

El lugar de la mediación religiosa: una aproximación por métodos mixtos

The Place of Religious Brokerage: A Mixed-methods Approach

Dafne Muntanyola-Saura y Miquel Fernández

Palabras clave

Análisis redes sociales

- Capital cultural
- Capital social
- Lugar
- Mediación religiosa

Key words

Social Network Analysis

- Cultural Capital
- Social Capital
- Place
- Religious Brokerage

Resumen

El artículo analiza el rol de la mediación religiosa (*religious brokage*) a partir de la preeminencia del capital cultural y social. Una ciudad como Barcelona deviene lugar de llegada y asentamiento de población con trayectorias y prácticas plurales. Creemos que el lugar urbano de la intermediación es un atributo cultural a la vez que social de la actividad de la mediación. Nuestros casos de estudio son tres comunidades religiosas de la ciudad: la comunidad musulmana pakistaní, la comunidad sikh y la filipina católica. A partir de una investigación basada en métodos mixtos, con entrevistas semiestructuradas, observación y análisis por redes sociales (ARS), delimitamos el lugar de la mediación y la composición de sus redes personales. Los resultados obtenidos nos llevan a considerar la sociabilidad y el sentido del lugar como atributos necesarios de la mediación religiosa.

Abstract

The article analyses the role of religious brokerage, arguing for the importance of cultural and social capital. A city like Barcelona is a place of arrival and settlement for a population with diverse trajectories. We see the urban environment as a cultural as well as a social attribute of the activity of religious brokerage. Our case studies are three religious communities in the city: Muslim Pakistani, Sikh and Philippine Catholic. Based on research using a mixed methodology, combining semi-structured interviews, observation and social network analysis (SNA), we look at the spaces where mediation occurs and the composition of the mediators' personal networks. The results obtained lead us to consider sense of place and sociability as necessary aspects of religious brokerage.

Cómo citar

Muntanyola-Saura, Dafne y Fernández, Miquel (2019) «El lugar de la mediación religiosa: una aproximación por métodos mixtos». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 165: 101-120. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.165.101>)

La versión en inglés de este artículo puede consultarse en <http://reis.cis.es>

Dafne Muntanyola-Saura: Centre d'Estudis Sociològics sobre la Vida Quotidiana i el Treball (QUIT) - UAB | dafne.muntanyola@uab.cat

Miquel Fernández: Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR) - UAB | miquel.fernandez@uab.cat

INTRODUCCIÓN¹

Este artículo busca clarificar el significado social y cultural de la actividad de mediación religiosa. Partimos por lo tanto de la delimitación de los capitales culturales y sociales de los mediadores. Más específicamente, presentamos un análisis de la mediación en términos de lugar, siguiendo la dinámica del espacio social como juego de capitales (Bourdieu, 1979, 1994). Además, vinculamos las relaciones entre lugar físico y capital cultural/social a un marco teórico interdisciplinar que incluye aportaciones de la sociología cognitiva (Cicourel, 2007; Fauchonier y Turner, 2002), la Escuela de Chicago en sentido laxo (Simmel, 1903; Park, 1928; Goffman, 1963), la sociología urbana (Sennett, 1976/1978) y la sociofenomenología (Berger y Luckman, 1966/1988). El objetivo general es explorar los recursos culturales y sociales de los mediadores religiosos como fuente de legitimidad para ejercer su rol dentro y fuera de su comunidad.

Primero, localizamos el lugar de la sociabilidad en el discurso de los líderes religiosos y profesionales de la Administración que actúan como mediadores (o *brokers*) entre asociaciones religiosas y la Administración pública. Segundo, clasificamos las prácticas que los mediadores consideran como propias de su cotidianidad en términos de capital cultural y social. Tercero, explicamos la relación entre la intermediación religiosa y la configuración de las redes personales de los mediadores en Barcelona.

Nuestra hipótesis general es que el lugar de las relaciones cotidianas de los mediadores juega un papel importante para con su reconocimiento social. Por lo tanto, el conocimiento y el uso apropiado del lugar es par-

te constitutiva tanto de su capital cultural como de su capital social. En otras palabras, se da una relación de reciprocidad entre lugar físico, capital cultural y capital social.

Desde un punto de vista metodológico, proponemos una aproximación por métodos mixtos. Partimos de un análisis discursivo siguiendo los principios generales de la teoría fundamentada (Corbin y Strauss, 1990), basado en catorce entrevistas semiestructuradas con los mediadores religiosos, y con personas de su red personal, de su comunidad, de la sociedad civil o política (véase la tabla A en el anexo). Este análisis cualitativo se completa con el Análisis de Redes Sociales (ARS, o *Social Network Analysis*, SNA, en inglés), con el software Egonet de las redes personales de tres mediadores religiosos de asociaciones musulmana pakistaní, sikh y católica filipina en Barcelona.

Nuestra aportación en este artículo es complementar un análisis reticular para destacar el lugar donde se generan conexiones consideradas discursivamente como relevantes por los mediadores. Complementamos la objetividad del juego de capitales en el espacio social bourdieusiano con la subjetividad del sentido del lugar del mediador en tanto fuente de legitimidad social.

MARCO TEÓRICO

Encontramos antecedentes al concepto de *brokerage* o intermediación dentro de la sociología que ha abordado teórica y empíricamente la mediación. La Escuela de Chicago fue una de las primeras en condensar la inquietud de los científicos sociales para analizar y comprender los individuos y grupos que se sitúan en los intersticios de formaciones sociales y culturales diferentes. Robert Ezra Park acuñó el término «hombre marginal», en referencia a las personas que vivían entre culturas en contextos de migración. Park se basó en la noción clásica de Simmel de «extraño» (2014 [1900]) y argumentaba

¹ Agradecemos a Avi Astor, director del proyecto RELIG 2015, financiado por la Generalitat de Catalunya, y a los miembros del ISOR su participación en el trabajo de campo, en concreto en la realización de entrevistas y observaciones.

que las experiencias de estos individuos, al ser arrancados de su contexto de procedencia y discriminados en el lugar de llegada, sufren «inestabilidad espiritual, la intensificación de la conciencia de sí mismos, inquietud y malestar» [traducción de los autores del inglés original] (Park, 1928: 893). Stonequist (1965) examinó los atributos psicológicos y la condición social del «hombre marginal». Parte del motivo por el que el migrante fue tan comúnmente despreciado, según Park y Stonequist, era que su única presencia desvelaba y alteraba las fronteras sociales inscritas en las relaciones de poder y jerarquía. Sin embargo, ninguno de los dos investigadores se centró en el papel de «el hombre marginal» como intermediario entre culturas diferentes, que es el punto de partida de nuestra aproximación.

Siguiendo la perspectiva sociofenomenológica, la legitimidad entra en juego en la transmisión de significados compartidos (Berger y Luckmann, 1966/1988). Las objetivaciones de segundo orden dan valor normativo a las prácticas comunicativas e interactivas que configuran la vida cotidiana en los barrios. En términos bourdieusianos, la legitimidad forma parte del reconocimiento social que es motivador y reproductor de prácticas y discursos sociales. Es decir, remite a la posesión o no por parte de los mediadores religiosos de capitales culturales legítimos. En este sentido, acotamos nuestro objeto vinculando el capital legítimo de los mediadores, tanto cultural como social, a su experiencia relatada del lugar.

Mediación religiosa y capitales

Desde la antropología se ha teorizado la importancia de la mediación cultural en los procesos de migración y la gestión de la diversidad sociocultural (de Jong, 2016; Lindquist, 2015). Son pocos los que han examinado el concepto de mediación respecto a las cuestiones relacionadas con la gestión del fenómeno religioso en procesos de diversifica-

ción étnico-religiosa. En contextos de inmigración, las barreras lingüísticas y culturales han hecho indispensable la existencia de personas que realicen tareas de intermediación para comunicar las necesidades y los deseos de las comunidades religiosas a las autoridades y organizaciones cívicas, y viceversa. En términos sociológicos, tales barreras culturales, religiosas y lingüísticas se pueden articular a partir de las aportaciones de Pierre Bourdieu (1979, 1994). Este autor introduce la distinción entre capital económico, cultural y social como lógica estructural del campo social general. Mientras que el capital económico incluye los recursos heredados y adquiridos por la renta familiar y el trabajo productivo, el cultural recoge las habilidades lingüísticas, culturales y artísticas que no coinciden necesariamente con estos recursos económicos, mientras que los contactos sociales disponibles se añaden a los otros dos. En un sentido amplio, es el reconocimiento social aquello que legitima determinados elementos del capital cultural y social de los miembros del espacio social y desacredita otros.

El concepto de capital cultural, y su vinculación con el capital social, es un tema muy amplio que no podemos agotar aquí. Los mediadores religiosos en su trayectoria asistencial incorporan elementos del capital cultural vinculados a una actividad social. En concreto, Bourdieu (1979: 3), al describir las formas de transmisión del capital cultural, señala: «Estas propiedades específicas que se perciben como ligadas a la persona [...] hacen del capital cultural incorporado el medio de transmisión legítimo por excelencia [...] cuando las formas directas y visibles de la transmisión tienden a ser socialmente consideradas como ilegítimas» [traducción de los autores del original francés]. El capital cultural incorporado, y aquí añadimos también el capital social, es motivador y reproductor de prácticas y discursos sociales. Siguiendo a Lozares (2003, 2007), los capitales se expresan en términos de hábitos y

de interacción. El mecanismo clave para la preservación de la cultura legítima es la conversación (Berger en Vera, 2016). Es decir, las pautas de sociabilidad urbanas están condicionadas por pautas de transmisión que regulan nuestras conversaciones con personas que no conocemos, nuestros conciudadanos, en la cola del pan, el autobús o en la farmacia. Las normas hegemónicas, propias de la clase dominante, actúan como normas «por defecto» en los espacios urbanos y anónimos.

La familia, la escuela y el barrio son entornos donde los mediadores hacen contactos y establecen vínculos de familiaridad, amistad y conocimiento con personas de capital cultural diverso. Estos vínculos sociales se acumulan a lo largo de la trayectoria de mediación y constituye su capital social. Para Bourdieu (1979), el capital social consiste en un conjunto de recursos sustantivos que tiene su base en una red de relaciones más o menos institucionalizada que procura beneficios de reconocimiento recíproco. Así, la habilidad para establecer vínculos sociales débiles incrementa el volumen de capital social acumulado. La capacidad de hacer red va ligada con niveles educativos medios y elevados. La forma como movilizamos contactos para encontrar trabajo, por ejemplo, sigue pautas de desigualdad paralelas a los ejes de clase y de capital cultural (Bourdieu, 1979). Los individuos con más capital económico y cultural tienen también en su red más contactos con capital equivalente. Se trata de una situación conocida como principio de homofilia. Tendemos a relacionarnos (en el trabajo, en la escuela, en nuestras relaciones íntimas) con las personas que se parecen a nosotros, con las que existe una confluencia en los rasgos sociales como el género, la edad, el capital cultural o el económico. Y también, con las personas a las que deseamos parecernos, a las que imitamos aspirando a su posición en la estructura laboral o urbana. En otras palabras, *Birds of a feather flock together*, o Dios los crea y

ellos se juntan (McPherson *et al.*, 2001). En nuestro estudio tenemos en cuenta la homofilia de género y la de estatus (Lazarsfeld y Merton, 1954; Lozares *et al.*, 2014; Barranco *et al.*, 2018). Identificamos las características sociodemográficas de los miembros de las redes personales y las comparamos con las características de ego, es decir, de las personas entrevistadas.

Operacionalizamos, por lo tanto, los conceptos de capital social y de capital cultural para explicar en qué medida el lugar configura las pautas de sociabilidad y viceversa. Introduciremos y definiremos el término de sentido del lugar, que consideramos parte del capital cultural, y el de sociabilidad, para referirnos a la habilidad de los mediadores para crear y movilizar capital social. Aunque no vamos aquí a abrir el melón del determinismo socio-físico, sí vamos a repasar las aportaciones interdisciplinares que se vienen realizando sobre el sentido social del espacio. Siguiendo la sociología cognitiva (Cicourel, 2007), toda definición social implica una producción de conocimiento, una operación cognitiva. El espacio es una categoría epistémica que estructura tanto el lenguaje como la percepción (Fauconnier y Turner, 2002). Además, la geometría del espacio no es nunca neutra, ya que obedece a decisiones políticas, tradiciones culturales y económicas que definen y dan un sentido concreto al espacio público (Lefebvre, 1974). Lo urbano, a caballo entre el capital cultural y el social, es una fuente de legitimidad y, por tanto, de crédito rentable en términos culturales y económicos. Para evitar el peligro de la excesiva generalización, dejaremos de lado el nivel macrourbano en favor de una perspectiva microsociológica.

El sentido del lugar y la sociabilidad

El primer concepto que tendremos en cuenta aquí es sentido del lugar (*placeness o sense of place*). Según Hillier (1996) y Rapoport (2008), el espacio es pragmático. Es decir, configura

una realidad que da sentido (o sinsentido) a las prácticas y relaciones sociales. En el lugar se producen interacciones cara a cara: el marco espacial permite (o dificulta) a sus participantes definir de manera intersubjetiva un momento compartido. Para Simmel (1903), el lugar es un punto de encuentro (*rendezvous*) que fija en términos de espacio y de tiempo las relaciones pasajeras. Tal relación de reciprocidad es una relación social en sí misma, un tipo de capital cultural. Como afirma Serino (2011: 5): «El uso del espacio no es neutral, y la organización funcional y estética de los teatros lo demuestra» [traducción de los autores]. Por lo tanto, el lugar físico, arquitectónico, delimita unas rutinas de interacción. En línea con estos y otros autores (Sailer y Penn, 2007; Rérat y Lees, 2011), nuestra propuesta teórica concibe el sentido del lugar como parte del capital cultural de los ciudadanos. Wacquant resume la importancia del lugar como parte del capital cultural: «[...] la mediación del lugar es crucial como contenedor material, cruce de caminos social e imaginario mental con profundas valencias emocionales» (Wacquant *et al.*, 2014: 197). Emociones, juicios cognitivos y recursos experienciales constituyen una forma de conocimiento práctica, un sentido de familiaridad con el espacio habitado lleno de significado.

