



LAS PERIFERIAS RELIGIOSAS: ALLÁ DONDE LA CIUDAD PIERDE (¿O RECUPERA?) SU FE

JORDI MORERAS

jordi.moreras@urv.cat

PluralReligio-Grupo de Investigación sobre Pluralismo Religioso

Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social

Universitat Rovira i Virgili

1. Presentación

Las ciudades que habitamos se han organizado históricamente en torno a centralidades definidas por los principales edificios religiosos que ordenaban la vida colectiva. Hoy vivimos en sociedades en donde confluyen universos morales muy diferentes entre sí, y que entran en contacto en la esfera pública. Pero otra cosa es decir que la emergencia de la pluralidad religiosa que acompaña el asentamiento de colectivos culturales minoritarios esté modificando esas centralidades que han modelado históricamente nuestras ciudades. Como una nueva forma de abordar la relación entre lo urbano y lo religioso, proponemos desviar nuestra mirada del centro a las periferias. Esta comunicación quiere reflexionar sobre las mutaciones de lo religioso en la ciudad, tomando como ejemplo la conurbación de Barcelona, y contribuir al desarrollo teórico del concepto de religiosidades periféricas.

Se quiere combinar un doble enfoque histórico y etnográfico: por un lado, se propone volver la mirada hacia los límites periféricos de las ciudades, como forma de recuperar una parte de la historia de las expresiones religiosas migrantes que parecen haberse olvidado. Cuando las barriadas periféricas de Barcelona comenzaron a acoger las migraciones interiores desde la década de los cincuenta del siglo pasado, comenzaron a surgir los primeros contrastes entre la expresión de una religiosidad migrante y la religiosidad oficial. Ello tuvo importantes consecuencias respecto a la definición de alteridades religiosas, aun formando parte de la misma tradición.

Por otro, se quiere analizar el notorio proceso de periferización de los equipamientos religiosos de las comunidades religiosas minoritarias que se observa en los últimos años. Más allá de plantear las dimensiones que explican esta periferización, se propone también una reflexión interpretativa para comprender los sentidos que adoptan estas religiosidades periféricas, como la expresión de unas prácticas religiosas que se sitúan en los márgenes exteriores de las zonas urbanas, y que se disponen como territorios fértiles para el desarrollo de nuevas pertenencias religiosas e identitarias.



2. El cemento de la sociedad: las ambivalentes relaciones entre lo urbano y lo religioso

Las relaciones entre lo urbano y lo religioso han tenido una trayectoria azarosa en el seno de la tradición cristiana. Permítaseme la licencia de establecer una arriesgada comparación entre dos obras teológicas que pertenecen a contextos históricos muy diferentes: entre la monumental *La ciudad de Dios* escrita en el siglo V por San Agustín de Hipona (en la que se oponía el modelo ideal de una ciudad orientada por y para Dios, y la ciudad politeísta y pagana), y el renombrado ensayo del teólogo Harvey Cox, *La ciudad secular*, publicado en 1965 (en el que planteaba que el fenómeno de la secularización, más que representar la decadencia de la fe cristiana supone una oportunidad para su revitalización). En ambas obras, la ciudad aparece como metáfora de la sociedad, como marco en el que ordenar las relaciones sociales bajo la inspiración de la propia tradición religiosa. Este proyecto ha sido compartido por el resto de tradiciones religiosas, que nunca han renunciado a definir una vida terrenal sobre los dictados divinos ¹.

Históricamente, la religión ha inscrito su huella sobre lo urbano. Como también puede decirse que el urbanismo moderno ha pretendido ir más allá de la modelación de lo urbano sugerida desde lo religioso (Veillard-Baron, 2001; Endelstein-Fath-Mathieu, 2010; Beaumont-Baker, 2011). Las centralidades creadas en torno a edificios religiosos comienzan a ser contrastadas con otras centralidades más funcionales, fruto de la aplicación de un urbanismo más racional y adaptado a otras premisas económicas, sociales o políticas que confluyen en las nuevas ciudades. Éstas crecen fuera de la influencia de esas centralidades clásicas, representando un primer reto a su capacidad de influencia que originariamente emanaba de los edificios religiosos principales. Es evidente que ello ha supuesto relacionar el nuevo urbanismo como la avanzadilla de la progresiva secularización de las conciencias y prácticas religiosas. En este sentido, la misma estructura de organización del culto que tradicionalmente ha desarrollado la Iglesia católica en nuestra sociedad (sobre la base de zonas pastorales y parroquias), se ve contrastada ante la aparición de otros polos de atracción social que han ido progresivamente incorporando nuevos hábitos sociales. Las parroquias urbanas ya no parecen ordenar el barrio de la misma manera que lo hacían en años anteriores

Junto al urbanístico, otro de los elementos que está provocando un efecto en la relación entre lo urbano y lo religioso, ha sido la movilidad humana y el poder de atracción de las ciudades, que han ido incorporando sucesivas generaciones de recién llegados. Ello ha provocado nuevos interrogantes ante la pervivencia de las referencias religiosas debidas al crecimiento de las ciudades. Citaré dos ejemplos de ello:

- A mediados de la década de los años treinta del siglo pasado, el sociólogo francés Gabriel Le Bras, considerado uno de los padres de la sociología de la religión en ese país, observó la llegada de los emigrantes bretones a la estación parisina de Montparnasse, vaticinando que su religión acabaría quedándose dentro de sus maletas como un vestigio de un pasado incapaz de adaptarse al nuevo ambiente

¹ Citando el caso del islam, hay que recordar su acto fundacional en la *hégira* (huida) de Mahoma y sus seguidores de La Meca a Yatrib en 622, que posteriormente pasaría a llamarse *Madinat an-Nabi* (la ciudad del Profeta). En ella Mahoma inició la misión de crear una sociedad regida por los parámetros derivados de la revelación divina, redefiniendo las formas de la sociedad para configurar las bases del islam primigenio. El modelo de ciudad/sociedad según el islam fue magistralmente descrito en la obra clásica de Louis Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique* (Paris: Vrin, 1954).



urbano. El contraste entre unas referencias tradicionales y unas formas sociales modernas derivadas de la vida en las grandes ciudades, se decantaría en favor de estas últimas.

