

# **Experiències de socialització de fills i filles de famílies marroquines de Catalunya**

***Fundació Jaume Bofill***

Diego Herrera Aragón

Febrer de 2006

# 0. Índex de continguts

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| 1. Introducció                                        | 1  |
| 1.1. La pregunta inicial                              | 1  |
| 1.2. Objectius generals                               | 2  |
| 1.3. Justificació de l'interès                        | 3  |
| 1.4. Metodologia                                      | 4  |
| 1.4.1. La unitat d'anàlisi                            | 4  |
| 1.4.2. La recollida d'informació                      | 5  |
| 1.4.3. Les fases del procés d'investigació            | 7  |
| 2. Els fills de la immigració                         | 9  |
| 2.1. Emigració, xarxes socials i família              | 11 |
| 2.2. Infants i adolescents entre dos mons             | 21 |
| 2.3. Referències bibliogràfiques                      | 27 |
| 3. Experiències de socialització en l'espai familiar  | 29 |
| 3.1. Immigració i canvi                               | 31 |
| 3.1.1. El parentiu com a estructura i com a ideologia | 32 |
| 3.1.2. Els factors de canvi en el context migratori   | 39 |
| 3.2. Acomodació i diversitat                          | 52 |
| 3.2.1. Processos d'acomodació familiar                | 54 |
| 3.2.2. La família com a espai normatiu                | 61 |
| 3.2.3. L'experimentació de l'espai familiar           | 67 |
| 3.3. Referències bibliogràfiques                      | 83 |

|                                                              |         |
|--------------------------------------------------------------|---------|
| 4. Experiències de socialització en l'espai escolar          | 86      |
| 4.1. Un espai de continuïtats i de discontinuïtats           | 88      |
| 4.2. Acomodació i diversitat                                 | 97      |
| 4.2.1. Família i escola                                      | 99      |
| 4.2.2. Infants, joves i escola                               | 104     |
| 4.3. Addenda: Èxit escolar i equilibris presencials          | 118     |
| 4.4. Referències bibliogràfiques                             | 129     |
| <br>5. Experiències de socialització en l'espai del lleure   | <br>131 |
| 5.1. La geografia de l'espai del lleure                      | 133     |
| 5.1.1. El lleure com a espai normatiu                        | 135     |
| 5.2. Acomodació i diversitat                                 | 142     |
| 5.2.1. Presències d'entreteniment                            | 143     |
| 5.2.2. Presències d'experimentació                           | 159     |
| 5.3. L'educació en el lleure i la interculturalitat          | 181     |
| 5.3. Referències bibliogràfiques                             | 192     |
| <br>6. Experiències de socialització i islam                 | <br>194 |
| 6.1. L'espai de l'islam                                      | 196     |
| 6.1.1. El passat musulmà de Catalunya                        | 196     |
| 6.1.2. Les característiques de la presència musulmana actual | 198     |
| 6.2. La transmissió d'una identitat religiosa                | 212     |
| 6.2.1. L'espai familiar                                      | 213     |
| 6.2.2. La mesquita i l'entorn comunitari                     | 223     |
| 6.2.3. L'islam dels joves                                    | 234     |
| 6.3. Entrevista a Jordi Moreras                              | 239     |
| 6.4. Referències bibliogràfiques                             | 252     |

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 7. Resum de les idees bàsiques                                             | 255 |
| 8. Annex 1: Dades bàsiques sobre la realitat social i econòmica del Marroc | 288 |
| 7.1. La geografia física, humana i política del Marroc                     | 289 |
| 7.1.1. La geografia física                                                 | 289 |
| 7.1.2. La geografia humana                                                 | 291 |
| 7.1.3. La geografia política                                               | 293 |
| 7.2. Diversitat social i econòmica                                         | 297 |
| 7.2.1. Les desigualtats socials                                            | 297 |
| 7.2.2. Indicadors socials i econòmics                                      | 299 |
| 7.2.3. Benestar social i desenvolupament                                   | 308 |
| 7.3. Referències bibliogràfiques                                           | 313 |
| 9. Annex 2: Proposta d'índex de continguts                                 | 314 |
| 8.1. Índex general de continguts                                           | 314 |
| 8.2. Comentaris sobre l'índex general de continguts                        | 317 |
| 8.3. Referències bibliogràfiques                                           | 326 |

## **Agraïments**

Voldria expressar el meu agraïment a totes les persones entrevistades al llarg d'aquest projecte d'investigació, perquè la seva participació desinteressada ha estat fonamental de cara a la comprensió dels fenòmens que aquí es descriuen.

També al Xavier Bonal, al Miquel Àngel Alegre, a l'Isaac Gonzàlez, a la Marta Rovira i a l'Enric Saurí, amb qui l'any 2003 vaig treballar en l'elaboració d'un estudi sobre les experiències escolars dels adolescents de Catalunya. Les idees sorgides d'aquell equip d'investigació han enriquit considerablement la meua mirada sobre l'objecte d'estudi d'aquest informe.

Finalment, i de manera molt especial, a la Fathia Benhammou i al Francesc Carbonell, pel suport i la confiança que m'han sabut transmetre, fins i tot en els moments més difícils, quan els retards suggerien la possibilitat d'un aplaçament indefinit de les pàgines que ara teniu a les vostres mans.

# 1. INTRODUCCIÓ

## 1.1. La pregunta inicial

Aquest informe conté els resultats d'un projecte d'investigació sobre de les experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya. Al llarg de la seva elaboració s'ha intentat tenir en compte les necessitats d'informació més comunes entre els professionals de l'educació formal i informal a l'entorn del tema de la gestió de la diversitat cultural. Aquesta demanda d'informació va ser constatada per la Fundació Jaume Bofill en diversos espais de discussió sobre escola i educació intercultural i, finalment, traslladada a l'autor de les pàgines que segueixen a continuació.

Els interrogants que han donat lloc al plantejament d'aquesta recerca poden resumir-se de la següent manera:

*Quines són les pautes generals de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya? Quins aspectes de la seva experiència migratòria poden ajudar-nos a entendre millor els seus processos d'inserció social?*

Tradicionalment, els estudis sobre immigració representaven els col·lectius de població nouvinguda com si fossin categories estables i homogènies des del punt de vista cultural. Tant és així, que la idea segons la qual els fills i les filles de famílies immigrades eren portadors d'una tradició indeleble va arribar a calar en alguns discursos a propòsit de l'anomenada educació multicultural.

Aquesta explicació ha estat freqüentment utilitzada en el nostre país per tractar de donar compte del comportament dels infants i els joves d'origen marroquí, fet que en nombroses ocasions ha permès desplaçar fins un segon pla la consideració del context d'acollida en què té lloc la seva inserció social. Segons aquest punt de vista, les trajectòries vitals dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya serien fonamentalment una funció de la seva cultura d'origen.

Contràriament, els nostres interrogants apunten la necessitat de considerar les experiències de socialització dels infants i els joves d'origen marroquí en el context de les transformacions i la diversitat que acompanyen els processos migratoris de les seves famílies. Transformacions, com a mínim, perquè en el lloc de destí no es donen les condicions necessàries per reproduir la cultura d'origen. I diversitat perquè la concreció dels projectes migratoris depèn d'un conjunt de factors molt ampli (context d'acollida, temps de residència, pautes d'inserció social, etc.).

Del que es tracta és, en definitiva, d'oferir un marc de referència per a la comprensió de les repercussions que els processos migratoris tenen sobre les experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines.

## **1.2. Objectius generals**

A continuació s'esbossen els dos objectius generals que han orientat el desenvolupament de la recerca:

*1.-Elaborar un informe sobre les experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya en el context de la seva experiència migratòria.*

*2.-Elaborar una publicació informativa i amb orientacions pedagògiques d'utilitat de cara a facilitar l'establiment d'una relació proactiva entre les institucions educatives*

*d'acollida (especialment els equips de mestres i de professors dels centres d'ensenyament) i els infants i joves d'origen marroquí.*

En base a aquests objectius, s'ha procurat que el procés de recerca i els dos documents resultants fossin en tot moment sensibles a les següents valoracions:

1.-Les experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines són plurals i responen a diverses combinacions de factors, però tenen en comú un context similar de relacions socials i culturals condicionat per la seva experiència migratòria.

2.-Les famílies d'origen marroquí i la seva descendència són, en diversos graus, agents articuladors de realitats socioculturals diferents. Per aquest motiu, les experiències de socialització dels infants i joves d'origen marroquí poden tenir a veure amb les condicions generals del context d'origen i amb la qualitat de la recepció de la societat d'acollida.

3.-La construcció d'un discurs no etnocèntric, capaç de contextualitzar correctament els processos de socialització dels infants i els joves d'origen marroquí, podria servir per combatre alguns malentesos sobre la seva cultura d'origen, les estratègies de socialització de les seves famílies i, finalment, les seves experiències escolars.

### **1.3. Justificació de l'interès**

La immigració internacional és un dels fenòmens socials més importants en l'actualitat. Els fills i les filles de famílies immigrades representen aproximadament un 4% de la població infantil i jove de Catalunya entre 0 i 14 anys, i un 12% dels joves entre 15 i 24 anys en el cas de la ciutat de Barcelona (CIIMU 2002). Aquesta població constitueix una part significativa del teixit social de Catalunya i les seves pautes d'inserció social influiran a mig termini sobre les característiques econòmiques, polítiques i socials del nostre país.

Tanmateix, la presència de persones d'origen immigrat en els espais socials compartits s'interpreta molt sovint des del paradigma de la preocupació, quan no des de posicionaments clarament etnocèntrics. En el cas dels infants i els joves d'origen marroquí, els prejudicis i la *maurofòbia* actuen de manera decisiva sobre les experiències de socialització i les trajectòries d'inserció social. L'escola, en aquest sentit, no sempre aconsegueix mantenir-se al marge dels reduccionismes i sovint manifesta tenir problemes per gestionar la diversitat cultural dins els paràmetres del model educatiu intercultural.

Per aquest motiu, la descripció i anàlisi dels processos de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya, del seu bagatge social i cultural en permanent transformació i de la seva adaptació a la societat d'acollida s'avancen com els eixos vertebradors d'un discurs que té també la voluntat de problematitzar alguns tòpics reduccionistes a propòsit de les experiències i les trajectòries d'aquests infants i joves.

## **1.4. Metodologia**

### **1.4.1. La unitat d'anàlisi**

D'acord amb els objectius esmentats, la unitat bàsica d'anàlisi ha estat l'individu i la seva xarxa de relacions socials (unitat familiar, grup d'iguals, comunitat de fidels, etcètera). Tot i que aquesta recerca no es planteja en el marc d'una metodologia de treball quantitativa, sí s'ha contemplat la consideració d'uns criteris elementals de diversitat que permeten construir una composició de lloc en correspondència amb la pluralitat d'experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya:

*-Segons sexe: homes vs. dones*

*-Segons etapa de la vida: infància vs. joventut*

*-Segons el període de temps viscut a Catalunya: nascuts a Catalunya vs. arribats durant la infància vs. arribats durant la joventut*

*-Segons l'origen geogràfic de la família: urbà vs. rural*

*-Segons situació econòmica de la família: precària vs. estable*

#### **1.4.2. Recollida d'informació**

La tècnica de recollida d'informació primària sobre la socialització dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya ha estat l'entrevista semidirigida. Per tal de dur a terme els objectius de la recerca, s'ha convingut la realització d'entrevistes amb els següents perfils generals d'informants clau:

*-Joves d'origen marroquí*

*-Pares i mares d'origen marroquí*

*-Professors ordinaris d'educació primària i secundària*

*-Professors extraordinaris (antics TAE, aula d'acollida)*

*-Altres professionals (representants d'entitats, mediadors interculturals, experts en el tema, etcètera).*

Més en concret, s'ha entrevistat a 18 persones específicament per aquesta recerca i s'han utilitzat 14 entrevistes més realitzades en dues recerques anteriors (Alegre i Herrera (2000) i Bonal (dir.) 2003). La distribució dels informants clau segons el seu perfil general es mostra a la taula següent:

| <b>Perfil de l'entrevistat/da</b> | <b>Nombre d'entrevistes</b> |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| Joves d'origen marroquí           | <b>15</b>                   |
| Pares i mares d'origen marroquí   | <b>5</b>                    |
| Professors ordinaris              | <b>3</b>                    |
| Professors extraordinaris         | <b>2</b>                    |
| Altres professionals              | <b>7</b>                    |
| <b>Total</b>                      | <b>32</b>                   |

La concreció de la mostra s'ha dut a terme a través de la xarxa de contactes de la Fundació Jaume Bofill i de la pròpia de l'autor d'aquest informe, (centres d'ensenyament, assessors LIC, entitats d'educació en el lleure, espais joves, famílies d'origen marroquí, experts en el tema, etcètera).

Complementàriament, es va dur a terme un treball d'exploració bibliogràfica i documental sobre els següents temes i subtemes:

*-Context d'origen de les famílies marroquines*, especialment pel que fa referència a la història de contacte entre el Marroc i Espanya, a les transformacions econòmiques, polítiques i socials recents d'aquell país.

*-Processos migratoris Marroc-Catalunya*, amb una atenció especial envers l'organització social i familiar de la immigració, les transformacions en origen i en destí que indueix aquest fenomen i els processos de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines en el context d'acollida.

*-Pautes de variabilitat interna dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya*, concretament pel que fa a les seves adscripcions identitàries i a la relació que mantenen amb la cultura dominant.

En aquest sentit, en el capítol 2 d'aquest informe es presenta la introducció teòrica i al final de cada capítol s'inclou el llistat de referències bibliogràfiques utilitzades per a la seva elaboració.