El sentido del lugar es parte de nuestra actitud natural en nuestra realidad cotidiana, del aquí y el ahora (Berger y Luckmann, 1966). El hecho de participar socialmente en conversaciones cotidianas, de encontrarse con amigos, de producir, de consumir con otros en estos espacios, conlleva una forma de familiarizarse con el lugar. Sentirse del lugar es lo que busca el extranjero cuando llega a una comunidad nueva (Schütz, 1976 [1946]), y es gracias a esta experiencia que puede ir construyendo marcos de referencia simbólicos nuevos y legitimados socialmente, es decir, capital cultural (Bourdieu, 1994). No tener una identidad consistente no tiene por qué ser necesariamente problemático. La movilidad implica adoptar identidades y

códigos culturales nuevos o escenificar competencias o capitales culturales diferentes en contextos diversos (Brekhus, 2015: 138). Según los *selves* dramáticos propuestos por Goffman (1963) no podemos hablar de una sola identidad social, sino de múltiples. El sentido de lugar implica saber moverse por la ciudad, navegar en el mar de imprevisibilidades urbanas, orientarse e identificar los lugares de encuentro con miembros de la comunidad religiosa o civil. Conocer el nomenclátor urbano o, en otras palabras, saberse el nombre de las calles, constituye un indicador empírico del sentido del lugar. Como dice Giddens (1984), los lugares pasan a ser *apropiados*, en el doble sentido de pertinentes y propios de los usuarios. A su vez, esta relación simbólica y experiencial puede ser también negativa, como recoge la literatura sobre sociología de las periferias urbanas. En su estudio comparativo de barrios de Barcelona, La Habana y Boston, Anguelovski (2013) resume muy bien cómo la degradación de los espacios urbanos por desigualdades y especulaciones urbanísticas contribuye a un (des)arraigo del lugar. Y es que cuando un territorio está estigmatizado, «el espacio es un pilar distintivo de descrédito social» (Wacquant *et al.*, 2014: 127).

El segundo concepto que definimos es el de sociabilidad, vinculado al capital social. Operacionalizamos aquí el lugar de la interacción en virtud de la posibilidad de ocio y de encuentros fugaces en la calle y en las plazas. La calle es un lugar encontrado, no buscado. Lo urbano es lugar de encuentro que, además, según Bakhtin (Muntañola, 2009), se manifiesta por una estructura cronotópica y dialógica que es física y social a la vez. Siguiendo a Muntañola, no podemos olvidar que los espacios urbanos de interacción están diseñados para inducir un tipo de sociabilidad y, para ello, promueven su dimensión festiva, de ocio, de celebración o exhibición. La función expresiva del lugar como espacio festivo entronca con la defe-

nestración (y ensalzamiento) que Richard Sennett (1978) hace del espacio público en las ciudades norteamericanas de la segunda mitad del siglo XX. En el clásico *El declive del hombre público*, Sennett define como problema central la necesidad de comprender bajo qué condiciones sociales se favorece la expresividad de la experiencia cotidiana. Por ejemplo, los *Indignados* en Madrid se reunieron en una plaza, la de Sol, que era un cruce de caminos céntrico, un lugar de paso que ya formaba parte del mapa sentimental y de los paseos cotidianos de los madrileños. La familiaridad con Sol permitió reconvertir el sentido del lugar de los madrileños en sociabilidad al ocuparla. La presencia física en el espacio público generó un fenómeno expresivo efervescente.

En definitiva, en el proceso de consolidar capital social, estamos acumulando también capital cultural, y viceversa. Richard Sennett nos recuerda que: «Los contactos cara a cara, las relaciones personales y la copresencia física pueden constituir una forma de privilegio» (2012: 146). La posibilidad de seguir haciendo contactos y de mantener esta red es un tipo de recurso que implica habilidades, tiempo y dinero. Para definir el capital cultural y social de los mediadores religiosos incluimos estos dos conceptos, el sentido del lugar y la sociabilidad, tanto en el cuestionario de Egonet como en el de las entrevistas semiestructuradas. El sentido del lugar facilita ciertas pautas de sociabilidad y dificulta otras. El lugar de la mediación, es decir, si los *brokers* establecen sus contactos de su red en clase, en un centro de culto, comprando o en el lugar de trabajo, adquiere progresivamente cada vez más importancia como indicador de sociabilidad.

METODOLOGÍA

El diseño de la investigación ha sido un estudio de caso múltiple y comparativo de tres confesiones diferentes: la asociación católi-

ca filipina, la asociación musulmana integrada mayoritariamente por paquistaníes y la asociación Sikh compuesta de pakistaníes e indios. La selección de estas comunidades se debe a que no tienen el castellano como primera lengua, lo que atribuye mayor importancia a los mediadores culturales en las relaciones con las administraciones públicas de la sociedad de llegada. Asimismo, y a raíz de los trabajos que el grupo de investigación ISOR (2014) ha realizado con anterioridad, disponemos de conocimiento de estas asociaciones religiosas —lo cual nos ha permitido negociar el acceso y continuar el trabajo de campo ya iniciado en proyectos anteriores.

Nuestra estrategia de métodos mixtos incluye un trabajo de observación en un período de seis meses en 2017, y la realización de catorce entrevistas semiestructuradas a mediadores de las comunidades religiosas seleccionadas², con una sección de análisis por redes sociales y a miembros de la Administración: dos entrevistas a representantes del Centro Filipino de Barcelona; siete entrevistas a diversas entidades religiosas musulmanas y cuatro a varias entidades religiosas Sikhs. Además, se han realizado entrevistas con técnicos y profesionales de la Administración pública responsables de mediación interreligiosa: entrevistamos a una mediadora profesional de la ONG Asociación Bienestar y Desarrollo, organismo externalizado del

² Los criterios para la elección de las entrevistas a elaborar y posteriormente a analizar tienen que ver con que son poblaciones procedentes de países que no tiene el castellano como lengua oficial. Otro criterio comparativo era el de diferentes asociaciones de confesión musulmana (suní y chii) y otra asociación que profesa una religión que se confunden popularmente con esta (Sikh). Parece razonable admitir que hoy en día toda expresión de religión musulmana en el espacio público provoca recelos por parte de la Administración pública. Finalmente, se abordan asociaciones católicas siguiendo el mismo razonamiento, pero a la inversa, al ser estas entidades supuestamente más aceptadas que las otras, queríamos conocer su experiencia para contrastarla con las otras dos confesiones.

Servicio de mediación y traducción intercultural de Barcelona, que a su vez forma parte del Servicio de Atención a Personas Inmigrantes, Extranjeras y Refugiadas (SAIER) y a una técnica de la Oficina de Asuntos Religiosos (OAR). Participamos como observadores de actos públicos de estas entidades, como un *iftar*³ popular en la Rambla del Raval y un acto de presentación pública de la comunidad filipina en el Convent de San Agustí entre septiembre y febrero de 2017 organizado por una entidad municipal. En el caso del Sikhs se ha llevado a cabo una observación durante varias celebraciones religiosas en Barcelona, L'Hospitalet y Badalona también en 2017.

Nuestra unidad de análisis es el discurso del mediador en tanto que reflexiona sobre su trayectoria biográfica dentro y fuera de su comunidad. Los autores de la ARS definen la capacidad de intermediación o *brokerage* como la posibilidad de conectar actores que no están directamente relacionados entre sí (Freeman, 1996). Como afirma Lozares (2003), la perspectiva relacional implícita de los autores que pertenecen al paradigma del ARS nos ayuda a considerar la interacción cara a cara como una forma de capital social en sí misma. Para ello definimos la estructura de tres redes personales de los mediadores estableciendo medidas de centralidad, la definición de la fuerza de los lazos y la presencia de homofilia en las relaciones. Se trata de una forma de ilustrar empíricamente mediante el ARS la naturaleza relacional del capital tanto cultural como social de los mediadores. El ARS permite también observar cómo la intermediación se vincula a otros atributos sociales, tales como el género, la edad, el capital cultural y el capital social.

Combinamos la información cualitativa de las entrevistas y de las observaciones con

la cuantitativa de las medidas del capital social. Se trata de una estrategia mixta (Domínguez y Hollstein, 2014), fusionada o *merged* (Gobo, 2016) al incluir una diversidad de metodologías y de herramientas para contrastar unas hipótesis que derivan de un marco teórico unificado. Nos planteamos un desdoblamiento de línea de indagación que combina lógicas inductivas y deductivas, lo que se denomina razonamiento abductivo (Verd y Lozares, 2016). Así, la investigación parte de un corpus teórico estructurado que guía un trabajo empírico de observación, entrevistas y ARS. Pero la operacionalización se ha producido a partir del análisis empírico de los datos, con lo que se ha modificado el esquema conceptual inicial.

Analizamos las entrevistas con ATLAS.ti y las redes personales con el programa EGONET. Mediante el ARS podemos entender cómo los mediadores religiosos movilizan sus contactos personales. En este sentido es una metodología que entronca con las etnografías existentes sobre intermediación (De Jong, 2016; Kusters y Nuijten, 2016). Las redes representan el capital social de los mediadores, que incluye tanto los lazos fuertes e íntimos, como los familiares y los amigos cercanos, como los lazos débiles, que corresponden a las relaciones de trabajo y de vecindad. El ARS permite medir las pautas de movilización de contactos tanto entre comunidades como dentro de su propia red personal (Lozares, 2007). Por motivos de tiempo y de recursos, hemos optado por hacer un análisis en profundidad de las redes personales de tres mediadores religiosos: un mediador de una asociación de musulmanes pakistaníes, otro de una asociación religiosa Sikh, y una mediadora de la Asociación Filipino Catalana. La elicitación de la red personal se ha realizado como clausura de las entrevistas personales con la ayuda del programa EGONET. En la entrevista se usó la pregunta de apertura siguiente como generador de nombres:

³ El *iftar* es la comida nocturna con la que se rompe el ayuno diario durante el mes islámico del Ramadán.

Por favor, escriba una lista de 20 personas que conozca por su nombre y viceversa. Puede ser cualquier persona. También puede incluir gente que quizás no son tan cercanas pero que ve de manera habitual. Pueden vivir aquí o en otro país.

A la persona entrevistada (*ego* en el lenguaje de redes) se le pidió la edad, el país de procedencia, el sexo, el tiempo de residencia en Cataluña, la profesión y la religión que profesa. A continuación, una vez registrados los nombres de 20 personas (que en lenguaje del ARS se denominan *alteri*), se pedía para cada una de ellas los siguientes atributos, además de los citados: el ámbito donde se habían conocido (en círculos familiares, escolares, religiosos, laborales, en el barrio, por terceros, en ambientes de ocio, etc.), la profesión, el tiempo que llevaba en Cataluña y el ámbito y dónde mantenían el contacto actualmente. Por último, se preguntaba si las personas tenían contacto entre ellas.

Con respecto a la estrategia de análisis, y sin entrar en detalles, analizamos las medidas estructurales de la red: densidad y centralidades de grado, cercanía e intermediación (Freeman, 1996; Wasserman y Faust, 1995; Lozares *et al.*, 2015). Se trata de medir cuáles son las pautas de relación de los *alteri* que componen la red de ego, es decir, si se conocen entre sí, si se trata de grupos aislados poco conectados, si hay uno o dos miembros de la red (por ejemplo, algún líder de otra comunidad) que centraliza la mayoría de las relaciones (centralidad de grado), o si hay algún contacto que, sin tener muchas relaciones, se encuentra cerca de muchos de los otros *alteri* (centralidad de proximidad) o, por último, y esta es la medida que más trabajaremos, si existen figuras filtro que hacen de puente entre componentes diferenciados de la red. La centralidad de intermediación define cuáles son los vínculos con mayor centralidad en la red, identificando los caminos geodésicos existentes entre parejas de *alteri*, y midiendo la frecuencia por la que

cada nodo cae en una de estas díadas. La medida final es el porcentaje de la intermediación máxima posible de un nodo específico. Mientras que la centralidad de grado lleva a definir figuras líderes, centrales, la centralidad de intermediación explica posiciones cruciales para su conectividad dentro de la red y de la comunidad.

ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

Con el fin de explicar cualitativamente algunas de las dimensiones del rol de la intermediación en términos de capital cultural y social, presentamos primero los resultados del análisis discursivo y los del ARS después.

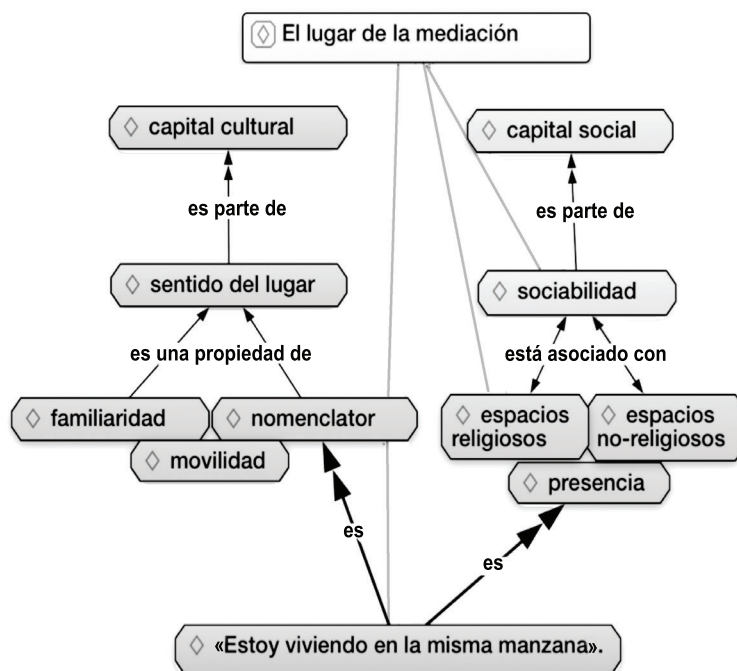
Análisis discursivo de las entrevistas

El análisis con ATLAS.ti de las entrevistas a los mediadores religiosos dio lugar al mapa de códigos de la figura 1, a partir de la lista de entrevistas que figuran en la tabla A del apéndice. El mapa incluye dos niveles conceptuales explicados en el marco teórico, y un tercer nivel de indicadores que proceden del análisis empírico y que modificaron el segundo nivel conceptual, en un proceso de razonamiento abductivo. En primer lugar, los espacios religiosos (lugares de culto) son puntos de referencia inmediatos para los miembros de la comunidad religiosa recién llegados, espacios de socialización que permiten establecer nuevos contactos personales, laborales o familiares.

Lo bueno de la comunidad sikh, que tenemos *Gurudwaras* en casi todos los sitios, cada vez que vas a un sitio lo primero que haces es que buscas un *Gurudwara* y ahí te encuentras un techo primero y haces contactos con la gente (N.S., Sikh).

