el resultado, en gran medida, de los contextos sociales de recepción de las migraciones actuales, marcados por la manera en que las sociedades occidentales definen la presencia de lo religioso en su espacio público<sup>10</sup>. En los países de Europa occidental como España, el mapa religioso se caracteriza por «la pluralidad de sacralidades, la fragmentación»<sup>11</sup> y por la «persistencia» de lo religioso como relación a lo sagrado bajo formas nuevas que han entrañado un proceso de «recomposición-descomposición»<sup>12</sup>. Además, este pluralismo, de la mano de los flujos migratorios y las redes transnacionales, ha devenido en «súper-diverso» con «importantes variaciones en las tradiciones devocionales»<sup>13</sup>, tal y como quedará expuesto en el caso del islam bangladesí en Lavapiés, en donde cuenta con tres comunidades de distintos planteamientos comunitarios y diferentes objetivos.

Las distintas confesiones existentes están sujetas a un marco jurídico-institucional determinado por la aconfesionalidad del Estado y las garantías del derecho fundamental de libertad religiosa y culto que establece el artículo 16 de la Constitución española. Un contexto jurídico que, en articulación con las formas de gobernanza política, institucional y social de la religión, establece el marco regulatorio de la diversidad religiosa en España. Un marco que, y en sintonía con el diagnóstico de Tariq Modood, puede ser catalogado como de «laicísimo moderado», donde la cooperación –y no la confrontación laicista – entre los poderes públicos y las organizaciones religiosas ha sido la tónica dominante<sup>14</sup>. En palabras de Modood «el laicismo moderado no promueve la idea de autoridad/autonomía política de forma antirreligiosa, sino que permite que la religión organizada y las motivaciones religiosas aporten su contribución al bien público»<sup>15</sup>.

El nuevo contexto de diversidad ha planteado a las instituciones públicas nuevos «retos y desafíos» como la apertura de nuevos lugares de culto, la petición de educación religiosa de las minorías en las escuelas públicas o la financiación de las confe-

<sup>9</sup> Delgado 1999, 255.

<sup>10</sup> Casanova 2007, 13.

<sup>11</sup> Moreno 1998, 170.

<sup>12</sup> Briones 2002, 295.

<sup>13</sup> Vertovec 2007, 1034.

<sup>14</sup> Modood y Sealy 2019.

<sup>15</sup> Modood 2010.

siones<sup>16</sup>. Las minorías religiosas plantean demandas de reconocimiento a los poderes públicos<sup>17</sup>, y ponen en marcha, con mayor o menor éxito una serie de repertorios de movilización pública que requieren la negociación entre actores sociales, políticos y religiosos. El sociólogo alemán Matthias Koenig en su análisis de los procesos de gobernanza de la diversidad religiosa en Francia, Alemania y Reino Unido conceptualiza las demandas de reconocimiento en cuatro categorías. En primer lugar, Koenig apunta a las demandas de reconocimiento simbólico vinculadas a la construcción de la identidad ciudadana y a la participación en la esfera pública. Se refiere a cuestiones como las demandas de tolerancia relativos a cuestiones como los códigos de vestimenta religiosa en la esfera pública, los sacrificios rituales o la llamada del muecín entre otros. En segundo lugar, Koenig enfatiza la reclamación del reconocimiento de la posibilidad (y capacidad) de autonomía en las esferas organizativas de la sociedad, por ejemplo, pidiendo la creación de escuelas privadas subvencionadas o la garantía de exenciones de obligaciones por motivos religiosos en el sistema educativo estatal. En tercer lugar, se trata de reivindicaciones de reconocimiento que exigen una recombinação de los símbolos centrales de la identidad nacional, por ejemplo, introduciendo nuevas fiestas religiosas en el calendario nacional, modificando los símbolos públicos o ampliando las leyes de blasfemia existentes ya en la mayoría de países para incluir, también, el agravio contra las confesiones minoritarias. Y, por último, las minorías pueden reclamar una participación igualitaria en el centro organizativo del Estado, que les permita influir en los procesos de construcción de la sociedad sin que las identidades religiosas queden excluidas a priori<sup>18</sup>.

Estas demandas de reconocimiento se vehiculan a través de repertorios de movilización pública distintos que las comunidades religiosas ponen en marcha, y en relación con muchos otros actores, como son: las otras confesiones, los habitantes – muchos de ellos fieles en potencia– y muy especialmente con los poderes públicos<sup>19</sup>. En el contexto español, la mayor parte de demandas de las minorías religiosas pertenecen a las dos primeras categorías identificadas por Koenig. En su mayoría se corresponden con peticiones de acomodación, adaptación o modificación del marco normativo e institucional existente con el objetivo que las minorías puedan vivir con «normalidad» su pertenencia religiosa.

La gestión pública de la diversidad religiosa, y de las demandas de reconocimiento que emergen, incide sobre todos los ámbitos competenciales y territoriales de las administraciones públicas españolas: gubernamental, autonómico y local. Si bien es en el ámbito local donde lo hace 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 los servicios funerarios, pasando por servicios sociales o por el reconocimiento de las entidades religiosas y su participación en la vida del municipio<sup>20</sup>. Es decir, 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<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Astor y Griera 2016, 251.

<sup>17</sup> Astor y Griera 2016.

<sup>18</sup> Koenig 2005, 225.

<sup>19</sup> Salguero 2018, 121.

<sup>20</sup> Salguero 2014, 201.

<sup>21</sup> Griera 2011; Griera, 2012.

En toda Europa el ámbito local es identificado como el contexto donde la necesidad de repensar nuevos modelos de acomodación de la diversidad 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 mismas. Además, es el ámbito del municipio donde también emergen y se producen en primer lugar 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»<sup>22</sup>; 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»<sup>23</sup>.

De este modo, la cuestión del espacio público, central para comprender las dimensiones actuales de la diversidad religiosa en las sociedades occidentales, incide por completo en el ámbito local, y son especialmente los ayuntamientos las autoridades públicas que tienen que gestionar las manifestaciones y demandas religiosas que se generan en sus espacios públicos en base a los marcos político y normativo vigentes.