- La “descristianización” de los emigrantes llegados de otras partes de España a Cataluña durante la década de los cincuenta también del pasado siglo, llevó a Rogelio Duocastella (sacerdote y sociólogo formado en la misma escuela francesa de sociología religiosa cuantitativista de Gabriel Le Bras y Fernand *Boulevard*), a sugerir el desarrollo de una pastoral católica de acción social sobre estas poblaciones, con el objetivo de retornarlas al camino de la práctica religiosa. Su irreligiosidad podría convertirse en un factor que pondría en peligro su inserción social en Cataluña, y al mismo tiempo, ejercía una influencia negativa sobre el tono religioso de la sociedad catalana.

Ambos ejemplos parten de la idea clásica de la influencia negativa de la ciudad con respecto a las prácticas y convicciones religiosas. La emigración del campo a la ciudad no sólo implicaba una modificación en las pautas de vida sino también en las pautas de la creencia y su expresión pública. En la ciudad cobraba sentido la relegación de lo religioso a la dimensión íntima o familiar, en contraste con la cotidianidad de las pautas que regulaban la vida social en el mundo rural, y que estaban impregnadas de referencias implícitas a lo religioso. Para Le Bras y Duocastella la ciudad se muestra como aquel escenario en donde se transforma lo religioso en una doble dirección: o bien se abandona la observancia religiosa (“irreligiosidad”), o bien se transforma por adaptación (“aculturación religiosa”). Ambos observan la pluralidad y la indiferencia propias de la vida urbana, como elementos que banalizan las pertenencias y observancias religiosas ².

Si la religiosidad de las zonas rurales podría estar irremediabilmente marcada por la cadencia de la tradición y por el mantenimiento de devociones que sólo podrían entenderse en determinados contextos locales, la religiosidad en las zonas urbanas, en cambio, estaban marcadas por otro tipo de rutina más tendiente hacia la desritualización y con la ausencia de control social. Así es como lo entendían autores como Vázquez (1965), que apuntaban a la corrección de ese proceso de “descristianización” de los emigrantes. No deja de ser curioso leer hoy en día aquellos indicadores que definían este proceso de forma progresiva: entibiamiento de la caridad; crisis de lo nuevo, ansias de renovación; liberalismo religioso, se relega la religión a las conciencias; fase de emancipación respecto a las instituciones que vinculan al individuo con lo religioso; fase de revuelta; y neopaganismo, indiferencia real no afectada, e ignorancia de la religión” (Vázquez, 1965:164). La definición de una activa pastoral de migración en los suburbios se establece como respuesta a estos efectos sobre la religiosidad de los migrantes.

Es interesante anotar el sentido que la sociología pastoral otorga a la ciudad, y en especial a sus zonas periféricas. Refiriéndose al caso de Barcelona, a lo largo de la década de los sesenta del siglo pasado se genera un intenso debate social en torno a los denominados “suburbios”. Desde finales del siglo XIX, Barcelona había conocido diferentes formas de

² Esta idea es periódicamente recuperada por parte de la institución eclesial. En la inauguración del primer congreso internacional de la pastoral de las grandes ciudades, celebrado en Barcelona en mayo y noviembre de 2014, el arzobispo de Barcelona, Lluís Martínez Sistach, afirmó que la “ciudad necesita ser interpretada teológicamente y no sólo desde el punto de vista sociológico, urbanístico o económico”, afirmando la vigencia de la pastoral cristiana en la ciudad (Martínez Sistach, 2015).



infravivienda (desde las barracas del Poble Sec en la falda de la montaña de Montjuïc, a los barrios de Somorrostro y Camp de la Bota, entre otros), que se habían convertido en viviendas de fortuna para los emigrantes llegados a la ciudad. El boom migratorio iniciado en los cincuenta y consolidado en los sesenta, puso a las autoridades de la ciudad ante la obligación de crear nuevos barrios en donde poder alojar a esta población de una manera mucho más digna. La conurbación de Barcelona, expandiéndose hacia otros municipios colindantes (al este, Santa Coloma de Gramenet, Badalona y Sant Adrià, y al oeste, Hospitalet, Cornellà y resto de poblaciones del delta del Llobregat), conllevó la creación de nuevas masas urbanas que fueron pobladas principalmente por emigrantes que provenían de otras regiones españolas (Roca, 1997a, 1997b).

La configuración de extensos barrios construidos sin apenas planificación urbanística alguna y con una grave carestía de servicios y equipamientos, provocó la génesis de la problemática de los suburbios. En 1957, la diócesis de la Iglesia católica de Barcelona dedicó unas jornadas específicas, cuyas actas fueron editadas por Rogelio Duocastella (1957), y en cuyo prólogo se afirmaba lo siguiente: “los problemas ‘psicológicos’ se estudiaron para analizar el proceso de adaptación de la inmensa masa inmigrante que puebla los suburbios, al ritmo de vida de la ciudad, lo cual implica una nueva orientación de la pastoral y del apostolado, y la necesidad de provocar una actitud más favorable y acogedora entre la población autóctona, para poder lograr más fácilmente la integración de aquéllos en la ciudad, en vistas de la paz social”.

En el caso de Barcelona, como en otros municipios marcados por el crecimiento demográfico, la Iglesia católica procuró seguir influyendo en las decisiones urbanísticas llevadas a cabo por los consistorios, a fin de situar nuevos equipamientos religiosos desde los que garantizar la acción pastoral en el territorio. Desde el punto de vista de su organización interna, las diferentes diócesis tuvieron que redefinir sus demarcaciones parroquiales y planificando nuevas parroquias (especialmente entre el periodo 1945 a 1959 en Barcelona. v. Martín Checa), desde la que llevar una intensa pastoral social. Además de planificar la obertura de nuevas parroquias, de lo que se trataba era de redefinir la orientación de las parroquias. Si en las pequeñas poblaciones, la parroquia seguía manteniendo una serie de funciones que se derivaban de su centralidad social y especial, en el caso de las parroquias situadas en los nuevos barrios obreros de la periferia, era necesario que ésta se orientara desde una perspectiva claramente misionera. Es evidente que en estos contextos desfavorecidos, la parroquia se convirtiera preferentemente en un centro de asistencia social, pero lo ideal para este replanteamiento de la misión de las parroquias, sería conseguir una “comunidad que se va formando alrededor del misionero, que no es tanto la de los asistidos como la de los que colaboran con él en elevar el nivel humano de los parroquianos, y el ideal del misionero es que, progresivamente, los asistidos pasen a colaboradores” (Siguán, 1959:316).