Los espacios religiosos son indicadores de presencialidad en el tejido urbano. Y se trata de una presencialidad que no pasa en un lugar cualquiera, sino que está vinculado a un sentido del lugar, el del centro de la ciu-

FIGURA 1. Mapa de códigos de Atlas.ti: conceptos (capital cultural y social), dimensiones (sentido del lugar y sociabilidad) e indicadores (movilidad, nomenclátor, familiaridad, presencia, espacios religiosos y no religiosos)



Fuente: Elaboración propia mediante el programa ATLAS.ti.

dad, o bien a lugares con una especial significatividad histórica, cultural o social. En la cita siguiente, el mediador musulmán especifica el horario de apertura y explica cómo se producen interacciones cara a cara entre los miembros de la comunidad y los servicios que se ofrecen en su sede. El sentido del lugar implica la capacidad de movilidad identitaria. Esta es posible, como dice Sennett (1976, 2012), cuando se dan las condiciones sociales necesarias para la sociabilidad «auténtica». Y estos momentos de intercambio social, de conversaciones, tienen lugar en el espacio público, el escenario de la interacción simbólica por excelencia.

Los recién llegados siempre están un poco más desorientados que nosotros. Nosotros ahora ya no lo estamos. Mucha gente que viene, en el cen-

tro tenemos una oficina que está abierta de 4 a 8 de la tarde y damos servicios de este tipo (K.S., Asociación de Musulmanes).

En la siguiente cita, la entrevistada de la Asociación de Filipinas explica cómo los encuentros con otras compañeras que trabajaban al servicio de familias de Barcelona eran cruciales para su bienestar, encuentros que se realizan antes y después de los servicios religiosos, en la proximidad de las iglesias, en el centro. Concretamente, los encuentros se hacían en la más céntrica de las plazas barcelonesas, frente a unos conocidos grandes almacenes.

De vez en cuando nos encontrábamos con las amigas aquí en Plaza Cataluña, era nuestro lugar, era el punto de encuentro para nosotros antes,

porque no teníamos casas antes, no teníamos pisos, era muy difícil, porque sales del trabajo... E1: Era interna, interna. M: Interna fija, entonces sales a las 5, vuelves a las 9 y ya tienes que trabajar un poquito y los domingos igual. En vez de irnos a cualquier sitio pues nos encontrábamos con las amigas allí en Plaza Cataluña y si hace frío y está lloviendo, vamos allí al [centro comercial] El Corte Inglés para tener cobijo (M., Asociación de Filipinas).

En este sentido, tal y como nos explica una técnica de la Oficina de Asuntos Religiosos, ciertos espacios emblemáticos de la ciudad son especialmente deseados y disputados. Su papel en este caso es mediar entre las otras administraciones concernientes y las comunidades afectadas.

[Un técnico municipal se preguntaba] «¿Por qué tenemos que darle permiso para que haga esto aquí en la Rambla?, sí hombre, en las Ramblas no, que lo haga en otro sitio», como pasaba este año con los Hare Krishna, que hacen todos los años un festival en la Rambla, que este año celebraban el 25 aniversario de ese festival en la Rambla y a alguien se le cruzó de que, «¡Sí, hombre!» [en La Rambla no se puede] (G.C.R., Administración pública).

Vemos, pues, que el criterio físico de centralidad histórica y el de proximidad en el espacio de culto es, de nuevo, importante, así como la posibilidad de compartir un espacio a salvo de la intemperie y que permita una conversación cara a cara. No se trata de ir a un lugar cualquiera, sino de un lugar «nuestro» que coincide con un punto de encuentro habitual de la ciudad. Volvemos a encontrarnos con el sentido del lugar, la familiaridad y la sociabilidad. Es por todo ello importante que las celebraciones religiosas se realicen en lugares públicos y legítimos de la ciudad. Recordamos que usamos el término legitimidad para hablar de reconocimiento cultural fabricado socialmente, siguiendo el juego de capitales bourdieusiano y la

construcción social sociofenomenológica. Por ejemplo, según nos explicaba un mediador chií, la procesión de la Ashura termina en el *Arc de Triomf* —y se trata de un lugar innegociable—, puesto que no solo es donde se ha celebrado desde el inicio, también porque tanto los participantes como el público transnacional pueden reconocer el *Arc de Triomf* como un monumento identificativo de Barcelona.

La entrevistada de la Asociación de Filipinas nos permite recuperar el concepto de sentido del lugar como recurso para la movilización identitaria en la próxima cita. Conocer el nombre de las calles, y pasear, es decir, tener la experiencia concreta del espacio, constituye una parte del capital cultural que hemos llamado nomenclátor, una forma de capital cognitivo espacial.

Siempre vamos a misa todas, porque en general la mayoría son católicos, entonces ya vamos a la Catedral. Decíamos, «esta semana, ¿dónde vamos?», vamos a otros sitios para ver también cómo es la ciudad. E1: O sea, que no era fijo, ibais cambiando... M: No es fijo, pero más o menos la de San Elías sí que muchas veces vamos allí, pero después cuando nos encontramos con las amigas y estamos aquí en el centro decimos «Vamos a Santa Ana» y así... (M., Asociación de Filipinas).

Es importante tener en cuenta que, tal como dice Sennett (2012), la sociabilidad de estar con los demás, de estar juntos (*Together*, como el título de su último libro), no parte de tolerar al otro, sino de incluirlo, empáticamente, en la propia experiencia. Como explica la misma entrevistada, la motivación de ser mediadora religiosa no es solo ayudar sino tener experiencias genuinas con los demás miembros de la comunidad religiosa, en definitiva, pasarlo bien. La sociabilidad es un objetivo en sí mismo.

M: Sí, estoy siempre ayudando a la gente, sin interés. Eso siempre, lo hago porque por lo menos

la gente está un poquito ayudada, eso es lo primero y además yo encuentro gente que también los pueden ayudar y ya me pasó también con ellos... M: Una buena relación con la gente, es lo que me gusta también, relacionarme con la gente me gusta mucho (M., Asociación de Filipinas).

Esto es también así en el caso de las asociaciones de musulmanes. Se reivindica la pertenencia a la ciudad y al barrio y unas soluciones políticas que los incluyan y que definan el conflicto en términos propios, no ajenos.

O la creación de este oratorio, no hay que intentar nunca caer en el error de que: «que [construyan] su oratorio y allá se queden», es decir: «que hagan sus cosas mientras a nosotros no nos molesten, lo que hagan...». No, no, esto no es válido. Válido es que hagan su oratorio y que sea visible y al mismo tiempo que sean de la ciudad, del barrio. Que participen, que se vean que estén activos, que intercambiamos cosas con ellos (M.H., Asociación de Musulmanes).

Otro entrevistado explica los motivos de la elección de lugares céntricos para celebrar sus actos colectivos con relación a la elección, en este caso, de la Rambla del Raval:

Bueno, es un sitio donde se puede reunir fácilmente, todos estamos cerca y no se molesta a nadie, como es bastante ancha la Rambla no molestamos a nadie, ni al comercio, ni a los turistas, ni a los que van pasando por ahí y es un lugar visible donde la gente también puede vernos (M.A., Asociación de Musulmanes).

Un entrevistado de la misma asociación coincidía en destacar lo que estamos definiendo como el sentido de lugar, en términos de capital cultural. El entrevistado termina la entrevista utilizando metafóricamente la expresión «dar la cara» para referirse al rol de otro mediador de la asociación, que es el principal interlocutor con los medios de comunicación, la Administración y los fieles

que asisten a los lugares de culto. Vemos cómo la función de representación de la comunidad, clave como ya hemos dicho para la mediación religiosa, se describe también en términos de interacción social no mediada. Aquí aparece la importancia de la copresencialidad.

De cara a la mezquita también, mas o menos, porque yo llevo mucho tiempo aquí en el centro, en la oficina, a veces cuando tengo que anunciar algo voy yo a las oraciones del viernes, en Ramadán. A Igbal [el presidente de la asociación], por ejemplo, sí que le conocen todos y el ya hace este rol de dar la cara. Internamente es mucho más fácil, los imames, por ejemplo, pues también desempeñan este rol, ellos son más conocidos que la junta general (K.S., Asociación de Musulmanes).

Las interacciones de la vida cotidiana necesitan de la copresencia, es decir, las personas implicadas deben poder percibir, a través de un marco físico compartido (o virtual en el caso de la comunicación online), lo que sus interlocutores hacen o dicen. Por lo tanto, toda interacción es una forma de participación en un lugar —urbano— determinado.

El lugar urbano tiene su propia estructura socio-física, un cronotopo que lo hace único y que invita a la interacción, como la calle mayor, el ágora de la *polis* o la plaza del pueblo. Se trata de pautas históricas y sociales que son parte del capital cultural heredado. Por lo tanto, a la hora de explorar el lugar, dimensiones físicas como la proximidad son importantes para la identidad de los entrevistados. La trama urbana, ejemplificada por la manzana, término idiosincrático, condiciona un sentido del lugar.

Yo siempre he vivido en Barcelona, incluso estoy viviendo en la misma manzana, de un sitio al otro, y de aquí me voy a mudar al otro, que son [...] 200 metros (K.S., Asociación de Musulmanes).

Más allá de vivir poco o mucho tiempo en la ciudad, lo que nos resulta de interés es esta expresión: «estoy viviendo en la misma manzana», que señala un elevado sentido del lugar y de arraigo, indicado físicamente por la medida urbana de la manzana. Es por esta razón que hemos incluido esta cita como código *in vivo* en el mapa de la figura 1. La manzana es una forma autóctona de denominar una unidad arquitectónica emblemática de la ciudad que constituye un puente entre el capital cultural y el capital social de este mediador cultural. La interiorización de esta categoría lingüística es la evidencia de un recurso cultural compartido (Fauconnier y Turner, 2002). La «manzana» es un término compartido por los habitantes legítimos de la trama urbana de la ciudad de Barcelona. Así, los barrios en los que viven y trabajan los mediadores son espacios físicos, con unos horarios y una localización céntrica. Si estuvieran en la periferia no cumplirían esta función de orientación, de integración en la ciudad legítima, reconocida socialmente. La apropiación del lugar, por la familiaridad con un tejido urbano vivo y legitimado, parece ser central en la vida cotidiana de los mediadores.

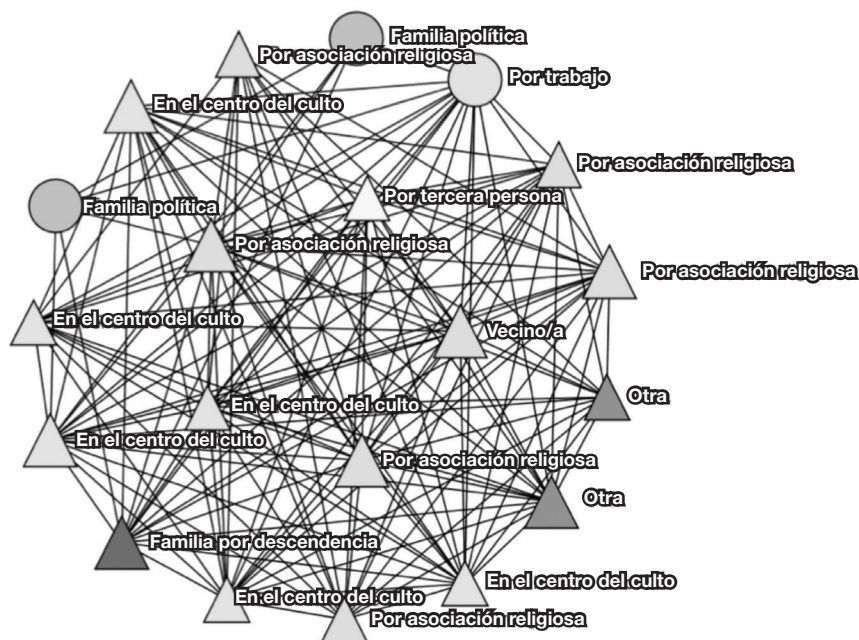
Análisis de las redes personales de tres mediadores de entidades religiosas

Además del análisis cualitativo de las catorce entrevistadas, seleccionamos a los mediadores de las asociaciones estudiadas: tres de dos asociaciones musulmanas, una de una asociación sikh y dos de la misma asociación de filipinos para realizar su red personal con el programa de análisis de redes sociales EGONET. Encontramos pautas comunes entre las redes personales de los tres mediadores, aun tratándose de tres casos muy diferentes, tanto por la edad como por el nivel de estudio, género y tiempo de residencia en Cataluña. Para dar mejor cuenta de ello, haremos un esbozo de las estructuras relacionales de los tres mediadores religiosos seleccionados con los gráficos correspondientes a las figuras 2, 3 y 4.

En la figura 2 presentamos la red personal de la mediadora filipina, una mujer jubilada de 68 años que llegó con 20 años a Cataluña, formada en magisterio en su país de procedencia, y que ha trabajado cuarenta años como cuidadora. Está casada con un hombre español de la misma edad. Su red personal está compuesta en un 50% por mujeres que también trabajan o han trabajado en el sector formal o informal de cuidados, 6 *alteri* son autónomos o propietarios de pequeños restaurantes o bares, otro *alteri* está jubilado, uno es un trabajador poco cualificado, una monja y un sacerdote. Por tanto, se trata de una red fuertemente homófila en términos de género y de profesión, es decir, sobradamente homogénea en capital económico y cultural. De hecho, los únicos hombres de la red, que es la más densa y cohesionada de las tres, son su marido, su cuñado (ambos nacidos en España) y el clérigo filipino que también lidera la comunidad. Si nos fijamos en el ámbito de conocimiento de dichos contactos y del grado de proximidad con estos, vemos que se trata de una red estrechamente vinculada a lazos fuertes: los miembros de la comunidad religiosa son los dominantes (12 de los 20 *alteri*), seguidos de la familia (4) y de los vecinos y compañeros de trabajo (4). La figura más central en la red es una monja de la asociación, que actualmente ha vuelto a Filipinas pero que compartió con la entrevistada veinte años de participación en la comunidad religiosa.

En la figura 3 nos encontramos con el líder de la asociación musulmana, un hombre estudiante de máster de 26 años, nacido en Barcelona, que trabaja como autónomo en su propia empresa. Sus padres tienen cargos en la asociación religiosa que fundó su tío, y está prometido con una mujer de su país de procedencia. Su red personal es más homófila por género (con dos mujeres en la red, su prometida y su madre), y similar a la mediadora filipina en términos de homofilia profesional. El 50% de su red la componen pequeños empresarios propietarios de res-

FIGURA 2. Red personal de la mediadora filipina. Las formas indican género de los alteri (círculo mujeres, triángulo hombres), la medida, el grado de proximidad, y los colores, los contextos de sociabilidad



taurantes y de pequeños colmados, cuatro son autónomos que trabajan en tareas administrativas (tres dentro de la asociación religiosa), y cuatro son estudiantes de grado o de máster como él, uno vinculado a la comunidad. Por lo tanto, aquí los ámbitos de contacto son, también, primero vinculados a la comunidad religiosa (11 de 20), seguidos de la familia (7) y finalmente los vecinos y compañeros de trabajo (2). La familia parece tener un papel más preponderante que en el caso filipino. Podemos explicar esta diferencia por la edad del entrevistado (26 vs. 68 años) y también por el hecho de que en el caso de la asociación musulmana hay un fuerte solapamiento entre los *alteri* familiares y los de la comunidad religiosa.

