

Espacio público y diversidad. Celebrar la Pascua ortodoxa rumana en España

Public space and diversity. Celebrating Romanian Orthodox Easter in Spain

Óscar SALGUERO MONTAÑO

Universidad Complutense de Madrid (España).

oscarsal@ucm.es

Resumen

En las sociedades europeas actualmente puede observarse una creciente participación de las confesiones religiosas minoritarias en el ámbito público. En el caso de España, una de las manifestaciones religiosas en el espacio público que ha cobrado mayor importancia en los últimos años es la Pascua ortodoxa, siendo la celebrada por la Iglesia Ortodoxa Rumana particularmente destacada, ya que es la confesión cristiana ortodoxa más extendida tanto en términos de número de fieles como de parroquias, lo que hace que esta celebración atraiga a una gran cantidad de personas. Sin embargo, muchas de sus parroquias no siempre logran acceder al espacio público para celebrar la Pascua según las prácticas rituales establecidas, debido a los obstáculos que a veces encuentran en las instancias municipales. A partir de ello, este artículo pretende conceptualizar el espacio público como espacio para la diversidad, también religiosa, para después esclarecer algunos de los significados más relevantes de la Pascua ortodoxa, y el encaje de estos en la sociedad española, etnografiando la celebración de esta importante festividad en algunas parroquias y cuáles son las principales dificultades que encuentran para su ejercicio.

Abstract

In contemporary European societies, there is an increasing participation of minority religious denominations in the public sphere. In the case of Spain, one of the religious manifestations in the public space that has gained significant importance in recent years is the Orthodox Easter. The celebration held by the Romanian Orthodox Church is particularly noteworthy, as it is the most widespread Christian Orthodox denomination in terms of the number of adherents and parishes. This makes the celebration attract a large number of people. However, many of its parishes do not always manage to access public space to celebrate Easter according to established ritual practices due to obstacles sometimes encountered at municipal levels. Based on this, this article aims to conceptualize public space as a space for diversity, including religious diversity, and then to elucidate some of the most relevant meanings of Orthodox Easter and how these fit into Spanish society. This involves ethnographically examining how certain parishes celebrate it and the main difficulties they encounter in its practice.

Palabras Clave

Espacio público. Rituales. Pascua. Iglesia Ortodoxa Rumana. Gestión pública
Public space. Rituals. Easter. Romanian Orthodox Church. Public management

Introducción¹

En la Europa actual puede observarse una creciente participación de las confesiones religiosas minoritarias en el ámbito público. Estas acciones incluyen desde manifestaciones culturales y actividades proselitistas en espacios públicos, de carácter eminentemente performativo, hasta encuentros orientados a la institucionalización y la interlocución pública entre confesiones y Estado, pasando por acciones más concretas como la participación de líderes religiosos en eventos públicos o la de representantes ciudadanos y políticos en espacios culturales. En uno y otro tipo de expresiones es fundamental el rol del Estado, asegurando para el caso de España el cumplimiento efectivo del derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, así como del derecho de reunión, garantizados por los artículos 16 y 21 de la Constitución, respectivamente. En lo que respecta a las expresiones religiosas en las calles y plazas de nuestros municipios, como procesiones o espacios colectivos de oración y culto designados específicamente —objeto de estudio de este artículo—, se conjugan el derecho de los fieles y las autoridades religiosas a utilizar el espacio público en igualdad de condiciones con otras confesiones y con la ciudadanía en general, y la gestión del Gobierno local, que debe responder política y urbanísticamente a estas demandas de manera coherente tanto con los principios constitucionales de libertad de convicciones, igualdad, laicidad y cooperación, como con los requerimientos sociales de la sostenibilidad urbana, esto es, promoción de la participación y de la equidad social en las formas de hacer ciudad.

En este marco, una de las manifestaciones religiosas en el espacio público que ha cobrado mayor importancia en los últimos años en algunas localidades españolas es la Pascua ortodoxa, celebrada por las diversas iglesias ortodoxas y orientales presentes en España (Díez de Velasco y Salguero, 2020, p. 46). El caso de la Iglesia Ortodoxa Rumana (IOR en adelante) es particularmente destacado, ya que es la más extendida tanto en términos de número de fieles como de parroquias, lo que hace que esta celebración reúna a una gran cantidad de personas. La comunidad rumana celebra la Pascua en los hogares familiares y, de manera especial, en sus lugares de culto, así como en el entorno cercano cuando es posible. Y es que, a pesar de la relevancia sociológica e institucional de la IOR en España, muchas de sus parroquias no siempre logran acceder al uso del espacio público para celebrar la Pascua según las prácticas rituales establecidas —hipótesis de este artículo— debido a los obstáculos que a veces encuentran en las instancias municipales.

Esta cuestión invita a desarrollar la primera de las pretensiones de este artículo: acercarse a la concepción del espacio público como espacio para la diversidad, también religiosa, y conocer cuáles son las principales dinámicas e implicaciones del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto en el mismo, cuando los interesados no se adscriben a la confesión mayoritaria, en este caso el cristianismo católico. En segundo lugar, este artículo también pretende esclarecer algunos de los significados más relevantes de la Pascua ortodoxa, y el encaje de estos en la sociedad española, etnografiando cómo celebran algunas parroquias ortodoxas rumanas esta importante festividad y cuáles son las principales dificultades que encuentran para su ejercicio.

A partir de ello, el texto está estructurado en un primer apartado metodológico que da cuenta del proceso de investigación y redacción. Continúa con la conceptualización del espacio público como espacio predilecto de manifestaciones religiosas, hegemónicas y alternativas. La segunda parte del texto está dedicada al papel de la IOR en la esfera pública española, para, a continuación, contextualizar la casuística en España sobre la celebración del ritual de la Pascua, en contraste con lo que puede considerarse como la fórmula ideal para la *performance* de este ritual. Por último, se esbozarán una serie de recomendaciones generales para la gestión pública, así como a modo de conclusión una reflexión sobre las cuestiones planteadas en las páginas anteriores.