A partir de lo expuesto, este texto plantea la hipótesis de cómo en el actual contexto global de pluralismo religioso, el reconocimiento social e institucional de los grupos religiosos depende, por una parte, de los marcos normativos y de la voluntad política de los representantes públicos y de sus gestores; y, por otra, de las estrategias de institucionalización que adopten los grupos religiosos, como los repertorios de movilización en el espacio público y la participación ciudadana en la vida política del municipio. Para dar respuesta a esta cuestión, a partir del análisis del estudio de caso del islam bangladesí en el barrio multicultural de Lavapiés, este texto pretende analizar la emergencia de nuevos modelos de gobernanza de la diversidad religiosa en la ciudad de Madrid durante el período de la alcaldía de Manuela Carmena (2015-2019).

### 3. Apuntes metodológicos

Este estudio ha estado inserto en una investigación de mayores dimensiones desarrollada entre los años 2015 y 2019, con la pretensión principal de explorar, describir y analizar la dimensión más visible de las comunidades religiosas contemporáneas: la organización de actividades, eventos, manifestaciones y celebraciones en el espacio público. Ha sido desarrollada por un total de 41 investigadoras e investigadores en las ciudades de Barcelona y Madrid e integrada por diversos casos correspondientes a distintas confesiones: cristianos católicos y protestantes de distintas tradiciones, sikhs, musulmanes sunníes y chiíes, y otras espiritualidades.

El sujeto de estudio conformado por una población creciente que roza los tres millares de personas que en su mayoría mantienen lazos transnacionales con su país de origen, va ostentando progresivamente cada vez mayor visibilidad pública, y las ramificaciones del mismo hacia otros ámbitos más allá del religioso, como el empresarial, el político o el asociativo, contribuyen decisivamente a ello. En este marco, es comprensible el importante espacio destinado al trabajo etnográfico, para atender a una continuada presencia en la esfera pública con diferentes actividades, lo que ha

---

<sup>22</sup> Dobbernack 2016.

<sup>23</sup> Griera 2011, 14.

hecho que las técnicas de observación hayan desempeñado un relevante papel, tal y como se extrae del cuaderno de campo que registra numerosos actos públicos formales. La observación ha basculado entre la directa, limitada a la observación misma y el registro de los datos cuando las circunstancias así lo determinaron, a la más participante en aquellos actos de interacción entre organizadores y asistentes, como las distintas visitas a la mezquita.

También se realizaron una serie de entrevistas con informantes clave, seleccionados entre distintos actores: religiosos, de la propia comunidad, de otras comunidades vecinas musulmanas y también de otras confesiones; municipales (concejalía del Distrito, servicios sociales y policía local); y asociativos de la comunidad migrante bangladesí. Otras entrevistas realizadas fueron las de carácter informal que iban surgiendo entre el vecindario y los comerciantes o con el personal público participante en algunas de las actividades, como policías, sanitarios y miembros de protección civil<sup>24</sup>.

Al tratarse de un contexto multicultural y plurireligioso, estas técnicas del trabajo de campo se han desarrollado simultáneamente y con carácter complementario con otros grupos religiosos, casos de otras mezquitas como Al-Huda y membresía mayoritariamente marroquí; y también con otras confesiones vecinas, como el catolicismo.

En la base de la investigación también se han empleado una serie de fuentes de carácter documental, técnico y jurídico: documentos internos administrativos de la propia comunidad; fuentes estadísticas oficiales, como el Padrón Municipal, y algunas otras de organismos relacionados, como el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Presidencia o el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, así como de las propias confesiones, como los informes anuales del Observatorio Andalusí entre 2015 y 2019; prensa *online* actual y de archivo, que ha permitido contrastar algunos de los hechos pasados narrados durante las entrevistas y acercarse a los discursos institucionales de actores relevantes como el Ayuntamiento; legislación y normativa administrativa afecta, en sus niveles estatal, autonómico y local; y una serie de programas y planes de organismos públicos relacionados, como el Plan Estratégico de Derechos Humanos (2017-2020) del Gobierno local o la campaña «Tacha el odio» de la Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Municipal de Madrid.

Los resultados del trabajo de campo han descansado sobre la sinergia de los acercamientos desde tres posiciones distintas y complementarias: la del propio sujeto investigador enmarcado en la figura del antropólogo (técnico) cuya actividad está promovida por una institución académica que aporta legitimidad institucional en la entrada en el campo; la del vecino que aporta confianza y cercanía, permitiendo aproximaciones más informales y el acceso a cuestiones más profundas relacionadas en su mayoría con discursos y prácticas sobre las especificidades del barrio<sup>25</sup>; y la de agente de cambio, pues durante la realización de la prorrogada fase del trabajo de campo, la investigación fue compatibilizada con la coordinación de un proyecto de prevención de la islamofobia<sup>26</sup>, en el cual participaría de

<sup>24</sup> Salguero 2018, 123.

<sup>25</sup> Salguero 2018, 124.

<sup>26</sup> Proyecto «Salam: Promoción de la convivencia intercultural e interreligiosa y prevención de la intolerancia por motivos religiosos», promovido por la Fundación La Merced Migraciones y financiado por el Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social y el Fondo de Asilo, Migración e Integración de la Unión Europea, convocatoria 2017.

forma activa la comunidad bangladesí protagonista del estudio de caso, en tanto actor que sirve para ampliar la comprensión la gestión de la diversidad religiosa a nivel local en base a su significativo volumen humano, su condición étnica y transnacional, su ramificada implantación comunitaria tanto religiosa como secular y la extraordinaria presencia en el espacio público que han alcanzado algunas de sus comunidades. Estos tres abordajes, además de acomodar la figura del investigador en el campo, se han retroalimentado entre sí, facilitando la adaptatividad de la investigación a las sucesivas circunstancias que han ido surgiendo durante el trabajo de campo y abriendo otros canales con potencial investigador<sup>27</sup>. El trabajo de campo ha sido puesto en relación, reflexionado y trabajado conjuntamente con la segunda autora de este artículo e investigadora principal del proyecto. En este caso, la distancia respecto al campo ha permitido un dialogo con la teoría y con los otros casos de estudio.