Sin embargo, cuando miramos las medidas de centralidad nos encontramos con un matiz importante: la figura intermediadora, que es un compañero de trabajo, no coincide

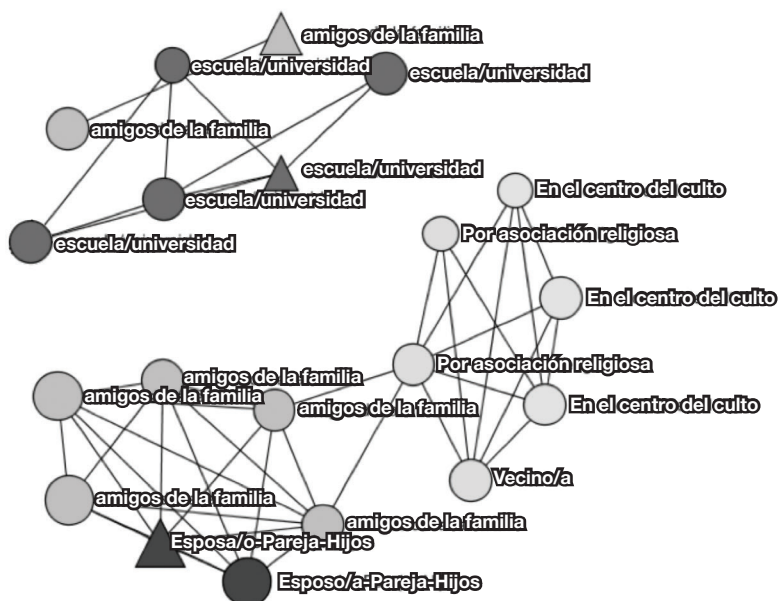
con la de grado, que es un familiar (su padre). Esta variación podría indicar una diferencia en la fuente de reconocimiento que tiene tanto un origen débil (trabajo) como fuerte (la familia). Habiendo nacido en Cataluña, el mediador religioso tiene un elevado capital cultural adquirido por su trayectoria en la educación formal, que le ha dotado de un capital lingüístico y de unas credenciales educativas que le permiten formar parte del mercado laboral formal. El compañero de trabajo que es central en su red es un indicador de su grado de integración en la comunidad de acogida, que en su caso es en parte también la de procedencia. Es posible que una de las razones por las que el mediador religioso actúa como tal es por su capacidad para movilizar contactos débiles como este, vinculado al mercado laboral, y al que puede acceder gracias a unas competencias culturales adquiridas en su trayectoria educativa.

[illegible]

que es transnacional. La sigue la comunidad religiosa (5 *alter*), y los compañeros de trabajo y estudios de la universidad (5), más un vecino. El entrevistado comparte una clara homofilia de estatus con la comunidad universitaria, que es parte de la sociedad anfitriona, a diferencia de las otras dos redes.

Si observamos las medidas de centralidad, vemos que la centralidad de grado (el liderazgo) recae en un amigo de la familia que vive en Italia, reforzando el carácter transnacional de la red. En cambio, la figura de intermediación se encarna en un líder de la comunidad religiosa que conecta el componente familiar con la comunidad religiosa, dos espacios de construcción de lazos fuertes. Vemos, pues, que en este caso el capital cultural heredado por la socialización familiar y la trayectoria universitaria en el país de procedencia tiene un peso primordial a la hora de explicar la posición del entrevistado como mediador religioso. Si está estudiando a nivel de postgrado con una beca es porque tiene

FIGURA 4. Red personal del mediador sikh. Las formas indican género de los alteri (círculo mujeres, triángulo hombres), la medida de los nodos, la proximidad, y los colores, los contextos de sociabilidad



las credenciales necesarias ya incorporadas su trayectoria. Este mayor nivel de capital cultural lleva a una mayor presencia de contactos de la sociedad de recepción, como vemos en el componente de la red universitaria. Nos encontramos con una pauta de movilizaciones de contactos que muestra, como decíamos al inicio de esta sección, el carácter privilegiado del capital social, vinculado a una libertad de movimientos y de acción propia de los individuos con capital económico y cultural elevado.

La pauta relacional de las redes de los tres mediadores religiosos indica que, efectivamente, existe una homofilia de estatus y de género entre sus redes personales. En los tres casos, la comunidad religiosa y la familia son centrales en sus vidas. La tendencia habitual en la sociabilidad es desarrollar redes homofílicas con relación al género de ego (el entrevistado), pero también de la categoría profesional y del nivel educativo. Finalmente, ego siente una alta proximidad por las per-

sonas de su red, lo que no se puede atribuir solo a que la familia y la comunidad religiosa sean centrales, ya que veinte personas es un número suficientemente alto para incluir vínculos débiles. Por último, en contra de lo que se podía pensar, la estructura relacional de las entrevistadas no es de doble adscripción (Molina *et al.*, 2015): no se trata de redes con *alteri* de la comunidad de procedencia y de la sociedad de acogida. De hecho, siguiendo la categorización más plural del estudio de Bolibar *et al.* (2015), solo un caso, el de la asociación sikh, presenta una estructura de red mixta, con un elevado número de *alteri* de la sociedad de acogida y un alto nivel de centralidad de intermediación. Como veremos, tienen una fuerte presencia en esta red los compañeros en los estudios universitarios locales. Las otras dos tienen una estructura de enclave étnico, con una elevada presencia de miembros del país de origen que llevan años viviendo en la ciudad. Es posible que el mediador/a religioso, con

un perfil dinámico y cambiante en función del tiempo de residencia, profesión y estudios en la sociedad de acogida, y con contactos con la comunidad transnacional, no necesita tener una doble adscripción al poder desarrollar este rol con diferentes estructuras relacionales.

CONCLUSIONES

Hemos propuesto una nueva manera de operativizar empíricamente el rol de los mediadores religiosos como intermediadores o *brokers*. Gracias a un marco teórico interdisciplinar y a un modelo mixto basado en el ARS y en las evidencias discursivas, descubrimos que el lugar forma parte de los recursos culturales y sociales de los mediadores. Nuestros objetivos e hipótesis general sobre la importancia de los capitales cultural y social para el rol de mediación nos han llevado a los apuntes conclusivos que siguen.

Primero, el sentido del lugar urbano es una herramienta de justificación y de expresión de los mediadores. El capital cultural del intermediador incluye un sentido del lugar entendido como espacio de construcción de lazos fuertes tanto confesionales como laicos. La familiaridad, la movilidad urbana y el conocimiento del nombre de las calles son elementos constitutivos del capital cultural de los mediadores entrevistados. El dominio del lugar incluye conocer las calles y los caminos más cortos o más lustrados o presentables, llegar a los locales más o menos apropiados, pero también conocer sus gentes, sus dinámicas, sus ritmos, horarios y ocupaciones. Saber navegar en la peculiar agitación urbana, lugar de subjetivaciones diversas, donde las personas se conocen apenas «de vista» o solo categóricamente, lugar típico de la creatividad y donde el conflicto es constitutivo, es una forma de capital cultural que legitima la figura del mediador. En un entorno urbano, tanto el sentido del lugar como los otros tipos de capitales cul-

turales (lingüístico, por ejemplo) son las grandes fuentes de recursos para que un «extranjero» pierda o diluya esta condición.

Segundo, el lugar de la movilización del capital social parece explicarse por pautas diferenciadas en términos de capital cultural. Así, el análisis de las redes personales nos brinda la clave interpretativa de su actividad como intermediadores. Aunque las tres redes son homófilas, existen diferencias entre los tres perfiles de mediadores que se pueden explicar en parte por su diversa posición en la estructura social de la sociedad de acogida. En concreto, el mediador de la asociación sikh posee un capital cultural más elevado que el mediador de la asociación musulmana y filipina. Esta competencia cultural está vinculada a una mayor capacidad para movilizar contactos y hacer red. El mediador de la asociación musulmana, el más joven, se encuentra en una trayectoria educativa y profesional ascendente, con un capital institucional adquirido, y moviliza contactos informales laborales que compensan, al menos parcialmente, la falta de capital cultural heredado. Finalmente, el caso de la mediadora filipina difiere de los otros dos porque, a pesar de poseer un capital cultural más débil, comparte lazos culturales (religiosos) y un capital social institucional (eclesiástico) con la sociedad de acogida. La acumulación de capital cultural en forma de títulos, *habitus* lingüísticos o religiosos es un componente clave de la red personal de los mediadores religiosos. Además, la mediación religiosa no requiere doble adscripción a la sociedad de procedencia y de llegada puesto que las asociaciones que aquí se constituyen son autónomas y su estructura de redes es heterogénea.

Tercero, este artículo ha mostrado una de las cuestiones más relevantes para el análisis del capital en términos bourdieusianos: se trata de la conversión de un tipo de capital en otro. Ofrecemos una visión inédita de la conversión de un tipo de capital cultural específicamente urbano, el sentido del lugar, a

un capital social distintivo de los mediadores religiosos en Barcelona, la sociabilidad. Por lo tanto, el sentido del lugar y la sociabilidad son dos fuentes de legitimidad simbólica, no solo con relación a las instituciones anfitrionas, sino ante los mismos miembros de las comunidades propias y ajenas de Barcelona. El capital cultural es una señal de identidad para los intermediarios religiosos y deviene un potente recurso en forma de capital social, en el sentido de que los recién llegados —o los aspirantes a ciudadanos con derechos nacionales— pueden mitigar los efectos comúnmente negativos de su extranjería recurriendo a estos. Los mediadores se consideran intermediadores en la medida que reciben y traducen las demandas de los miembros de su asociación a las administraciones de la llamada sociedad anfitriona. El capital cultural de los mediadores acaba deviniendo central para atesorar mayor capital social, convirtiendo a los intermediarios en un nodo especialmente atrayente para los miembros de las comunidades religiosas analizadas. Como se deriva de esta afirmación, la presencialidad en espacios tanto religiosos como no religiosos, como la mezquita o la cafetería del centro, instituye pautas de sociabilidad legítimas. El capital social es, en definitiva, el recurso inherente al rol de mediador. En otras palabras, la mediación religiosa resulta ser una habilidad social (*skill*) que deriva parcialmente de la sociabilidad del lugar urbano.

El carácter innovador de esta propuesta teórico-metodológica aclara el significado social y cultural de la actividad de intermediación. Mediante este análisis por métodos mixtos descubrimos cómo las expectativas de rol de la mediación se vinculan al lugar de la sociabilidad, así como a su destreza para articular su capital cultural con vistas a legitimar un papel de *religious broker*. Sería interesante profundizar en futuras investigaciones en la técnica de la observación de las prácticas comunicativas y de interacción de los mediadores, y en metodologías como la

etnografía audiovisual para recopilar datos objetivos de las prácticas de las comunidades en la ciudad, y reforzar así la comprensión de sus pautas de sociabilidad. También sería deseable ampliar la muestra de redes personales para poder ir más allá en la formalización de su capital social.

BIBLIOGRAFÍA

- Anguelovski, Isabelle (2013). «From Environmental Trauma to Safe Haven: Place Attachment and Place Remaking in Three Marginalized Neighborhoods of Barcelona, Boston, and Havana». *City and Community*, 12(3): 211-237.
- Barranco, Oriol; Lozares, Carlos y Muntanyola-Saura, Dafne (2018). «Heterophily in Social Group Formation: A Social Network Analysis». *Quality and Quantity*. doi.org/10.1007/s11135-018-0777-7
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1966). *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books. [1988 para la traducción catalana: *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder.]
- Bolíbar, Mireia; Martí, Joel y Verd, Joan Miquel (2015). «Just a Question of Time? The Composition and Evolution of Immigrants' Personal Networks in Catalonia». *International Sociology*, 30(6): 579-598.
- Bourdieu, Pierre (1979). «Les trois états du capital culturel». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30: 3-6.
- Bourdieu, Pierre (1994). *Raisons Pratiques*. Paris: Seuil.
- Brekhus, Walter (2015). *Culture and Cognition*. Cambridge: Polity Press.
- Cicourel, Aaron (2007). «Estructura y cognición social». En: Lozares, C. (ed.). *Interacción, redes sociales y ciencias cognitivas*. Granada: Comares.
- Corbin, Jane y Strauss, Anselm (1990). «Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria». *Qualitative Sociology*, 13: 1-21.
- Dominguez, Silvia y Hollstein, Bettina (eds.) (2014). *Mixed Methods Social Networks Research: Design and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fauconnier, Gilles y Turner, Mark (2002). *The Way We Think*. New York: Basic Books.