3. Cuando la alteridad religiosa es la propia

Ahora que la presencia de cultos religiosos no católicos en España es una realidad cada vez más consolidada, puede parecer una provocación hacer un ejercicio de recuperación histórica de las reacciones que suscitaron las prácticas religiosas desarrolladas por los emigrantes procedentes de otras partes de España a Cataluña, en especial los originarios de Andalucía. La exhuberante religiosidad reproducida por las poblaciones andaluzas residentes en el cinturón periférico de Barcelona, generó algunas reacciones –incluso



desde dentro de la propia jerarquía católica—, ante el contraste que planteaban sus religiosidades frente a las propias de la sociedad catalana. Detrás de la formulación de una pastoral de atención a los emigrantes que llegaban a las ciudades, mediante la acción social y misionera de las parroquias para favorecer la integración de estas poblaciones, comenzaron a tomar cuerpo otros argumentos claramente prejuiciosos que, en términos de la supuesta desestructuración social heredada por estas poblaciones de sus regiones de origen, servían para interpretar sus formas sociales, sus identidades y, también, sus expresiones religiosas³.

En este sentido, la obra de Rogelio Duocastella (1914-1984)⁴ refleja buena parte de esos sentimientos encontrados que se expresaban en el desarrollo de esta nueva pastoral dirigida hacia los nuevos emigrantes. Su trabajo más destacado fue el estudio de sociología religiosa en la ciudad de Mataró (Barcelona), y que constituyó el material para su tesis doctoral. La encuesta se basaba en un censo dominical llevado a cabo el día 9 de octubre de 1955, en el que se solicitaban informaciones de carácter general, así como datos sobre la práctica religiosa. Este censo sería complementado con otras encuestas específicas (una de ellas, dirigida a la población inmigrante), además de otros datos estadísticos recogidos por el equipo de investigación. El resultado ofrecía una radiografía muy detallada de la vitalidad religiosa de una población de tamaño mediano en Cataluña (en aquel tiempo, Mataró contaba con unos 35.000 habitantes), y en la que la mitad de sus residentes habían emigrado a ella en años anteriores. Duocastella compone un exhaustivo recuento de la vida social y religiosa de este municipio, con un detalle que anteriormente no era conocido.

Lo que interesa destacar de este estudio es la manera en que Duocastella interpreta la influencia de la emigración en Mataró como elemento configurador y/o transformador de la vida religiosa del municipio. Para establecer tal comparación, Duocastella recurre en primer término a las evidencias que ofrece la encuesta específica sobre población inmigrante, respecto a asistencia a la misa dominical y recepción de la comunión, pero no consigue llegar a ninguna afirmación concluyente⁵. Sugiere que aquellos inmigrantes que provienen de regiones españolas muestran comportamientos religiosos diferentes en comparación con la población autóctona mataronense, como también se interroga por el hecho de que la inmigración de las zonas más cercanas a Mataró haya

³ La premisa de la desestructuración social originaria se encuentra presente en muchos de los debates que surgieron en la sociedad catalana (especialmente entre finales de los años sesenta del siglo pasado y la reinstauración de la democracia), en torno a la integración de los emigrantes. El eje argumental se basaba en la comparación directa entre las sociedades de origen de estas poblaciones, y la sociedad catalana. Esa doble ficción que comparaba la desestructuración con el orden, la sociedad tradicional con la moderna, la del espíritu gregario frente a la comunidad nacional, alimentó un debate esencialista cuyo formato, de alguna manera, también ha sido aplicado con respecto a la integración de las poblaciones extranjeras en Cataluña. Sin duda, la afirmación que más se recuerda de todo este debate, fue la de Jordi Pujol en 1958, al referirse al emigrante que llegaba a Cataluña como una persona que “vivía en un estado de ignorancia y de miseria cultural, mental y espiritual. Un hombre desarraigado, incapaz de tener un sentido amplio de comunidad”.

⁴ Rogelio Duocastella fue sacerdote y sociólogo. Como responsable del Centro de Estudios de Sociología Aplicada (CESA), fue fundador en 1958 de la revista *Documentación Social*, y propulsó la acción social por parte de Cáritas Diocesanas. Posteriormente, al frente del Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas (ISPA), creado en 1963, Duocastella llevó a cabo una serie de estudios, básicamente cuantitativos, sobre aspectos de la práctica católica en la sociedad española.

⁵ En parte porque, metodológicamente, la encuesta muestra muchas lagunas desde el punto de vista de querer establecer una evolución entre las pautas de religiosidad en origen y en Mataró, dejando entrever como hipótesis que éstas se ven alteradas, pero sin establecer algún indicador mínimamente medible.



mantenido una práctica casi idéntica a los índices globales de toda la población. Y lo hace planteando este interrogante: “¿será porque el cambio ‘cultural’ no ha sido tan brusco y al sentirse en un ambiente que les resulta más familiar han podido conservar la influencia de sus prácticas religiosas tradicionales?” (Duocastella, 1961: 262). Aquí se descubre una de las hipótesis que guían la interpretación que lleva a cabo este autor en relación a la comparación entre los datos que se derivan del censo y las encuestas: la dimensión del contraste cultural que se ejerce sobre las expresiones religiosas aportadas por los colectivos inmigrantes. En esta comparación sobre el grado de religiosidad en origen, Duocastella interpreta la falta de interés de los inmigrantes por participar en las procesiones: “los andaluces justifican su inhibición achacándolo, no al desprecio por las de ‘aquí’, sino a que son muy diferentes ‘de las de su tierra’. Los de otras regiones se excusan apoyándose en la diferencia de clase social que les separa de los concurrentes a las procesiones mataronesas, por lo que ellos, con cierto complejo de inferioridad, se sienten desplazados. Esto nos dice que *atribuyen a esta manifestación religiosa un carácter más bien social* [cursiva en el original], y que se retraen de ellas porque no encuentran la atmósfera tradicional que envolvía a las ‘suyas’ y porque pesa sobre ellos la presión del medio en que aquéllas se desarrollan” (Duocastella, 1961:266).