#### 4. Diversidad islámica y «políticas del cambio»

«Lavapiés no existe». Es el nombre con el que se conoce popularmente a una gran parte del barrio de Embajadores, en el Distrito Centro de Madrid. Ramón de Mesoneros describió Lavapiés en 1861 como un barrio «castizo», por su identidad cultural poco o nada cosmopolita que arraigó especialmente en las clases obreras y el folclore de Madrid de los siglos XVIII y XIX<sup>28</sup>. Sin embargo, desde mediados de los años noventa, comenzó a asentarse en Lavapiés un importante volumen de población migrante no comunitaria, erigiéndose en los últimos años como uno de los principales enclaves multiculturales de la capital y también del país. Según datos del Ayuntamiento, a 1 de julio de 2019, la población censada en el Distrito Centro era de 138.552 personas, siendo el barrio de Embajadores el que mayor población albergaba con 46.484, 12.471 de las cuales ostentan alguna de las 88 nacionalidades distintas a la española, lo que lo convierte en el barrio de Madrid con mayor población extranjera. Las nacionalidades más numerosas en el barrio de Embajadores después de la española son la bangladesí con 2.742 personas censadas, seguida de la italiana con 1.130 y la marroquí con otras 598. Esta primacía de la vecindad bangladesí, en términos cuantitativos, viene auspiciada por dos fenómenos: crecimiento y concentración residencial. Con respecto al crecimiento, la nacionalidad bangladesí viene experimentando cierto auge en el territorio de la Comunidad Autónoma de Madrid, que ha pasado de 4.622 personas censadas en 2016 a 6.288 en 2019; y en lo que al Distrito Centro se refiere se ha pasado de las 2.385 en 2019 a las 2.875 en 2019. Derivado de ello, en lo relativo al fenómeno de la concentración residencial, estas cifras dan cuenta de cómo prácticamente la mitad de este colectivo se concentra precisamente en la ciudad de Madrid, concretamente en el Distrito Centro. La concentración es aún más intensa dentro del Distrito, pues de las citadas 2.875 personas bangladesíes censadas en el mismo, 2.742 lo están en Embajadores, siendo minúscula su presencia en los otros barrios que conforman el Distrito: Palacio, Cortes, Justicia, Universidad y Sol. Esta concentración residencial también ha

<sup>27</sup> Salguero 2019, 66.

<sup>28</sup> Mesoneros 2005, 189.

sido observada en ciudades de otros estados europeos donde el colectivo banglade-sí tiene una dilatada trayectoria, como Londres en Reino Unido<sup>29</sup>; y, muy especial-mente en ciudades del sur de Europa<sup>30</sup>, como Barcelona<sup>31</sup>, Lisboa<sup>32</sup> o Roma<sup>33</sup>, en donde, al igual que en Lavapiés en Madrid, la concentración residencial banglade-sí es una dinámica generalizada en barrios muy multiculturales como El Raval en Barcelona, Intendente en Lisboa o Tor Pignattara en Roma. Este colectivo ha supe-rado en número a los de otras nacionalidades de tradición islámica como la marro-quí, que, pese a ser la mayoritaria en la capital y en España, en el Distrito Centro ha quedado significativamente mermada por una tendencia residencial centrífuga hacia el área metropolitana y municipios del sur como Alcorcón, Móstoles, Fuenlabrada, Getafe, Leganés o Parla<sup>34</sup>.

En este contexto de diversidad étnica, Lavapiés es también un barrio plurireligio-so. En su espacio público tienen lugar manifestaciones religiosas tan variopintas como el traslado del simpecado de la Hermandad del Rocío de Madrid o los rezos islámicos del fin del Ramadán y de la fiesta del sacrificio, pasando por prácticas proselitistas como las del grupo evangélico On The Red Box. En Lavapiés también están domiciliados numerosos lugares de culto de distintas confesiones, además de la católica, que cuenta en el barrio con dos históricas parroquias: San Millán y San Cayetano en la parte alta del barrio y San Lorenzo en la parte baja. A partir de los datos extraídos del directorio de lugares de culto del Observatorio del Pluralismo Religioso en España y del trabajo de campo, además de estos templos católicos y varios colegios religiosos afines, existen siete comunidades evangélicas de diversas denominaciones (bautistas, pentecostales, Filadelfia...); seis lugares de culto islámi-co de distintas procedencias (marroquí, banglade-sí, pakistani y senegalesa) y con diversas tradiciones devocionales y escuelas jurisprudenciales; dos centros budistas (uno zen y otro tibetano); un salón del reino de los testigos de Jehová con varios grupos de lengua; y cuatro lugares de culto de otras confesiones (rosacruces, paga-nos, etc.).

La diversidad étnica y cultural, y como consecuencia del mismo, el pluralismo religioso de origen migrante, forman parte de la marca ciudad del barrio de Lavapiés, que en septiembre de 2018 fue declarado por la revista internacional de ocio *Time Out* como el barrio más *cool* de la lista mundial *City Life Index*, resultado de la espe-culación inmobiliaria, de la gentrificación de los barrios populares, casa de muchos migrantes, y de un voraz proceso de turistificación. Las plataformas de alquiler de viviendas incluyen la multiculturalidad del barrio como uno de sus principales atrac-tivos. Tanta gente visita temporalmente el barrio que, en ocasiones, los fieles y el resto de los vecinos y vecinas en general pasan inadvertidos en las calles y plazas del barrio entre el tumulto de visitantes y turistas, y los lugares de culto se camuflan entre tantas tiendas y locales de ocio, caso de la Misión Evangélica Urbana, cuyo grafiti de la puerta con una cruz blanca y el *skyline* de la ciudad al fondo más bien parece una tienda de *skateboard* que una iglesia protestante.

<sup>29</sup> Eade y Garbin, 2002; Eade y Garbin 2006; Dench, Gavron y Young 2006.

<sup>30</sup> Priori, Mapril y Della Puppa 2021.

<sup>31</sup> Martín Saíz 2019.

<sup>32</sup> Mapril 2021.

<sup>33</sup> Della Puppa 2021; Priori 2021.

<sup>34</sup> Eguren y Fernández 2011, 236.