- Freeman, Lee (1996). «Some Antecedents of Social Network Analysis». *Connections*, 19: 39-42.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- Gobo, Giampietro (2016). «Why 'Merged' Methods Realize a Higher Integration than 'Mixed' Methods. A Reply». *Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal*, 11(3): 199-208.
- Goffman, Erving (1963). *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- Hillier, Bill (1996). *Space Is the Machine*. London: Cambridge University Press.
- ISOR (2014). *El mapa de les minories religioses de Catalunya*. Barcelona: ISOR i Direcció General d'Afers Religiosos.
- Jong, Sara de (2016). «Female Migrants as 'Mediators between Two Worlds': Spatial-Temporal Articulations of Intersectional Positions». *Journal of Diversity and Gender Studies*, 2(1-2): 111-126.
- Koster, Martijn y Nuijten, Monique (2016). «Coproducting Urban Space: Rethinking the Formal/Informal Dichotomy». *Singapore Journal of Tropical Geography*, 37(3): 282-294.
- Lazarsfeld, Paul y Merton, Robert K. (1954). «Friendship as a Social Process: A Substantive and Methodological Analysis». En: Berger, M. (ed.). *Freedom and Control in Modern Society*. New York: Van Nostrand.
- Lefebvre, Henri (1974). «La production de l'espace». *L'Homme et la Société*, 31(1): 15-32.
- Lindquist, Johan (2015). «Brokers and Brokerage, Anthropology of» En: International Encyclopedia of Social and Behavioral Science. Amsterdam: Elsevier. (2ª ed.).
- Lozares, Carlos (2003). «Valores, campos y capitales sociales». *REDES-Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 4(2).
- Lozares, Carlos (coord.) (2007). *Interacción, redes sociales y ciencia cognitiva*. Granada: Comares.
- Lozares, Carlos; Verd, Joan Miquel; Cruz, Irene y Barranco, Oriol (2014). «Homophily and Heterophily in Personal Networks. From Mutual Acquaintance to Relationship Intensity». *Quality and Quantity*, 48: 2657-2670.
- Lozares, Carlos; López-Roldán, Pedro; Bolibar, Mireia y Muntanyola, Dafne (2015). «The Structure of Global Centrality Measures». *International Journal of Social Research Methodology*, 18(2): 209-226.
- McPherson, Miller; Smith-Lovin, Lynn y Cook, James (2001). «Birds of a Feather: Homophily in Social Networks». *Annual Review of Sociology*, 27: 415-44.
- Molina, José Luis; Valenzuela-García, Hugo; Lubbers, Miranda; García-Macías, Alejandra y Pampalona, José (2015). «Looking Inside the Ethnic Enclave: Inequality, Social Capital and Transnationalism». En: Ryan, L.; Erel, U. y D'Angelo, A. (eds.). *Migrant Capital. Networks, Identities and Strategies*. London: Palgrave Macmillan.
- Muntañola, Josep (2009). *Topogénesis. Fundamentos de una nueva arquitectura*. Barcelona: Edicions UPC. Original (1997). *Topogenèse*. Paris: Anthropos.
- Park, Robert E. (1928). «Human Migration and the Marginal Man». *American Journal of Sociology*, 33: 881-893.
- Rapoport, Amos (2008). «Mind, Land and Society Relationships in an Environment-Behavior Perspective». *Arquitectonics*, 15: 33-62.
- Rérat, Patrick y Lees, Loreta (2011). «Spatial Capital, Gentrification and Mobility: Evidence from Swiss Core Cities». *Transactions of the Institute of British Geographers*, 36(1): 126-142.
- Sailer, Kirstin y Penn, Alan (2007). «The Performance of Space –Exploring Social and Spatial Phenomena of Interaction Patterns in an Organisation». *Architecture and Phenomenology Conference in Haifa*, 13-17 mayo: 1-19.
- Schütz, Alfred (1976 [1946]). «El forastero. Ensayo de psicología social». *Estudios sobre Teoría Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sennett, Richard (1976). *The Fall of the Public Man*. New York: Knopf; [ed. cast.: El declive del hombre público, Barcelona, Anagrama, 1978].
- Sennett, Richard (2012). *Together*. London: Penguin Books.
- Serino, Marco (2011). «Spazio urbano e spazio teatrale nell'organizzazione dello spettacolo dal vivo». *Tafterjournal*, 30. Disponible en: <http://www.tafterjournal.it/2011/07/26/spazio-urbano-e-spazio-teatrale-nell'organizzazione-dello-spettacolo-dal-vivo/>
- Simmel, Georg (2014 [1900]). «Digresión sobre el extranjero». En: *Sociología: estudios sobre las for-*

- mas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, Georg (1986 [1903]). «Las grandes urbes y la vida del espíritu». En: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Stonequist, Everett (1965). *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell.
- Vera, Hector (2016). «An Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert». *Cultural Sociology*, 10(1): 21-29.
- Verd, Joan Miquel y Lozares, Carlos (2016). *Introducción a la investigación cualitativa. Fases, métodos y técnicas*. Madrid: Síntesis.
- Wacquant, Loïc; Slater, Tom y Borges, Virgilio (2014). «Territorial stigmatization in action». *Environment and Planning A*, 46: 1270-1280.
- Wasserman, Stanley y Faust, Katherine (1994). *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wasserman, Stanley y Faust, Katherine (1995). *Social Network Analysis: Methods and Applications* (vol. 8). Cambridge: Cambridge University Press.

RECEPCIÓN: 10/11/2017

REVISIÓN: 14/02/2018

APROBACIÓN: 18/05/2018

APÉNDICE

TABLA A. *Lista de entrevistas: edad, confesión, formación, profesión, tiempo de residencia en Catalunya en el momento de la entrevista*

Informante	Asociación	Edad	Formación	Ocupación	Tiempo de residencia en Catalunya (años)
M.	Católica	70	Magisterio	Jubilada	40
P.	Católica	75	Religiosa	Religiosa	50
M.I.	Musulmana	55	Superior	Presidente entidad/ Comercial	25
F.A.	Empresa Mediación	51	ADE	Mediadora municipal ext.	23
K.S.	Musulmana	26	ADE	Asesoría	19
S.S.R.	Musulmana Chií	45	Derecho (inacabada)	Mediación	17
M.A.	Musulmana	50	Superior	Mediación	18
G.	Sikh	22	Ingeniería informática	Mediador municipal	9
N.S.	Sikh	35	Doctorado	Investigador UAB	11
J.G.	Sikh	16	--	--	5
P.K.	Sikh	23	Graduado Podología	Clases particulares idiomas	nativa
T.Ch.	Musulmana	40	Superior	Conserje nocturno	20
G.G.R.	Administración	37	Doctorado	Técnica municipal Asuntos religiosos	nativa
F.B.	Empresa Mediación	45	Licenciada Filología	Mediadora municipal	35

The Place of Religious Brokerage: A Mixed-methods Approach

El lugar de la mediación religiosa: una aproximación por métodos mixtos

Dafne Muntanyola-Saura and Miquel Fernández

Key words

Social Network
Analysis

- Cultural Capital
- Social Capital
- Place
- Religious Brokerage

Palabras clave

Análisis redes sociales

- Capital cultural
- Capital social
- Lugar
- Mediación religiosa

Abstract

The article analyses the role of religious brokerage, arguing for the importance of cultural and social capital. A city like Barcelona is a place of arrival and settlement for a population with diverse trajectories. We see the urban environment as a cultural as well as a social attribute of the activity of religious brokerage. Our case studies are three religious communities in the city: Muslim Pakistani, Sikh and Philippine Catholic. Based on research using a mixed methodology, combining semi-structured interviews, observation and social network analysis (SNA), we look at the spaces where mediation occurs and the composition of the mediators' personal networks. The results obtained lead us to consider sense of place and sociability as necessary aspects of religious brokerage.

Resumen

El artículo analiza el rol de la mediación religiosa (*religious brokage*) a partir de la preeminencia del capital cultural y social. Una ciudad como Barcelona deviene lugar de llegada y asentamiento de población con trayectorias y prácticas plurales. Creemos que el lugar urbano de la intermediación es un atributo cultural a la vez que social de la actividad de la mediación. Nuestros casos de estudio son tres comunidades religiosas de la ciudad: musulmana pakistaní, sikh y filipina católica. A partir de una investigación basada en métodos mixtos, con entrevistas semiestructuradas, observación y análisis por redes sociales (ARS), delimitamos el lugar de la mediación y la composición de sus redes personales. Los resultados obtenidos nos llevan a considerar la sociabilidad y el sentido del lugar como atributos necesarios de la mediación religiosa.

Citation

Muntanyola-Saura, Dafne and Fernández, Miquel (2019). "The Place of Religious Brokerage: A Mixed-methods Approach". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 165: 101-120. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.165.101>)

Dafne Muntanyola-Saura: Centre d'Estudis Sociològics sobre la Vida Quotidiana i el Treball (QUIT) - UAB | dafne.muntanyola@uab.cat

Miquel Fernández: Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR) - UAB | miquel.fernandez@uab.cat

INTRODUCTION¹

This article seeks to clarify the social and cultural significance of religious brokerage. We therefore begin by defining the cultural and social capitals of mediators. More specifically, we present an analysis of mediation in terms of place, following the dynamics of social space as a game of capitals (Bourdieu, 1979, 1994). In addition, we link the relationships between physical place and cultural/social capital to an interdisciplinary theoretical framework that includes contributions from cognitive sociology (Cicourel, 2007; Fauconnier and Turner, 2002), the Chicago school in a loose sense (Simmel, 1903; Park, 1928; Goffman, 1963), urban sociology (Sennett, 1976/1978) and social phenomenology (Berger and Luckman, 1966/1988). The overall objective is to explore the cultural and social resources of religious mediators as a source of legitimacy for exercising their role within and outside their community.

First, we identify the role of sociability in the discourse of religious leaders and government experts who act as mediators (or brokers) between religious associations and local public administration. Secondly, we classify the practices that mediators consider to be part of their daily lives in terms of cultural and social capital. Third, we explain the relationship between religious intermediation and the configuration of the personal networks of mediators in Barcelona.

Our general hypothesis is that the place where mediators' everyday relationships occur plays an important role in their social recognition. Therefore, knowledge about and appropriate use of place is an integral part of their cultural and social capital. In other words, there is a reciprocal relationship be-

tween physical place, cultural capital and social capital.

From a methodological perspective, we propose a mixed-method approach. We start from a discursive analysis following the general principles of grounded theory (Corbin and Strauss, 1990), based on fourteen semi-structured interviews with religious mediators and with individuals from their personal networks, their community, civil society and the political sphere (see Table A in the appendix). This qualitative analysis is completed with *social network analysis* (SNA) using Egonet software of the personal networks of three religious mediators from Pakistani Muslim, Sikh and Philippine Catholic associations in Barcelona.

Our contribution in this article has been to use social network analysis to highlight the places where connections are generated that are considered relevant by mediators in their discourses. We complement the objectivity of this *game of capital* in Bourdieusian social space with the subjectivity of the mediator's sense of place as a source of social legitimacy.

THEORETICAL FRAMEWORK

we find antecedents to the concept of *brokerage* or intermediation within that sociology that has theoretically and empirically analysed mediation. The so-called Chicago School was one of the first to address the analysis and understanding of individuals and groups situated at the interstices of different social and cultural formations. Robert Ezra Park coined the term "marginal man", referring to people living between cultures in contexts of migration. Park based this concept on Simmel's classic notion of the "stranger" (2014[1900]) and argued that the experiences of these individuals, when torn from their context of origin and discriminated against in the place of arrival, suffer "spiritual instability, intensified self-consciousness,

¹ We would like to thank Avi Astor, director of the RELIG 2015 project financed by the Generalitat of Catalonia, and the members of ISOR, for their participation in the fieldwork, in concrete in the carrying out of the interviews and observations.

restlessness, and malaise” (Park 1928: 893). Stonequist (1965) examined the psychological attributes and social conditions of the “marginal man”. According to Park and Stonequist, part of the reason why the migrant was so often despised was that his presence alone revealed and altered the social boundaries inscribed in relations of power and hierarchy. However, neither of the two researchers focused on the role of “the marginal man” as an intermediary between different cultures, which is the starting point of our approach.

Following a social phenomenological perspective, legitimacy comes into play in the transmission of shared meanings (Berger and Luckmann, 1966/1988). Second order objectifications give normative value to the communicative and interactive practices that shape everyday life in city neighbourhoods. In Bourdieusian terms, legitimacy forms part of the social recognition that motivates and reproduces social practices and discourses. That is to say, it refers to whether religious mediators have legitimate cultural capital or not. In this regard, we restrict our object by linking the legitimate capital of mediators, both cultural and social, to their experience related to place.

Religious mediation and capital

Anthropologists have theorised about the importance of cultural mediation in migration processes and the management of socio-cultural diversity (de Jong 2016; Lindquist, 2015). However, few have examined the concept of mediation in relation to issues related to the management of religious phenomenon in processes of ethnic-religious diversification. In immigration contexts, language and cultural barriers have made it necessary for certain persons to act as intermediaries to communicate the needs and wishes of religious communities to public authorities and civic organizations, and vice versa. In sociological terms, such cultural,

religious and linguistic barriers can be understood using the theoretical contributions of Pierre Bourdieu (1979, 1994). Bourdieu introduced the distinction between economic, cultural and social capital as a structural feature of the general social landscape. Whereas economic capital includes resources inherited and acquired through family income and productive labour, cultural capital includes linguistic, cultural and artistic skills that do not necessarily coincide with these economic resources, while available social contacts supplement the other two. In a broad sense, it is social recognition that legitimises certain elements of the cultural and social capital of the members of the social space and discredits others.

The concept of cultural capital, and its connection to social capital, is a very broad topic that we cannot explore in depth here. Religious mediators incorporate elements of cultural capital connected to social activity that is part of their work. In concrete, Bourdieu (1979:3), when describing the forms of transmission of cultural capital, points out: “These specific properties that are perceived as linked to the person[...] make embodied cultural capital the legitimate means of transmission par excellence[...] when the direct and visible forms of transmission tend to be socially considered as illegitimate” [translated by the authors from the original French]. Embodied cultural capital, and here we also add social capital, motivates and reproduces social practices and discourses. According to Lozares (2003, 2007), capital is expressed in terms of habits and interaction. The key mechanism for the preservation of the legitimate culture is conversation (Berger in Vera, 2016). That is to say, patterns of urban sociability are conditioned by patterns of transmission that regulate our conversations with individuals we do not know, our co-citizens, in the shop to buy bread, on the bus or in the pharmacy, etc. The hegemonic norms of the ruling class act as norms by default in urban and anonymous spaces.

The family, the school and neighbourhood are the environments where mediators make contacts and establish ties of familiarity, friendship and understanding with persons with diverse cultural capital. These social ties accumulate throughout the mediation process and constitute the mediator's social capital. For Bourdieu (1979), social capital consists of a set of substantive resources based on a more or less institutionalised network of relations that provides benefits of mutual recognition. Thus, the ability to establish weak social ties increases the amount of accumulated social capital. The capacity to form networks is linked to high and medium education levels. The way we use contacts to find work, for example, follows patterns of inequality parallel to those of class and cultural capital (Bourdieu, 1979). Individuals with more economic and cultural capital also have more contacts with equivalent capital in their network. This is known as the principle of homophily. We tend to relate (at work, at school, in our intimate relationships) to people who resemble us, with whom there is a confluence of social traits, such as gender, age, cultural or economic capital, and also with the people we want to be like, who we imitate aspiring to their position in the labour market or urban structure; in other words, "birds of a feather flock together" (McPherson *et al.*, 2001). In our study, we consider gender and status homophily (Lazarsfeld and Merton, 1954; Lozares *et al.*, 2014; Barranco *et al.*, 2018). We identify the socio-demographic characteristics of the members of personal networks and compare them with the characteristics of the *ego*; that is, of the persons interviewed.