Apuntes metodológicos

Para dar respuesta a los objetivos planteados, este artículo se construye en gran medida a partir de la práctica etnográfica. El trabajo de campo consistió en varias sesiones de observación, unas veces

¹ Artículo realizado en el marco del proyecto “Definición de políticas públicas sobre libertad e igualdad religiosas desde la perspectiva del pluralismo territorial” (PID2023-146205NB-I00) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y la Universidad de Sevilla (2024-2027).

participante, y otras directa; y especialmente en la realización de entrevistas a distintos representantes de diversas comunidades adscritas a la IOR en España. La mayor parte del mismo se enmarca en dos investigaciones sucesivas y ya finalizadas sobre las iglesias ortodoxas en España dirigidas por Francisco Díez de Velasco² y que han dado lugar a dos importantes monografías: *Las iglesias ortodoxas en España* (Díez de Velasco et al, 2015) y *Las iglesias ortodoxas en España: retos y perspectivas* (Díez de Velasco et al, 2020), además de otros trabajos (Díez de Velasco y Salguero, 2020)³. Una tercera investigación sobre políticas públicas y libertad e igualdad religiosas, actualmente en curso, ha servido de base para todo lo relativo al reconocimiento público y la institucionalización de la Iglesia⁴. En el marco del tercer proyecto, se han realizado otras tres entrevistas *ad hoc* a párrocos de distintas parroquias (dos en Madrid y una en Arganda), las cuales estuvieron enfocadas en la cuestión de la celebración de la Pascua en España. Por último, el trabajo de campo también ha contado con dos visitas a lugares de culto de la IOR en Madrid – uno a la Parroquia de San Pacomio de Gledín en el distrito de Usera (17/11/2022) y otro a la Catedral de la Madre de Dios en el Templo en el distrito Latina (21/05/2024)–, en las que sus anfitriones recibieron a académicos e investigadores y respondieron a sus preguntas.

La revisión de la literatura académica sobre el cristianismo ortodoxo, por el momento escasa en España desde la óptica de las ciencias sociales, y algo más prolija en el extranjero (Binns, 2010), ha conformado la otra gran práctica metodológica sobre la que se sustenta este texto. A parte de las indicadas, otras publicaciones españolas se acercan pertinentemente a la cuestión jurídica de la IOR (Torres, 2020; Baltaretu, 2019; 2024), las cuales han sido de gran ayuda para conocer su grado de institucionalización. Por último, se han tenido en cuenta otras fuentes primarias diversas. En primer lugar, se han consultado instrumentos públicos sociodemográficos como el Padrón Municipal e informes, guías y otros documentos de organismos relacionados con el fenómeno religioso como la Fundación Pluralismo y Convivencia. Seguidamente, y en el marco del tercer proyecto citado, al ser este de carácter interdisciplinar y estar conformado por juristas en su mayoría y en menor medida por antropólogos y sociólogos de la religión, también se han seleccionado y analizado legislación y otra normativa afecta de distintas instancias administrativas, junto a otros elementos como solicitudes comunitarias formales a las autoridades locales. Con ello, puede decirse que este texto es el resultado de una etnografía “continuada”, dilatada en el tiempo, auspiciada primero por dos proyectos de investigación, y retomada después de la finalización de los mismos en el marco de una tercera investigación. El “objeto de estudio”, por llamarlo de alguna manera, sobrevive a estas instancias, y lo hace de forma dinámica, generando la dificultad de proyectar fotos fijas, perennes, del mismo. Por ello, junto al carácter continuado de la etnografía, este artículo también es un esfuerzo por realizar una síntesis diacrónica/sincrónica de estos procesos de reivindicación del espacio público a lo largo del tiempo y su correspondencia actual con otros procesos más generales.

Pluralismo religioso, rituales y espacio público

Las sociedades europeas y norteamericana han experimentado un notable aumento de la diversidad religiosa, “espectacular” en algunos casos, como una de las consecuencias más significativas de la “nueva inmigración” (Casanova, 2007, p. 15). Si bien, la inmigración no es el único fenómeno que explica este (aparentemente) nuevo contexto de pluralismo religioso. La tradición política en torno a la diversidad religiosa propia de cada sociedad determina una mayor o menor diversidad religiosa; e incluso en la medida en que un sistema político se manifieste como pluralista ante el hecho religioso, “los niveles generales de participación religiosa serán altos” (Stark y Iannaccone, 1993, p. 253). Así, el caso español ha pasado de ser un monopolio católico impuesto (*state-imposed*) por gran parte del constitucionalismo del siglo XIX y por el régimen franquista del siglo XX (Contreras, 2011, p. 9), a otro más bien desregulado que promueve la libertad religiosa y de culto como derecho fundamental, y, con él, también el pluralismo. En este

² Proyecto “Iglesias ortodoxas en España” (ULLCI02401201) de la Fundación Pluralismo y Convivencia y la Universidad de La Laguna (2012-2015); y proyecto “Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España” (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España y la Universidad de La Laguna (2017-2020).

³ Algunas otras de las entrevistas a las que se remite este texto han sido realizadas por Roberto C. Rodríguez, de la Universidad de La Laguna, en el marco de las citadas investigaciones.

⁴ Proyecto “Definición de políticas públicas sobre libertad e igualdad religiosas desde la perspectiva del pluralismo territorial (PID2023-146205NB-I00)”, del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y la Universidad de Sevilla (2024-2027).

contexto ya no existe un “monopolio religioso”, sino más bien un conjunto de confesiones “mayoritarias” y “minoritarias” (o “minorías religiosas”), referidas a aquellos grupos religiosos distintos al que históricamente, por diversos motivos, ha sido la confesión mayoritaria, que en el caso español es la Iglesia católica.

Este pluralismo religioso ha traído consigo de forma progresiva una creciente participación de las confesiones religiosas minoritarias en el ámbito público, que incluyen, como ha quedado expuesto, actividades proselitistas y manifestaciones culturales en espacios públicos –que atraen la atención de este texto–, interlocuciones públicas y otras acciones más concretas. Esta creciente visibilidad pone de manifiesto que, como explica la socióloga de las religiones Grace Davie (2004, p. 80), “aquellos que optan seriamente por la religión en las sociedades europeas quieren hacer oír su voz tanto en privado como en público”. Como se extrae del caso de Barcelona extensible al del Estado español, se trata tanto de expresiones de sacralización del espacio profano, como de manifestaciones a través de las cuales los fieles y las confesiones religiosas buscan su inscripción secular y su adhesión cívica a la sociedad, poniendo a discusión las categorías dicotómicas de “sagrado” y “profano” y “secular” y “religioso” (Griera et al, 2021, p. 121).