#### 4.1. Las comunidades musulmanas bangladesíes del barrio de Lavapiés

En Lavapiés existen actualmente seis comunidades musulmanas en activo que pueden clasificarse por las nacionalidades de sus miembros: una marroquí, la Comunidad Islámica Mezquita Al-Huda de Madrid; otra pakistaní, el Centro Religioso de Pakistaníes de España; otra senegalesa, la Comunidad Musulmana Senegalesa de Lavapiés Mezquita de Al Taqua; y tres bangladesíes, la Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Muqarram, la Comunidad Islámica Camino de la Paz (Madrid) y la Hazrat Sahjalal Lotifia Cultural Center (Bangladesh), la única no constituida como entidad religiosa ante el Ministerio de Presidencia.

En el caso del islam bangladesí, la mezquita más antigua que este colectivo tiene en el barrio es Baitul Muqarram, ubicada en la calle Provisiones. Esta comunidad se gestó en la década pasada entre migrantes bangladesíes musulmanes residentes en Lavapiés, en el seno de otras experiencias asociativas, como la Asociación de Bangladés en España. Se constituyó primero como asociación cultural en 2003 con el nombre de Centro Cultural Islámico Internacional España Madrid, abriendo la primera mezquita en la calle Peña de Francia, el Centro Cultural Islámico de Bangladesh en Madrid. En 2009 se constituyó como entidad religiosa con el nombre de Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Muqarram. Conocida por el vecindario como la «mezquita de Bangladés», Baitul Muqarram fue inaugurada en 2008, siendo hasta el momento la más grande de las existentes en el barrio y que acoge a un mayor número de fieles, hasta 500 en el *salat* de los viernes, no sólo bangladesíes, pues a la misma también acuden, aunque en menor proporción, creyentes de otras nacionalidades residentes mayormente en el barrio y alrededores<sup>35</sup>. Inicialmente Baitul Muqarram fue concebida como una «comunidad religiosa inmigrada», cuyo mismo nombre evoca a la mezquita más importante del país asiático, situada en la capital del país, Dacca, si bien cada vez acoge más musulmanes de otras nacionalidades<sup>36</sup>.

Desde los últimos años, la comunidad ha intensificado sus repertorios de movilización y visibilización en el espacio público y ha desarrollado estrategias para participar en los procesos de gobernanza local de la diversidad religiosa. La comunidad ha adoptado una actitud proactiva que le ha valido el reconocimiento como interlocutor principal en este contexto y que le ha atribuido un rol clave en la implementación de acciones políticas de reconocimiento por parte del Gobierno local de Ahora Madrid (2015-2019)<sup>37</sup>. La visibilidad pública de Baitul Muqarram es mayor que cualquiera de la que ostentan las otras mezquitas del barrio, tanto las bangladesíes, como la marroquí, la pakistaní y la senegalesa. Para ello, organizan actos como jornadas de puertas abiertas en la mezquita, los multitudinarios rezos anuales del *Eid al-Fitr* y del *Eid al-Adha* en las canchas deportivas municipales del Casino de la Reina, concentraciones en la plaza contra el terrorismo o la recepción en la mezquita a la alcaldesa Manuela Carmena y al concejal del Distrito Centro Jorge García-Castaño<sup>38</sup>. Como resultado de ello, Baitul Muqarram ha promovido la creación de redes relacionales basadas en la pertenencia confesional y étnica, y la inclusión de la identidad cultural propia en el contexto de la acogida a través de dos estrategias: el con-

<sup>35</sup> Salguero 2018, 126.

<sup>36</sup> Salguero 2019, 67-68.

<sup>37</sup> Salguero 2018, 135.

<sup>38</sup> Salguero 2019, 64-65.

tacto con las instituciones y con otros actores de la sociedad civil; y la proyección en la esfera pública de una serie de repertorios seculares para el cambio social, frecuentemente relacionados con la comunidad inmigrada de creyentes<sup>39</sup>.

Las otras dos mezquitas bangladesíes cuentan con bastante menos visibilidad pública que Baitul Muqarram, y las relaciones con las autoridades municipales y con otros actores sociales del barrio son prácticamente inexistentes. Una es la comunidad Hazrat Sahjalal Lotifia Cultural Center (Bangladesh), ubicada en la calle Calatrava y con pocas relaciones con Baitul Muqarram. Hazrat Sahjalal Lotifia es de tradición *barelvi*, mientras que la mayoritaria en el país es la *deobandi*. Forma parte de la Bangladesh Anjumane-Al-Islah Spain, adscrita a la tradición *barelvi* y conformada como una organización no constituida formalmente en España y que responde a un movimiento internacional presente en aquellos lugares del mundo donde existen asentamientos bangladesíes significativos<sup>40</sup>. La otra mezquita fue inaugurada en la primavera de 2019 en la calle Oso, en el mismo local donde antes tenía su lugar de culto la Comunidad Islámica Mezquita Al-Huda de Madrid que estaba conformada por fieles marroquíes<sup>41</sup>. Camino de la Paz reúne a unos 70 miembros pertenecientes a la organización Islamic Forum Madrid, una filial de la organización transnacional Islamic Forum Europe (IFE), relacionada con la organización política islamista de Bangladés, Jamaat-e-Islami. Si bien las distintas tradiciones y representaciones políticas están enfrentados tanto en Bangladés, como en la diápora, caso de Barcelona<sup>42</sup>, no parece que por el momento en Madrid estas diferencias prácticas y doctrinales generen un conflicto significativo.