Finalment, val a dir que l'autor va dur a terme una petita part del treball de camp en el nord del Marroc, on va poder visitar algunes poblacions d'origen de les famílies entrevistades i fer una estança d'una setmana com a observador no participant en un centre d'ensenyament primari de Laraix.

L'interès de dur a terme una experiència investigadora al Marroc rau en la voluntat de superar les limitacions que es deriven de la consideració dels fenòmens migratoris com quelcom *discret*. Contràriament, les famílies d'origen immigrat són agents entre móns socioculturals diferents. Per això, l'anàlisi dels processos de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya requereix explorar la manera com els contínuums socioculturals en què es troben immersos són incorporats i reconstituïts en la seva relació particular amb el context d'origen i de destí.

### **1.4.3. Fases del procés d'investigació**

El desenvolupament d'aquest projecte de recerca s'ha estructurat en les següents fases:

*1ª.-Exploració inicial.* Ha consistit en la selecció i anàlisi de fonts bibliogràfiques i documentals rellevants sobre els processos de socialització dels infants i joves de minories immigrades. S'han prioritzat les publicacions referents als fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya, però també s'han consultat materials que tracten altres realitats socioculturals en la mesura que aportaven eines interpretatives d'utilitat. Durant aquesta primera fase, també es va dur a terme la concreció de la mostra, la identificació dels d'informants i el disseny dels instruments de recollida i tractament de la informació (guions d'entrevistes, dispositius d'ordenació de dades, etc.).

*2ª.-Establiment de contactes.* Es va tractar principalment de la planificació del treball de camp. En base a la concreció de la mostra, es van iniciar els primers contactes amb els informants clau per acordar la realització de les entrevistes i, alhora, organitzar l'accés als joves d'origen marroquí i a les seves famílies.

*3ª.-Realització del treball de camp.* Va ser el moment en què es va dur a terme la recollida d'informació a través de l'organització d'entrevistes semidirigides. Al mateix temps, es va fer ús d'altres mecanismes formals i informals de recollida d'informació que van fer possible millorar el grau de coneixement de l'objecte d'estudi (participació en congressos i seminaris, converses informals amb experts en la matèria, observacions no participants, etc.). És en aquesta fase del procés de recerca que s'inclou la realització d'una part del treball de camp específicament al nord del Marroc.

*4ª.-Anàlisi de la informació.* Moment en què es va fer un tractament sistemàtic i aprofundit d'anàlisi de les dades obtingudes al llarg del desenvolupament del treball de camp. Inclou la transcripció de les entrevistes, l'ordenació estratègica de la informació i l'extracció de les primeres conclusions. La part final d'aquesta fase va consistir en l'organització de tres sessions de treball amb experts en la matèria per tal de valorar alguns aspectes del treball realitzat (exercicis d'interpretació de les dades, utilització de conceptes, etcètera).

*5ª.-Redacció d'aquest informe,* de caràcter tècnic i científic, amb inclusió del marc analític de la recerca, de la descripció del context sociocultural d'acollida de la població marroquina de Catalunya, de les experiències de socialització dels infants i joves d'aquest col·lectiu i d'un annex amb informació rellevant sobre les transformacions socioeconòmiques actuals del Marroc.

*6ª.-Elaboració d'una publicació dins la nova col·lecció Trama,* dirigida principalment als mestres, professors i educadors en general, amb orientacions pedagògiques dirigides (a) a millorar el coneixement dels infants i joves de famílies marroquines de Catalunya i (b) a facilitar els seus processos d'aprenentatge.

## 2. Els fills de la immigració

En el primer capítol d'aquest informe desenvoluparem les idees-força presentades en l'apartat 2 del document *Índex general de continguts* de la recerca *Experiències de socialització de fills i filles de famílies marroquines de Catalunya* (vegeu Annex 2). En aquest sentit, el capítol s'estructura al voltant de dues premisses bàsiques per a la comprensió dels fenòmens migratoris que pretenem analitzar al llarg de l'informe.

En primer lloc, l'emigració marroquina (com moltes d'altres) és pràcticament indestriable de la seva dimensió familiar. A excepció d'alguns casos aïllats, no podem parlar estrictament de persones que hagin iniciat “soles” o “de manera autònoma” processos migratoris. La família està present des del primer moment en què es planteja la possibilitat de l'emigració, oferint suport material i psicològic als protagonistes d'aquesta aventura, així com el principal argument als projectes migratoris (la consecució de benestar per als seus membres). Al mateix temps, la família esdevé un referent clau en les decisions i les actuacions de les persones immigrades, fins i tot quan aquest espai de convivència es troba temporalment fragmentat per la separació dels seus membres entre el país d'origen i el país d'acollida. Tot i així, la sociologia ha demostrat generalment ser un terreny poc fèrtil per a l'anàlisi i la comprensió de la vessant més humana dels fenòmens migratoris. El seu interès pels aspectes macroestructurals tot just comença a ser compensat pel desenvolupament de mirades molt més properes a la realitat quotidiana de les persones i les famílies immigrades. Recuperarem aquest tema en el primer apartat del capítol (“L'emigració com a projecte familiar”) després de reflexionar sobre el concepte d'emigració i sobre les teories interpretatives d'aquest fenomen.

En segon lloc, les experiències migratòries són viscudes de manera diferent per pares i fills, fet que condiciona de manera significativa l'orientació general que adopten uns i

altres envers la cultura dominant del país que els acull. L'origen d'aquesta diferència transcendeix la variable generacional, necessària però insuficient per explicar els referents comparatius que informen els criteris de valoració dels pares, d'una banda, i dels fills, de l'altra, en relació a la seva situació en el context migratori. Des del nostre punt de vista, aquest fenomen tampoc no ha estat suficientment considerat per la sociologia. L'adultisme tan característic de la seva mirada analítica n'és en bona part responsable d'aquesta negligència. Actualment, quan la població infantil i jove d'origen marroquí forma part de l'estructura social de Catalunya, pensem que es fa necessari aproximar-se a les experiències migratòries d'aquest col·lectiu, així com als seus processos de construcció identitària i d'inserció social. Aquests aspectes seran explicats més detingudament en el segon apartat del capítol ("Infants i joves entre dos móns").

## 2.1. Emigració, xarxes socials i famílies

*Because immigrants have always been particularly prone to repetition – it's something to do with that experience of moving from West to East or East to West or from island to island. Even when you arrive, you're still going back and forth; your children are going round and round. There's no proper term for it – original sin seems too harsh; maybe original trauma would be better. A trauma is something one repeats and repeats, after all, and this is the tragedy of the Iqbals – that they can't help but re-enact the dash they once made from one land to another, from one faith to another, from one brown mother country into the pale, freckled arms of an imperial sovereign. It will take a few replays before they move on to the next tune.*

Zadie Smith  
*White Teeth*

L'emigració és un fenomen consubstancial a la història de la humanitat. Des de temps immemorables constitueix una de les característiques més importants del comportament col·lectiu dels éssers humans, sempre en moviment amb l'objectiu de localitzar els mitjans que permeten assolir una vida millor i més segura. L'emigració també ha servit, indirectament, a propòsits més generals relacionats amb el desenvolupament del coneixement (en el sentit més ampli de la paraula) gràcies a l'establiment de contactes entre col·lectius portadors de bagatges culturals diferents.

Es tracta d'un fenomen certament complex que afecta tot els aspectes de la vida de les persones que el protagonitzen o que el viuen de prop, fins el punt de transformar amb més o menys intensitat el sentit de les seves identitats culturals. Tot i així, els mitjans de comunicació estan contribuint actualment a fer de l'emigració un objecte de debat enganyosament simple, reduint la seva multidimensionalitat a un conjunt limitat de tipificacions a l'abast "de tothom" (l'arribada massiva i descontrolada d'immigrants, la concentració dels seus fills en determinats centres escolars, l'increment de la sensació d'inseguretat ciutadana, etcètera).

La construcció de la immigració en termes negatius, com a problema social, té una de les seves màximes expressions en el cas de la població originària del Magrib. L'imaginari col·lectiu considera que aquest grup és difícil d'"integrar" com a

conseqüència de la seva diferència cultural, conceptualitzada al voltant d'una idea totalitària de l'islam. Enrique Santamaría fa referència a aquest fenomen en el seu llibre *La incógnita del extraño*:

“De esta manera, y especialmente a través de la (re)presentación del “fundamentalismo” se define al islam, y en consecuencia, a los migrantes, como una figura de la alteridad radical, como el antisujeto europeo por excelencia. Al concebir al islam como algo que tiene que ver más con textos que con gentes y lugares, las prácticas culturales y/o religiosas de los migrantes son representadas como un islam sencillamente importado, en el que sus prácticas y creencias serían, como decimos, expresión de un islam tradicional, de un islam esencial y ahistórico.” (2002: 148).

Força sovint, el discurs dominant remet les pràctiques quotidianes de la població d'origen marroquí a una cultura pretesament estàtica, la representació de la qual respon molt més als interessos polítics de la societat d'acollida que a la voluntat de (re)conèixer l'existència d'una cultura migratòria desenvolupada a través dels processos d'acomodació cultural i de reconstrucció identitària dels seus membres.

En aquest sentit, el nostre propòsit al llarg dels següents paràgrafs consisteix en situar les experiències migratòries de la població d'origen marroquí en el context de les relacions socials que les omplen de significat i que informen l'articulació dels projectes migratoris en el país d'acollida. Per a això, analitzarem tres aspectes bàsics relacionats amb els moviments migratoris contemporanis: en primer lloc, el mateix concepte d'emigració; en segon lloc, els marcs teòrics generals que han donat compte d'aquest fenomen amb més o menys èxit; i en tercer lloc, la dimensió familiar de l'emigració, concretament de l'originària del Marroc.

La primera pregunta que ens hem de plantejar quan fem dels fenòmens migratoris un objecte d'intel·lecció és quin és el significat d'allò que anomenem “immigració” i quines implicacions cognitives i polítiques té l'ús d'aquest concepte. Autors com Stolcke (1994), Van Dijk (1997) i Santamaría (2002) coincideixen en la idea que la immigració no comunitària és un fenomen social que resulta d'una determinada relació històrica i situacional. En aquest sentit, podem afirmar que les característiques que defineixen la immigració no són trets “naturals” ni “absoluts”, sinó que resulten de la projecció que fan els països acollida sobre aquest fenomen en base a un conjunt de representacions històriques arrelades en l'imaginari col·lectiu.

En el cas de la immigració marroquina de Catalunya, la vinculació entre el “problema social” i la societat que el construeix es posa de manifest en la contínua evocació del “moro”. Aquest arquetip ha estat alimentat al llarg d’una història de contacte conflictiva i plena de malentesos culturals que han acabat configurant, més recentment, el “gueto sociocognitiu” (Santamaría 2000: 6) en el que es tanca la interpretació popular de les persones d’origen marroquí.

Més enllà d’aquesta constel·lació de metàfores, de mites i de supòsits distorsionadors és possible recontextualitzar els fenòmens migratoris en un domini que permeti posar de manifest el seu caràcter multidimensional.

Començarem, doncs, definint l’emigració en un sentit general com “*el desplazamiento de una persona o conjunto de personas desde su lugar habitual de residencia a otro, para permanecer en él más o menos tiempo, con la intención de satisfacer alguna necesidad o conseguir una determinada mejora*” (Giménez 2003: 20; en cursiva a l’original). Els elements constitutius que apareixen en aquesta breu descripció (mobilitat, vinculació, assentament, durabilitat i finalitat –Giménez 2003: 20-25) ens suggereixen que l’emigració és una experiència vital molt intensa.

D’entrada, implica un creuament de fronteres físiques i simbòliques, l’abandonament d’un món particular que ha informat les pràctiques quotidianes i la identitat cultural dels individus per accedir als marges d’un món relativament desconegut i formar part d’una nova categoria social: la de l’estrany. Un estrany les qualitats del qual tothom pot reconèixer, paradoxalment, fins i tot abans de produir-se les condicions que permeten l’encontre físic, la interacció cara a cara (vegeu Ahmed 2000: 21-37).

Emigrar també significa, en la majoria de les ocasions, haver madurat amb calma una decisió amb conseqüències transcendents sobre la unitat familiar, sobre la trajectòria biogràfica dels individus i, en definitiva, sobre el sentit de la pròpia identitat. Sigui com sigui el sentit i la mesura de les fidelitats culturals que s’estableixen en el context migratori, allò cert és que les persones immigrades són els veritables protagonistes d’un procés multilateral a través del qual es vinculen tradicions, creences, normes i costums diferents. Enmig d’aquest corrent d’estímuls (sovint contradictoris entre sí),

els individus tractaran d'articular aquelles estratègies d'inserció social que els permetin desenvolupar els seus projectes migratoris. El repte no és pas senzill, ja que la condició d'immigrant implica ser tractat com un ciutadà de segona categoria, fins i tot en aquells casos en què s'ha aconseguit superar tots els tràmits administratius que donen lloc a la regularitat jurídica en el país d'acollida.

Carlos Giménez defineix el projecte migratori com la “orientación general, composición de lugar, plan y expectativas de futuro que en cada momento de su trayectoria va teniendo el individuo o la familia migrante.” (2003: 175). Certament, dues de les característiques definitòries dels processos migratoris són el moviment i el canvi. L’“immigrant”, en la mesura en què participa activament de les xarxes relacionals entre el seu país d'origen i de destí, deixa de ser aquell individu idealitzat que descriu una trajectòria unilineal i ascendent envers la cultura dominant, fins el punt d'assimilar-se a la població autòctona i desaparèixer com a tal. D'aquí que els projectes migratoris no siguin immodificables més que en la seva intencionalitat general: assolir una qualitat de vida superior a la que es tenia en el país d'origen.