Este aumento de la visibilización ha ido parejo a los procesos de institucionalización de cada confesión religiosa, resultado de sus propias particularidades y de factores más generales como las políticas migratorias o el mercado laboral. Es decir, cuando una confesión religiosa agrupa a población migrante, caso de la IOR en España, su número de fieles dependerá también de las actuaciones públicas relativas a la migración (posibilidades de regularización, concesión de derechos, suscripción de convenios específicos, etc.) y de las ventajas que pueda ofertar el mercado de trabajo (altos índices de empleo, salarios competitivos, buenas condiciones laborales, etc.). Si estas condiciones no son las adecuadas, la comunidad de fieles probablemente merme, optando muchos de sus miembros por el retorno al país de origen o por trasladarse a un nuevo destino. Estos factores estructurales están también en la base de sus necesidades y demandas, las cuales en un primer momento estuvieron relacionadas con la primigenia etapa de gestación e implantación de las comunidades, como la apertura de un lugar de culto. Si bien, desde los últimos años puede observarse cómo las principales reivindicaciones de las comunidades religiosas inmigradas ya consolidadas (aquellas con un colectivo humano plenamente asentado y una estructura religiosa debidamente organizada), se enmarcan en los derechos de ciudadanía, como son el acceso y visibilización en el espacio público, y la participación activa en la vida local, en cuanto comunidad religiosa y, como en el caso de la IOR en España, también como comunidad nacional. De esta manera, las “grandes minorías” religiosas comprenden ahora el espacio público como un escenario en el que desplegar sus estrategias de visibilización y repertorios de movilización mediante la celebración de actividades de distinto tipo (Salguero, 2018, p. 119).

Entre estas actividades la celebración de los rituales religiosos desempeña un papel destacado, y en el caso que nos ocupa, el de los rituales cristianos ortodoxos rumanos. El modo en el que estos se celebran es igualmente relevante. El término “ortodoxia” describe un cuerpo de “verdades” transmitidas en el seno de la Iglesia de una generación a otras, entre las que se incluyen las prácticas rituales, las cuales forman parte también de la “Tradición de la Iglesia” dirigida por el Espíritu (Binns, 2010, p. 61). En este orden, el ritual se convierte en un elemento sumamente importante, tanto que puede entenderse en los términos planteados por una temprana literatura científica para la que “lo que era obligatorio o meritorio era el desempeño exacto de ciertos actos sagrados prescritos por la tradición religiosa” (Robertson-Smith, 1956, p. 17). Es decir, el punto básico es la *performance* en sí misma. Los rituales son recreados mediante mecanismos de apropiación del sentido que ensayan los grupos y por otros actos singulares, imaginativos y minuciosos, que hacen así de los rituales una “cristalización coherente y congruente con la tradición” (Díaz-Cruz, 1998, p. 72).

La importancia de la celebración de rituales y de otras manifestaciones religiosas en el espacio público, y de poderlos celebrar como la tradición prescribe sin más límites que el orden público, se articula sobre dos ejes. Uno primero referido a la sostenibilidad social urbana que engloba, además de la protección medioambiental y el desarrollo, a la participación social, pieza clave para la cohesión social y la convivencia entre las personas y su entorno, hasta el punto de que sólo mediante una fuerte ligazón entre sostenibilidad y participación, se puede superar “la utilización cada vez más banalizada” que se está haciendo de ambos conceptos (Verdaguer, 2002, p. 50). Pese a que no se ha definido ni acordado con claridad qué significa exactamente esta dimensión social de la sostenibilidad urbana, puede afirmarse que la

misma persigue la erradicación y prevención de la exclusión social y medioambiental en aras de la equidad social (Dempsey et al, 2011, p. 289). Una sociedad equitativa será aquella en la que no existan prácticas excluyentes o discriminatorias que impidan a las personas participar económica, social y políticamente en la sociedad (Pierson, 2002; Ratcliffe, 2000). La participación es, por tanto, un eficaz recurso en el aprovechamiento del conocimiento urbano acumulado socialmente por todos los actores, siempre que “se acepte la legítima heterogeneidad de las visiones confluentes sobre un determinado espacio y se aborde, no como un problema, sino como una oportunidad para la diversidad y la adecuación urbana” (Verdaguer, 2014, p. 39).

El segundo de los ejes se refiere a una concepción inclusiva de la ciudadanía, que es aquella que promueve la definición de las identidades de los individuos en el espacio público, incluida las relativas a sus creencias y no creencias. Es decir, una ciudadanía religiosa que implica la necesaria reconstitución de los marcos normativos de los Estados –ahora multiculturales y plurireligiosos– y de la propia institución de la ciudadanía, de acuerdo con principios pluriconfesionales, además de seculares (Hudson, 2003). Lo que para los creyentes ha de traducirse en la posibilidad real y efectiva para participar en pie de igualdad en la sociedad nacional/local sin abandonar sus convicciones religiosas, pudiendo expresar sus creencias y realizar sus prácticas con el único límite de no interferir con los derechos de los demás y otros intereses sociales generales (Ryder, 2008, p. 87). Y es que existe una estrecha relación entre la fe y la práctica de las personas creyentes (“religión vivida”) y su “ciudadanía vivida”, como revelan los casos noruego y británico para las mujeres cristianas y musulmanas (Nyhagen, 2015, p. 768). De esta manera, la sinergia de factores diversos (relacionados con el origen nacional y étnico, la clase social o la orientación sexogenérica) y las diferencias de estatus entre las religiones mayoritarias y minoritarias plantean retos a los enfoques de la ciudadanía religiosa basados en los derechos.

Entre tales retos, en un orden más específico, la ciudadanía religiosa también implica la defensa de una serie de derechos relacionados con el ejercicio de sus creencias y prácticas religiosas sobre el propio espacio urbano, como la visibilización comunitaria en la esfera pública en aras de la pertenencia plena a la sociedad de la que forman parte y del respeto de su singularidad en el seno de la misma, hasta la apropiación y uso del espacio público tanto mediante prácticas rituales, como también prácticas seculares (políticas, institucionales, etc.). Lo público se convierte así para las comunidades de fieles, especialmente las inmigradas, en un “espacio de representación de lo imaginario y lo simbólico dentro de una existencia material” (Lefebvre, 2013, p. 16). La negociación implica entonces acomodar el “espacio de representación” en el marco del “espacio concebido” por gestores, técnicos, planificadores y expertos; en este caso, la Administración local y su gestión pública de la diversidad religiosa sobre el espacio de su jurisdicción.