Dejando a un lado todos los aspectos asistenciales que se derivan de la tarea de las parroquias y otras instancias sociales de la Iglesia en Mataró, Duocastella hace una reflexión sobre cómo es necesario mantener a la población inmigrante dentro de los principios de la moral y la práctica religiosa católica, y para ello propone dos acciones, que es preciso situar dentro del tono evangelizador que imprime al autor en esta parte de su trabajo; en sus palabras: “*no cortar*, de pronto, sus manifestaciones religiosas, y *adaptarles*, poquito a poquito, a la verdadera pastoral de la Iglesia [cursivas en el original]” (Duocastella, 1961:349). Las consideraciones sobre las expresiones religiosas de los inmigrantes (más los provenientes de unas zonas que no otras, a pesar de que Duocastella se cuida mucho de nombrarlos), rayan la desconsideración propia de una tarea pastoral que, en el fondo, albergaba serias resistencias a la “integración” de estas formas de religiosidad “atávicas e irreflexivas, pero, sin duda, de origen cristiano”, que “tal vez no fueron suficientemente evangelizados durante los últimos siglos y no se les ha procurado una formación cultural a nuestra medida”, pero que a pesar de ser pobres son “generosos y fastuosos en sus ofrendas a la Virgen y a Jesucristo cuyas imágenes visten con los más ricos ropajes” (Ibid.). Subyace esa idea de que el inmigrante, en la aridez y desbocamiento de sus formas culturales, debiera ser también integrado mediante la atenuación de su vistosa y poco discreta religiosidad. Duocastella no parece ser consciente de cómo condiciona su propia interpretación de la religiosidad cristiana, en la forma de comprender la relación con otras formas expresivas: “la irrupción en la vida de los inmigrados de una nueva cultura que los atrae y seduce por sus manifestaciones externas (mayor confort, nivel de vida superior, nuevas y más excitantes diversiones, etc.) produce inevitablemente en su alma un tremendo choque espiritual, que puede comprometer gravemente el proceso de su evangelización. (...) Ahora se tienen que ir adaptando a una nueva cultura y con valores nuevos: interesa, por lo tanto, inserir gradualmente las nuevas formas de práctica religiosa, dándoles un contenido ideológico adecuado y respetando sus antiguos valores, a los que hay que revalorizar a la luz del Evangelio (valores de desprendimiento, solidaridad en la pobreza, respeto a la natalidad, etc.), para que lentamente lleguen a la comprensión de la verdadera pastoral de la Iglesia” (Duocastella, 1961:350-351).



Pero es en artículo publicado en la *Revista de Estudios Geográficos* en 1966, que Duocastella desarrolla sus argumentos más elaborados en torno a lo que él considera que supone la aculturación religiosa de los inmigrantes en Cataluña. Propone la siguiente definición de aculturación socio-religiosa: "aquella serie de procesos mutativos que se producen en la manera de interpretar y manifestar la vida religiosa de un determinado grupo social, cuando intenta asumir los módulos y normas de vida religiosa de otro grupo social" (Doucastella, 1966: 630). Esta definición se fundamenta sobre la idea de un *ethos* moral y religioso que forma parte de la sociedad receptora de inmigrantes, y al que éstos deben intentar adaptar sus formas de expresividad religiosa. Duocastella cita a Robert Redfield para referirse al llamado "catolicismo cultural", que vendría a ser la síntesis del contenido y forma de la religiosidad inmigrante, y que sigue manteniendo un vivo contraste con el *ethos* que es propio de la sociedad a la que se incorporan: "un catolicismo más o menos identificado con la cultura del país o región. Uno se siente como obligado a adoptarlo para definirse a sí mismo, o bien para continuar fiel al grupo al que pertenece: se acepta en bloque su contenido, aún sin conocerlo demasiado; uno lo recibe al nacer y es como una etiqueta que le pegan a uno. Para conocer la propia definición uno se siente inclinado a descubrirla a través de la cultura, de la historia, de la tradición, de la costumbre" (Doucastella, 1966:638).

Dos constantes se mantienen en el discurso de Doucastella: por un lado, la insistencia sobre el contenido y forma de las manifestaciones religiosas aportadas por las poblaciones inmigrantes, que suponen un evidente contraste en relación a las que son propias de la sociedad receptora catalana. Un contraste que Doucastella refiere tanto en la proyección espiritual de tales manifestaciones religiosas ("las manifestaciones religiosas de los aludidos grupos de inmigrantes se hallan impregnadas de un contenido sociológico muy distinto del nuestro. La fusión del catolicismo con los elementos culturales atávicos y raciales, impregnados de estos valores trascendentales, contribuye a dar una interpretación del Evangelio mucho más descarnada de la realidad temporal y, por ello, con una mayor tendencia proyectiva hacia el más allá", Duocastella, 1966: 631), como para la devoción expresada en las prácticas ("mientras el culto a las imágenes, a los ofrecimientos de velas, los votos y sacrificios personales para lograr algún beneficio celestial, se hallan muy en boga entre los meridionales, entre los catalanes las imágenes son aceptadas sólo como meros símbolos y representación plástica de otros valores más altos; para los primeros serán imprescindibles, porque su fe va vinculada fuertemente a ellas; para los segundos serán accesorias", *Ibid.*).