L'evidència empírica demostra que els contextos migratoris experimenten transformacions que obliguen les persones immigrades a adaptar les seves estratègies i expectatives en funció de les característiques de les noves configuracions socials. L'arribada gradual de compatriotes, la intensificació dels vincles comercials i culturals amb el país d'origen, els canvis en la legislació d'estrangeria, els reagrupaments familiars i la conseqüent diversificació dels interessos individuals, etcètera, són només alguns dels exemples de la temporalitat que defineix l'univers social i relacional de la població d'origen immigrant.

Tanmateix, no ha estat fins a finals del segle passat que les ciències socials han començat a abordar els processos migratoris des d'una perspectiva microestructural que permeti copsar la dimensió humana d'aquest fenomen i els contextos familiars en què té lloc. D'acord amb la classificació de Michael Kearney (1986; recollida a Giménez 2003: 26-30), podem dir que les migracions han estat interpretades des de tres teories generals: la teoria de la modernització, de la dependència i de l'articulació. A continuació les comentem breument a partir de la lectura de Giménez 2003.

La *teoria de la modernització* neix durant els anys 40 a l'Escola de Xicago i proposa una concepció evolucionista del canvi social segons la qual tots els països són susceptibles d'assolir millores econòmiques mitjançant l'aplicació de determinades fórmules de progrés. Dins d'aquest marc teòric, les migracions són interpretades com un factor de modernització, tant dels immigrants com dels seus països d'origen, en la mesura en què aporten beneficis directes als seus protagonistes (millora de les condicions de vida) i a la població que roman en origen (exportació de recursos materials i simbòlics).

Per als teòrics de la modernització, principalment economistes dels països receptors, les causes de les migracions tenen a veure amb els càlculs de rendibilitat que fan els individus a partir dels factors d'expulsió (*push factors*) i d'atracció (*pull factors*) dels països d'origen i de destí, respectivament. Les motivacions que hi ha darrera de les migracions s'han de localitzar per tant en ambdós extrems geogràfics, però la teoria de la modernització focalitza la seva atenció en els factors purament econòmics (ocupació i salaris), deixant de banda altres variables explicatives que sí tenen en compte alguns plantejaments posteriors.

La teoria de la modernització ha estat durament criticada per la seva tendència a idealitzar els fenòmens que descriu, ubicant-los fora de qualsevol coordinada social i, per tant, del context de desigualtats econòmiques en què tenen lloc les migracions. Finalment, com assenyala Giménez (2003: 27), el seu individualisme metodològic no li permet explicar una de les característiques més importants de la lògica dels moviments i les experiències migratòries: la “pauta concentrada de les migracions”.

La *teoria de la dependència* apareix en la dècada dels 60 en part com a resposta a les tesis de la modernització. Subdesenvolupament i desenvolupament deixen de ser dos pols d'un mateix contínuum per passar a considerar-se dues situacions extremes estructuralment dependents com a conseqüència de les relacions de desigualtat i subordinació que s'estableixen entre els països. Des d'aquesta perspectiva teòrica, les migracions s'interpreten com a fenòmens emergents en el context de les relacions mundials centre-perifèria mitjançant les quals els països empobrits proveeixen de mà d'obra barata als països enriquits.

Per als teòrics de la dependència, majoritàriament membres de la *intelligentsia* dels països subdesenvolupats, les migracions suposen un mecanisme d'empobriment dels països emissors en la mesura en què es produeix una fugida de capital humà (*brain drain*) que hauria estat bàsic per al seu propi desenvolupament. Tot i emfasitzar la relació que s'estableix entre moviments migratoris i desigualtat internacional, la teoria de la dependència pot ser criticada per la seva parcialitat en no considerar els beneficis que els fenòmens migratoris poden aportar als països emissors (vàlvula d'escapament davant pressions demogràfiques, entrada de divises, importació de determinades ideologies polítiques, etcètera). D'altra banda, la teoria de la dependència cau en el fetitxisme de les estructures negant la capacitat d'agència dels individus, i tampoc no permet explicar la "pauta concentrada de les migracions" a què ens referíem anteriorment.

Finalment, la *teoria de l'articulació* s'inspira en les connexions històricament establertes entre diferents modes de producció (a través de la conquesta, del colonialisme, del comerç nord-sud, etcètera) per proposar una concepció de les migracions internacionals en tant que processos configuradors de xarxes relacionals entre els països d'emissió i els països de recepció. Les persones immigrades mantenen vincles emocionals amb els seus familiars, envien diners que contribueixen a millorar les seves economies domèstiques i resten amatents als esdeveniments que puguin produir-se en el seu país d'origen. Addicionalment, a mesura que la població immigrada s'organitza en comunitats, la freqüència i la diversitat dels contactes s'intensifica a través de la importació de béns de consum de caràcter material i cultural.

La teoria de l'articulació tracta de corregir i superar els dèficits dels paradigmes anteriors principalment en dos temes: d'una banda, les causes explicatives de les migracions i, de l'altra, la seva dinàmica i lògica interna.

En relació al primer tema, val a destacar la idea segons la qual les migracions estan motivades per les percepcions que tenen les famílies sobre les seves oportunitats en el país d'origen i les que preveuen tindran en el país de destí. Amb això es vol significar que les migracions són fenòmens que tenen molt a veure amb la construcció social

d'escenaris presents i d'expectatives futures, i no només amb l'experiència vital d'unes determinades condicions objectives d'existència.

Aquestes ponderacions, però, estan condicionades pel flux d'imatges idealitzades que promouen els mitjans de comunicació dels països receptors i els relats dels propis immigrants. Des de l'antropologia s'insisteix en aquest fet i en les transformacions que consegüentment es produeixen en els models culturals familiars dels països d'origen que defineixen en què consisteix un estil de vida acceptable i satisfactori pels seus membres. (Suárez-Orozco 2003: 45).

En relació al segon tema, la teoria de l'articulació sosté que les migracions no poden explicar-se sense tenir en consideració les cadenes migratòries, és a dir, les xarxes relacionals de suport i ajuda que s'actualitzen successivament entre les persones immigrades i els candidats a l'emigració (familiars i/o amics) d'un origen determinat.

Tal i com afirma Giménez:

“[...] las migraciones actuales no son explicables sin la existencia de campos migratorios y la conformación de redes de relaciones cuyo papel es clave en la salida, viaje, llegada, ubicación, asentamiento y atracción del nuevo candidato a emigrar.” (2003: 45).

L'evidència empírica acumulada dóna suport a aquestes tesis. L'*Atlas de la inmigración marroquí en España* (TEIM 2004) dibuixa amb claredat la configuració d'un camp migratori especialment dens entre el nord del Marroc i Catalunya, entenent per camp migratori l'“extensión (nacional e internacional) hasta donde llegan las conexiones, vinculaciones y redes de un determinado colectivo de inmigrantes” (Giménez 2004: 171). Les migracions, doncs, no es produeixen de manera aleatòria entre diferents llocs del món, sinó que segueixen una pauta concentrada en la mesura en què les famílies aprofiten les cadenes migratòries existents durant l'inici i el desenvolupament dels seus projectes migratoris. Actualment, el potencial de vinculació dels camps migratoris és tant intens que alguns autors com Alejandro Portes parlen de la configuració de realitats socials transnacionals, és a dir,

dinàmiques econòmiques, familiars i culturals, entre d'altres, que transgredeixen els límits convencionals imposats pels estats-nació.

L'interès de la teoria de l'articulació pels fenòmens microestructurals ha estat vital per poder copsar la dimensió familiar de l'emigració i la lògica del seu funcionament intern. En aquest sentit, les dades acumulades al llarg del nostre treball de camp posen de manifest diversos punts d'interès que anirem desenvolupant al llarg dels capítols d'aquest informe. En primer lloc, que l'interès i la preocupació del benestar dels fills està a la base dels projectes migratoris de les famílies d'origen marroquí de Catalunya; en segon lloc, que les decisions preses en destí durant el període inicial de separació familiar es posen al servei del futur reagrupament familiar; i en tercer lloc, que quan aquest procés té lloc, la vida col·lectiva dels individus (progenitors i descendència) entra en una nova fase, plena de transformacions en el terreny de les relacions personals, que afecta l'actualització dels projectes migratoris.

Efectivament, l'aparició dels fills en el context migratori produeix canvis importants en l'experiència migratòria dels adults. La satisfacció de les seves necessitats comporta una intensificació de les relacions que les famílies mantenen amb el país d'acollida i amb algunes de les seves institucions socials: centres d'ensenyament, serveis sociosanitaris, festes populars, mitjans de comunicació, etcètera. L'establiment d'aquests vincles afavoreix el desenvolupament de processos d'aculturació familiar més o menys intensos. La criança dels fills en el país d'acollida obliga a molts pares i mares a assumir alguns paràmetres de consum fins aleshores inexistents en la seva experiència biogràfica com a conseqüència de les diferències existents entre el Marroc i Catalunya quant a la creació de necessitats.

De la mateixa manera, les experiències de socialització dels infants i els joves en l'espai escolar i del lleure poden influir positivament en l'actitud adoptada per les famílies d'origen marroquí davant d'algunes expectatives que formen part de la cultura dominant del país d'acollida. Ens estem referint, per exemple, a l'acumulació de credencials acadèmiques abans d'iniciar processos d'inserció laboral o a la consideració de què nois i noies han de beneficiar-se en igualtat de condicions de l'educació formal.

Des d'aquest punt de vista, l'emigració pot interpretar-se com un procés de canvi amb profundes implicacions sobre les famílies. En el seu llibre *La infancia de la inmigración*, Carola i Marcelo Suárez-Orozco descriuen la fragmentació familiar i el reagrupament familiar com les experiències col·lectives amb major impacte sobre la naturalesa de les relacions entre pares i fills en el context migratori (2003: 120-152).

La separació de les famílies pot allargar-se més temps del previst inicialment com a conseqüència de les dificultats que es poden donar a l'hora de reunir els recursos materials i els requisits legals que possibiliten el reagrupament en el país d'acollida. El "marc cultural de la separació" (Suárez-Orozco 2003: 121) influeix decisivament sobre les percepcions que tenen els infants i els joves de l'experiència migratòria familiar. Així, quan la perspectiva del reagrupament està present en les expectatives dels fills, quan els adults que romanen en origen insisteixen en què la partida dels pares i/o de les mares s'emmarca dins un projecte familiar de millora socioeconòmica, i quan l'absència d'aquestes figures socialitzadores s'intenta compensar a través de l'establiment de contactes regulars (converses telefòniques, visites durant les vacances, etcètera), disminueixen alguns dels riscos que podrien afectar la cohesió familiar en el context migratori; entre d'altres, la manca de reconeixement de l'autoritat parental per part dels fills o l'exteriorització del trasllat al país d'acollida com una obligació imposada pels adults.

El reagrupament familiar pot ser viscut amb certa ambivalència per part dels fills. D'una banda, l'horitzó de la reunificació amb els progenitors en un país diferent pot ser interpretat amb cert entusiasme i optimisme; de l'altra, la separació sobtada respecte la parentela que ha omplert de significat les seves experiències vitals durant anys pot resultar traumàtica. En qualsevol cas, el reagrupament familiar comporta l'inici de processos de negociació més o menys conflictius relacionats amb la recomposició de les relacions entre els adults i entre aquests i la seva descendència.

En moltes ocasions, els progenitors no només han d'aprendre a viure conjuntament en un nou context social i cultural, sinó que també han de fer un esforç per conèixer-se mútuament, especialment quan la seva separació s'ha dilatat al llarg del temps. Addicionalment, es poden donar situacions en què els pares i/o les mares no es veuen

projectats en els comportaments dels fills que han estat reagrupats i viceversa, situacions en què aquests no reconeixen les figures paternes després que aquestes hagin estat representades per altres parents en el país d'origen durant el temps que ha durat la separació familiar.

## 2.2. Infants i adolescents entre dos mons

*L'herència paterna, com he dit abans, es pot rendibilitzar molt i es pot malbaratar en un sol dia. Amb el viatge migratori es pot fer el mateix: ser inflexible i jutjar negativa la decisió del pare, les condicions de l'entorn, etc., o bé observar atentament l'itinerari que anem traçant amb els anys i com aquest va marcant una nova manera de fer, pensar en cada passa, en cada esbós traçat en el mapa del destí per tal de madurar un pensament que ha no és el dels nostres pares, però que no és del tot el de les persones que ens envolten, els autòctons. Un pensament de frontera que serveix per entendre dues realitats diferenciades, una manera de fer, d'actuar, de ser, de sentir, d'estimar, una manera de buscar la felicitat a cavall entre dos mons.*

Najat El Hachmi  
*Jo també sóc catalana*

Ningú no posaria en dubte que la història de les migracions és també la història dels fills i les filles de les famílies immigrades. Però en quina mesura podem afirmar que els discursos dominants es fan ressò de les experiències particulars de la població infantil i jove? L'adultisme que impregna els relats i les representacions sobre els fenòmens migratoris ha afectat negativament la manera d'enfocar l'anàlisi dels "fills de la immigració". Els paràgrafs que segueixen a continuació pretenen contrarestar, ni que sigui superficialment, aquest biaix informatiu aportant algunes idees bàsiques a l'entorn de les experiències de socialització i dels processos de construcció identitària dels infants i els joves d'origen marroquí de Catalunya.