En cierto modo, el notable grado de reconocimiento social e institucional de Baitul Muqarram en comparación con las otras dos mezquitas bangladesíes es el resultado de las distintas formas de entender la comunidad religiosa en el contexto migratorio y plural. Se trata de una pulsión entre lo local y lo transnacional que, en el caso de Baitul Muqarram la tensión se resuelve a favor de lo local, al demandar el reconocimiento de su diversidad islámica, bangladesí y migrante en el contexto del barrio multicultural y plurireligioso de Lavapiés y de la ciudad de Madrid y una participación en la vida pública de la ciudad. Además, desde Baitul Muqarram se ha construido la mezquita como un espacio de encuentro de los musulmanes más allá de las fronteras étnicas de las comunidades de origen. En los últimos años han conseguido ser vistos –tanto por la misma comunidad como por los actores políticos– como representantes de una «musulmanidad» global y abstracta que les permite superar las tensiones geográficas e identitarias, y erigirse como espacio de confluencia. Por el contrario, Hazrat Sahjalal Lotifia y Camino de la Paz son comunidades especialmente transnacionales, centradas más en la incidencia de la diápora sobre los discursos y prácticas religiosas y políticas, que en la satisfacción de necesidades relacionadas con la «llegada» y la posterior institucionalización. Por esta razón, el reconocimiento social e institucional de los actores de la sociedad local no forma parte de sus objetivos, los cuales se centran en mantener en el contexto migratorio una serie de particularidades políticas, religiosas y culturales del país de origen, Bangladés, en rivalidad con otras de su misma procedencia. También hay dos factores más que son relevantes a tener en

<sup>39</sup> Salguero 2019, 75.

<sup>40</sup> Salguero 2018, 126; Salguero 2019, 68.

<sup>41</sup> Salguero 2018, 126; Salguero 2019, 65.

<sup>42</sup> Martín Saíz 2019.

cuenta: por un lado, el hecho que Baitul Muqarram sea la comunidad que cuenta con un mayor número de fieles también les posiciona en una situación de mayor relevancia frente a las autoridades públicas. Por otro lado, cabe destacar la emergencia de «emprendedores» de la comunidad (*religious brokers*) que han jugado un rol clave en inserir la comunidad en el tejido asociativo y político local. A modo de resumen, podemos concluir que la mayor visibilidad pública de la comunidad de Baitul Muqarram se debe a la articulación entre las demandas de reconocimiento, articuladas públicamente a través de distintos repertorios de movilización, y la implicación en la vida local con la creación de redes con otros actores locales y el fomento de actividades fuera del espacio físico, y simbólico, de la propia comunidad.

## 4.2. Gestión local de la diversidad religiosa

El 24 de mayo de 2015 Manuela Carmena fue elegida alcaldesa de Madrid, representante de la candidatura ciudadana de izquierdas Ahora Madrid y enmarcada en la corriente de los «ayuntamientos del cambio» (como Barcelona o Valencia). Ahora Madrid fue el partido más votado en el Distrito Centro, especialmente en el barrio de Embajadores. Sin embargo, en las últimas elecciones locales de mayo de 2019, pese a la nueva victoria de izquierdas en el Distrito Centro, el ciclo del «cambio» ha finalizado en la ciudad de Madrid con la victoria del conservador José Luis Martínez-Almeida, del Partido Popular, en coalición con otros dos partidos, Ciudadanos (liberal, o centroderecha) y Vox (extrema derecha).

Durante estos cuatro años, se han analizado diversas medidas municipales de gestión de la diversidad religiosa, cuya comprensión permite evaluar la trayectoria de la gobernanza local en materia de diversidad religiosa a partir del estudio de caso del colectivo islámico bangladesí del barrio de Lavapiés. Han sido elegidas un total de cuatro medidas representativas, que inciden sobre distintas áreas relacionadas (servicios públicos, participación ciudadana, cultura y libertad religiosa y de culto) y que se expondrán en orden cronológico para narrar de forma resumida la gestión de la diversidad religiosa implementada por el Gobierno local de Ahora Madrid entre 2015 y 2019.

La primera medida está relacionada con una de las principales demandas de las comunidades musulmanas en España: contar con espacios funerarios acordes a sus prescripciones religiosas<sup>43</sup> –lo que corresponde con el tercer tipo de reivindicación e reconocimiento que identifica Koenig<sup>44</sup>. Los musulmanes de la Comunidad de Madrid, estimados en 2018 en 290.991 personas, según datos del Observatorio Andalusi, más del 5% de la población total, cuentan con un solo cementerio islámico, ubicado en el municipio de Griñón, a 27 kilómetros de la capital. Griñón es un antiguo cementerio construido durante la Guerra Civil (1936-1939) para enterrar a los soldados procedentes del norte África que habían caído en combate al servicio del bando sublevado. Hasta 2016 no han podido celebrarse enterramientos islámicos según la normativa sanitaria mortuoria, tras un período de más 40 años sin uso, una reforma que fue criticada por comunidades musulmanas de toda la región por cuestiones como el uso obligatorio del féretro o el encarecimiento de los costes del servicio. En el contexto de

<sup>43</sup> Moreras 2004, 429; Salguero 2011, 221.

<sup>44</sup> Koenig 2005.

estas protestas con resonancia mediática, en marzo de 2016 el Ayuntamiento de Madrid hizo pública su intención de reservar una parcela de 10.000 metros cuadrados para la población musulmana en el Cementerio de Carabanchel Alto, convirtiéndose en el futuro en el primer espacio de la capital donde los musulmanes podrán enterrar a sus fallecidos conforme a sus ritos religiosos<sup>45</sup>. Poco después, en octubre del mismo año, el Ayuntamiento presentó el borrador del futuro Plan Estratégico de Derechos Humanos del Ayuntamiento de Madrid, que incluía la propuesta «de reservar suelo a confesiones religiosas minoritarias para enterramientos y la cesión de espacios públicos a credos más allá del católico» (EFE 25 de octubre de 2016)<sup>46</sup>.

Junto a la reserva de una parcela funeraria islámica, el Ayuntamiento también anunció la inclusión por vez primera en la historia local de una partida específica de 150.000 euros en los presupuestos municipales de 2016 para festejar el mes de Ramadán, a través de la organización del festival *Las noches de Ramadán*, que es la segunda medida analizada. Este festival fue anunciado en el contexto de la eventización cultural de otras festividades no autóctonas o con menos tradición en Madrid y protagonizadas por colectivos de origen migrante concentrados especialmente en algunos barrios de la ciudad, caso del Año Nuevo Chino en el Distrito de Usera. En esta edición, *Las noches de Ramadán* daba el nombre a «un festival por la diversidad y la cooperación cultural» que tuvo lugar en varios distritos de la capital entre el 21 de junio y el 5 de julio de 2016; en colaboración con Casa Árabe, la entidad del Ministerio de Asuntos Exteriores que antes organizaba el festival en solitario, la Universidad Nacional a Distancia (UNED) y otras instituciones, además de centros culturales de Distrito, colectivos, librerías, salas de música, etc. Las canchas deportivas municipales del Casino de la Reina en Lavapiés han sido durante estos años uno de los escenarios del festival.