Mientras tanto, puede hablarse de un “espacio católico-céntrico” para referirse a las diferencias existentes en lo relativo a la apropiación y ocupación del espacio urbano entre la Iglesia católica y las confesiones minoritarias, algunas de gran magnitud como el islam o, el caso que nos ocupa, el cristianismo ortodoxo de procedencia rumana. La legislación y planeamiento urbanísticos del nacionalcatolicismo del régimen de Franco generaron una situación favorable para la Iglesia católica en cuanto al patrimonio inmobiliario y a la ocupación del suelo urbano se refiere. Esta tendencia histórica de favorecer espacialmente a la Iglesia católica se materializa hoy día en la persistencia entre las instituciones y la ciudadanía de una generalizada discriminación positiva con el catolicismo como confesión dominante con múltiples ejemplos. Sirva como referencia la celebración de numerosas festividades y conmemoraciones católicas en todo el territorio estatal, como las procesiones de Semana Santa o grandes romerías como El Rocío, con la garantía de los poderes públicos afectos por su efectiva materialización.

La Iglesia Ortodoxa Rumana en la esfera pública española

Si partimos de la anterior aproximación teórica, el caso de la IOR en España sirve para ejemplificar los procesos de negociación por el reconocimiento y la inclusión de las grandes minorías religiosas en España. El estatus jurídico de esta iglesia ha sido ampliamente tratado (Torres, 2020; Baltaretu, 2024), así como su impronta sociológica (Rodríguez, 2020; 2015). De la lectura conjunta de esta literatura, puede extraerse que la IOR ostenta una trayectoria histórica consolidada que ayudó en parte al reconocimiento del notorio arraigo de la ortodoxia en España en 2010. La primera parroquia, la de la Santísima Virgen María, se creó en Madrid en 1978 para atender las necesidades espirituales del colectivo de rumanos disidentes con la República Socialista (1965-1989). En 1980 fue inscrita en el Registro de Entidades

Religiosas con el nombre de “Iglesia Santísima Virgen María de Madrid”, y sería la única entidad de la IOR en España durante más de veinte años. Pero a partir del cambio de milenio, con el aumento de la migración rumana hacia España, el número de centros comenzaría a aumentar. En la actualidad, la IOR es la organización cristiana ortodoxa más significativa del mapa plural español, habiendo experimentado un notable aumento en lo relativo al número de parroquias, estimadas en diez lugares de culto asociados en 2007 (Rodríguez, 2015, p. 163), 103 en 2013 y 129 en 2020 (Rodríguez, 2020, p. 145), las cuales se mantienen en la actualidad, según el espacio web del Obispado⁵, junto a una catedral y tres monasterios (dos en España y otro en Portugal).

Este volumen de implantación está claramente relacionado con los flujos migratorios rumanos, uno de los colectivos extranjeros con mayor implantación y arraigo en la sociedad española. En el colectivo rumano, junto a un porcentaje minoritario de personas que se adhieren a otras denominaciones cristianas (pentecostales, adventistas o católicos) o a ninguna, una gran parte se consideran ortodoxos en diferentes grados de religiosidad. Este fue uno de los argumentos empleados por la propia IOR en la solicitud del reconocimiento de notorio arraigo: “La IOR tiene una presencia oficial desde hace 30 años en España y hoy en día atiende a más de 500.000 fieles rumanos que viven en todo el territorio español”⁶. Aunque es preciso puntualizar que este aumento del número de parroquias en los últimos años contrasta con que el proceso migratorio de nacionales rumanos hacia España que viene mostrando un descenso continuado desde 2014. Según datos del INE, a 1 de enero de 2023 la población rumana era 629.755 (el 10,3% del total de extranjeros), constituyendo la segunda nacionalidad extranjera en España después de la marroquí; mientras que diez años antes se contabilizaban un total de 895.970 (15,7%) conformando la primera nacionalidad extranjera en España.

En la base de este aumento se encuentran, por un lado, la inclusión y consolidación de las comunidades nacionales en territorio español; y, por otro, el proceso de negociaciones por el reconocimiento institucional protagonizado por la Iglesia en las dos últimas décadas. La primera parroquia de la IOR en España, la de la Santísima Virgen María, se crea en Madrid en 1978 para atender las necesidades espirituales del colectivo de rumanos disidentes de la República Socialista de Rumania (1965-1989), que se fueron trasladando fundamentalmente a Madrid y Barcelona. En 1980, fue inscrita en el Registro de Entidades Religiosas con el nombre de “Iglesia Santísima Virgen María de Madrid”, y durante más de veinte años sería la única entidad de la iglesia en España; pero a partir del cambio de milenio empezó a aumentar el número de centros.

En 2007 el territorio de España y Portugal se convirtió en el Obispado Ortodoxo Rumano de España y Portugal. Tras la constitución de esta representación eclesiástica al más alto nivel, en 2010 se produjeron de modo casi simultáneo otros dos hechos claves en la institucionalización de la IOR en España. Por un lado, en enero se constituyó la Asamblea Episcopal Ortodoxa de España y Portugal, integrada en un primer momento por el Metropolitano Griego, Policarpo, y por el Obispo Rumano, Timotei, y más tarde por los otros patriarcados de Moscú y Serbia, y abierta a “otros jerarcas ortodoxos que, aun no teniendo su sede en territorio ibérico, ejerzan su jurisdicción canónica sobre dicho territorio geográfico” (Baltaretu, 2019, p. 130). Y por otro, coincidiendo con la colocación de la primera piedra de la Catedral en el mes de abril, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (entonces del Ministerio de Justicia) reconoció el notorio arraigo a la confesión ortodoxa, equiparándose con ello a otras confesiones reconocidas previamente, pero sin un Acuerdo de cooperación suscrito con el Estado (como sí lo tienen evangélicos, judíos y musulmanes), concretamente: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2003), Testigos Cristianos de Jehová (2006) y budistas (2007). Las consecuencias legales de dicho reconocimiento fueron poder ser destinatario de un Acuerdo de cooperación con el Estado, aunque la suscripción de dicho acuerdo no es obligatoria para el Estado; formar parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa; y el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio celebrado según su forma religiosa en los términos previstos por la normativa civil. El 18 de noviembre de 2017, monseñor Iosif, arzobispo de Europa Occidental y metropolitano de Europa Occidental y Meridional, junto al titular del Obispado, monseñor Timotei, y diversas autoridades municipales y autonómicas y religiosas (como el cardenal Carlos Osoro, arzobispo católico de Madrid),

⁵ Véase: <https://obispadoortodoxo.es/>

⁶ *Solicitud de Notorio Arraigo de la Iglesia Ortodoxa Rumana en España* (Timotei, Obispo Ortodoxo Rumano para España y Portugal, 26 de octubre de 2009).

inauguraba la Catedral Diocesana de la Entrada de la Madre de Dios en el Templo, sede también del Obispado.