We therefore operationalise the concepts of social and cultural capital to explain the extent to which place shapes patterns of sociability and vice versa. We will introduce and define the term *sense of place*, which we consider part of cultural capital, and of sociability, to refer to the ability of mediators to create and mobilize social capital. Although

we are not going to enter the debate on socio-physical determinism, we are going to review the interdisciplinary contributions that are being made on the social meaning of space. According to cognitive sociology (Cicourel, 2007), every social definition implies a production of knowledge, a cognitive operation. Space is an epistemic category that structures both language and perception (Fauconnier and Turner, 2002). Moreover, the geometry of space is never neutral, as it reflects political decisions, cultural and economic traditions that define and give concrete meaning to public space (Lefebvre, 1974). The urban, straddling cultural and social capital, is a source of legitimacy and therefore, of profitable use in cultural and economic terms. In order to avoid the danger of excessive generalization, we will leave aside the macro-urban level in favour of a micro-sociological perspective.

Sense of place and sociability

The first concept we will take into account here is *placeness* or *sense of place*. According to Hillier (1996) and Rapoport (2008), space is pragmatic. That is, it shapes a reality that gives meaning (or meaninglessness) to social practices and relationships. Face to face interactions occur in a place: the spatial framework allows (or makes it difficult) for participants to define a shared moment in an inter-subjective way. For Simmel (1903), place is a meeting point (*rendezvous*) that fixes passing relationships in space and time. Such a reciprocal relationship is a social relationship in itself, a type of cultural capital. As Serino (2011:5) states: "The use of space is not neutral, and the functional and aesthetic organisation of theatres demonstrates this" [translation from the Italian by authors]. Therefore, the physical, architectonic place defines the routines of interaction. In line with these and other authors (Sailer and Penn, 2007; Rérat and Lees, 2011), our theoretical proposal conceives the sense of place as

part of the cultural capital of citizens. Wacquant sums up the importance of place as part of cultural capital: “the crucial mediation of place as material container, social crossroads, and mental imagery carrying deep emotional valences” (Wacquant *et al.*, 2014: 197). Emotions, cognitive judgements and experiential resources are a form of practical knowledge, a sense of familiarity with an inhabited space full of meaning.

A sense of place is part of our natural attitude in our everyday reality, of the here and now (Berger and Luckmann, 1966/1988). Daily conversations, meeting with friends, producing, consuming with others in these spaces, all are ways of becoming familiar with a place. Feeling part of a place is what the foreigner is looking for when he/she arrives in a new community (Schütz, 1976[1946]), and it is thanks to this experience that he or she can build new and socially legitimised symbolic frameworks of reference, that is, cultural capital (Bourdieu, 1994). Not having a consistent identity need not necessarily be problematic. Mobility involves adopting new cultural identities and codes, or developing different cultural competencies or capitals in different contexts (Brekhus, 2015: 138). According to the dramaturgical notion of self proposed by Goffman (1963), we cannot speak of a single social identity but of multiple identities. Sense of place implies knowing how to move around the city, navigate the sea of urban unpredictability, find one’s way around and identify the places where one can meet members of one’s religious or civic community. Knowing the urban nomenclature or, in other words, knowing the names of the streets, is an empirical indicator of sense of place. As Giddens (1984) says, places become appropriated, in the dual sense of relevant and specific to their users. In turn, this symbolic and experiential relationship can also be negative, as the literature on the sociology of urban peripheries shows. In his comparative study of neighbourhoods in Barcelona, Ha-

vana and Boston, Angelovski (2013) summarises very well how the degradation of urban spaces by inequalities and urban speculation contributes to the (dis)rooting of place. When a territory is stigmatised, “space [becomes] a distinctive anchor of social discredit” (Wacquant *et al.*, 2014:127).

The second concept we define is that of sociability, linked to social capital. Here we operationalise the place of interaction based on the possibility of leisure and fleeting encounters on the street and in the squares. The street is a place that is found, not sought. The urban is a meeting place that in addition, according to Bakhtin (Muntañola, 2009), is manifested in a chronotopic and dialogic structure that is both physical and social. According to Muntañola, we cannot forget that urban spaces of interaction are designed to induce a type of sociability and, to this end, promote their festive, recreational, celebratory and exhibitory dimensions. The expressive function of place as a festive space is linked to Richard Sennett’s (1978) defenestration (and exaltation) of public space in American cities in the second half of the 20th century. In his classic, *The Fall of Public Man*, Sennett defines the need to understand the social conditions in which the expressiveness of the daily experience is favoured as a central problem. For example, the *Indignados* in Madrid gathered in a square, the Puerta del Sol, which was a central crossroads, a place of passage that was already part of the emotional map and daily walks of the people of Madrid. The familiarity with Sol made it possible to transform the sense of place of the people of Madrid into sociability by occupying it. The physical presence in the public space generated an effervescent expressive phenomenon.

In short, in the process of consolidating social capital, we are also accumulating cultural capital, and vice versa. Richard Sennett reminds us that “face-to-face connections, personal relationships and physical presence can be forms of privilege” (2012: 146). The

ability to continue making contacts and maintain this network is a kind of resource that involves skills, time and money. To define the cultural and social capital of religious mediators we include these two concepts, sense of place and sociability, both in the Egonet questionnaire and in the semi-structured interviews. Sense of place facilitates certain patterns of sociability and makes others difficult. The place of mediation, that is, whether *brokers* establish their contacts from their network in a classroom, in a place of worship, in the street or at a workplace, is becoming increasingly important as an indicator of sociability.

METHODOLOGY

The research design we have used is a multiple and comparative case study of three different faith groups: a Philippine Catholic association, a Muslim association composed of primarily Pakistani immigrants and a Sikh association composed of Pakistanis and Indians. We selected these communities because they do not have Spanish as their first language, which gives greater importance to cultural mediators in their relations with public authorities of the target society. In addition, and as a result of the work that the research group ISOR (2014) has previously carried out, we are familiar with these religious associations, which has allowed us to negotiate access and continue the fieldwork already begun in previous projects.

Our strategy of mixed methods includes observation work over a six-month period in 2017 and thirteen semi-structured interviews with mediators from the selected religious communities², with a section of analysis of

their social networks: two interviews with representatives from the Philippine Centre in Barcelona; seven interviews with various Muslim religious bodies and four with various Sikh religious bodies. In addition, interviews were also carried out with public administration professionals responsible for interreligious mediation: we interviewed a professional mediator from the NGO, the ABD Welfare and Development Association, which manages the Barcelona Intercultural Mediation and Translation Service, which in turn forms part of the Service Centre for Immigrants, Emigrants and Refugees [Servicio de Atención a Personas Inmigrantes, Extranjeras y Refugiadas (SAIER)] and a technician from the Office of Religious Affairs (OAR). Between September 2017 and February 2018, we also participated as observers at public events of these entities, such as a popular *Iftar*³ on the Rambla del Raval and a public presentation of the Filipino community at the Convent de San Agustí organised by a municipal entity. In the case of the Sikhs, observation was carried out during several religious celebrations in Barcelona, L'Hospitalet and Badalona, also in 2017.

Our unit of analysis is the discourse of the mediators as they reflect on their biographical trajectory within and outside their community. Social Network Analysis defines brokerage capacity as the possibility of connecting actors who are not directly related to each other (Freeman, 1996). As Lozares (2003) states, the implicit, relational perspective of the SNA paradigm helps us to consid-

representing a religion that is often confused with the former (Sikh). As it seems reasonable to admit that all religious expressions of Islam in public space arouse suspicion on the part of local governments, we also chose a Catholic association following the reverse reasoning, as these are associations that are supposedly more accepted within the welcoming society than the others; we wanted to understand their experience to contrast it with that of the other two religions.

³ *Iftar* is the night-time meal that breaks the daily fast during the Islamic month of Ramadan.

² The criteria for selecting the interviewees and the subsequent analysis are related to choosing populations from countries that are not Spanish-speaking. Another comparative criterion was to select different Muslim associations (Shia and Sunni) and another association

er face-to-face interaction as a form of social capital in itself. For illustrative purpose, we define the structure of the personal networks of three mediators, establishing measures of centrality, the definition of the strength of their network ties, and the presence of homophily in the relations. This is a way of empirically illustrating through SNA the relational nature of both the cultural and social capital of these mediators. SNA also allows us to observe how intermediation is linked to other social attributes, such as gender, age and cultural and social capital.

We combine qualitative information from interviews and observations with quantitative measurements of social capital. This is a mixed (Domínguez and Hollstein, 2014) or merged (Gobo, 2016) strategy based on diverse methodologies and tools to compare and confirm hypotheses derived from a unified theoretical framework. We propose a line of inquiry that combines inductive and deductive logics, what is referred to as abductive reasoning (Verd and Lozares, 2016). Thus, the research starts from a structured theoretical corpus that guides empirical observation based on interviews and SNA. But operationalisation has been based on empirical analysis of the data, which has modified the initial conceptual framework.

We analysed the interviews with ATLAS.ti and the personal networks with the EGONET programme. Through SNA we can understand how religious mediators mobilise their personal contacts. In this regard, it is a methodology that connects with existing ethnographies on intermediation (De Jong, 2016; Kusters y Nuijten, 2016). Networks represent the social capital of mediators, which includes strong and intimate ties such as close family and friends, as well as weak ties, which correspond to working and neighbourhood relations. SNA makes it possible to measure the patterns of mobilisation of contacts both between communities and within a personal network (Lozares, 2007). For reasons of time and resources, we carried out an

in-depth analysis of the personal networks of three religious mediators: one mediator from an association of Pakistani Muslims, one from a Sikh religious association, and one mediator from the Philippine Catalan Association. The personal networks were elicited from the mediators at the end of the interviews with the help of the EGONET programme. In the interview, the following question was used as a name generator:

Can you please make a list of 20 people you know by name and vice versa? It can be anybody. You can also include people who are perhaps not so close but that you see regularly. They may live here or in another country.

The person interviewed (*ego* in network language) was asked his/her age, country of origin, sex, length of residence in Catalonia, occupation and religion. Then, once the names of the 20 individuals had been recorded (who are referred to in SNA terminology as *alteri*), they were asked to give the following information about each of them, in addition to those mentioned before: the place or sphere where they had met (in family circles, school, place of worship, work or neighbourhood circles, through third parties, in leisure settings, etc.), their occupation, time residing in Catalonia and the place or sphere where they were currently in contact. Finally, they were asked if each member of their network knew others in the network.

Regarding the analytical strategy, and without going into great detail, we analyse the structural aspects of the network: density and degree centralities, proximity and intermediation (Freeman, 1996; Wasserman and Faust, 1995; Lozares *et al.*, 2015). These are measures of the relationship patterns of the *alteri* that make up the network of the *ego*; that is, whether they know each other, whether they constitute isolated groups with little connection, whether there are certain members of the network (for example, a leader of another community) who centralise

most of the relationships (degree centrality), or if there is a contact that, without having many relationships, is close to many of the other *alteri* (proximity centrality) or, lastly, and this is the measure that we will look at most closely, if there are filtering figures that act as a bridge between different components of the network. Intermediation centrality defines the links with the greatest centrality in the network by identifying the geodesic paths existing between pairs of *alteri* and measuring the frequency by which each node falls in one of these dyads. The final measure is the percentage of the maximum possible intermediation of a specific node. While degree centrality leads to the definition of leading, central figures, intermediation centrality explains crucial positions for their connectivity within the network and the community.

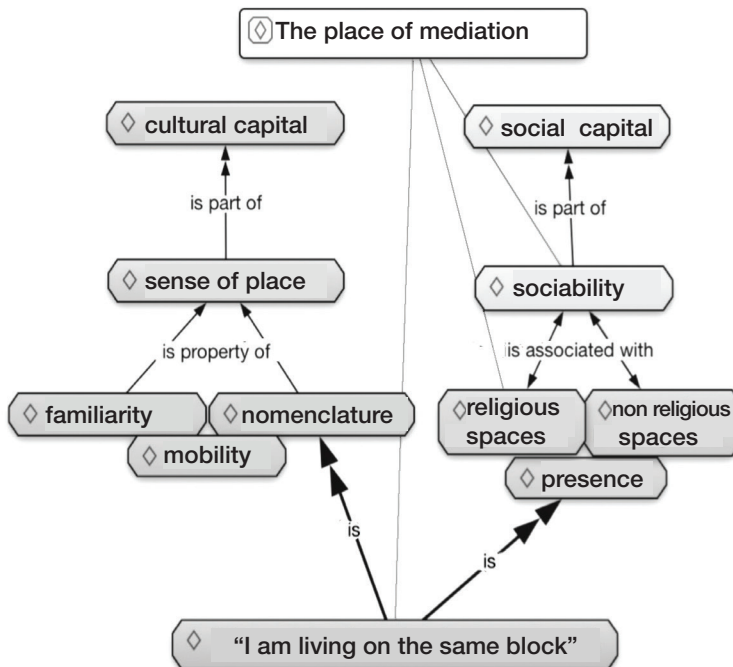
ANALYSIS OF THE RESULTS

In order to explain qualitatively some of the dimensions of the role of intermediation in terms of social and cultural capital, we first present the results of the discursive analysis, followed by our social network analysis.

Discursive analysis of the interviews

The analysis with ATLAS.ti of the interviews with religious mediators resulted in the code map in Figure 1, based on the list of interviews found in Table A of the Appendix. The map includes the two conceptual levels explained in the theoretical framework and a third level of indicators from the empirical analysis that modified the second conceptual level in an abductive reasoning process. First of all, religious spaces (places of worship) are immediate points of reference for

FIGURE 1. *Atlas.ti* code map: concepts (cultural and social capital), dimensions (sense of place and sociability) and indicators (mobility, nomenclature, familiarity, presence, religious and non-religious spaces)



Source: Developed by the authors with the software ATLAS.ti.

newly arrived members of the religious community, spaces for socialisation that allow new personal, work or family contacts to be established.

The good thing about the Sikh community is that we have Gurudwaras almost everywhere, every time you go somewhere the first thing you do is find a Gurudwara, and there you can first find a roof over your head and you can make contact with people. (N.S., Sikh).

Religious spaces are indicators of established presence in the urban fabric. This is a presence that does not happen in just any place, but one that is linked to a sense of place, that of the city centre, or to places with a special historical, cultural or social significance. In the following statement, the Muslim mediator mentions the opening hours and explains how face-to-face interactions take place between the community members and those offering services at their centre. Sense of place impacts the capacity to mobilise identity. This is possible, as Sennett (1976, 2012) says, when the social conditions necessary for “authentic” sociability exist. These moments of social exchange, these conversations, take place in public space, the setting for symbolic interaction par excellence.

People who have just arrived are always a little more disoriented than we are. We aren’t anymore. Many people that come, in the centre we have an office that is open from 4 o’clock to 8 in the evening, and we provide services of this type (KS, Muslim Association).