La tercera medida fue implementada un año después. Durante el mes de Ramadán de 2017, el Pleno municipal aprobó por mayoría un acuerdo para reconocer al Distrito Centro «libre de islamofobia». Esta proposición, entre otras cuestiones, instaba a la dotación de competencias a la nueva Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Local de Madrid para recoger denuncias ciudadanas especialmente relacionadas con la islamofobia. El acto público se celebró la tarde del 30 mayo de 2017 en la plaza de Lavapiés, centro neurálgico del barrio. Estuvo presidido por el delegado de Salud, Seguridad y Emergencias del Ayuntamiento Javier Barbero, y el concejal del Distrito Centro Jorge García-Castaño, y la jefa de Servicios Sociales Carmen Cepeda. Los representantes municipales portaban junto a miembros destacados de la mezquita bangladesí Baitul Muqarram, una pancarta azul donde podía leerse en castellano y bengalí «*Ramadán Mubarak*», con la firma de «Lavapiés-Embajadores». Durante los 45 minutos del acto tomaron la palabra tanto las representaciones municipales, como los habituales interlocutores de la comunidad. Ante la prensa los representantes públicos afirmaron la intención de su grupo político de hacer de la lucha contra la islamofobia «una línea estratégica del Ayuntamiento de Madrid», además de poner en valor la labor de los Servicios Sociales del Distrito con una amplia población de todos los orígenes, en gran cantidad africanos y asiáticos que practican el islam<sup>47</sup>. Los vecinos musulmanes, por su parte, destacaron el positivo acercamiento

<sup>45</sup> Salguero 2018, 127.

<sup>46</sup> Salguero y Siguero 2021.

<sup>47</sup> Salguero 2019, 71-72.

de la Junta de Distrito a su comunidad, la necesidad de visibilizar un islam contrario a la oleada de atentados y, finalmente, reiterar la necesidad de contar en el Distrito con un gran centro cultural islámico. A la finalización del acto público, la comunidad de Baitul Muqarram agradeció la invitación municipal con la celebración en la mezquita de un *iftar*, la ruptura del ayuno al caer el sol, para los representantes municipales y todo el vecindario. En cierto modo, conviene poner de manifiesto que estos ejemplos son muestra de los esfuerzos de autoridades públicas y comunidades religiosas para construir formas «aceptables de religión» que no solo sean (sino que también sean percibidas) como compatibles con la democracia secular por parte de la ciudadanía y los poderes públicos<sup>48</sup>.

La cuarta y última medida está relacionada con otra dinámica generalizada entre las comunidades musulmanas en España: la carencia de espacio físico suficiente para albergar a grupos más o menos multitudinarios<sup>49</sup> y, en general, a una «precariedad endémica de recursos»<sup>50</sup>. Sin embargo, es preciso puntualizar que la visibilización comunitaria a través de diversos actos en el espacio público también responde cada vez más frecuentemente a dos valores complementarios entre sí: la reivindicación de la diferencia y el derecho a la inclusión<sup>51</sup>. Para dar respuesta a esta necesidad, el Ayuntamiento cede el uso de las canchas deportivas municipales del Casino de la Reina para los rezos colectivos del fin del Ramadán y de la fiesta del sacrificio, las mismas donde se han celebrado varias ediciones de *Las noches de Ramadán*. Estas instalaciones eran cedidas por la concejalía del Distrito Centro a la Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Muqarram. Pese al importante componente bangladesí, a estas citas no sólo acuden los y las fieles de esta comunidad, sino también los de otras mezquitas del barrio, así como los vecinos musulmanes en general. Resultado de ello, a partir de las siete de la mañana del domingo 25 de junio de 2017, coincidiendo con la salida del sol, más de 6.000 personas –hombres y mujeres adultas, jóvenes y muchos niños y niñas pequeñas acompañadas de sus padres– ataviadas todas con sus mejores galas tradicionales, fueron llegando caminando hasta las canchas deportivas municipales a la celebración del *Eid al-Fitr*. La *musala* estaba dividida por sexos mediante una gran tela negra en el medio de la cancha, quedando las mujeres detrás de esta y los hombres, muy superiores en número, delante y frente al imam. Unas y otros rezaron orientados a Meca, en este caso la entrada principal de las pistas, a las que les separa de la calle una verja traslúcida, permitiendo a los viandantes de la zona, mañaneros y trasnochadores, ver con todo lujo de detalles el transcurso de la celebración. «Estamos rezando, no tenemos nada que ocultar», decían. Ofició los dos rezos el imam de la mezquita de Baitul Muqarram, y en el primero de los turnos participó también el concejal del Distrito Centro, quien manifestó públicamente la actitud colaboradora de la corporación local con el colectivo bangladesí del barrio y, en general, con la normalización del islam en la ciudad de Madrid. «Estamos aquí para ayudar», apuntó<sup>52</sup>.

Dos años después, a las 7:45 horas del martes 4 de junio de 2019 volvía a celebrarse el primero de los turnos del último rezo del fin de Ramadán de 2019 bajo el gobierno de Ahora Madrid, el cual no pudo realizarse en las canchas del Casino de

<sup>48</sup> Martínez-Ariño y Griera 2020; Birt 2006.

<sup>49</sup> Salguero 2010, 485.

<sup>50</sup> Alonso et alii 2010, 171.

<sup>51</sup> Salguero 2018, 120.