Autors com Carola i Marcelo Suárez-Orozco han posat de manifest que l'experiència migratòria és viscuda de manera diferent per pares i per fills (2003). Amb aquesta idea no es pretén simplificar la diversitat interna de la població d'origen immigrant en funció de la seva pertinença a una o altra generació, però sí emfasitzar que les posicions ocupades en el context dels projectes migratoris familiars condicionen l'autopercepció que tenen pares i fills com a individus entre mons culturalment diferenciats i, per tant, la qualitat de les relacions que mantenen amb la cultura dominant del país d'acollida. Vegem-ho detingudament.

D'entrada, val a destacar que els adults han participat en la decisió d'iniciar un projecte migratori i que, per tant, han assumit personalment els reptes que suposa traslladar-se i establir-se en un nou país. Per contra, els infants i els joves no tenen generalment l'oportunitat d'opinar sobre la seva intenció de convertir-se o no en fills i filles de famílies immigrades. Podem dir que són hereus dels projectes migratoris dels seus progenitors i que, per tant, no comparteixen amb ells els referents comparatius a partir dels quals valorar la situació familiar en el país d'acollida. "Lo que es cierto para los padres puede no serlo para los hijos." (Suárez-Orozco 2003: 154).

En el cas de la població d'origen marroquí, els pares han estat socialitzats fora de Catalunya i tenen molt present les condicions de vida que van abandonar en el seu país d'origen en el moment de valorar el benestar actual de les seves unitats familiars. El seu "doble marc de referència" (Suárez-Orozco 2003: 153) actua com un filtre perceptiu que possibilita mantenir l'optimisme davant de situacions socials i econòmiques que, malgrat ser el resultat d'una trajectòria social ascendent, podrien merèixer un altre tipus de consideració des dels estàndards de la població autòctona.

Els seus fills i filles, en canvi, tendeixen a veure les coses des d'una altra perspectiva, especialment si han nascut a Catalunya o si han arribat a edats primerenques. Si bé és cert que els infants i els joves valoren explícitament els esforços realitzats pels adults, també ho és que les seves experiències de socialització en el país d'acollida i l'articulació de processos d'aculturació influeixen directament sobre la naturalesa de les seves expectatives i percepcions. Així, allà on els pares experimenten les seves circumstàncies en termes d'èxit i de mobilitat social ascendent, els fills poden tenir la sensació de privació socioeconòmica en comparació amb els seus homòlegs autòctons. La perspectiva comparativa de l'abans i el després de l'emigració és, en aquest cas, diferent, o simplement no forma part de l'experiència biogràfica.

Els infants i els joves es troben en ple procés de construcció identitària i no tenen les pautes culturals tan assentades com els seus pares. Al mateix temps, entren en contacte amb molts aspectes de la cultura del país d'acollida, i de manera intensa, en la mesura en què accedeixen a espais de socialització compartits amb la població autòctona (com l'escola i el lleure). La població adulta, per la seva banda, té poques

possibilitats de participar en aquest tipus de dinàmiques relacionals i, en qualsevol cas, la major part dels entorns socials en els que actualitzen la seva presència es caracteritzen generalment per concentrar una elevada representació de compatriotes (treball, espais comunitaris, espais familiars, etcètera).

Els diferents graus d'exposició de pares i fills envers les influències de la cultura dominant del país d'acollida pot ser l'origen d'alguns conflictes familiars. Tal i com afirmen Carola i Marcelo Suárez-Orozco, les famílies immigrades fan una mena de "pacte fàustic" (2003: 139). Els pares d'origen marroquí animen els seus fills a adoptar determinades competències culturals de la societat d'acollida (per exemple, de tipus lingüístic), però al mateix temps els exigeixen distanciar-se respecte d'altres per tal de preservar la puresa de la seva identitat original. Una de les preocupacions més recurrents entre les famílies immigrades gira a l'entorn de la possibilitat que els seus fills acabin adoptant un nombre *excessiu* d'elements del repertori cultural dels seus companys autòctons i que, per tant, acabin ignorant les seves arrels històriques que acabin "perdent-se".

Els pares d'origen marroquí desenvolupen diverses estratègies per controlar les pràctiques i els discursos dels seus fills, des del seguiment explícit en el context familiar, escolar i del lleure fins l'intercanvi d'informació i de rumors en l'interior del seu entorn comunitari. Tanmateix, alguns mecanismes que funcionaven en el país d'origen poden entrar en crisi en el país d'acollida. La immigració elimina parcialment el "mapa d'experiència" (Hoffman 1989; a Suárez-Orozco 2003: 135 i 157) que necessiten els pares per tal d'orientar coherentment el seus fills en el nou entorn sociocultural. Aquests, amb el temps, se saben controladors de la seva situació i mantenen un punt de reflexivitat que provoca l'exteriorització dels marcs normatius familiars. Les dades del nostre treball de camp ens indiquen que la major part dels infants i els joves d'origen marroquí utilitzen deliberadament els seus recursos personals per relativitzar l'eficàcia dels mecanisme de control familiar.

L'autoritat dels pares també pot resultar malmesa en la mesura en què els infants i els joves assumeixin rols tradicionalment reservats a la població adulta. En ocasions, els pares depenen de les competències lingüístiques dels seus fills per poder resoldre les

eventualitats de la vida quotidiana, com ara fer la compra en un mercat local, agafar un mitjà de transport o entrevistar-se amb alguna autoritat escolar. Marta Casas ens il·lustra les conseqüències d'aquest fet en el llibre *També catalans: Fills i filles de famílies immigrades*:

“De vegades, també és significatiu com el paper que exerceixen els fills i filles com a mediadors i traductors amb els seus pares (i molt especialment amb les seves mares) poden capgirar aquests rols. Quan el pare o la mare desconeixen el sistema administratiu i social de la societat d'acollida i tenen dificultats de comunicació, sovint, deleguen als fills i filles les funcions d'intermediació. D'altra banda, des de les institucions públiques (escola, serveis socials, serveis sanitaris, etc.), es fomenta el paper dels fills com a mediadors i traductors, sense tenir en compte les seves repercussions. En el moment que fill o filla domina la informació, té la capacitat d'exercir un nou poder sobre els progenitors. A més, el desconeixement de la llengua i els codis de comunicació i la necessitat del paper mediador del fill/a, sotmet els pares i mares a una situació de vulnerabilitat i de pèrdua d'autoritat important. Aquesta és una situació que té repercussions negatives tant per als fills (perden un referent important), com per als pares i mares (el canvi i qüestionament dels rols pot repercutir en la capacitat de cura, control i suport als fills i filles).” (2003: 59-60)

Com podem comprovar, les experiències migratòries poden ser estressants. En el cas dels infants i els joves d'origen marroquí, els esforços d'adaptació característics de les primeres fases del procés d'inserció social poden dilatar-se en el temps degut a la multiplicitat de forces centrípetes que actuen a sobre seu: els marcs normatius familiars, les expectatives de la institució escolar, les pràctiques de consum d'oci del seu grup d'iguals, etcètera. Les discontinuïtats que es produeixen entre els espais de relació social en què els infants i els joves actualitzen la seva presència ens fa pensar que la identitat cultural no és un constructe homogeni ni molt menys rígid. Els infants i els joves demostren la seva capacitat d'adaptació a circumstàncies diverses i canviants perquè la seva identitat cultural és flexible i polièdrica.

Tanmateix convé emfasitzar que les possibilitats de (re)construcció identitària en el context migratori estan en bona mesura condicionades pel repertori d'imatges socials a través del qual la població autòctona interpreta l'alteritat. El sentit de la identitat cultural és un fenomen relatiu, és a dir, depenent dels reconeixements dels altres. En el cas dels col·lectius socialment estigmatitzats, com succeeix entre la població d'origen marroquí de Catalunya, les experiències dels infants i dels joves poden contenir episodis de “violència simbòlica” i de “mensypreu psicològic” (De Vos i Suárez-Orozco 1990). La identitat cultural que aquests infants i joves donaven per

descomptat en el seu país d'origen perd el seu caràcter natural a mesura que s'experimenta en destí l'estatus minoritari, construït en base als mites i les pors de la població autòctona. Així, per exemple, els infants i joves d'origen marroquí poden assabentar-se de cop i volta que no només són magribins o musulmans, sinó que ara també són “moros”, alhora que determinats aspectes de la seva identitat cultural (com tenir una ascendència amazigh) passen socialment desapercibuts.

Els autors avesats en la matèria afirmen que els estils d'adaptació dels fills i les filles de les famílies immigrades estan relacionats amb les projeccions socials que experimenten en els països d'acollida. Les “imatges socials reflectides” (Suárez-Orozco 2003: 167) són de gran importància per entendre les identifications i les contraidentifications dels infants i els joves, la construcció de les seves expectatives i les seves estratègies d'inserció escolar, entre d'altres coses. Les aportacions més interessants d'aquesta teoria són, sens dubte, la dessencialització que fa de la cultura com a variable independent i, consegüentment, el reconeixement que,

“lejos de una previsibilidad lineal, [...] las respuestas de los jóvenes son fluidas y dependen de diversos factores, unos sociales y otros personales. Es más, los hijos de los inmigrantes pueden cambiar de modo de actuación [...] en diferentes momentos de su evolución, dependiendo de las circunstancias en las que se hallen: los barrios en los que vivan, las escuelas a las que asistan, las relaciones que entablen y las oportunidades que encuentren.” (Suárez-Orozco 2003: 174)

Al llarg dels capítols de l'informe que segueixen a continuació tindrem l'oportunitat de comprovar que les experiències i les pràctiques dels fills de les famílies d'origen marroquí són molt diverses. Les seves respostes adaptatives en la societat d'acollida poden variar des de la identificació radical amb els elements més representatius de la cultura dominant fins a l'oposició reactiva. Tots dos extrems del *continuum* resulten especialment costosos i, per tant, són protagonitzats per una exigua minoria dels infants i els joves d'origen marroquí. En el primer cas, l'assimilació cultural pot donar lloc a un debilitament dels vincles familiars i comunitaris alhora que no suposa cap garantia d'acceptació sense discriminació per part de la societat majoritària. En el segon cas, el rebuig a la cultura dominant i el replegament social pot comprometre greument les oportunitats de promoció econòmica i social dels individus.

Les dades del nostre treball de camp ens han demostrat que la major part dels fills i les filles de les famílies d'origen marroquí desenvolupen estils adaptatius molt més flexibles, capaços de respondre a les expectatives sovint divergents dels espais de socialització on s'hi fan presents. Com veurem en el proper capítol, es tractaria d'una estratègia d'“aculturació sense assimilació” (Gibson 1988) a través de la qual aquests infants i joves adquireixen les habilitats necessàries per poder desenvolupar-se satisfactòriament amb més d'un codi cultural.

### 2.3. Referències bibliogràfiques

Ahmed, S. (2000) *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Londres: Routledge.

Alegre, M.A. i Herrera, D. (2000) *Escola, oci i joves d'origen magribí. El sentit de la inserció social de les segones generacions de famílies immigrades*. Barcelona: Diputació de Barcelona i Fundació Jaume Bofill.

Casal, J. (1998) "Modalidades de transición profesional, mercado de trabajo y condiciones de empleo". Ponència presentada al Congrés La nova condició juvenil i les polítiques de joventut. Balanç, realitats i noves perspectives. Barcelona: Diputació de Barcelona i Ajuntament de Barcelona, novembre de 1998.

Casas, M. (coord.) (2003) *També catalans: Fills i filles de famílies immigrades*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.

De Vos, G. i Suárez-Orozco, M. (1990) *Status Inequality. The Self in Culture*. Nwebury Park, Califòrnia: Sage.

Gibson, M. (1988) *Accommodation without Assimilation. Sikh Immigrants in an American High School*. Cornell University Press.

Giménez, C. (2003) *Qué es la inmigración. ¿Problema u oportunidad? ¿Cómo lograr la integración de los inmigrantes? ¿Multiculturalismo o interculturalidad?* Barcelona: RBA Libros.

Hoffman, E. (1989) *Lost in Translation: A Life in a New Language*. Nova York: Penguin.

Kearney, M. (1986) "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development", a *Annual Review of Anthropology* 15: 331-361.

Santamaría, E. (2002) *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*. Barcelona: Anthropos.

Stolcke, V. (1994) "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de la exclusión", a VV.AA. *Extranjeros en el paraíso*. Barcelona: Virus.

Suárez-Orozco, C. i Suárez-Orozco, M. (2003) [2001] *La infancia de la inmigración*. Madrid: Morata.

Van Dijk, T. (1997) *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.

### **3. Experiències de socialització en l'espai familiar**

Les pàgines que segueixen a continuació recullen els resultats més destacats de la recerca *Experiències de socialització de fills i filles de famílies marroquines de Catalunya* corresponents al capítol número 4 de l'*Índex general de continguts* ("La família en el context d'acollida") (vegeu Annex 2).

La família s'està convertint a poc a poc en un espai de referència en els estudis de la realitat migratòria de Catalunya, tant pel protagonisme que aquesta institució té en la creació i la consolidació de les xarxes comunitàries en el context d'acollida, com per la seva influència sobre les experiències de socialització i construcció identitària dels infants i els joves.