Sin embargo, el liderazgo de la Asamblea Episcopal no tardaría en ponerse en cuestión con la aparición en 2018 de un nuevo ente representativo con intención de ser también interlocutor, la Federación Ortodoxa de España, gestada entre el Obispado Ortodoxo Rumano de España y Portugal y la por entonces recién creada Diócesis Ortodoxa Rusa de Madrid y Lisboa, con la intención, explican, “de llegar a un acuerdo con el Estado”, similar al que tienen suscritos evangélicos, judíos y musulmanes desde 1992, pues la carencia del mismo es “otro problema importante para el futuro de la ortodoxia en España” (Balteratu, 2019, p. 132).

Es decir, la IOR en España se sustenta sobre la sinergia de un importante colectivo nacional, durante años la nacionalidad extranjera de mayor volumen, y ahora una de las más importantes; de una prolija red de parroquias extendidas por gran parte de la geografía española y relaciones ecuménicas y de otra índole con otros patriarcados y con la Iglesia católica; y de un estatus jurídico relativamente favorable en la esfera pública, con interlocuciones públicas más o menos fluidas, participación en organismos públicos vinculados y reconocimiento de una serie de derechos específicos. Sin embargo, todo ello, como veremos, en ocasiones no basta para la materialización plena del derecho de libertad religiosa y de culto en lo que al uso del suelo urbano se refiere, encontrando en las instancias municipales una serie de dificultades para ello.

El contexto ritual de la Pascua ortodoxa

La Pascua, que conmemora la resurrección de Cristo después de su muerte en la cruz, es probablemente la festividad más importante del cristianismo en toda su heterogeneidad, pues, según la tradición, “Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe” (1 Corintios 15: 14). En España es conocida por la tradición católica como Semana Santa. Alcanza su más alta relevancia en la tradición ortodoxa, que es la propia de los países en los que priman iglesias autónomas o autocéfalas, es decir, aquellas que han mantenido su sistema organizativo originario y que, por ende, “no aceptan el papel preeminente del papa -de Roma- por encima de la tradición y de los patriarcas” (Díez de Velasco, 2011, p. 258). Es celebrada por unos 260 millones de personas (Pew Research Center, 2017) repartidas en países de Europa del Este y de Oriente Medio y África, y cada vez en mayor número también fuera de las fronteras de estos, coincidiendo con una serie de diásporas internacionales procedentes de estos territorios. En España el flujo ortodoxo más significativo es de la comunidad rumana, la cual, como ha quedado expuesto, es ya parte activa de nuestra sociedad gracias a un consolidado colectivo migrante. En este contexto, la celebración de la noche de Pascua en España también se conforma como...

la misa con más afluencia de fieles. Acude casi todo el mundo. [...] la mayoría se prepara para este momento, durante el periodo de la cuaresma ayunando, rezando, confesando, comulgando; de ahí que la noche de Pascua sea una coronación de su preparación personal. [...] En los domingos participan una media de doscientas personas en una parroquia, en Pascua, en la misa de resurrección pueden llegar a participar unas dos mil (Rev. P., Arganda del Rey).

Una primera cuestión a tener en cuenta es que la Iglesia ortodoxa, organizada en sus diversos patriarcados, celebra la Pascua más tarde que la Iglesia católica y las iglesias protestantes, respondiendo a los cálculos del antiguo calendario lunar judío, el calendario juliano, o, en su caso, del juliano adaptado. Como resultado, la Pascua ortodoxa es el primer domingo de luna llena -o “luna llena de Pascua”- después del equinoccio de primavera, y siempre que se haya celebrado la Pascua judía o *Pésaj*, esto es, entre los meses de abril y mayo y siempre durante la estación primaveral (Fundación Pluralismo y Convivencia, 2018, p. 26). Así, la Pascua más que un rito es el “contexto ritual” (Turner, 1980, p. 21), donde tienen lugar muchos otros ritos religiosos, y también seculares, cuya sinergia configura a la misma como el período más trascendente del año para los creyentes, practicantes y no. En este sentido, la Pascua ortodoxa va precedida por la Cuaresma, un período de siete semanas durante el cual, entre otros ritos, se practica el ayuno, mediante la abstinencia de productos animales -tanto cárnicos, como lácteos- y también del mismo aceite, cuando el ayuno es más estricto (Binns, 2010, p. 137). El ritmo litúrgico durante la Cuaresma

es distinto al del resto del año. La “Semana Santa” del catolicismo es conocida como “Semana Grande” en el orden ortodoxo, y cuenta con celebraciones litúrgicas y misas cada día, como la Eucaristía (*Eucharistia*) presente durante todo el ciclo salvo el Viernes Santo,

La Luz es el signo de la resurrección de Cristo. Cuando uno recibe la Luz de la resurrección, recibe a Cristo resucitado. Se trata de que cada uno reciba la Luz de la resurrección como anticipo de su propia resurrección a través de la resurrección de Cristo (Rev. P., Arganda del Rey).