<sup>52</sup> Salguero 2018, 131.

la Reina porque estaban en obras. El lugar alternativo fue también en Lavapiés, pero aún más céntrico y de mayor proyección global: la plaza del museo Reina Sofía. Dos días antes aparecieron carteles anunciando el rezo, pegados en las paredes del barrio y en las puertas de las mezquitas bangladesíes de la calle Provisiones (Baitul Muqarram) y de la calle del Oso (Camino de la Paz) y de la nueva mezquita marroquí de la calle Magdalena (Al-Huda). Convocaba el acto una comunidad inventada, no registrada, la «Comunidad Musulmana de Lavapiés (Madrid)», un nombre que trata unir a la diversidad nacional, étnica y devocional del islam existente en el barrio de Lavapiés, la *umma* o comunidad de creyentes.

## 5. Conclusiones

Peter Berger, en su libro *The Many Altars of Modernity*, reflexiona sobre los desafíos políticos que plantea la diversificación de los paisajes religiosos contemporáneos, y señala lo siguiente: «El pluralismo religioso produce dos problemas políticos distintos: cómo el Estado define su propia relación con la religión, y cómo el estado se propone regular las relaciones de las diferentes religiones entre sí. En términos prácticos, esto lleva a una búsqueda de lo que propongo llamar fórmulas de paz»<sup>53</sup>. En cierto modo, el análisis de caso de la gestión municipal de la diversidad religiosa en Madrid entre 2015 y 2019 muestra esta búsqueda, tanto por parte de las autoridades como de las comunidades religiosas, de ‘fórmulas de paz’ que permitan tejer dinámicas de reconocimiento local.

El caso estudiado pone de relieve la apertura de una ventana de oportunidad política<sup>54</sup> para la gestión de la diversidad religiosa en el barrio de Lavapiés. Una ventana de oportunidad política que da lugar a la conformación de un nuevo modelo de gobernanza de la diversidad más inclusivo hacia las minorías religiosas. Este cambio es resultado de la confluencia de dos factores. Por un lado, un cambio político –con el gobierno de Ahora Madrid– que convierte al Ayuntamiento en mucho más receptivo hacia el reconocimiento de la diversidad religiosa<sup>55</sup>. Por otro lado, un proceso de institucionalización de la comunidad musulmana bangladesí de Lavapiés como espacio de referencia del islam local unido con la puesta en marcha de repertorios de movilización pública en el espacio público y de relación con los actores locales.

En este orden, el Ayuntamiento regentado por Ahora Madrid durante el período de gobierno comprendido entre 2015 y 2019 ha implementado una serie de medidas municipales de gestión de la diversidad religiosa con incidencia sobre distintas áreas relacionadas (servicios públicos, participación ciudadana, cultura y libertad religiosa y de culto). En la base de estas medidas se encuentran un marco jurídico de aconfesionalidad del Estado, cooperación con las confesiones y libertad religiosa; y el estatuto legal del islam como confesión de notorio arraigo y beneficiaria de los acuerdos de cooperación de 1992, pues las grandes cuestiones de la gestión de la diversidad religiosa se materializan también el ámbito local. La política municipal de Ahora Madrid ha estado presidida por el reconocimiento de la diversidad y la defensa de los derechos humanos, lo que en el ámbito religioso se ha traducido en un especial acer-

<sup>53</sup> Berger 2014, 79.

<sup>54</sup> Kingdon 1984.

<sup>55</sup> Astor *et alii*. 2019.

camiento a tradiciones religiosas que están respaldadas por fieles de procedencia extranjera y concentrados residencialmente en una determinada área urbana, caso del colectivo migrante bangladesí, que ha encontrado en la comunidad de Baitul Muqarram el interlocutor religioso con el Ayuntamiento. Cada una de las medidas municipales analizadas tratan de dar respuesta a algunas de las demandas más generalizadas por las comunidades musulmanas en España, como son el reconocimiento efectivo y pleno del colectivo islámico y su protección contra la discriminación y la islamofobia, la apertura de espacios funerarios acordes con sus prescripciones religiosas y la facilitación de espacios públicos donde poder celebrar grandes festividades.

Baitul Muqarram, por su parte, comprende el acceso y la visibilización en el espacio público y la participación ciudadana en condiciones de igualdad con otros actores, confesionales y civiles, como derechos colectivos de ciudadanía, propios de una sociedad urbana y plural. Estos derechos son ejercitados en distintos espacios: públicos, en las calles y plazas del barrio; temporalmente públicos, cuando la mezquita se abre al vecindario; y simbólicamente públicos, mediante la participación ciudadana traducida en interlocuciones públicas, en su inclusión en foros y plataformas ciudadanas o en la concesión de ayudas y programas sociales. En todos ellos, Baitul Muqarram se presenta como una comunidad religiosa alineada con la vida y política locales, adhiriéndose a los repertorios de la modernidad, por un lado, mediante la organización de eventos seculares públicos, en los que también se ponen en valor particularismos religiosos, étnicos y nacionales; y, por otro, a través de reiteradas muestras desestigmatizantes de transparencia ante el vecindario, la ciudadanía y las instituciones locales con motivo de la sospecha que sigue despertando el islam entre ciertos sectores de la sociedad española<sup>56</sup>.

En cierto modo, el período estudiado también refleja el cambio de paradigma que Zapata-Barrero y Mansouri identifican en las políticas de tipo intercultural, donde se pasa de «una política de resolución y prevención de conflictos (ámbito global) a una política (ámbito local) de contacto interpersonal y compromiso transcultural crítico»<sup>57</sup>. Ahora bien, queda abierto en este estudio de caso el futuro análisis del actual período conservador de gobierno local (2019-2023) en el que habrá que conocer con qué concepciones de diversidad opera y el papel que esta ocupa en su agenda política; a la vez que observar si Baitul Muqarram continúa ostentando esta representatividad en diversos ámbitos públicos o quedará relegada nuevamente a mera espectadora. ¿Verá satisfechas sus demandas de ciudadanía o tendrá que centrarse nuevamente en cubrir las necesidades básicas, materiales y espirituales de sus fieles?

## 6. Bibliografía

- Alonso, M. *et alii*, 2010, “Rituals islàmics en diàspora: Les comunitats musulmanes a Catalunya”, *Revista d’etnologia de Catalunya* 36, 171-176.
- Astor, A., Griera, M., & Cornejo, M., 2019, “Religious governance in the Spanish city: hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid”, *Religion, State & Society* 47(4-5), 390-404.