En el cas que ens ocupa, l'interès per reflexionar sobre les estructures i les dinàmiques que caracteritzen els espais familiars dels infants i els joves d'origen marroquí té el seu origen, a més a més, en la necessitat de problematitzar algunes simplificacions comunes que dificulten la comprensió dels processos d'inserció social que protagonitza aquest col·lectiu minoritari. D'una banda, pretenem emfasitzar la relació que inevitablement s'estableix entre els processos migratoris i el canvi social per tal de demostrar les transformacions que es produeixen a l'interior de les famílies d'origen immigrat com a conseqüència de les seves adaptacions a una nova realitat social. De l'altra, insistirem en la idea segons la qual les relacions que les famílies estableixen a cada moment amb la societat d'acollida (amb les seves institucions, amb la seva cultura dominant, etc.) estan condicionades pels seus projectes migratoris, generalment inspirats en motivacions de tipus socioeconòmic, tal i com hem vist a la introducció teòrica d'aquest informe.

La informació sobre aquests dos aspectes (mal·leabilitat de la institució familiar i articulació d'estratègies d'inserció social) ens permetrà conèixer en detall les experiències de socialització dels infants i els joves d'origen marroquí tal com són viscudes en l'interior dels seus espais familiars. Per tal d'assolir aquest objectiu genèric, hem dividit els continguts d'aquest capítol en dos apartats.

En un primer apartat fem referència a les característiques generals que, a nivell teòric, defineixen les famílies marroquines per tal de poder valorar el sentit i la mesura de les transformacions que afecten la seva estructura i el seu funcionament intern en el context migratori. Ens interessarà fixar-nos particularment en les discontinuïtats que s'estableixen entre la interpretació androcèntrica del parentiu i la família (sancionada per la tradició islàmica) i les pràctiques quotidianes que es posen en marxa en aquest espai de socialització (Aixelà 2000). Aquest aspecte resulta fonamental no només per analitzar la distribució del poder i l'autoritat entre els membres de la unitat familiar en origen i en destí, sinó també per valorar més endavant l'estructura de possibilitats diferenciada que molts adults atribueixen als infants i als joves en funció del seu sexe.

En el segon apartat es reflexionarà sobre els contextos familiars en què tenen lloc les experiències de socialització dels infants i els joves d'origen marroquí de Catalunya. En termes generals, les històries migratòries de les famílies marroquines tenen en comú una mateixa motivació econòmica i laboral, però els seus ritmes i pautes d'acomodació en destí poden mostrar una àmplia diversitat interna. En aquest sentit, caldrà retenir la idea que les experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines estan íntimament lligades als projectes migratoris i a les estratègies socioeducatives dels adults dels quals depenen. Els que ens interessarà a nosaltres no és pas reflectir els “estils” de socialització familiar sinó, sobretot, fixar-nos en com els nostres entrevistats experimenten l'espai familiar, com s'hi fan presents, en funció dels procediments de control que les famílies exerceixen al voltant d'alguns àmbits significatius pels infants i els joves: l'escola i el lleure.

### 3.1. Immigració i canvi

Quan hom es proposa analitzar les estructures i les dinàmiques dels espais familiars en els contextos migratoris de següida ha de fer front a un conjunt de limitacions que afecten el seu abordatge com a objecte d'estudi científic. Tradicionalment, els fenòmens migratoris han atret l'atenció de les ciències socials en els seus aspectes més visibles i genèrics. Ens estem referint a qüestions tan transcendents des del punt de vista polític i econòmic com les característiques dels fluxos i dels estocs migratoris, al seu impacte sobre l'estructura demogràfica dels països d'acollida i, d'una manera molt particular, a la relació que estableixen els nouvinguts amb els mercats laborals i amb el desenvolupament econòmic.

Si bé en un primer moment històric la marginalització dels espais privats i, per tant, de les seves aportacions al funcionament global de les relacions socials, tant en els països d'origen com en els d'acollida, podria justificar-se a partir de la consideració de la presència comparativament marginal de la figura de la dona immigrant, no deixa de ser curiós que aquesta carència s'hagi perpetuat gairebé fins els nostres dies en els discursos científics sobre els fenòmens migratoris. Aquest fet sembla confirmar-nos en la sospita de la deformació de la mirada androcèntrica per part dels investigadors, qüestió ja advertida l'any 1972 per Ardener (Ramírez 1998: 15) i només compensada parcialment a través de les aportacions de nombroses autores feministes al voltant de la realitat social de les dones musulmanes en diferents contextos polítics i socials.

La significació d'aquests treballs resideix en el reconeixement pioner que fan de la capacitat d'agència d'un grup social històricament silenciats i victimitzats com a conseqüència de la naturalització d'un imaginari compartit que pressuposava l'absoluta subordinació de les dones envers l'arbitrarietat dels homes<sup>1</sup>. Aquest reconeixement va ser possible gràcies als estudis sobre les aportacions socials que fan les dones musulmanes en els seus països d'origen i/o de destí, bé sigui des de posicions normatives relacionades amb el desenvolupament dels rols de mare i

---

<sup>1</sup> Destaquem, entre d'altres, els noms següents: Eva Evers Rosander (1991), Aïcha Belarbi *et al.* (1996) Yolanda Aixelá (2000), Ana López Lindstrom (2002) i Fàtima Mernissi (2000). (Vegeu Ramírez 1998: 16 per un llistat molt més exhaustiu d'investigadores estrangeres i marroquines.

d'esposa, bé des de posicions més o menys transgressores associades amb el seu accés a l'espai públic (incorporació al mercat de treball, participació en moviments socials, etcètera).

En els apartats que venen a continuació tractarem d'aportar algunes informacions d'interès sobre l'estructura i el funcionament de les famílies marroquines ("El parentiu com a estructura i com a ideologia"<sup>2</sup>), i dedicarem una atenció especial als factors de canvi familiar que es desprenen de les transformacions produïdes en el sistema de gènere com a conseqüència de la inserció social en un nou context econòmic i cultural ("Factors de canvi familiar en el context migratori"). Ho farem basant-nos en tres fonts d'informació principals: d'una banda, en les aportacions realitzades per Yolanda Aixelá a propòsit del lloc que ocupen les dones marroquines en el sistema tradicional de parentiu i de gènere (2000); de l'altra, en els resultats de l'estudi d'Ángeles Ramírez sobre l'emigració femenina del Marroc a Espanya (1998); finalment, en els resultats del nostre treball de camp, realitzat amb un grup de famílies marroquines i la seva descendència.

Aquesta informació ens servirà més endavant com a referent de cara a una millor comprensió dels processos d'acomodació que posen en marxa les famílies marroquines de Catalunya, així com de les experiències de socialització dels seus fills i filles a l'interior d'aquest espai de relació (vegeu segon apartat del capítol – "Acomodació i diversitat").

### **3.1.1. El parentiu com a estructura i com a ideologia**

Parlar de les famílies marroquines és parlar de diversitat com succeiria en qualsevol altre estudi de cas. L'orientalisme de què parla Edward Said (1978), en el sentit d'ideologia que construeix el món àrab en funció dels interessos de les societats occidentals, ens ha fa entendre, però, que l'islam és l'únic factor que cal conèixer per tal d'aproximar-se a les societats musulmanes i les seves institucions. És més, la ideologia orientalista, transmesa incansablement a través de la literatura i dels mitjans

---

<sup>2</sup> Títol inspirat en la lectura del llibre de Yolanda Aixelá (2000) *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Vegeu bibliografia.

audiovisuals, legitima la visió esbiaixada d'una societat per sota de la seva majoria d'edat sobre la qual s'ha d'intervenir, per tal de transformar-la, així com d'una institució familiar ahistòrica i hereva d'una rígida tradició ancestral.

La mal·leabilitat de la família en el Marroc i, concretament, la seva capacitat d'adaptació als condicionaments de tipus geogràfic (camp-ciutat), a les circumstàncies històriques (colonialisme-independència) i a les transformacions econòmiques (industrialització-globalització) constitueix un bon argument per relativitzar les pretensions d'uns estereotips culturals que no fan sinó simplificar el funcionament intern d'aquest espai relacional. Els treballs de Yolanda Aixelá fan precisament èmfasi en la redefinició de les pautes socioculturals del país alauita i de la seva institució familiar a partir de la consideració de dos eixos explicatius estretament relacionats amb l'estructuració de les relacions socials: el gènere i el parentiu. Segons el seu punt de vista,

“En Marruecos, el parentesco estructura y vertebrata las relaciones entre las personas. Sobre él se construye un sistema de género que condiciona a los hombres y a las mujeres a desarrollar unas identidades y actividades prioritarias: mujeres madres y esposas, y hombres protectores y proveedores de la familia. A nivel práctico, el parentesco señala unos límites de acción que, en la realidad cotidiana, acotan las relaciones, actividades, obligaciones y derechos de los hombres y las mujeres, lo que no evita que esos presupuestos estén en constante reconstrucción.” (2000:127)

En aquest sentit, l'autora proposa superar les interpretacions victimistes i patriarcals de les dones i del parentiu, respectivament, amb l'objectiu d'interrogar-se sobre les estratègies de resistència que duen a terme les dones marroquines. Alguns dels treballs empírics realitzats suggereixen la possibilitat segons la qual les dones que accedeixen al mercat laboral i als moviments socials podrien impulsar transformacions de més o menys abast en l'estructura del parentiu i en l'anomenada “complementarietat” dels sexes (Vegeu també CERED 1991, Vermeren 2002 o El Harras 2004).

Tanmateix, la qüestió que més ens interessa d'aquest tema és que si bé les dones marroquines han contribuït des de la seva pràctica a la redefinició de les pautes socioculturals existents, en la immensa majoria de les ocasions ho han fet des dels paràmetres establerts per les posicions que ocupen dins l'espai familiar i en el sistema

de gènere (Aixelá 2000). Tal i com proposa Ramírez, “[h]ay algo “objetivable” que se sigue de la condición femenina en Marruecos, y es un estatuto jurídico concreto.” (2004: 37). Discutim aquests temes amb més deteniment.

La participació de les dones en l'àmbit de la producció social (i no només en el de la reproducció biològica i cultural) qüestiona el repartiment tradicional de deures i d'obligacions entre sexes en la mesura en què, en fer-ho, assumeixen un rol reservat als homes: el de proveïdors de benestar material als membres de les unitats familiars. Ara bé, cal tenir present que el sistema de gènere proposat des del parentiu àrab ha condicionat les possibilitats que tenen les dones marroquines d'accedir al món laboral i el tipus d'activitat finalment desenvolupada<sup>3</sup>. Així, val a dir que a excepció d'una minoria de dones pertanyent a estrats socioeconòmics privilegiats, la resta tendeix a incorporar-se en aquelles professions directament relacionades amb els rols femenins que desenvolupen en la seva vida quotidiana en tant que esposes i mares. De la mateixa manera, l'accés al mercat laboral es produeix generalment a través d'un segment secundari caracteritzat per la preeminència de l'economia informal i per una manca absoluta de reconeixement social que d'alguna manera evita l'erosió de la figura masculina.

D'una altra banda, la presència de les dones en els moviments socials dóna lloc en certa mesura a una transformació de les pautes culturals de distribució espacial entre homes i dones com a conseqüència de la feminització que experimenta l'esfera política. Tanmateix, les reivindicacions d'aquests moviments no sempre coincideixen amb els plantejaments feministes defensors de l'emancipació de la dona segons el significat atribuït a aquest concepte en els països occidentals. Molts dels moviments socials protagonitzats per dones reclamen precisament el reconeixement de la “complementarietat” dels sexes sancionada des del parentiu i que legitima els homes com a màxims responsables del grup familiar.

---

<sup>3</sup> El parentiu àrab és molt similar al practicat pels pobles *amazighen*. Ambdós comparteixen una estructura tribal, molt vinculada al territori, que es caracteritza per la patrilinealitat, la patrilocalitat i la família extensa i que presenta diferències pel que fa a l'endogàmia preferencial i la poligínia, específicament àrabs, tot i que alguns pobles del Rif sí practiquen l'endogàmia. D'altra banda, la preeminència de la cultura àrab sobre l'*amazigh* a l'entorn urbà ha fet que els *amazighen* que resideixen a les ciutats hagin adoptat finalment les altres característiques del parentiu àrab (Aixelá 2000: 26-27).

Amb aquesta informació no pretenem pas infravalorar la transcendència dels canvis socials que s'estan produint en el Marroc, però sí argumentar conjuntament amb Yolanda Aixelá (2000) que, més enllà de les possibles simplificacions o transformacions d'algunes de les característiques definitòries del parentiu (patrilinealitat, patrilocalitat, endogàmia preferencial, família extensa i poligínia), aquesta estructura continua vertebrant en bona mesura la vida quotidiana dels homes i de les dones en tant que ideologia androcèntrica auxiliada i reforçada des del poder legislatiu, l'esfera laboral i els moviments feministes islamitzants:

“lo legislativo ha potenciado a las mujeres como madres y como esposas (aunque ha mantenido los reconocimientos a su papel en la creación y consolidación del grupo familiar)”

“lo laboral ha mostrado su influencia en la potenciación de unas profesiones femeninas sobre otras y ha ejercido un claro control familiar sobre el colectivo (se incorporan más al mundo laboral las mujeres solteras, divorciadas o viudas que las casadas)”

“en los movimientos de mujeres se observa cómo se han marcado unos objetivos a favor o en contra de la construcción de género propuesta desde el parentesco, aunque el discurso se vertebra desde el Islam y no desde la estructura familiar” (Aixelá 2000: 129).