Son de especial relevancia el Jueves Santo, por la mañana eucaristía, por la tarde la misa de los doce evangelios y por la noche una vigilia en conmemoración del sufrimiento, crucifixión y muerte de Jesús; y el Viernes Santo, eucaristía por la mañana y por la tarde una misa cantada (*Prohodoul Domnului*) que celebra el funeral de Cristo. Tras la eucaristía del sábado por la mañana, en la víspera nocturna del Domingo, la misa de resurrección, o *Slujba Invierii Domnului*, es el momento álgido de la Pascua ortodoxa, en el que la luz de las velas, los cánticos colectivos y la procesión son el distintivo principal. Tras la finalización de la Semana Grande, el domingo de resurrección y el lunes y martes siguientes dan paso a la “Semana Brillante”,

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

Este repertorio de ritos religiosos se complementa con otras prácticas seculares que dotan de mayor trascendencia y significación a la Pascua como un espacio y tiempo para el encuentro familiar, muy especialmente en la diáspora, donde también puede servir de apoyo espiritual, además de refuerzo identitario al encontrarse con su comunidad de iguales. El Domingo de resurrección, después de la Eucaristía, suele celebrarse una gran comida familiar que incluye platos tradicionales rumanos que ya sí se pueden consumir porque el tiempo del ayuno ha finalizado, elaborados con carne, especialmente cordero (*drob*, *sarmale*, *ciorba de burta* y *chiftele*), así como dulces de manteca de cerdo o leche. Es una cita también para el júbilo y el esparcimiento; el juego más tradicional consiste en chocar dos huevos hervidos y teñidos en color rojo, los huevos de Pascua, o *Ou de Pastele*, y ver cuál se rompe, al compás del citado saludo *iHristos a înviat!* y de su respuesta *iAdevarat a înviat!*

Las cestas de Pascua se llevan para bendecirlas. Al final de la misa de Pascua, hay unas oraciones específicas para bendecir estos alimentos. También tenemos la costumbre de teñir de rojo los huevos de Pascua; es una tradición que conmemora cuando Verónica, una de las mujeres que acompañaba a los apóstoles, dejó una cesta de huevos debajo de la cruz de Cristo y que con su sangre se tiñeron de rojo (Rev. P., Arganda del Rey).

La misa de resurrección y la procesión nocturnas

La tradición ortodoxa rumana dicta que la liturgia dé comienzo en el templo a oscuras en torno a las 11 de la noche con las palabras “Venid, coged la luz”, basadas en las palabras atribuidas a Cristo “Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida” (Juan 8: 12). A la media noche se anuncia con alegría que Cristo ha resucitado y el templo que ha permanecido a oscuras es ahora iluminado repentinamente por un cirio encendido que porta el sacerdote al salir del iconostasio y que simboliza la resurrección de Cristo. Este momento se conoce como la “captura de la luz sagrada”, en el que el sacerdote invita a los fieles a tomar de él “la luz sin ocaso”, la “luz de Jerusalén”. Cuando cada uno de los fieles ha encendido ya su propia vela, y en aras de anunciar la buena nueva, la luz sale del templo en una procesión precedida por una gran cruz y dirigida por el sacerdote, acompañado de los fieles que portan cada uno su vela encendida como símbolo del sepulcro vacío. El itinerario tradicional son tres vueltas al templo, en conmemoración de los tres días que según el evangelio estuvo Cristo

muerto. El mismo finaliza con la entrada del grupo nuevamente en el templo iluminado. La liturgia prosigue tras la procesión en un luminoso escenario diametralmente opuesto a la penumbra anterior. Tras el último de sermón de la noche y sin cesar los cánticos litúrgicos, comienza la parte más jubilosa y festiva de la noche. Los fieles hacen fila para recibir un vaso con pan mojado en vino litúrgico que ha sido bendecido por el sacerdote y que llevarán a sus casas, y para que les bendigan los alimentos que no han podido consumir durante la Cuaresma y que serán degustados en la comida del Domingo de Pascua. Tras ello, la confraternización y la degustación de algunos platos alargan la celebración hasta la madrugada. Al regresar a casa, la tradición dicta que los fieles lleven su vela encendida y traten de mantenerla así hasta la mañana del domingo.

Si bien, la casuística de cómo la IOR celebra la noche de Pascua en España es variada; y la condición de confesión minoritaria, el gran volumen de fieles que se dan cita (hasta dos mil en parroquias como Alcalá de Henares, Arganda, Coslada, Madrid, Parla, Torrejón, Barcelona, Zaragoza, Valencia, etc., y en otras incluso más)⁷ o la ubicación del templo (en zonas periféricas, polígonos industriales o pequeñas calles de difícil tránsito multitudinario) son, a veces, determinantes para su desarrollo de una u otra manera. En primer lugar, pese al dictado de la tradición de que la misa de resurrección se celebre a las doce de la noche (primera hora del domingo de resurrección) y tras ella la eucaristía, las necesidades pastorales y circunstancias como la alejada ubicación del lugar de culto y las malas conexiones de transporte público en horario nocturno, hacen que la noche de Pascua finalice en torno a la una de la madrugada, y reserven la celebración de la eucaristía para el domingo sobre las diez de la mañana, como es el caso de la parroquia Santo Apóstol Andrés de Arganda de Rey y muchas otras. Otras, en cambio, celebran la misa y la eucaristía en la misma noche, comenzando la misa a las 11 o 12 de la noche y prolongándose toda la celebración hasta las tres o cuatro de la mañana.

En segundo lugar, la procesión no es sólo el único momento de la noche de Pascua que reclama el uso de la vía pública. Hay parroquias en las que los fieles siguen la liturgia desde el exterior del templo, cuando el aforo de este no puede albergar el gran número de personas reunidas; en estos casos algunas parroquias instalan equipos de megafonía y televisión:

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

Por último, en lo relativo a la procesión, existen algunas parroquias que celebran la procesión alrededor del templo porque su ubicación lo permite y la administración local garantiza su desarrollo en condiciones de seguridad; o bien que procesionan alrededor del templo sin realizar comunicación alguna porque su ubicación y un menor número de fieles lo permiten sin generar molestia alguna. Sin embargo, el caso mayoritario es el de las parroquias que no celebran la procesión. Un primer motivo es no querer desarrollar un itinerario procesional extremadamente largo cuando, por ejemplo, el templo se ubica en una nave de un polígono industrial, casos de Arganda y Parla, o un local integrado en una manzana de inmuebles, caso de San Pacomio de Gledin en Madrid:

la procesión supone dar tres vueltas alrededor de la iglesia, y si la realidad urbanística no te lo permite, ni siquiera tiene sentido intentarlo. Nosotros, por ejemplo, celebramos cada domingo y funcionamos como parroquia en una nave alquilada que forma parte de un conjunto de naves. Luego para hacer la procesión tenemos que tardar media hora por lo menos (Rev. P., Arganda del Rey).

⁷ Número que llegó a ser mucho más alto en los años anteriores a la crisis económica cuando la inmigración rumana era aún más significativa que en la actualidad, caso de Alcalá de Henares en los años 2004 y 2005 reunió a más de nueve mil personas, según nos cuentan.

Dada la situación del templo donde celebramos no hacemos ninguna procesión, porque sería inmenso el recorrido, porque litúrgicamente se trata de una procesión alrededor del templo, pero claro, no lo hacemos. Lo que se hace es solo una parte de la celebración en el patio, al aire libre (Rev. P., Madrid).