La segunda constante en el argumentario de Duocastella tiene que ver con el desarrollo de la irreligiosidad, no sólo entre las poblaciones inmigrantes, si no por su evidente influencia en el conjunto de la población. Si la transformación demográfica de la sociedad catalana debido a la inmigración fuera similar al caso de Mataró que él estudió (en donde la mitad de la población no había nacido en esa población), es evidente que Duocastella identificaba el riesgo de desapego religioso que provocaría este factor en el conjunto de Cataluña. De nuevo aquí se plantea la cuestión de cómo la vida urbana acaba transformando la vigencia de lo religioso. La dimensión de una vida social tendente al individualismo, en el que las instituciones sociales han perdido su tensión a la hora de controlar las conductas bajo los parámetros morales, esa mayor laxitud en las costumbres y, como no podría ser de otra manera, el materialismo que todo lo envuelve, son elementos que pueden hacer convencer al inmigrante de que ya no es necesario adaptar sus modos religiosos a los que se consideran propios de la sociedad a la que se incorporan, y diluirlos



ante la indiferencia general. Por decirlo de otra manera, lo que da a entender Duocastella es que las poblaciones inmigrantes, al ser mucho más vulnerables socialmente que la población autóctona, recibirán un mayor impacto de estas tendencias de irreligiosidad: “los inmigrantes se adaptarán a los nuevos ‘modos’ en la medida en que, en su actitud receptiva, observen en qué grado y de qué modo los valores religiosos se hallan imbricados en la nueva cultura y puedan juzgar de su autenticidad o de su hipocresía. Pero si se da cuenta de que para seguir el proceso de ascensión socioeconómica y cultural no precisa incorporar aquellos valores, estas nuevas ‘formas’ religiosas, y que, por lo tanto, puede prescindir de ellas, es probable que surja de este *homo urbanus* (en cursiva en el original) que acaba de nacer un arreligioso total. La desaparición de sus anteriores actitudes de temor ante las fuerzas cósmicas, de necesidad de protección ante una sociedad que lo había reducido a la impotencia, el paso de un status que no le daba opción alguna al progreso social, ni para él ni para sus hijos, a una independencia personal y familiar y a un posible desarrollo de sus potencialidades creadoras, etc., y todo ello sin necesidad de recurrir a Dios ni a la religión, es indudable que le conducirá a un mundo sin Dios” (Duocastella, 1966:636).

La aculturación religiosa de las poblaciones inmigrantes, según supone Duocastella, favorece su inserción social y ayuda a combatir la irreligiosidad de la vida urbana. Sus argumentos, cuyo eco es compartido con otros trabajos similares ⁶, se enmarcan dentro de un debate más amplio en el que la apelación a la aculturación de las poblaciones inmigrantes en Cataluña, se llevaba a cabo en clave de preservación de la propia identidad catalana. ¿Hasta qué punto la cuestión religiosa formó parte del debate en torno a la integración de los emigrantes en la Cataluña de los años 60-70 del siglo pasado? No es fácil responder a esta pregunta, y más aún cuando publicaciones de aquel tiempo (Jutglar et al. 1968; Fundació Jaume Bofill, 1980), y más recientes (Domingo, 2014), apenas hacen alguna breve referencia a la cuestión. Según Emma Martín Díaz, que dedicó su tesis doctoral a analizar la identidad cultural andaluza en Cataluña (1992), el debate sobre la integración giró en torno a dos polos: por un lado, el de la posibilidad de la integración en una cultura (propuesta en un ejercicio de posibilismo y de proyección futura, en clave nacionalista), y por otro, la cuestión relacionada con la lucha de clases y la reivindicación de la clase obrera (desde posicionamientos de partidos y sindicatos de izquierda).

Lo cierto es que el desarrollo de iniciativas de pastoral misionera en los barrios inmigrantes generó dos tipos de procesos, estrechamente vinculados entre sí, pero con recorridos y circunstancias totalmente diferentes: por un lado, el incremento de la sensibilidad social por parte de las generaciones de nuevos sacerdotes, que iniciaron su labor evangélica tras salir del seminario en estas parroquias de los suburbios. Su destacado papel en muchos barrios de Barcelona y su periferia, dejó una profunda huella y activó las primeras iniciativas asociativas durante los todavía oscuros años del final del franquismo (Botey, 2009). Los llamados “curas obreros” (apelativo reivindicado por unos y cuestionado por otros) representaban una forma diferente de llevar a cabo la tarea sacerdotal, e introdujeron cambios en la propia liturgia como una manera de distanciarse de la frialdad institucional que representaba la Iglesia de aquellos tiempos⁷.

⁶ Pere Negre, *El obrero y la ciudad*. Barcelona: Ariel, 1968 (entorno al barrio de Poble Nou de Barcelona), y Antoni M. Güell, *Capvespre de creences*, Barcelona: Laia, 1973 (un estudio sobre la religiosidad en los barrios de Torreforta de Tarragona y de Bellvitge en L’Hospitalet de Llobregat).

⁷ En el trabajo de Jordi Figuerola e Isabel Juncosa (*L’Església catalana durant el franquisme*, 1939-1975. Volumen III-Barcelona. Barcelona: Editorial Claret, 2008), se describe con una cierta displicencia los



Pero el segundo proceso, que es de mayor interés para esta comunicación, tenía que ver con la emergencia de las nuevas formas de expresión religiosa que surgieron entre los colectivos emigrantes que residían en estos barrios periféricos. Cuando Duocastella mostraba sus dudas ante las formas exhuberantes de las religiosidades heterodoxas de las poblaciones inmigrantes en los suburbios de las ciudades catalanas, se expresa esa duda profunda respecto a las expresiones religiosas que allí se expresan. Las hemerotecas muestran ejemplos, incluso en la década de los ochenta, de cómo párrocos católicos reclaman indicaciones del arzobispado para poder hacer frente a la efervescencia religiosa católica expresada en las procesiones y romerías organizadas por poblaciones de origen no catalán⁸. Emma Martín Díaz en su trabajo anteriormente citado (Martín Díaz, 1992), indicaba que la celebración de las procesiones de Semana Santa sería el primer acto público que celebrarían los andaluces como tales en las calles de las ciudades catalanas. Recoge las diferentes situaciones que se produjeron ante la participación de andaluces en cofradías ya existentes, o bien en la creación de las propias, que se mostraban como expresiones de una religiosidad popular recuperada de su origen. Los primeros contrastes fueron mucho más destacados, que no sus aportaciones a la revitalización de estas expresiones religiosas. Y a pesar de que las instituciones políticas catalanas comenzaron a dar los primeros pasos de acercamiento a estas expresiones (debido, sin duda, a la capacidad de movilización social que éstas generaban), la Iglesia formuló constantes dudas ante esta expresividad religiosa. La prensa recogió las demandas a sus superiores por parte de sacerdotes en parroquias de la periferia, para que les dotaran de directrices para responder a este tipo de situaciones derivadas de la práctica religiosa de las poblaciones emigrantes⁹. El trabajo de Clara Carme Parramon (1999) sobre las procesiones andaluzas de Semana Santa en L'Hospitalet, ofrece un ejemplo de la expresión de una religiosidad que contribuyó a generar intensos sentimientos de pertenencia¹⁰ en el seno de una sociedad que parecía seguir manteniendo una distancia prudencial con respecto a unas prácticas que, a pesar de ser católicas, seguían siendo vistas como prácticas folklóricas, en el peor sentido del término.