La continuïtat que troben molts dels aspectes promulgats per les fonts del dret islàmic (l'Alcorà i la *Sunna*) en la *Mudawana* (o Codi de la Família, vigent sobretot a les ciutats), ha facilitat la reproducció de l'estructura del parentiu i la distribució sexual dels espais i les activitats. En aquest sentit, Abdelkrim Chakkor assenyala:

“La situación jurídica de las personas en Marruecos depende de ciertas disposiciones legislativas, tales como la Constitución, los códigos penal, laboral, del comercio, de la nacionalidad, etc. No obstante, su estatuto jurídico en el seno de la familia proviene esencialmente de las reglas aplicables en materia del Código de Estatuto Personal [*Mudawana*]. Ahora bien, si las disciplinas citadas [...] se derivan de un derecho positivo moderno, el estatuto personal que rige el aspecto fundamental de la condición de la familia en Marruecos es, por su parte, de esencia religiosa.” (Chakkor 2004?: 3)

Si bé és cert que la Constitució marroquí de l'any 1962 està inspirada en els principis democràtics i igualitaris que articulen les cartes magnes redactades en els països occidentals, la seva aprovació no va fer sinó afegir un grau més de complexitat sociocultural a l'entramat legislatiu del país. Al marge de la veritable intencionalitat

de la Constitució (la legitimació política de la institució monàrquica i la revitalització del *Majden*), el cas és que la feblesa de l'Estat marroquí en el terreny assistencialista fa que la major part dels individus i, particularment, les dones continuïn sotmetent-se a les estructures i el funcionament tradicional del grup de parentiu. La família actua com a unitat bàsica de l'organització social en la mesura en què es tracta no només de la institució que regula les relacions entre les persones, sinó també la que aportarà solucions pràctiques als seus problemes.

Els anàlisis facilitats per Mokhtar El Harras a partir dels resultats de dues enquestes realitzades al Marroc sobre la família i els joves (CERED 1991 i El Harras 1997, respectivament) coincideixen en la idea que, malgrat la diversificació experimentada en les estructures familiars d'aquell país, la dinàmica dels esdeveniments generen al mateix temps canvis i continuïtats:

“[...] paralelamente a la tendencia mayoritaria [en els entorns urbans] hacia la separación residencial de las nuevas familias, la ideología patrilínea persiste, impregnando tanto las relaciones familiares en el seno de las nuevas células nucleares como los valores en los que se inspiran sus miembros para educar a los hijos y mantener un cierto tipo de lazos con el grupo familiar ampliado; por otra parte, [l'enquesta de CERED 1991] también mostró que las fronteras entre los grupos domésticos autónomos y el parentesco son completamente permeables, hasta el punto de que, desde el momento en que aparece una necesidad o que sobreviene una crisis, en cualquier parte de la escena familiar, la familia, que se encontraba, por así decirlo, en estado de latencia, funciona de nuevo en tanto que familia ampliada en beneficio del eslabón parental afectado.”<sup>4</sup> (El Harras 2004: 34)

Podem afirmar que el sistema jurídic vigent en el Marroc actua sobre l'emergència de possibles transgressions culturals limitant les transformacions socials protagonitzades per les dones als paràmetres de normalitat definits pel parentiu i el sistema de gènere que se'n deriva. El control que exerceixen aquestes estructures en el Marroc sobre els factors de canvi familiar protagonitzats per les dones podria resumir-se a través de les següents característiques (Aixelá 2000: 130-159):

---

<sup>4</sup> Es tracta, en el fons, d'un tipus de dinàmica molt comuna en els països amb un Estat del Benestar poc desenvolupat i en els quals, malgrat els canvis socials, les xarxes familiars continuen actualitzant la seva presència davant l'absència d'altres estructures paral·leles proveïdores de serveis personals i seguretat.

-*Patrilinealitat*: la representació dels homes com a transmissors dels béns i dels valors del grup familiar té com a conseqüència la relegació de les dones a posicions marginals en els espais públics però també en molts dels aspectes que regulen el funcionament de l'espai privat<sup>5</sup>.

-*Patrilocalitat*: l'establiment de la residència de les dones casades en el grup familiar dels homes pot significar un allunyament respecte la seva comunitat d'origen i la inserció en un nou sistema de jerarquies femenines encapçalat per la figura de la sogra. La dependència de les dones envers els seus marits s'incrementa en tant que aquests assumeixen el rol de mediadors en els possibles conflictes familiars.

-*Endogàmia preferencial*: el fet de contraure matrimoni amb el cosí patrilateral garanteix l'establiment de les dones en les seves comunitats de referència, però aquesta pràctica limita considerablement les possibilitats que tenen les dones de seleccionar lliurement el seu marit.<sup>6</sup>.

-*Família extensa*: la convivència de parents de diferent grau i generació en una mateixa llar permet recrear la solidaritat del grup familiar a través de la cooperació que s'estableix entre els seus membres. Les responsabilitats que assumeixen les dones no només estan determinades per les necessitats de la llar, sinó també per la posició que ocupen dins l'estructura de parentiu: les mares tenen més prestigi que les filles i les sogres més que les nores com a conseqüència de la influència que el matrimoni, la maternitat, l'edat i la pertinença al grup patrilineal exerceix sobre el poder i la respectabilitat de les dones marroquines. Els conflictes que emergeixen de les rivalitats entre les esposes dels germans poden veure's agreujats, a més a més, en aquells contextos que dificulten la reproducció de les condicions de possibilitat de

---

<sup>5</sup> La interpretació patriarcal del parentiu fa que només es reconegui la filiació unilineal, però enfront d'aquest agnatisme oficial hi ha un cognatisme pràctic reconegut per Pierre Bourdieu que ve donat pel reconeixement del parentiu que transmeten les dones a través de l'endogàmia preferencial. Si no fos així, no s'invertirien tants esforços en la concertació de matrimonis, com tampoc no es proposaria el matrimoni amb la cosina patrilateral com la millor opció (Aixelà 2000: 130).

<sup>6</sup> L'endogàmia preferencial no té actualment rellevància estadística en el Marroc, encara que es tracti de la unió normativa entre els grups d'ascendència àrab. Al mateix temps, la seva consideració es pot justificar també perquè obre la possibilitat al reconeixement de les aportacions de les dones a la perpetuació del grup familiar, com s'ha indicat anteriorment.

l'estructura de parentiu tradicional (com succeeix, de fet, a les ciutats degut a la manca d'espai físic a les llars, a les dificultats econòmiques o a l'accentuació de les discontinuïtats intergeneracionals).

-*Poligínia*: la relativa facilitat amb què els homes podien fer i desfer legalment els matrimonis abans de la reforma de la *Mudawana* de l'any 2004 posicionava a la majoria de les dones en una situació de dependència envers les expectatives dels seus marits. Aquesta situació afectava especialment aquelles dones que no disposaven dels mitjans necessaris per mantenir-se a sí mateixes i a la seva descendència en cas de repudi (situació que no donava lloc a compensacions econòmiques i en la que les dones acostumaven a fer-se càrrec dels fills) o que tenien menys possibilitats de contraure un nou matrimoni.

D'aquestes estructures, la patrilocalitat és la característica del parentiu que pot resultar més erosionada pels processos d'urbanització i d'emigració camp-ciutat que s'estan produint en el Marroc, però no tant la família extensa, que segueix actuant com a tal encara que els seus membres no comparteixin el mateix espai físic o geogràfic. De la mateixa manera, les dones que resideixen a les ciutats també estan introduint modificacions en l'estructura del parentiu a través de la seva incorporació al món laboral i la seva participació en els moviments feministes emancipatoris. Tanmateix, les dificultats per garantir la igualtat sexual en l'accés a l'educació i al mercat de treball podria contenir l'abast real dels canvis que s'han introduït recentment en la *Mudawana* (lleugerament modificada l'any 1993 i, més en profunditat, l'any 2004), perpetuant així una conceptualització del gènere que protegeix en bona mesura l'especificitat cultural del país.

Segons Najia El Boudali, el nou Codi de la Família del Marroc dóna resposta a més del 80% de les reivindicacions del que anomena el “moviment de les dones” (2005), encara que els seus continguts no es puguin equiparar als de la *Madjala* tunisiana de

l'any 1956, tal i com assenyala Yolanda Aixelá (2005). Abdelcrim Chakkor resumeix el canvis més rellevants de la manera següent:<sup>7</sup>

“Dicha reforma supone que la familia estará bajo la responsabilidad conjunta de ambos esposos, la práctica abolición de la poligamia y el repudio; también eleva, desde los 15 años a los 18 años, la edad mínima para que la mujer contraiga matrimonio; la igualdad entre ambos cónyuges en el caso de divorcio que será sometido al control judicial; además las divorciadas podrán conservar la custodia de sus hijos aunque contraigan un nuevo matrimonio; también se fijará la edad de 15 años, igual chico o chica, para la elección de con quién vivirá (custodia) con el padre o la madre, o cualquier otra persona que designe la ley” (2004?: 4)

En l'apartat que ve a continuació ens proposem analitzar en quina mesura el parentiu vertebra la vida quotidiana dels homes i de les dones, així com el funcionament de les unitats familiars, en els contextos migratoris internacionals, a on la normativitat de la tradició pot entrar en crisi.

### **3.1.2. Factors de canvi familiar en el context migratori**

L'emigració constitueix un factor de canvi fonamental en el sistema de relacions dels individus que la protagonitzen. El procés d'inserció social dins les coordenades d'una nova realitat econòmica, política i cultural requereix desenvolupar certs mecanismes d'adaptació per tal de poder respondre amb relativa coherència als objectius que orienten els projectes migratoris. En el nostre context acadèmic, l'anàlisi de les transformacions de les estructures i de les dinàmiques de funcionament de les famílies d'origen marroquí no ha fet més que començar i, en qualsevol cas, no podem afirmar que aquests processos hagin constituït un objecte d'estudi en si mateix. Els estudis duts a terme en aquest sentit dirigeixen la seva mirada envers uns temes (la inserció escolar dels infants i els joves i les experiències migratòries de les dones, principalment) en els quals l'espai familiar es representa com un element complementari d'allò que es pretén explicar (les continuïtats i discontinuïtats entre la

---

<sup>7</sup> Per una lectura crítica i en detall dels moviments a favor de la igualtat de drets entre els homes i les dones al Marroc i, més concretament, dels canvis introduïts a la reforma de la *Mudawana* l'any 2004, consulteu les següents referències bibliogràfiques: Boudali, N. (2005), Aixelá, Y. (2005), Drissi, S. (2005), Chakkor, A. (2005?) i la publicació en català de l'actual Codi de la Família del Marroc pel Col·legi d'Advocats de Barcelona.

cultura familiar i la cultura escolar, les transformacions en el sistema de gènere, etcètera).

Havent dit això, convé aclarir que nosaltres no tindrem pas l'honor de ser els pioners en oferir un corpus de dades sistemàtic sobre el sentit i la mesura de les transformacions que afecten les famílies d'origen marroquí de Catalunya. La complexitat d'aquest fenomen conjuntament amb les limitacions materials de l'estudi que tenim entre mans no fan possible aquesta possibilitat. Tanmateix, sí que serem sistemàtics en una cosa: en l'ordenació dels possibles factors de canvi que hem pogut identificar al llarg del nostre treball de camp i de la consulta de diverses fonts bibliogràfiques. Si el nostre objectiu final en aquest apartat ha de ser explicar les experiències de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya, la informació proporcionada per aquests factors de canvi ens ajudarà a contextualitzar els espais familiars en què es mouen quotidianament aquests infants i joves.

D'entrada cal plantejar-se una qüestió general relacionada amb les expectatives que tenim els investigadors i els no investigadors a propòsit dels canvis que tenen lloc dins les famílies d'origen marroquí. Es tracta del prejudici que associa islam amb repressió, d'una banda, i immigració amb emancipació, de l'altra, el qual ens dificultat apreciar els esforços d'adaptació que duen a terme aquestes famílies en el país d'acollida. Tal i com ens adverteix Ángeles Ramírez a la introducció del seu llibre *Migraciones, género e islam*, hem de descartar la pregunta sobre els canvis radicals en la mesura en què “no considera la complejidad de los diferentes procesos de los que se parte para extraer conclusiones”. És a dir, “[n]o hay nada menos riguroso y etnocéntrico que la consideración, tan común en nuestras latitudes, de las otras sociedades [o de las personas originàries d'altres societats], las no occidentales, como susceptibles de sufrir cambios contundentes.” (1998: 29).

La recerca empírica posa de manifest que les transformacions que acompanyen els processos migratoris afecten l'estructura de les famílies d'origen marroquí i el sistema de relacions que regeix la vida quotidiana dels seus membres, encara que la base fonamental del model familiar, inspirat en la ideologia del parentiu anteriorment

explicada, s'ha adaptat al nou entorn sense que entri en crisi en la major part de les ocasions (Ramírez 1998: 28). És a dir, les famílies marroquines s'enfronten normalment a la immigració a partir d'un projecte migratori que pressuposa la vinculació de les dones respecte un home que desenvoluparà les funcions que el parentiu tradicional li té reservades en origen: el de proveïdor i assegurador de la llar.

Existeixen algunes excepcions a aquesta tendència general, representades especialment per les dones solteres, divorciades o vídues que inicien processos migratoris cap a Catalunya, però no només, ja que moltes dones marroquines aconsegueixen acumular majors quotes de poder en el seu país d'acollida que en el d'origen. Tanmateix, aquesta circumstància no deixa de ser una transgressió segons el model de dona que es dedueix de la *Mudawana*, per la qual cosa l'emigració femenina en aquestes circumstàncies s'intenta justificar donant a entendre que forma part d'una estratègia familiar (i no pas individual) de millora de les condicions de vida.

Els paràgrafs que segueixen a continuació fan referència als factors de canvi susceptibles de generar transformacions en l'estructura i la dinàmica de les famílies d'origen marroquí segons els resultats de la recerca de Ramírez (1998). Tanmateix, les reflexions que els omplen de contingut estan també fonamentades en els resultats del treball de camp que hem realitzat per aquest estudi.