<sup>56</sup> Salguero 2019, 76.

<sup>57</sup> Zapata-Barrero y Mansouri 2021, 4.

- Astor, A.; Griera, M.M., 2016, “La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea”, en J. Arango *et alii* (Dir.), *Anuario CIDOB de la Inmigración 2016*, Cidob, Barcelona, 247-270. DOI: 10.24241/AnuarioCIDOBInmi.2016.248
- Berger, P., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York.
- , 2014, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin. DOI: 10.1515/9781614516477
- Birt, J., 2006, “Good imam, bad imam: Civic religion and national integration in Britain post-9/11”, *The muslim world* 96(4): 687-705.
- Bramadat, P.; Griera, M.; Burchardt, M.; Martínez-Ariño, J. (Eds.), 2021, *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces*, London.
- Briones, R., 2002, “Significado y funciones de las religiones en el tercer milenio”, en M. Luna (ed.), *La ciudad en el tercer milenio*, Murcia, 289-310.
- Casanova, J., 2007, “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación Unión Europea/ Estados Unidos”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* 77, 13-39.
- Delgado, M., 1999, “Actualidad de lo sagrado. El espacio público como territorio de misión”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LIV(1), 253-290.
- Della Puppa, F., 2021, “Italian-Bangladeshi in London. A community within a community?”, *Migration Letters* 18(1), 35-47. DOI: 10.33182/ml.v18i1.1118
- Dench, G.; Gavron, K.; Young, M., 2006, *The New East End: Kinship, Race and Conflict*, London.
- Dobbernack, J., 2016. *The politics of social cohesion in Germany, France and the United Kingdom*, Nueva York.
- Eade, J.; Garbin, D., 2002, “Changing Narratives of Violence, Struggle and Resistance Bangladeshis and the Competition for Resources in the Global City”, *Oxford Development Studies* 30(2), 137-149. DOI: 10.1080/13600810220138258.
- , 2006, “Competing visions of identity and space: Bangladeshi Muslims in Britain”, *Contemporary South Asia* 15(2), 81-193. DOI: 10.1080/09584930600955291
- Eguren, J.; Fernández, M.M., 2011, “Árabes y musulmanes en el Madrid del siglo XXI”, en D. Gil-Flores (ed.), *De Mayrît a Madrid. Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*, Madrid, 234-243
- Griera, M., 2011, *Diversitat religiosa i món local: una mirada a Europa*, Barcelona.
- , 2012, “Public policies, interfaith associations and religious minorities: A new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona”, *Social Compass* 59(4), 570-587. DOI: 10.1177/0037768612460800
- Kingdon, J. W.; Stano, E., 1984, *Agendas, alternatives, and public policies*, Boston. DOI: 10.1002/pam.4050050316
- Luckmann, T., 1967, *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, New York.
- Mapril, J. 2021, “Making a ‘Bangladeshi diaspora’: Migration, group formation and emplacement between Portugal and Bangladesh”, *Migration Letters* 18(1), 13-24. DOI: 10.33182/ml.v18i1.1239
- Martín-Saiz, G., 2019, “El islam del Raval: sus oratorios y organizaciones”, *Revista Internacional de Organizaciones* 22, 109-128. DOI: 10.17345/rio22.109-128
- Martínez-Ariño, J.; Griera, M., 2020, “Adapter la religion: négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces”, *Social compass* 67(2), 221-237. DOI: 10.1177/0037768620917085.
- Mesoneros, R., 2005, *El antiguo Madrid: paseos históricos-anecdóticos por las calles y casas de esta villa. (1861)*, Alicante.

- Modood, T.; Sealy, T., 2019, "Secularism and the governance of religious diversity", *European University Institute. Concept Paper*, [http://diana-n.iue.it:8080/bitstream/handle/1814/69886/GREASE\\_D1.1\\_Modood-Sealy\\_Final1.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://diana-n.iue.it:8080/bitstream/handle/1814/69886/GREASE_D1.1_Modood-Sealy_Final1.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [acceso: 15.02.2020]
- , 2010, "Moderate secularism, religion as identity and respect for religion. The Political Quarterly", 81(1), 4-14.
- Moreno, I., 1998, "¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?", en A. Nesti (Coord.), *Potenza e impotenza Della memoria. Scritti in onore de Vittorio Dini*, Roma, 170-184.
- Moreras, J., 2004, "Morir lejos de casa", en López, B. y Berriane, M. (Coords.), *Atlas de la inmigración marroquí en España*, Madrid, 427-429.
- , 2006, *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*, Barcelona.
- , 2017, "¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam posmigratorio en Europa", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 115, 13-37.
- Priori, A., 2021, "Young people first! The multiple inscriptions of a generational discourse of Muslimness among Italian-Bangladeshi youths", *Migration Letters* 18(1), 97-108. DOI: 10.33182/ml.v18i1.1258
- Priori, A.; Mapril, J.; Della Puppa, F., 2021, "Banglascapes in Southern Europe: Im-mobilities, emplacements, temporalities", *Migration Letters* 18(1), 1-11. DOI: 10.33182/ml.v18i1.1253
- Salguero, Ó., 2010, "Necesidades de las comunidades religiosas en Andalucía", Briones, R. (Dir.), *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, 481-492.
- , 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.
- , 2014, *Espacio público y privado en el contexto del pluralismo religioso. Minorías religiosas en Granada y su Área Metropolitana*. Granada.
- , 2018, "Baitul Muqarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 25, 111-138. DOI: 10.15366/reim2018.25.007
- , 2019, "Estrategias de institucionalización del islam en contextos migratorios: el caso de Baitul Muqarram", *Revista Internacional de Organizaciones* 22: 55-79. DOI: 10.17345/rio22.55-79
- Salguero, Ó.; Siguero, A., 2021, "La cuestión funeraria islámica: el "enquistado" caso de la metrópolis madrileña", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 31, 108-127. DOI: 10.15366/reim2021.31.006
- Vertovec, S., 2007, "Super-diversity and its implications", *Ethnic and racial studies* 30(6), 1024-1054. DOI: 10.1080/01419870701599465