nuevos aires generados tras el Concilio Vaticano II entre estos nuevos sacerdotes: “En poc temps, és prou sabut, van haver-hi canvis tan significatius com, per exemple, dir la missa de cara al poble, la introducció del català en substitució del llatí, la nova visió de la catequesi i molts d’altres. Alguns van anar més lluny i introduïren canvis en la missa amb la preparació conjunta d’homilies amb els feligresos i amb sermons dialogats sobre la base dels problemes del barri o de la comunitat. Això es donà, sobretot, en comunitats populars cristianes de base de barris recentment creats de la perifèria barcelonina i de ciutats industrials amb una presència obrera i immigrant. [...] En alguns casos va néixer una litúrgia agosarada i molt poc convencional, amb una pastoral molt avançada i plena de condicions puristes –ho, pensa avui que es va córrer massa de pressa en poc temps. [...] Volien creients convençuts i compromesos. [...] No cal dir que, en altres aspectes, la parròquia i les seves funcions eren un veritable centre de sociabilitat i de conscienciació cívico-política” (pp. 149-150).

⁸ Véase el número de *Quaderns de Pastoral* (nº 102, 1987), dedicado al análisis de la religiosidad popular.

⁹ “Vuelven las procesiones populares de Semana Santa que se celebran al margen del parecer de la jerarquía eclesiástica catalana”, *La Vanguardia*, 20-3-1988, “Varios párrocos piden a los obispos normas sobre las procesiones”, *La Vanguardia*, 23-3-1988.

¹⁰ En los testimonios que recoge Jaume Botey en su libro *Cinquanta-quatre relats d’immigració*. (Barcelona: Diputació de Barcelona: Centre d’Estudis de l’Hospitalet, 1986), agrupados en el capítulo “Levantamos las paredes de nuestra comunidad”, se recogen los testimonios personales de la implicación de muchas personas en la construcción de sus parroquias en sus barrios, o en las actividades organizadas por éstas. Se deriva de ellos un sentimiento de pertenencia y de apropiación de una memoria reivindicativa que permitió en aquellos tiempos levantar muchos barrios, que se encontraban a merced de la especulación y del abandono institucional.



4. Las religiosidades periféricas: un ensayo de definición

En las conclusiones del estudio de Pere Negre (*El obrero y la ciudad*, 1968:254-255) se plantea la siguiente cuestión: “cabe preguntarse, una vez más, si la integración al suburbio es del mismo signo que la integración a la vida urbana. Según vimos al relacionar algunas actitudes urbanas con los años de estancia, etc., y la mentalidad urbana de autóctonos e inmigrantes, más bien sucedía todo lo contrario: la asimilación al suburbio es signo de desasimilación urbana, en un continuo que va de la adaptación al barrio hasta la adaptación a la ciudad, creciendo la segunda a medida que decrece la primera. Ahora bien, si la religiosidad concreta (la predicada, la exigida oficialmente, etc.) está en relación a la asimilación al suburbio, ¿estará entonces en oposición a la asimilación urbana?”. Lo que está planteando esta pregunta no tiene tanto que ver con las transformaciones que implica lo urbano sobre lo religioso, sino plantear qué tipo de integración social en el conjunto de la ciudad implica vivir en la periferia. Lo que está en juego es saber qué supone vivir (y no sólo practicar una religión) en los suburbios. Creo que este punto de partida es especialmente interesante, para retomar los debates que se han articulado ante esta periferización.

Empecemos insistiendo sobre el carácter funcional de las periferias. Las tienen todas las grandes ciudades, y a ellas aspiran también las ciudades medianas. Una ciudad no es nada sin sus periferias: ellas son las que limitan las ciudades y lo que las separa de aquello que no es ciudad. Pero también son espacios que limitan el crecimiento ordenado de la ciudad¹¹, al tiempo que actúan de forma funcional para ubicar aquellos servicios que son necesarios para la misma. Cada noche los camiones recogen la basura de la ciudad y la desplazan fuera de ella, siguiendo las mismas avenidas que de día son recorridas en uno y otro sentido por aquellos que van a la ciudad a trabajar, o salen de la misma. Necesitamos las periferias, en el sentido de espacios heterotópicos como decía Michel Foucault, como lugar funcional en donde emplazar aquello que nos desagrada, pero que al mismo tiempo nos es necesario. Por eso existen los polígonos industriales en las afueras, en donde podamos emplazar aquellas actividades molestas, contaminantes o ruidosas, pero que son del todo necesarias para el funcionamiento de la sociedad. En ellas también situamos los tanatorios (los cementerios ya los situamos siglos atrás fuera de las ciudades, pero el crecimiento urbano hace convivir de nuevo a vivos y muertos), los estadios de fútbol, las discotecas, los servicios de limpieza y, recientemente, algunos equipamientos religiosos.

Algunas comunidades religiosas experimentan la sensación de haber visto cómo sus espacios de culto eran expulsados hacia la periferia. En el caso de los musulmanes, es más que evidente: calculo que en Cataluña estamos cerca de un 40% de oratorios emplazados en espacios urbanos periféricos. Ello está indicando algo más que una tendencia aislada, sino más bien una consideración estructural del espacio que deben ocupar los mismos. Las cinco mezquitas que se encuentran en construcción en este momento (que serán las primeras en ser edificadas como tales en Cataluña), se emplazan en polígonos industriales.