-“*Relaxació*” del poder normatiu del model de dona segons la ideologia islàmica (Ramírez 1998: 251-255)<sup>8</sup>.

Almenys durant les primeres fases del procés migratori, el gènere condiciona substancialment la manera com les dones marroquines responen als canvis amb què es troben en el seu nou entorn social. El seu procés d'inserció social està molt influenciat per les posicions que ocupen al Marroc, però també pels canals d'accés que preveu la legislació en matèria d'estrangeria. El reagrupament familiar s'ha convertit en la

---

<sup>8</sup> Àngeles Ramírez para de “desaparació” en lloc de “relaxació”, expressió aquesta última que preferim utilitzar en la mesura que el Codi Civil espanyol reconeix a les persones immigrades l'aplicació de la llei dels seus països en l'àmbit de la persona i la família, en tant que norma del dret internacional privat, sempre que aquesta llei no sigui discriminatòria o contrària a l'ordre públic. Per ampliar informació sobre l'aplicació de la *Mudawana* a Espanya, consulteu la traducció al català que el Col·legi d'Advocats de Barcelona ha fet d'aquest Codi de la Família i l'article de Chakkor (2005?).

principal via d'accés legal de les dones marroquines a Catalunya, fet que contribueix notablement a perpetuar la seva dependència envers els projectes vitals dels homes.

Al mateix temps, si tenim en compte el funcionament de les estructures familiars i del sistema de gènere en el Marroc, la sortida del país d'origen i la incorporació a un de nou en el qual el sexe no suposa motiu de discriminació, almenys a nivell formal, ha de tenir algun tipus de conseqüència sobre la identitat social de les dones marroquines. El procés de flexibilització dels imperatius de la legislació islàmica, que podem exemplificar a través de la darrera modificació de la *Mudawana* l'any 2004 i a través de l'accés de les dones als espais tradicionalment reservats als homes, podria intensificar-se a Catalunya un cop superades les primeres fases de l'experiència migratòria en destí, molt particularment en el cas de les noves generacions de dones nascudes o socialitzades en destí.

En aquest sentit, val a destacar que algunes de les circumstàncies en què es pot produir la relativització del model representant per la *Mudawana* a Catalunya venen donades pel fet que “siempre los tribunales españoles tienen la competencia en aplicar dicha ley [la llei marroquina] (artículo 22 de la ley orgánica del poder judicial) (Chakkor 2004?: 14) i per la modificació de l'article 107 del Codi Civil espanyol a l'octubre de l'any 2003, el qual “dispone de la posibilidad de aplicar la ley española (para extranjeros) en materia de separación y divorcio, sobre todo cuando las leyes de los países de origen de los inmigrantes no reconocieran la separación y el divorcio, o lo hicieran de forma discriminatoria o contraria al orden público” (Chakkor 2004?: 15).

Amb l'actual *Mudawana*, que apropa els drets de la dona als de l'home (equiparació de les condicions per al matrimoni, prevenció de la poligínia, facilitació de les herències, etcètera), es redueixen significativament els impediments legals locals en relació a l'aplicació de la llei marroquina. Tanmateix, convé destacar la valoració generalment positiva que fan les dones marroquines del marc legislatiu espanyol en comparació amb el del seu país d'origen pel que fa als drets de les dones. De la mateixa manera, al llarg del nostre treball de camp algunes dones ens han expressat el significat que atorguen a la seva participació en el mercat laboral, posant de manifest

la manera com es resolen algunes contradiccions que afecten la base sobre la que es construeixen les relacions de gènere en el seu país d'origen.

Per exemple, l'Asma, una dona originària d'Alhoceïma i amb dos nens petits, ens explica que l'accés de les dones marroquines del seu barri al mercat laboral es produeix enmig de dos condicionants fonamentals: el projecte migratori familiar (que contempla estratègies particulars per fomentar la mobilitat social ascendent en el país d'acollida) i el manteniment de les seves obligacions tradicionals com a dones (tenir cura de la llar i de la descendència). Vegem un fragment de l'entrevista relacionat amb aquest darrer aspecte:

D: Hay un estudio en el que yo participé sobre la presencia de hijos e hijas de familias inmigradas en los esplais, y es bastante baja.

As: Pero eso lo veo yo normal. Lo veo normal. Por ejemplo, las familias de aquí, digamos autóctonas entre comillas, trabajan el padre y la madre. Trabajan y en este horario no están. Los niños tienen que salir de la escuela a las cinco y ellos salen del trabajo a las siete por ejemplo o a las seis media. Entonces, para ellos, es más una oportunidad de dejar a los niños con alguien, haciendo algo, que queriendo que sus hijos hagan actividades extraescolares. ¿Me entiendes?

D: Sí, sí.

As: O sea, para ellos es una salida de eso, de tiempo, de canguro, más que para que sus hijos hagan actividades extraescolares. Para las familias marroquíes las mujeres en la mayoría de tiempo no trabajan hasta este horario. Porque la mayoría no tiene permiso de trabajo y trabaja en los horarios escolares en las horas que pueden en algún sitio ¿no? Y en este horario ya están dispuestas para coger a sus niños, para buscar a sus niños. Y tampoco estoy de acuerdo que un niño queda en la escuela desde la nueve de la mañana hasta las seis y media de la tarde. Yo lo veo muy negativo para el niño.

[...]

As: De vez en cuando sí, pero cada día cada día yo lo veo negativo, personalmente. Yo defenderé eso, que no se queden todo el día de las nueve a las seis y media en las escuela.

*-Canvi en la relació de les dones amb el mercat de treball (Ramírez 1998: 255-266).*

La relació que les dones marroquines estableixen amb el món laboral a Catalunya està condicionada per un ampli conjunt de variables: la vinculació amb un home (casades vs. solteres, divorciades o vídues), el projecte migratori, l'etapa vital, el nivell d'estudis i/o l'origen socioeconòmic, etcètera. La incorporació al treball productiu per part de les dones casades amb descendència (situació a la que responen els casos que

més ens interessin en aquest estudi) acostuma a realitzar-se en funció de les decisions masculines i independentment de la possessió d'un permís de treball.

El fet que la participació de les dones marroquines en el mercat laboral estigui supeditada a les necessitats del projecte migratori familiar i a les condicions de possibilitat del sector informal de l'economia pot reforçar la idea segons la qual el treball femení no significa res més que una aportació complementària o, com a molt, suplementària al benestar del grup familiar, independentment de la seva importància real. Al mateix temps, el desenvolupament d'activitats relacionades amb els rols de gènere que l'estructura de parentiu àrab reserva a les dones marroquines (servei domèstic, cura de persones depenents, cuines de restaurants, etcètera) representa un element de continuïtat respecte el seu país d'origen.

Tanmateix, val a assenyalar algunes circumstàncies que, a mig termini, poden donar lloc a canvis estructurals dins les famílies d'origen marroquí de Catalunya. En primer lloc, les dificultats de tipus econòmic que caracteritzen les primeres fases del procés migratori fa de l'accés femení al mercat laboral una opció gens menyspreable per a moltes unitats familiars. Encara que es tracti d'incorporacions parcials o ocasionals, el cas és que les dones accedeixen a l'esfera pública en un context social lliure de les connotacions negatives que podrien impregnar aquest mateix fet en el seu país d'origen. A Catalunya existeix una consideració social envers la figura de la dona treballadora amb la que s'enfronten per primera vegada moltes dones marroquines.

En segon lloc, el treball femení pot esdevenir en el context d'aquestes circumstàncies materials un valor afegit en el perfil de les dones marroquines enfront de l'exclusivitat que ocupaven els rols d'esposa i/o mare en el seu país d'origen. Si bé és cert que en el Marroc la reputació de les dones està relacionada amb el seu honor (que sigui inqüestionable), amb el seu estat civil (que estiguin casades) i amb la seva maternitat (que tinguin descendència, especialment fills de sexe masculí), en el context migratori s'hi observa un canvi funcional en els criteris de valoració: el prestigi de les dones marroquines dins la seva xarxa de relacions estarà també relacionat amb la capacitat per conèixer i treure el màxim profit dels recursos disponibles en el nou entorn social (serveis socials, treball remunerat, etcètera).

En aquest sentit, val a destacar l'admiració que les famílies entrevistades ens han expressat envers algunes figures femenines que, com la Badia o l'Asma, han qüestionat els límits que el sistema de gènere imposa a les dones marroquines: la primera, com a professional de la mediació intercultural d'una ciutat propera a Barcelona i la segona com a referent de la vida associativa del seu barri. Precisament, la Badia, originària de Laraix, casada i amb dos fills petits, ens explicava els projectes que tenia previst per a les seves dues germanes:

- B: "Yo quiero que mis hermanas y mi hermano estudien, para luego tener un buen trabajo. La mayor está trabajando en una fábrica, y eso me pone muy triste porque ella empezó a estudiar en Marruecos. Ahora va a aprender catalán, y los otros dos también, porque sólo hace un año que está aquí. Mi hermana pequeña se ha apuntado a estudios de turismo, pero tiene que ir cada día hasta Calella y luego trabajar por la tarde para poder pagarse sus estudios. Me han dicho que es un colegio que está muy bien." (Herrera 2002: 54).

Finalment, la consideració de la participació de les dones marroquines en el mercat de treball com a factor potenciador del canvi social de la família en el país d'acollida no només resideix en les modificacions que aquesta experiència genera en la seva identitat i trajectòria vital, sinó també en les repercussions que pot tenir sobre el repartiment del poder entre marit i muller a dins i a fora de l'espai domèstic. La capacitat femenina de negociació pot ser especialment important en aquelles llars en les quals els ingressos econòmics, o la part més rellevant d'aquests, provenen de la participació de les dones en el mercat laboral. Aquesta situació, tot i que excepcional, és menys minoritària del que podem pressuposar en un principi, sobretot si tenim en compte la facilitat amb què les dones marroquines poden trobar una ocupació en el servei domèstic i les dificultats que poden experimentar els seus homòlegs masculins per mantenir amb continuïtat temporal les seves ocupacions. (De fet, Ramírez parla de la "desgenerització" del treball en el context migratori per referir-se a la incorporació d'alguns homes marroquins al servei domèstic –com a jardineros, desenvolupant tasques de manteniment, etcètera- atrets per la voluminositat de la demanda en aquest sector econòmic (1998: 265).)

*-Canvi en la xarxa de relació (Ramírez 1998: 275-290)*

Un altre factor de canvi de les relacions socials que tenen lloc dins els espais familiars té a veure amb la inserció per part de les dones marroquines en noves xarxes de sociabilitat en el país d'acollida. Donada la segregació sexual existent en el Marroc, les dones participen en una xarxa de contactes femenins que funciona com a mecanisme de prestació i contraprestació de favors i de realització conjunta d'activitats d'oci. En el context de la migració, les dones marroquines procuraran assegurar-se novament un entorn social favorable als seus interessos, però en aquesta ocasió la base sobre la qual es construeix aquest tipus de xarxa protectora és significativament diferent a la del seu país d'origen.

En primer lloc, cal destacar el canvi que en ocasions es produeix en relació als criteris de configuració de la xarxa de relació femenina. En el Marroc, el nucli d'aquesta està format per les dones pertanyents a una mateixa família d'orientació o família política, segons els casos, seguit per les veïnes i d'altres familiars que resideixen en llocs més o menys propers entre sí. A Catalunya, en canvi, les característiques de l'assentament familiar i el grau de desenvolupament comunitari no sempre fan possible l'establiment immediat de relacions sobre la base dels vincles de parentiu o de procedència comuna, encara que aquests criteris ocupin un lloc destacat dins l'ideari de les marroquines. Allò més pràctic, especialment durant les primeres fases del procés migratori, és l'establiment de contactes en base a la proximitat que procuren les relacions de veïnatge (a l'escola dels fills, en els cursos d'alfabetització, etcètera), especialment quan resulten funcionals de cara a l'articulació de processos d'inserció social i laboral. El parentiu, doncs, pot perdre part del seu protagonisme original davant l'emergència d'altres criteris tant o més importants de cara a la configuració de les xarxes de relació de les dones marroquines en el context de la immigració.

En segon lloc, ens hem de referir al fet paradoxal que “[p]ara construir estas redes, o dicho de otro modo, para reconstruir un entorno que en principio reprodujera los rasgos tradicionales de la red de relación, la mujer ha de franquear la frontera del espacio doméstico, es decir, tiene que cometer una transgresión.” (Ramírez 1998: 276). Durant les primeres fases del procés migratori, la mobilitat de les dones

marroquines acostuma a ser una funció del capital social dels seus marits i de les possibilitats pràctiques d'accedir a l'espai públic a través seu. Amb el temps, però, les dones comencen a establir relacions personals amb algunes institucions de la societat d'acollida (com l'escola, els serveis socials, el mercat de treball o el comerç) al marge de la intervenció dels seus marits. Aquest fet es pot interpretar com un indicador de la flexibilització que experimenten els límits de les xarxes socials femenines a Catalunya, les quals amplien el seu camp d'acció fins l'esfera pública, incloent espais relacionals amb la presència de població autòctona<sup>9</sup>.