Pero también son muchas las parroquias que ni siquiera se plantean el uso de la vía pública argumentando “no molestar al vecindario” o “porque aquí la gente es católica”. Algunas de las que sí se lo plantean, por su parte, en ocasiones se encuentran con obstáculos administrativos por parte de las autoridades municipales (“el recorrido no es adecuado”, “respondieron cuando ya había pasado”, “me pedían una serie de cosas que no teníamos”, etc.). Se han dado casos, incluso, de dificultades municipales no ya para la celebración de la procesión, sino para la propia congregación de personas en el templo y sus intermediaciones,

Avisé al Ayuntamiento que iba a haber una concentración de personas en las aceras. No me contestaron; fui el jueves santo a hablar con ellos, a ver qué pasaba. Me mandaron de una oficina a otra, diciéndome que “no puede ser”, que “no puedo congregarse gente”, y bueno, me callé. [...] También lo trataron hace años como si fuese un concierto o algo así; me dijeron que “tenían que mandar unos expertos para ver no sé qué cosa”. No es la primera vez. Me pareció que no tienen el marco legal y lo tratan como si fuera un concierto o algo así. Y además los límites de tiempo, el Ayuntamiento me dice que tengo que comunicarlo “por lo menos con dos meses de antelación”. Este año lo haré así (Rev. P., Madrid).

Las formas de sortear estas diversas dificultades son igualmente variadas, distinguiéndose entre aquellas parroquias que realizan una procesión alternativa dentro del templo; y, en mayor medida, las que no la realizan tampoco dentro porque los templos ortodoxos rumanos generalmente no están consagrados, al tratarse de espacios alquilados por un tiempo limitado.

Otra práctica habitual es la solicitud de espacios como polideportivos e instalaciones municipales o el arrendamiento de grandes locales privados, reuniendo en ocasiones más de cinco mil personas en una liturgia de larga duración en la que entran y salen fieles durante toda la noche (Díez de Velasco, 2020, p. 95). En Fuenlabrada, ante el volumen de fieles, la parroquia de Santa Catalina de Alejandría solicita espacios públicos como el parque de La Paz para celebrar la liturgia completa: con la puesta de sol, los fieles se dirigen al parque, y como si fuera en el interior del templo, a las doce de la noche el sacerdote enciende las velas de los fieles (Fundación Pluralismo y Convivencia, 2018, p. 27). Entre las que optan por espacios privados, la parroquia de *Santo Gran Mártir Jorge de Barcelona*, por ejemplo, celebra la Pascua en el hospital católico de Sant Pau, pero no salen en procesión, solo “entran y salen” por el gran volumen de fieles que se dan cita, unos tres mil.

Reflexiones finales

Si en términos de sostenibilidad social urbana, ha quedado expuesto cómo la diversidad en el contexto urbano –también religiosa–, la mezcla de usos y actividades en el espacio público y la articulación del mismo como espacio para el intercambio, son recursos obligados para la cohesión social y el desarrollo urbano; en lo relativo a los derechos de ciudadanía, la reivindicación de la diversidad (acceder al espacio público...) y el derecho a la inclusión (...en condiciones de igualdad con el resto de la ciudadanía) por parte de la comunidad ortodoxa rumana, y de muchas otras minorías religiosas, convierten al espacio público en escenario de la alteridad donde ejercitar los derechos ciudadanos, un espacio donde “se construyen la expresión e identificación social de los diversos” (Carrión, 2007, p. 84). El espacio público es, por tanto, “un derecho ciudadano de primer orden” que garantice en términos de igualdad su uso por parte de diferentes colectivos sociales y culturales” (Borja y Muxí, 2003, p. 11); un “derecho a la ciudad” (Lefebvre, 2013), porque es en la ciudad desde donde se construye ciudadanía.

Este derecho a la ciudad es reivindicado cuando el espacio es segregado y veta a determinados colectivos de la participación en los privilegios políticos que les corresponde en cuanto ciudadanos, y más especialmente a las grandes confesiones minoritarias que, como el cristianismo ortodoxo rumano,

interactúan socialmente dentro del marco urbano y que reafirman la exigencia de una presencia activa. Partiendo de esta concepción, la gestión de la Administración ha de respetar los derechos fundamentales de libertad religiosa y de reunión; pero no sólo debe garantizar el de las mayorías religiosas, en este caso las procesiones católicas de Semana Santa, también el de las minorías, como la liturgia y procesión nocturnas de Pascua de la IOR.

Se requiere también la atención y gestión de las peticiones de las parroquias a fin de hacer posible tales celebraciones en condiciones razonables, teniendo en cuenta las características de la festividad en cuestión -la más importante del calendario ortodoxo- y las exigencias públicas de seguridad, salubridad, impacto medioambiental, otros usos del entorno, etc. Para ello es importante que los gestores tengan ciertos conocimientos sobre estas citas, que en el caso de la Pascua se trataría de una reunión multitudinaria de personas en horario nocturno y que estarán en tránsito durante la procesión en un radio no muy amplio, los alrededores del templo o del lugar ad hoc elegido para la celebración de la liturgia.

De este modo, la procesión de la Pascua ortodoxa, así como la católica del Jueves Santo o la chíf de la Ashura, requieren una serie de medidas de especial protección que permitan la seguridad, tanto desde el ámbito material en sentido estricto, como desde el ámbito de la protección civil, para que pueda coordinarse el uso del espacio público con el resto de servicios a la comunidad que los poderes públicos deben asegurar, especialmente en el tráfico rodado, el transporte público y los servicios de emergencias. Los poderes públicos están obligados a dispensar esas medidas de seguridad incluso, en ocasiones, cuando las celebraciones se puedan llevar a cabo también en recintos privados, puesto que el volumen de personas puede aconsejar la adopción de medidas de protección propias del derecho de reunión y manifestación que en muchos ámbitos son de su competencia. Ulteriormente, prestar esta debida atención a festividades, conmemoraciones y acontecimientos de confesiones minoritarias redundaría en un mayor reconocimiento social e institucional de la diversidad religiosa local, a la vez que permite a los gestores integrar estos acontecimientos en las agendas y a las autoridades responder planificada y equitativamente a los retos de gestión pública que implica atender a las necesidades de la ciudadanía (Fundación Pluralismo y Convivencia, 2018, p. 6).