El principal efecto de situar los equipamientos religiosos minoritarios en la periferia tiene que ver con la dimensión de proximidad que siempre ha definido a estos espacios. Esa proximidad que anteriormente vinculaba espacios de culto con lugares de residencia de sus feligreses, no había supuesto ninguna colisión con las zonas de influencia de las anteriores

¹¹ Es de sobras conocida la expresión de Le Corbusier que, refiriéndose a los conflictos urbanos que se generan en los suburbios, los consideraba como esa “espuma que golpea los muros de la ciudad”, que no deja que la ciudad crezca ordenadamente.



centralidades religiosas. La conclusión evidente a la que podemos llegar en primer lugar, es que no han sido las iglesias las que han expulsado las mezquitas a la periferia. Es cierto que estos nuevos equipamientos, por su discreción simbólica y su semi-invisibilidad apenas han podido llegar a inquietar a las formas urbanas y sus significados. De ahí que haya que buscar el cuestionamiento de su encaje en otros argumentos. Refiriéndose específicamente al caso de las mezquitas, la causa quizá se encuentra en el hecho de que, en nuestra sociedad, se siguen expresando resistencias a aceptar el asentamiento definitivo de unos colectivos que siguen vistos como inmigrantes a pesar de que ya llevan décadas entre nosotros (Morera, 2009). Como forasteros permanentes, a estos colectivos se les niega ese “derecho de ciudad” (“droit de cité”, que diría Étienne Balibar), propio de la ciudadanía, cuestionando que en algún momento estos colectivos, junto con sus espacios religiosos o culturales de referencia, puedan llegar a ser ciudadanos en igualdad de condiciones al resto. Estamos ante una cuestión que se dirime en términos de déficit de ciudadanía, y no en clave de interferencia doctrinal. Ninguno de los conflictos que han aparecido en las últimas décadas en relación a la apertura de mezquitas (y, en menor grado, de templos de otras tradiciones religiosas), puede ser calificado de “conflicto religioso”, sino más bien reacción ante la inserción social de estos espacios y de los colectivos que los frecuentan. Nos resistimos a aceptarlos dentro de la ciudad, y por eso volvemos a recurrir a las periferias.

Pero mucho antes de la periferización de lo religioso, el precio de la vivienda ha ido desplazado a las poblaciones con menos recursos económicos hacia los lugares más alejados de las centralidades urbanas. Aquellos que viven en barrios periféricos, que conocen lo que es no disponer de transporte público para “bajar a la ciudad”, pueden llegar a experimentar difusos sentimientos de pertenencia, según la reflexión de Pere Negre. En este sentido, me parece discutible hablar de la emergencia de nuevas geografías de lo religioso en el espacio urbano. Una metáfora que parecería indicar que los diferentes cultos han encontrado su acomodación en la trama urbana, sin que ésta hubiera reaccionado de manera selectiva. Desde la periferia se hace difícil desarrollar nuevas centralidades religiosas en la ciudad y, al mismo tiempo, desde el centro de la ciudad se generan un determinado tipo de percepciones de estas religiosidades periféricas.

Para seguir hablando de la periferia, volvamos al centro de la ciudad postmoderna que sigue sintiéndose incómoda ante cualquier tipo de efervescencia religiosa. Y más aún cuando ésta se relaciona con unas formas de alteridad que se piensan como insuperables. A pesar de que nuestra tradición ha ido definiendo espacios y tiempos para la celebración religiosa pública, dando trato de normalidad a aquello que se establecía en un ciclo festivo propio, los espacios urbanos cada vez acogen menos liturgias religiosas. Las más destacadas siguen siendo las procesiones, es cierto, pero las misas multitudinarias ya se reservan para la visita del sumo pontífice vaticano, o para las manifestaciones contra el aborto. A pesar de que, en los últimos años, se ha generalizado el uso de equipamientos públicos por parte de colectivos religiosos minoritarios para la celebración de sus festividades, podría decirse que ello no ha supuesto una notable alteración en los usos religiosos socialmente legitimados del espacio público. Pero es evidente que estas expresiones rituales, por el hecho de que activan una movilización colectiva (que en ocasiones es más que notable), confirma la capacidad de la referencia religiosa para orientar colectivamente a estos grupos. Algo que sigue generando preocupación en algunos ámbitos, puesto que se demuestra que los miembros de ese colectivo pueden actuar como grupo respecto a unas referencias concretas, e ignorar al mismo tiempo otras que les sean propuestas.



¿Qué entiendo por *religiosidades periféricas*? Pues aquellas expresiones religiosas que son conscientes que se llevan a cabo desde los márgenes de la sociedad, reconociendo incluso que ésta se ha sentido incómoda ante ellas, lo que ha provocado la búsqueda de un espacio alternativo en donde poder expresar esas convicciones religiosas. La retirada hacia la periferia experimentada por algunas comunidades religiosas minoritarias puede explicarse en términos de autoprotección ante los recelos suscitados por una parte de la sociedad, pero también puede explicarse en términos de autoproyección. Es decir, como base sobre la cual poder afianzar aún más la pervivencia de una referencia religiosa entre sus propios colectivos. Al entender que en estos discretos espacios alejados de la interrogativa mirada social es posible llegar a ser aún más coherente con una pertenencia concreta, sin tener que disimularla o justificarla a cada momento, se abre un nuevo escenario para la expresión de efervescencias religiosas. Mientras que para algunos esta periferización se plantea como una acumulación de interrogantes en relación a los efectos y defectos de nuestro modelo de inclusión social, desde otros puntos de vista puede ser interpretado como una oportunidad para la revitalización de las referencias religiosas.

Me resisto, no obstante, a plantear la generación de “conciencias periféricas”, derivadas de un proceso de interiorización de un sentimiento de sentirse fuera, desplazado. Eso es más propio del género literario o periodístico. Creo que la clave para entender el desarrollo de estas religiosidades periféricas es la expresión de un sentido estratégico, como forma de desplegar las dimensiones de una pertenencia religiosa desde la clave de unos espacios que sí son capaces de generar nuevas centralidades. Los espacios religiosos que se ubican en las periferias vienen a colonizar (en el sentido poblacional más estricto, aunque ello sólo coincida con los momentos del culto religioso), esos inhóspitos espacios industriales.