In the following statement, the interviewee from the Philippine Association explains how meetings among female colleagues employed working for families in Barcelona were crucial for their well-being. These meetings take place before and after religious services in churches located near the city centre. Specifically, the meetings were held in Plaza Catalonia, the most central of Barcelona’s

squares, across from one of the city’s most well-known department stores.

From time to time, we would meet with friends here in Plaza Catalonia. It was our place. It was the meeting point for us before because we didn’t have houses before; we didn’t have apartments; it was really difficult because you get off work... I1: I was a live in domestic worker. M: Live in, so you get off at 5 and you come back at 9 and you have to work a little bit more, Sundays, the same. Instead of going to whatever place, we would meet our friends there in Plaza Catalonia and if it was cold and raining we would go the Corte Ingles to take shelter (M, Philippine Association).

In this regard, as an employee of the Office of Religious Affairs explains, certain emblematic spaces of the city are especially desired and in demand. Their role in this case is to mediate between the other administrations involved and the affected communities.

[A municipal employee wonders]: “Why do we have to give him permission to do this here on the Rambla, yeah man, on the Ramblas, why not somewhere else,” as happened this year with the Hare Krishna, who have a festival every year on the Ramblas, and this year celebrated the 25th anniversary of that festival on the Ramblas and someone came across the fact that, “Yeah, man!” [you can’t do that on the Ramblas] (G.G.R. Public Administration).

We see, then, how the physical criterion of historical centrality and proximity in the space of worship is once again important, as well as the possibility of sharing a space that is safe from the elements and that allows for face-to-face interactions. It is not a question of going to just any place, but of going to a place “of our own” that coincides with a usual meeting point in the city. Once again, we return to a sense of place, familiarity and sociability. It is therefore important that religious celebrations are held in public and legitimate places in the city. We recall that we refer to

legitimacy to speak of socially constructed cultural recognition, following the Bourdieusian game of capital and social-phenomenological construction. For example, as a Shiite mediator explained to us, the Ashura procession ends at the *Arc de Triomf* – and this is a non-negotiable place; it is not only where this procession has been held since its very beginning in the city, but it is also because both the participants and the transnational public recognise the *Arc de Triomf* as an identifiable monument of Barcelona.

The interviewee from the Philippine Association spoke about the concept of sense of place as a resource for mobilising identity. Knowing the names of the streets and walking around an area (that is, having a concrete experience of a place) constitute a part of the cultural capital that we refer to as nomenclature, a form of spatial cognitive capital.

We always go to mass, everyone, because most are Catholics so we go to the Cathedral. We would say, “this week, where should we go?”. We go to other places too to see what the city is like. I1: I mean, it wasn’t set, we would change... M: It’s not set, but more or less San Elias, yeah, a lot of the time we go there, but then when we meet friends and we are here in the centre, we say “Let’s go to Santa Ana” and so... (M, Philippine Association).

It is important to bear in mind, as Sennett (2012) says, that the sociability of being with others, being together (*Together* is the title of his last book), is not based on tolerating others, but on empathically including them in one’s own experience. As the same interviewee explains, the motivation for being a religious mediator is not only to help, but to have genuine experiences with other members of the religious community, in short, to have a good time together. Sociability is an objective in itself.

M: Yes, I’m always helping people, without any-

thing in return. I always do that because at least the people get a little help, that’s the the most important thing, and I also find people who can also help, people that I had helped before... M: A good relationship with people is what I also like; I really like to have relationships with people. (M. Philippine Association).

This is also the case for the Muslim associations. They see themselves as part of the city and its neighbourhoods and seek political solutions that include them and that define any conflicts in their own terms, not in those of others.

In the creation of this prayer centre, we must try not to fall into the error of: “let them[build] their prayer centre and stay there”; that is to say: “let them do their things as long as they don’t bother us, whatever they do...”. No, no, this isn’t valid. What is valid is that the prayer centre is visible and at the same time, that we are part of the city, the neighbourhood. Let them participate, let people see that they are active, let us exchange things with them (M.H., Muslim Association).

Another participant explained the reasons for choosing central locations to hold group activities, in this case regarding the choice of the Rambla of the Raval:

Well, it’s a place where you can meet easily; we’re all nearby and don’t bother anyone. As the Rambla is quite wide, we don’t bother anyone, not the shops, or the tourists, or those who pass by, and it’s a visible place where people can also see us (M.A., Muslim Association).

An interviewee from the same association coincided in emphasising what we are defining as sense of place, in terms of cultural capital. This participant ended the interview by metaphorically using the Spanish expression “*dar la cara*” [to stand up] to refer to the role of another mediator of the association, who is the main interlocutor with the media, city government and the faithful who attend

the places of worship. We see how the function of community representation, key as we have already said for religious mediation, is also described in terms of unmediated social interaction. Here is where the importance of co-presentiality appears.

In relation to the mosque also, more or less, because I have been here for a long time in the centre, in the office. Sometimes when I have to announce something, I go to Friday prayers in Ramadan. Igbal [the president of the association], for example, everyone knows him, and he already plays this role of representing them. Internally it is much easier, the imams, for example, as they also play this role, they are better known, than the general assembly. (K.S. Muslim Association).

The interactions of everyday life require co-presence; that is, the people involved must be able to perceive, through a shared physical setting (or virtual in the case of online communication), what their interlocutors are doing or saying. Therefore, all interaction is a form of participation in a given – in this case, urban – place.

Urban places have their own socio-physical structure, a chronotype that makes the place unique and invites interaction, such as the so-called Main Street, the *agora* of the *polis* or the town square. These are historical and social patterns that form part of an inherited cultural capital. Therefore, when exploring place, physical dimensions such as proximity are important for the identity of the interviewees. The urban fabric, exemplified in the city block, an idiosyncratic term, conditions a sense of place.

I've always lived in Barcelona; I'm even living on the same block, from one place to another, and from here I am going to move to another place, [...] 200 meters from here (K.S., Muslim Association).

Beyond living in the city for a short or long

time, what is of interest to us is this expression, "I'm living on the same block," which indicates a deep sense of place and roots, indicated physically by the urban dimension of the block. For this reason, we have included this quotation as an *in vivo* code on the map in Figure 1. The block is an autochthonous form of reference to an emblematic architectural unit of the city, and constitutes a bridge between the cultural capital and the social capital of this cultural mediator. The internalisation of this linguistic category is evidence of a shared cultural resource (Fauconnier and Turner, 2002). The "block" is a term shared by the "legitimate" inhabitants of the urban fabric of the city of Barcelona. Thus, the neighbourhoods in which the mediators live and work are physical spaces, which have their specific timetables and central locations. If they were on the periphery, they would not fulfill this function of orientation, of integration into the legitimate, socially recognised city. The appropriation of place, through familiarity with a living and legitimate urban fabric, seems to be central to the daily life of mediators.

Analysis of the personal networks of three mediators from religious organisations

In addition to the qualitative analysis of the interviews with our fourteen participants, we selected mediators from the associations studied: 3 from two Muslim associations, 1 from a Sikh association and 2 from a Philippine association, to analyse their personal networks using the EGONET social network analysis program. We found common patterns among the personal networks of three mediators, even though they are three very different cases in terms of their age, education level, gender and length of residence in Catalonia. In order to give an account of this, we outline the relational structures of the networks of these three religious mediators in three graphs presented in Figures 2, 3 and 4.

FIGURE 2. *Personal network of the Philippine mediator. The shapes indicate the gender of the alteri (circles for men, triangles for women); their size indicates level of proximity, and the colours, the contexts of sociability*

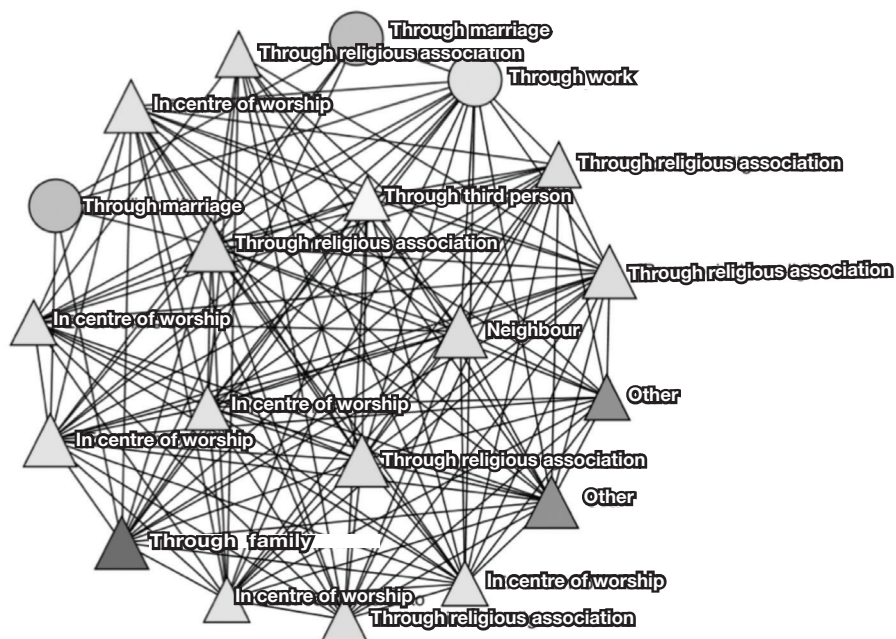
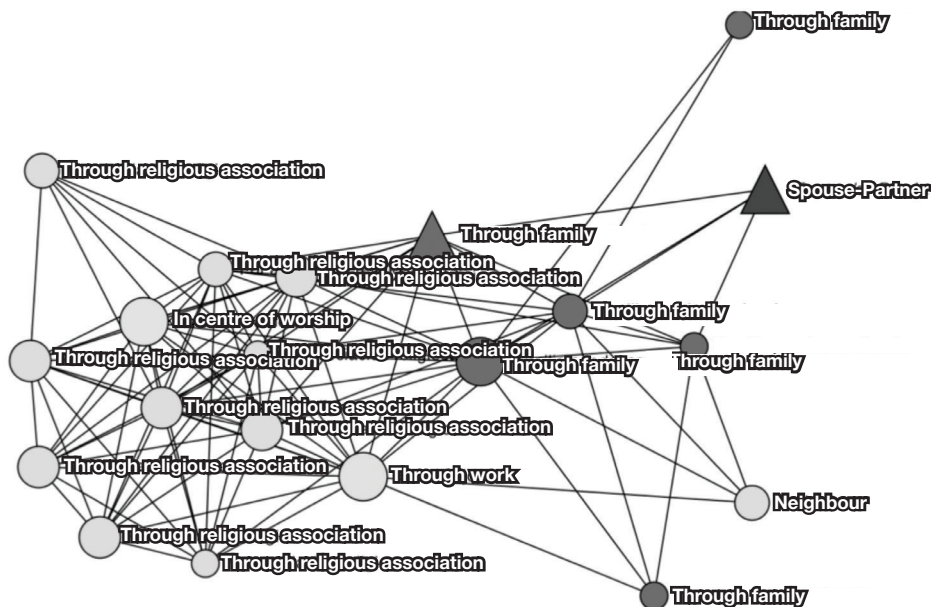


Figure 2 shows the personal network of the Philippine mediator, a 68-year-old retired woman who arrived in Catalonia at the age of 20, trained as a teacher in her country of origin, and who has worked as a caregiver for 40 years. She is married to a Spanish man of the same age. Fifty percent of her personal network are women who also work or have worked in the formal or informal care sector; 6 *alteri* are self-employed or owners of small restaurants or bars; another *alteri* is retired; one is a low-skilled worker, one a nun and another a priest. Therefore, it is a highly homophilic network in terms of gender and profession; that is, it is very homogeneous in terms of economic and cultural capital. In fact, the only men in the network, which is the densest and most cohesive of the three we analyse, are her husband, her brother-in-law (both born in Spain) and the Philippine priest who also leads the community. If we look at the sphere in which she knows each of her contacts and the degree of proximity

among them, we see that this is a network closely linked to strong ties: the members of the religious community are dominant (12 of the 20 *alteri*), followed by the family (4) and neighbours and co-workers (4). The most central figure in the network is a nun from the association, who has now returned to the Philippines, but shared 20 years of participation in the religious community with the interviewee.

In Figure 3, we see the network of the leader of the Muslim association, a 26-year-old master's student, born in Barcelona, who is self-employed with his own company. His parents have positions in the religious association founded by his uncle, and he is engaged to a woman from his home country. His personal network is more homophilic by gender (with two women in the network, his fiancée and his mother), and similar to the Philippine mediator in terms of professional homophily. Fifty percent of his network is made up of small restaurant and grocery

FIGURE 3. *Personal network of the Muslim mediator. The shapes indicate the gender of the alteri (circles for men, triangles for women); their size indicates level of proximity and the colours, the contexts of sociability*



store owners; four are self-employed and work in administrative tasks (three within the religious association), and four are undergraduate or master's students like him, one linked to the community. Therefore, here as well, the spheres of contact are first of all linked to the religious community (11 out of 20), followed by the family (7) and finally neighbours and co-workers (2). The family seems to play a more prominent role than in the Philippine case. We can explain this difference by the age of the interviewee (26 vs. 68 years old) and also by the fact that in the case of the Muslim association, there is a strong overlap between family *alteri* and those who are part of the religious community.

However, when we look at measures of centrality we find an important nuance: the intermediary figure, who is a co-worker, does not coincide with degree of centrality, who is a relative (his father). This variation could indicate a difference in the source of recognition, which has both a weak (work) and a

strong (family) origin. Having been born in Catalonia, the religious mediator has high cultural capital acquired through his formal education, which has given him linguistic capital and educational credentials that allow him to form part of the formal labour market. The co-worker who is central to his network is an indicator of his degree of integration into the receiving community, which in his case is in part also that of origin. It is possible that one of the reasons why this religious mediator acts as such is because of his ability to mobilise weak contacts linked to the labour market, and which he can access thanks to cultural skills acquired through his educational experience.

Lastly, in Figure 4, we have the 35-year-old Sikh association mediator, a master's student, who has resided in Catalonia for 11 years. He did not want to continue the family business in India, and friends told him that Barcelona was a good place to study and live. He currently holds a postdoctoral re-

FIGURE 4. *Personal network of the Sikh mediator. The shapes indicate the gender of the alteri (circles for men, triangles for women); their size indicates level of proximity and the colours, the contexts of sociability*



search fellowship, and his network is clearly dual-affiliated, fragmented into three components, and with low cohesion. The trends in gender homophily continue, with a majority of male contacts and only three women, his mother, a family friend who lives with her husband here in Catalonia (and who makes up one of the three components of the network), and his thesis supervisor. However, the status or professional homophily we discussed above with the other two personal networks is different in this case. Here the dominant area of linkage is the family (9 out of 20 contacts), which is mostly in the country of origin, so it is transnational. This is followed by the religious community (5 *alteri*), and colleagues from work and university (5), plus a neighbour. The interviewee shares a clear homophily of status with the university community, which is part of the receiving society, unlike the other two networks.