A modo de conclusión, puede afirmarse que el acceso y la visibilización en el espacio público en condiciones de igualdad con otros actores, confesionales y civiles, es comprendido como un derecho a la ciudad, propio de una sociedad plural. Es en el espacio público, por tanto, donde mejor se expresa e identifica socialmente la diversidad religiosa, y que habrá de materializarse en una real y efectiva participación comunitaria junto a la Administración y, en su caso, otros actores locales.

En el caso de la IOR en España, son muchas las parroquias que directamente optan por no realizar la procesión en la calle, y otras, que pese a intentarlo, finalmente se encuentran con algún tipo de traba administrativa impuesta por los órganos municipales. Otras circunstancias que determinan el modo de celebración son las relativas al alto volumen que la comunidad rumana ortodoxa alcanza en algunos municipios españoles, produciendo problemas de aforo o que la irrupción de los fieles en el espacio público tenga lugar no ya con la procesión, sino durante el seguimiento mismo de la liturgia. Ambos usos del espacio público son manifestaciones del derecho al espacio público para la celebración de actos religiosos, y ambas han de estar igualmente garantizadas y salvaguardadas por los poderes públicos.

Bibliografía

- Baltaretu, D. (2019). Las iglesias ortodoxas en España y su camino hacia el pleno reconocimiento jurídico. *Laicidad y libertades*, 19, 118-139.
- Baltaretu, D. (2024). *Estatuto jurídico de la iglesia ortodoxa en España* (Tesis doctoral). Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
- Binns, J. (2010). *Una Introducción a las Iglesias Cristianas Ortodoxas*. Madrid: Akal.
- Borja, J. y Muxí, Z. (2003). *El espacio público: ciudad y ciudadanía*. Barcelona: Electa.
- Carrión, F. (2007). Espacio público: punto de partida para la alteridad. En: O. Segovia (Ed.), *Espacios públicos y construcción social. Hacia un ejercicio de ciudadanía* (pp. 79-97). Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Contreras, J.M. (2011). Marco jurídico del factor religioso en España. *Documentos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España*, 1, 1-38.
- Davie, G. (2004). New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. *Social Compass*, 55(1), 73-84.
- Dempsey, N. et al (2011). The social dimension of sustainable development: Defining urban social sustainability. *Sustainable Development*, 19(5), 289-300. doi: 10.1002/sd.417

- Díaz-Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos.
- Díez de Velasco, F. (2011). Glosario. En Á. Montes y M.^a J. Martínez, *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia* (pp. 237-261). Barcelona: Icaria.
- Díez de Velasco, F. (Ed.); Contreras, M.V.; Rodríguez, R.; Pou, S.; Salguero, Ó. (2015). *Las iglesias ortodoxas en España*. Madrid: Akal.
- Díez de Velasco, F. (Ed.); Salguero, Ó.; Pou, S.; Contreras, M.V.; Rodríguez, R. (2020). *Las iglesias ortodoxas en España: retos y perspectivas*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Díez de Velasco, F. y Salguero, Ó. (2020). Las iglesias ortodoxas entre lo global, lo nacional y lo transnacional: apuntes sobre el caso español. *Revista Cultura y Religión*, 14(1), 41-5. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272020000100041>
- Fundación Pluralismo y Convivencia (2018). *Guía de apoyo para la gestión de las festividades, celebraciones y conmemoraciones de las confesiones religiosas minoritarias en el espacio público*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España.
- Griera, M., Clot-Garrell, A., Montañés, A. y Burchardt, M. (2021). "De la sacralización del espacio a la secularización de la religiosidad: expresiones religiosas en el espacio público en Barcelona. En H. J. Suárez, K. Bárcenas y C. Delgado-Molina (Coords.), *Formas de creer en la ciudad* (pp. 119-143). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hudson, W. (2003). Religious Citizenship. *Australian Journal of Politics and History*, 49(3), 425-429. doi: 10.1111/1467-8497.00296
- Lefebvre, H. (2013). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing (1ª ed. 1968).
- Nyhagen, L. (2015). Conceptualizing lived religious citizenship: a case-study of Christian and Muslim women in Norway and the United Kingdom. *Citizenship Studies*, 19(6-7), 768-784. doi: 10.1080/13621025.2015.1049979
- Pew Research Center (2017). *Orthodox Christianity in the 21st Century (Report November 8th)* [en línea] Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/08/orthodox-christianity-in-the-21st-century/>
- Pierson, J. (2002). *Tackling Social Exclusion*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203167427>
- Ratcliffe, P. (2000). Is the assertion of minority identity compatible with the idea of a socially inclusive society? En P. Askonas y A. Stewart (Eds), *Social Inclusion: Possibilities and Tensions* (pp. 169-185). Basingstoke: Macmillan.
- Robertson-Smith, W. (1956). *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*. Nueva York: The Meridian Library (1ª ed. 1889).
- Rodríguez, R.C. (2015). La Iglesia Ortodoxa Rumana en España. En F. Díez de Velasco (Ed.), *Las iglesias ortodoxas en España* (pp. 151-220). Madrid: Akal.
- Rodríguez, R.C. (2020). Los nuevos retos de la Iglesia Ortodoxa Rumana en España. En F. Díez de Velasco (Ed.), *Las iglesias ortodoxas en España: retos y perspectivas* (pp. 143-156). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Ryder, B. (2008). The Canadian Conception of Equal Religious Citizenship. En R. Moon (Ed.), *Law and religious pluralism in Canada* (pp. 87-109). Vancouver: UBC Press.
- Salguero, Ó. (2018). Baitul Mukarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 111-138.
- Stark, R.; Iannaccone, L. (1993). Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the social Order*, 3ª, 241-261.
- Torres, A. (coord.) (2020). *Estatuto jurídico de las Iglesias Ortodoxas en España. Autonomía, límites y propuestas de lege ferenda*. Madrid: Dykinson.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI (1ª ed. 1967).
- Verdaguer, C. (2014). *Vías para la sostenibilidad urbana en los inicios del siglo XXI*. Málaga: E.T.S. Arquitectura (UPM).
- Verdaguer, C. y Velázquez, I. (2012). La ciudad de abajo arriba. Aportaciones para la práctica y la teoría del urbanismo participativo. *Hábitat y sociedad*, 4, 7-11. <https://doi.org/10.12795/HabitatySociedad.2012.i4.01>