En la periferia es donde se observan las verdaderas vitalidades religiosas, como siempre ha sucedido: desde los seminaristas y posteriormente curas obreros que, durante la década de los sesenta, en ciudades como Barcelona o Madrid, reconstruían el ritual de la eucaristía como forma de criticar la rigidez de la institución católica, hasta la cofradía 15+1 y su procesión laica no adscrita a ninguna parroquia en L’Hospitalet. Y hoy en día, el paroxismo evangélico gitano de la Iglesia de Filadelfia, el pentecostalismo floreciente entre los nigerianos y latinoamericanos, o la notable afluencia a naves industriales reconvertidas en mezquitas. Es en los márgenes de la ciudad, que se desborda la efervescencia religiosa, fuera de las limitaciones de las centralidades previamente establecidas.

Es evidente que este doble proceso de descentralización y recentralización sigue planteando interrogantes respecto a las expresiones religiosas colectivas, que merecen ser planteados desde una doble dirección. Por un lado, la doctrinal: de la misma manera a cuando me referí a la permanente preocupación de la Iglesia católica por mantener los principios de la pastoral en los espacios urbanos, cabría considerar que esos espacios periféricos de las ciudades, allá donde se han ido construyendo los llamados “barrios inmigrantes”, puedan devenir como espacios predilectos para la acción misionera y proselitista de unas y otras tradiciones. Es más, planteo la posibilidad de que sea posible hacer contribuciones en materia doctrinal desde la vivencia de estar en la periferia, puesto que tal experiencia de resistencia y reafirmación en las convicciones religiosas ante los sucesivos cuestionamientos sociales, puede aportar elementos de revitalización doctrinal.



Por otro lado, las cuestiones sociales se inician comentando el papel relativo que puedan jugar estas prácticas y referencias en la redefinición del panorama religioso de nuestras ciudades. Algo que planteo de forma prospectiva, pero al mismo tiempo prudente, puesto que las relaciones entre centro y periferia definen dimensiones estructurales de poder, lo que supone hablar en términos de hegemonía y subordinación.

Quizá haya alguien que siga planteando las causas que han provocado esta periferización. Pienso que la explicación causal que atiende a la funcionalidad que supone desplazar estos equipamientos hacia la periferia pues es allá en donde es posible encontrar espacios de una dimensión importante (y no en el centro), me parece el argumento menos plausible de los existentes. La prueba la encontramos en el hecho de que los grandes centros islámicos que se han construido en Europa occidental desde la década de los setenta en adelante, patrocinados todos ellos por países musulmanes, nunca se emplazan en las discretas periferias de nuestras ciudades. En cambio, podríamos encontrar otra razón que me parece que es mucho más sólida, como sería la falta de una mirada comprensiva de un urbanismo integrador, que está repitiendo los mismos errores que en las décadas anteriores, favoreciendo el desplazamiento a la periferia de las poblaciones minoritarias o inmigradas, así como de sus espacios asociativos y religiosos. Pero ahora se va un poco más allá: si bien estas poblaciones ya se encuentran en los llamados “barrios inmigrantes” (intensamente estigmatizados desde el punto de vista social), ahora sus espacios sociales y religiosos de referencia son forzados a situarse más allá de los márgenes poblacionales, en las zonas reservadas a las industrias y otras actividades nocivas o molestas. La dimensión catártica de este desplazamiento es harto significativa.

Sin este urbanismo inclusivo seguiremos permitiendo que sea la ley del mercado (la que regula el precio de la vivienda) y la ley de la coacción a los políticos (las movilizaciones vecinales de rechazo hacia el otro), las que fuercen la ubicación de los grupos minoritarios y sus espacios de culto. Pero al mismo tiempo, que continúen modelando una ciudad desigual, en donde los diferentes (en este caso, aquellos que tienen creencias diferentes, aunque las nuestras estén desvaneciéndose de manera acelerada) sean desplazados hacia fuera, situándolos allá donde Paco Candel afirmaba que “la ciudad perdía su nombre”.

5. Bibliografía

- Beaumont, J. y Baker, C. (eds.) (2011) *Postsecular cities. Space, theory and practice*. Londres: Continuum.
- Botey, J (2009) “Les parròquies de l’Hospitalet a partir dels anys 60”, *Quaderns d’estudi*, 21: 183-224.
- Domingo, A. (2014) *Catalunya al mirall de la immigració. Demografia i identitat nacional*. Barcelona: L’Avenç.
- Duocastella, R. (1961) *Sociología religiosa de una ciudad industrial: Mataró*. Barcelona: Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas.
- Duocastella, R (1966) “Fenómenos de aculturación religiosa de la inmigración en Cataluña”, *Revista de Estudios Geográficos*, 27(105): 625-639.
- Duocastella, R. (comp.) (1957) *Los suburbios*. Barcelona: Arzobispado de Barcelona.
- Endelstein, L., Fath, Sébastien y Mathieu, S. (dirs.) (2010) *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*. Paris: L’Harmattan.



- Fundació Jaume Bofill (1980) *Immigració i reconstrucció nacional a Catalunya*. Barcelona: Editorial Blume.
- Jutglar, A. et al. (1968) *La inmigración en Cataluña*. Barcelona: Edición de Materiales.
- Martín Díaz, E. (1992) *La emigración andaluza a Cataluña. Identidad cultural y papel político*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Martínez Sistach, L. (ed.) (2015) *La pastoral de las grandes ciudades*. Madrid: Ediciones PPC.
- Moreras, J. (2009) *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- Parramon, C.C. (1999) “Setmanes santes d’inspiració andalusa a l’Hospitalet”, *Quaderns d’estudi*, 16: 113-159.
- Roca, J. (coord.) (1997a) *L’articulació social de la Barcelona contemporània*. Barcelona: Institut Municipal d’Història de Barcelona-Editorial Proa.
- Roca, J. (coord.) (1997b) *Expansió urbana i planejament a Barcelona*. Barcelona: Institut Municipal d’Història de Barcelona-Editorial Proa.
- Siguán, M. (1959) *Del campo al suburbio. Un estudio sobre la inmigración interior en España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vázquez, J. M^a (1965) “Sociología religiosa de las migraciones interiores”. En *Anales de Moral Social y Económica* (Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos), volumen 8 (“Problemas de los movimientos de población en España”): 157-180.
- Vieillard-Baron, J. L. (2001) *La religion et la cité*. Paris: Presses Universitaires de la France.