If we look at measures of centrality, we see that degree centrality (leadership) corresponds to a friend of the family who lives

in Italy, strengthening the transnational nature of the network. In contrast, the position of intermediation is embodied in a leader of the religious community, who connects the family component with the religious community, two spaces with strong ties. We see therefore that in this case the cultural capital inherited by family socialisation and university background in the country of origin is key to understanding the position of the interviewee as a religious mediator. If he is studying at the postgraduate level with a scholarship, it is because he already has the necessary educational credentials. This higher level of cultural capital leads to a greater presence of contacts from the receiving society, as we see in the university network component. We find a pattern of mobilisation of contacts that shows – as mentioned at the beginning of this section – the privileged nature of social capital, connected to freedom of movement and action specific to individuals with high economic and cultural capital.

The relational pattern of the networks of the three religious mediators indicates that there is indeed homophily in regard to status and gender among their personal networks. In all three cases, the religious community and the family are central to their lives. The usual tendency in sociability is to develop homophilic networks in relation to the gender of the ego (the interviewee), but also in regard to professional category and level of education. Finally, the ego feels a high degree of closeness to the people in his/her network, which cannot be attributed just to the fact that family and religious community are central, as 20 persons represent a high enough number to include weak ties. Finally, contrary to what one might conclude, the relational structure of the interviewees' networks is not based on dual-attachment (Molina *et al.*, 2015): they are not networks with *alteri* from the community of origin and the receiving society. In fact, following the more plural categorisation of the Bolibar *et al.* study (2015), only in the case of the Sikh Association do we find a mixed network structure, with a high number of *alteri* from the receiving society and a high level of intermediation centrality. As we have seen, in this mediator's network there is a strong presence of colleagues from the local university. The other two have an ethnic enclave structure, with a strong presence of members from the country of origin who have lived in the city for years. It is possible that the religious mediator, with a dynamic and changing profile based on time of residence, profession and education in the receiving society and with contacts with a transnational community, does not need dual attachment to be able to carry out this role with different relational structures.

CONCLUSIONS

We have proposed a new way of empirically operationalising the role of religious mediators as intermediaries or *brokers*. Thanks to

an interdisciplinary theoretical framework and a mixed model based on SNA and discursive evidence, we have discovered that place forms part of the cultural and social resources of mediators. Our objectives and general hypothesis on the importance of cultural and social capital in the role of mediation have led us to the following conclusions.

First of all, a sense of urban place is a tool of justification and expression for mediators. The cultural capital of the intermediary includes a sense of place understood as a space for building strong ties, both confessional and secular. Familiarity, urban mobility and knowledge of street names are constitutive elements of the cultural capital of the mediators interviewed. Mastering a place includes knowing its streets, its shortest or best, most visible routes, its most or least appropriate locations, as well as knowing its people, their dynamics, rhythms, schedules and work. Knowing how to navigate in the peculiar urban hustle and bustle, a place of diverse subjectivities, where people know each other only "by sight" or only categorically, a typical place of creativity and where conflict is constitutive, is a form of cultural capital that legitimises the position of the mediator. In an urban environment, both sense of place and the other types of cultural capital (linguistic, for example) are the major sources of resources for a "foreigner" to lose or dilute this position.

Secondly, the mobilisation of social capital seems to be explained by differences in cultural capital. Thus, analysis of the mediators' personal networks gives us the key to interpreting their activity as intermediaries. Although all three networks are homophilic, there are differences between the three profiles of mediators that can be partly explained by their different positions in the social structure of the receiving society. In particular, the mediator from the Sikh association has higher cultural capital than the mediators from the Muslim and Philippine

associations. This cultural competence is linked to a greater capacity to mobilise contacts and network. The Muslim association mediator, the youngest of the three, is on an upward educational and professional path, with an acquired institutional capital, and mobilises informal labour contacts, which compensate at least partially for the lack of inherited cultural capital. Finally, the case of the Philippine mediator differs from the other two because, despite her weaker cultural capital, she shares cultural (religious) ties and social institutional (ecclesiastical) capital with the receiving society. The accumulation of cultural capital in the form of educational degrees and linguistic and religious *habitus* is a key component of the personal network of religious mediators. Moreover, religious mediation does not require dual attachment to the society of origin and destination, since the associations discussed here are autonomous and their network structures heterogeneous.

Third, this article has revealed one of the most relevant issues for analysing capital in Bourdieusian terms: that is, the conversion of one type of capital into another. We offer an unprecedented vision of the conversion from a specifically urban type of cultural capital, the sense of place, to a distinctive social capital of the religious mediators in Barcelona, sociability. Therefore, sense of place and sociability are two sources of symbolic legitimacy, not only in relation to the institutions of the receiving society, but also in relation to both the autochthonous and “foreign” members of the Barcelona community. Cultural capital is a sign of identity for religious intermediaries and becomes a powerful resource in the form of social capital, in the sense that newcomers – or aspirants to citizenship with national rights – can lessen the commonly negative effects of their foreign status by turning to this resource. Mediators are considered intermediaries to the extent that they receive and translate the demands of the members of their association to the public

officials of the receiving society. The cultural capital of the mediators ends up becoming central for accumulating greater social capital, making the intermediaries a particularly attractive node for the members of the religious communities analysed. As can be seen from this, presence in both religious and non-religious spaces, such as the mosque or a centrally located cafe, constitute patterns of legitimate sociability. In short, social capital is a resource inherent in the role of mediator. In other words, religious mediation turns out to be a social skill partially derived from the sociability of the urban place.

The innovative nature of this theoretical-methodological approach clarifies the social and cultural significance of intermediation. Through this mixed-method analysis we discover how the expectations of the role of mediation are linked to the place of sociability, as well as to the ability to articulate cultural capital with the aim of legitimising the role of religious broker. It would be interesting in future research to observe the communicative practices and interactions of mediators in greater depth, using methodologies such as audiovisual ethnography to collect objective data on the practices of different communities in the city, thus strengthening our understanding of their patterns of sociability. It would also be desirable to broaden the sample of personal networks in order to examine more closely the formation of their social capital.

BIBLIOGRAPHY

- Anguelovski, Isabelle (2013). “From Environmental Trauma to Safe Haven: Place Attachment and Place Remaking in Three Marginalized Neighborhoods of Barcelona, Boston, and Havana”. *City and Community*, 12(3): 211-237.
- Barranco, Oriol; Lozares, Carlos and Muntanyola-Saura, Dafne (2018). “Heterophily in Social Group Formation: a Social Network Analysis”. *Quality and Quantity*. <https://doi.org/10.1007/s11135-018-0777-7>

- Berger, Peter and Luckmann, Thomas (1966). *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books. [1988 for the translation into Catalan: *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder.]
- Brekhus, Walter (2015). *Culture and Cognition*. Cambridge: Polity Press.
- Bolíbar, Mireia; Martí, Joel and Verd, Joan Miquel (2015). "Just a Question of Time? The Composition and Evolution of Immigrants' Personal Networks in Catalonia". *International Sociology*, 30(6): 579-598.
- Bourdieu, Pierre (1979). "Les trois états du capital culturel". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30: 3-6.
- Bourdieu, Pierre (1994). *Raisons Pratiques*. Paris: Seuil.
- Cicourel, Aaron (2007). "Estructura y cognición social". In: Lozares, C. (ed.). *Interacción, redes sociales y ciencias cognitivas*. Granada: Comares.
- Corbin, Jane and Strauss, Anselm (1990). "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria". *Qualitative Sociology*, 13: 1-21.
- Domínguez, Silvia and Hollstein, Bettina (eds.) (2014). *Mixed Methods Social Networks Research: Design and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fauconnier, Gilles and Turner, Mark (2002). *The Way We Think*. New York: Basic Books.
- Freeman, Lee (1996). "Some Antecedents of Social Network Analysis". *Connections*, 19: 39-42.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- Gobo, Giampietro (2016). "Why 'Merged' Methods Realize a Higher Integration than 'Mixed' Methods. A Reply". *Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal*, 11(3): 199-208.
- Goffman, Erving (1963). *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- Hillier, Bill (1996). *Space Is the Machine*. London: Cambridge University Press.
- ISOR (2014). *El mapa de les minories religioses de Catalunya*. Barcelona: ISOR i Direcció General d'Afers Religiosos.
- Jong, Sara de (2016). "Female Migrants as 'Mediators between Two Worlds': Spatial-Temporal Articulations of Intersectional Positions." *Journal of Diversity and Gender Studies*, 2(1-2): 111-126.
- Koster, Martijn and Nuijten, Monique (2016). "Coproducting Urban Space: Rethinking the Formal/Informal Dichotomy". *Singapore Journal of Tropical Geography* 37(3): 282-294.
- Lazarsfeld, Paul y Merton, Robert K. (1954). "Friendship as a Social Process: A Substantive and Methodological Analysis". In: Berger, M. (ed.). *Freedom and Control in Modern Society*. New York: Van Nostrand.
- Lefebvre, Henri (1974). "La production de l'espace". *L'Homme et la Société*, 31(1), 15-32.
- Lindquist, Johan (2015). "Brokers and Brokerage, Anthropology of". In: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Science*. Amsterdam: Elsevier. (2nd ed.).
- Lozares, Carlos (2003). "Valores, Campos y Capitales sociales". *REDES-Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 4(2).
- Lozares, Carlos (coord.) (2007). *Interacción, redes sociales y ciencia cognitiva*. Granada: Comares.
- Lozares, Carlos; Verd, Joan Miquel; Cruz, Irene and Barranco, Oriol (2014). "Homophily and Heterophily in Personal Networks. From Mutual Acquaintance to Relationship Intensity". *Quality and Quantity*, 48: 2657-2670.
- Lozares, Carlos; López-Roldán, Pedro; Bolívar, Mireia and Muntanyola, Dafne (2015). "The Structure of Global Centrality Measures". *International Journal of Social Research Methodology*, 18(2): 209-226.
- McPherson, Miller; Smith-Lovin, Lynn and Cook, James (2001). "Birds of a Feather: Homophily in Social Networks". *Annual Review of Sociology* 27: 415-44.
- Molina, José Luis; Valenzuela-García, Hugo; Lubbers, Miranda; García-Macías, Alejandra and Pampalona, Jose (2015). "Looking Inside the Ethnic Enclave: Inequality, Social Capital and Transnationalism". In: Ryan, Louise; Erel, Umut and D'Angelo, Alessio (eds.). *Migrant Capital. Networks, Identities and Strategies*. London: Palgrave Macmillan.
- Muntañola, Josep (2009). *Topogénesis. Fundamentos de una nueva arquitectura*. Barcelona: Edicions UPC. [Original in French (1997). *Topogénèse*. Paris: Anthropos].

- Park, Robert E. (1928). "Human Migration and the Marginal Man". *American Journal of Sociology*, 33: 881-893.
- Rapoport, Amos (2008). "Mind, Land and Society Relationships in an Environment-Behavior Perspective". *Arquitectonics*, 15: 33-62.
- Rérat, Patrick and Lees, Loreta (2011). "Spatial Capital, Gentrification and Mobility: Evidence from Swiss Core Cities". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 36(1): 126-142.
- Sailer, Kirstin and Penn, Alan (2007). "The Performance of Space –Exploring Social and Spatial Phenomena of Interaction Patterns in an Organisation". *Architecture and Phenomenology Conference in Haifa*, 13-17 May, pp. 1-19.
- Schütz, Alfred (1976[1946]). "El forastero. Ensayo de psicología social". *Estudios Sobre Teoría Social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sennett, Richard (1976). *The Fall of the Public Man*. New York: Knopf; [ed. cast.: *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 1978].
- Sennett, Richard (2012). *Together*. London: Penguin Books.
- Serino, Marco (2011). "Spazio urbano e spazio teatrale nell'organizzazione dello spettacolo dal vivo". *Tafterjournal*, 30. Available at: <http://www.tafterjournal.it/2011/07/26/spazio-urbano-e-spazio-teatrale-nell'organizzazione-dello-spettacolo-dal-vivo/>
- Simmel, Georg (1900 [2014]). "Digresión sobre el extranjero". In: *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica México.
- Simmel, Georg (1903 [1986]). "Las grandes urbes y la vida del espíritu". In: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península
- Stonequist, Everett (1965). *The Marginal man: a study in personality and culture conflict*. New York: Russell.
- Vera, Hector (2016). "An Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert". *Cultural Sociology*, 10(1): 21-29.
- Verd, Joan Miquel and Lozares, Carlos (2016). *Introducción a la investigación cualitativa. Fases, métodos y técnicas*. Madrid: Síntesis.
- Wacquant, Loïc; Slater, Tom and Borges, Virgilio (2014). "Territorial Stigmatization in Action". *Environment and Planning A*, 46: 1270-1280.
- Wasserman, Stanley and Katherine Faust (1994). *Social Network Analysis. Methods and applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wasserman, Stanley and Faust, Katherine (1995). *Social Network Analysis: Methods and Applications* (vol. 8). Cambridge: Cambridge University Press.

RECEPTION: November 10, 2017

REVIEW: February 14, 2018

ACCEPTANCE: May 18, 2018

APPENDIX

TABLE A. *List of interviews: Age, religion, profession, time residing in Catalonia at the time of interview*

Informant	Association	Age	Education	Occupation	Years residing in Catalonia
M.	Catholic	70	Teaching degree	retired	40
P.	Catholic	75	Religious	nun	50
M.I.	Muslim	55	University	President of commercial entity	25
F.A.	Mediation firm	51	Ade	Municipal mediator	23
K.S.	Muslim	26	Ade	Consultant	19
S.S.R.	Muslim	45	Law (unfinished)	Mediator	17
M.A.	Muslim	50	University	Mediator	18
G.	Sikh	22	Computer engineer	Municipal mediator	9
N.S.	Sikh	35	Doctorate	University researcher	11
J.G.	Sikh	16	--	--	5
P.K.	Sikh	23	Podiatry degree	Private language teacher	native
T.Ch.	Muslim	40	University	Night custodian	20
G.G.R.	Municipal employee	37	Doctorate	Municipal employee for Religious affairs	native
F.B.	Mediation firm	45	Philology degree	Municipal mediator	35