Finalment, recuperem el tema de la transformació que es produeix en els criteris de valoració del prestigi de les dones marroquines en el context migratori. La posició més o menys central que ocupen les dones en la seva xarxa social ja no depèn tant de l'aplicació dels valors dominants en el Marroc (l'honor, la maternitat, etcètera) com de la possessió de determinades habilitats pràctiques que permetin afrontar eficaçment les eventualitats de la vida quotidiana. Aquest fet, però, no s'hauria de confondre amb la substitució dels valors que determinen l'èxit social de les dones en el seu país d'origen per uns de nous. El factor de canvi rau, d'una banda, en el reconeixement de noves aptituds femenines, encara que el seu desenvolupament suposi alguna transgressió envers el model de dona sancionat des del parentiu àrab i la ideologia islàmica<sup>10</sup>; i de l'altra, en la relativització que pateix una de les bases sobre la que es construeixen les relacions a dins del matrimoni: la segregació espacial i la distinció de funcions entre marit i muller, en el sentit que és l'home qui accedeix i controla l'espai públic.

L'Abdul, originari d'un poble en el sud del Marroc proper a Ouarzazate, casat amb una dona catalana i pare d'un fill petit, ens il·lustra amb un exemple la idea segons la qual l'emigració pot ser un factor de canvi de les relacions familiars i de les

---

<sup>9</sup> Cal retenir la idea que aquests canvis no tenen lloc exclusivament a Catalunya. En l'apartat anterior hem comentat la influència dels processos d'urbanització, de l'emigració camp-ciutat, de la presència de les dones en el mercat laboral i en els moviments socials, etcètera sobre l'estructura i funcionament de la institució familiar.

<sup>10</sup> Ángeles Ramírez utilitza el concepte d'"ideologia islàmica" per referir-se "al sistema de valors que es el referente de la població marroquí y que adquiere rango de ley en los países musulmanes, todo ello legitimado por medio de la religión". Es una manera d'evitar la identificació de la societat marroquí amb quelcom tan poc específic i explicatiu com l'"islam" (2002: 24).

expectatives dipositades envers les dones. Feia referència al cas de les seves nebodes, residents a França, per explicar-nos el procés a través del quals els adults poden acabar acceptant l'adquisició d'importants graus d'autonomia per part de les dones marroquines:

A: [...] I de cara a l'educació que estàvem parlant, aquesta autonomia no la tens gairebé mai, però una certa autonomia l'adquireixes amb l'edat i segons allò que demostris als pares que estàs fent. Una mica si progresses en la línia que ells volen o si no progresses. Llavors et van donant més independència i això és fonamental per entendre els fills i les filles de famílies immigrants.[...] Jo tinc nebodes a França que són universitàries i estan treballant i que baixen amb el cotxe i tal i que han demostrat que sí, que a canvi de demostrar al seu pare o a la seva que són decents han aconseguit fins i tot anar-se de vacances a Holanda. Imagina't agafar el cotxe i anar cap a Holanda, encara que sigui anar a casa d'una família i estar amb una altra família! I amb un pare molt autoritari, més autoritari que el meu pare. Però les noies han sapigut com... Imagina't que una ve de Montpel·lier i s'ajunta amb la de París i agafen un cotxe de la de París i se'n van cap a Amsterdam i la gent diu "Les berebers aquestes nostres?!" [...]

[...]

A: Però si demostres que has sigut vàlid, que has estudiat, que has treballat, que estàs responent a allò que esperaven de tu, no sempre a nivell econòmic, sinó d'estar amb ells, de preguntar, de fer... aleshores se't permet fer.

*-Retrocés de la família extensa com a model de residència (Ramírez 1998: 267-275)<sup>11</sup>.*

Finalment, hem de fer referència al procés de *nuclearització residencial* de les famílies marroquines com un dels factors de canvi de l'estructura i la dinàmica d'aquest espai de socialització<sup>12</sup>. Aquesta tendència pot haver-se iniciat prèviament a l'arribada de les famílies a Catalunya, concretament a través de l'emigració interna camp-ciutat. Els condicionaments d'aquesta situació residencial poden dificultar la reproducció d'algunes de les característiques que han donat continuïtat històrica al model tradicional de família comentat anteriorment (vegeu el punt anterior -"El parentiu com a estructura i com a ideologia"). D'una banda, pot donar-se una reducció en el grau de proximitat residencial dels membres del grup (de fet, això sempre té lloc en relació als parents que romanen en el país d'origen); de l'altra, disminueixen les

---

<sup>11</sup> Ramírez parla de "pèrdua" en lloc de "retrocés".

<sup>12</sup> Ens estem referint a les pautes residencials que es posen en marxa un cop s'ha produït el reagrupament familiar i un cert nivell d'assentament dels seus membres en destí que faci possible el desenvolupament dels projectes migratoris.

possibilitats de disposar d'una llar amb capacitat per albergar permanentment a parents de diferent grau i generació.

El procés de nuclearització residencial que afecta les famílies marroquines, tant en el seu país d'origen com a Catalunya, té conseqüències sobre les dinàmiques relacionals que normalment estableixen els membres d'un mateix grup, però això no vol dir necessàriament que la família extensa estigui desapareixent realment com a institució.

En el cas del Marroc, Aixelá (2000) observa que la família extensa continua mobilitzant els seus recursos quan es fa necessari atendre les demandes d'algun membre del grup (per malaltia, per problemes econòmics, etcètera), independentment de si aquest resideix a la mateixa llar o localitat. En el cas de Catalunya, les dades del nostre treball de camp ens indiquen l'existència de mecanismes d'ajuda i de cooperació entre els membres de les llars que pertanyen a una mateixa família extensa (de fet, les visites entre parents en destí continuen sent molt freqüents, malgrat viure en barris o ciutats diferents), així com entre aquests i els familiars que romanen en el país d'origen (en forma de remeses de diners, de regals durant les visites estiuenques, de cura de persones dependents, etcètera).

Tanmateix, el retrocés de la família extensa com a model residencial a Catalunya està acompanyat per altres circumstàncies que accentuen les conseqüències socials derivades del procés de nuclearització. Ens estem referint a l'emergència d'una nova conjugalitat o ideologia de parella entre les famílies marroquines com a conseqüència dels canvis que es produeixen en la seva xarxa de parentiu (Ramírez 1998: 268). En aquest sentit, és molt probable que moltes parelles marroquines hagin d'afrontar per primera vegada el seu futur i el de la seva descendència al marge de la intervenció d'altres figures d'autoritat familiar. Tal i com ens comenta Ramírez,

“[...] lo interesante es que esta nuclearización suscitada por la emigración que convierte los proyectos familiares (tomando familia en sentido extenso) en proyectos conyugales, que se lleva a cabo forzosamente en el país de inmigración, puede incidir en este cambio hacia la nueva conyugalidad.” (1998: 270).

Efectivament, les bases sobre les que es construeix la convivència marital poden transformar-se significativament en el país d'acollida en la mesura en què marit i muller comencin a actuar, des de la privacitat del seu espai domèstic, com una parella amb un projecte familiar relativament autònom. Aquesta circumstància, conjuntament amb el desenvolupament dels factors de canvi comentats anteriorment (accés de les dones a l'espai públic, participació en el mercat laboral, relativització del referent normatiu representat per la *Mudawana*, etcètera) pot donar lloc a la introducció de nous equilibris en el repartiment del poder dins de la parella, especialment en el cas de les famílies més joves o de recent formació o, en l'extrem oposat, pot desencadenar en l'agudització de les contradiccions d'un contracte matrimonial difícil de mantenir en un context que no reuneix les condicions que el feien possible al Marroc.

El reconeixement de l'autonomia dels projectes conjugals de les famílies emigrades a Catalunya pot estendre's entre els familiars que resideixen en el país d'origen, malgrat l'existència de forts vincles afectius i materials. Segurament el cas més emblemàtic de tots els que hem tingut ocasió de conèixer al llarg del treball de camp és el dels pares de la Najat, una jove de la província de Nador. A l'entrevista, ens explica que va ser precisament el seu avi patern qui, cansat de l'actitud dubtosa del seu fill, el va pressionar perquè després de deu anys vivint a Catalunya iniciés el reagrupament de la seva esposa i fills i tirés endavant un projecte familiar autònom. Aquest és un fragment de l'entrevista:

- D: ¿Y cuándo llegaste? ¿Al mismo tiempo que tus padres? ¿O hubo una separación inicial de la familia?
- N: Sí, mi padre llevaba aquí desde dos años antes de que yo naciera. Se vino aquí a trabajar y, pues eso.
- D: ¿Tú tienes recuerdos de aquellos dos años en los que tu padre estuvo fuera de casa?
- N: No, fueron en realidad diez años. Dos años antes de que yo naciera.
- D: ¡Ah, claro! Y durante diez años él estuvo digamos trabajando y ahorrando para reunir las condiciones para que...
- N: Sí, y estabilizándose un poco porque también tenía una situación poco estable. Iba, no sé, de trabajo en trabajo, de casa en casa un poco.
- [...]
- D: ¿Cómo se tomó esta decisión? [Reagrupament familiar]
- N: Yo creo que fue mi abuelo el que tomó la decisión porque él veía que aquello no era un buen sitio, que eso de... yendo a la escuela tan lejos, dentro de poco ya me tocaría ir a la ciudad para hacer la... A partir de los doce años ya tienes que ir a ciudad [...]. Lo que sí sé seguro es que fue mi abuelo el que habló con mi padre y le dijo "Tienes que cargar con tus hijos" y "Te los voy a mandar porque así no pueden estar". Tampoco es que claro, la pensión de un

funcionario de la colonia española tampoco daba para mantener a tanta familia y supongo que debió pensar en nosotros antes que pensar en su deseo de que estuviéramos cerca de él.

### 3.2. Acomodació i diversitat

Al llarg de les pàgines anteriors hem anat identificant alguns dels factors de canvi que poden afectar l'estructura i el funcionament de les famílies marroquines en el context migratori de Catalunya. Ens hem centrat fonamentalment en la figura de les dones, ja que són elles les que, a través del qüestionament del sistema de gènere i del parentiu tradicional, tenen més possibilitats d'introduir novetats en l'espai familiar i l'entorn social. No en va, els homes es mostren menys eloqüents quan se'ls pregunta pels canvis o millores que la seva experiència en el país d'acollida pot aportar al seu estatut personal.

La informació que hem presentat fins aquest moment també ens suggereix que els processos d'inserció social de les famílies marroquines de Catalunya no responen a un patró d'evolució unilineal ni tampoc homogeni. Com assenyalava Mokhtar El Harras en relació al Marroc, les possibilitats de canvi en la institució familiar a Catalunya conviuen amb influències de caire conservador que tracten de mantenir l'esdevenir dels fets dins una línia de continuïtat amb l'origen o el passat. De la mateixa manera, els processos d'inserció social de les famílies marroquines no són únicament una funció de la distància cultural entre aquestes i la societat d'acollida, o de les desigualtats estructurals que les afecten en virtut del seu origen, sinó més aviat un producte de la combinació d'ambdues variables segons la situació particular de cadascuna d'elles.

Tot i així, el procediment més comú a dins de les ciències socials a l'hora d'explicar la situació social i econòmica de les minories immigrades ha estat determinar la mesura en què els seus desavantatges relatius estan relacionats amb l'existència de discontinuïtats culturals respecte el model majoritari, d'una banda, o amb mecanismes de dominació social, de l'altra. La primera de les hipòtesis, desenvolupada per les teories "culturalistes", partia d'un punt de vista etnocèntric que qualificava les especificitats culturals de les minories immigrades en termes deficitaris, sense tenir suficientment en compte els efectes més o menys explícits de les discriminacions socials practicades en els països d'acollida. La segona de les hipòtesis, derivada de les

teories “estructuralistes”, pressuposava un espai de relacions ahistòric en el qual les minories immigrades passaven a representar una “infraclasse ètnica” ancorada en una espècie de cultura estàtica de la pobresa, sense considerar els mecanismes d’adaptació social i identitària desenvolupats per aquests col·lectius.

Des del nostre punt de vista, les recerques que aborden el tema de la inserció social de les minories d’origen immigrat poden quedar fàcilment atrapades en falses dicotomies. La nostra pregunta hauria de ser més aviat si la cultura fa *cap* diferència – i no pas *la* diferència- i sobretot sota quines *circumstàncies* (Vermeulen 2000). En els darrers anys, la recerca de tradició anglosaxona i, més recentment, l’originària d’alguns països del nord d’Europa (com Bèlgica o Holanda), tendeix a posar de manifest la idea de Margaret Gibson (1988) segons la qual tant la hipòtesi de les “discontinuitats culturals” com la de les “desigualtats estructurals” constitueixen marcs teòrics insuficients a l’hora d’explicar les trajectòries d’inserció social de les minories immigrades.

En efecte, les diferències culturals i lingüístiques entre el col·lectiu minoritari i la societat d’acollida no donen lloc necessàriament a experiències de marginació social (això és el que succeeix, en termes generals, entre alguns orígens asiàtics o, en termes particulars, entre alguns individus de col·lectius socialment estigmatitzats com el musulmà); de la mateixa manera, les desigualtats socials i les pràctiques discriminatòries no sempre tenen com a contrapartida l’articulació d’estratègies de resistència o de replegament envers el país d’acollida (les minories immigrades poden desenvolupar mecanismes d’adaptació al nou entorn i, al mateix temps, mantenir algunes pràctiques i valors relacionats amb la seva identitat cultural d’origen).

No pretenem pas abordar ni reflectir en aquest apartat la riquesa de les aportacions teòriques fetes dins d’aquesta línia de pensament: la naturalesa del nostre treball d’investigació té més a veure amb el context de descoberta que el possibilita que amb la idea d’elaborar una teoria dels fenòmens que pretenem investigar. Les contribucions dels seus autors, en canvi, sí ens interessen per les pistes que ens donen de cara a la comprensió dels processos d’inserció social que protagonitzen les famílies marroquines de Catalunya i la seva descendència.

### 3.2.1. Processos d'acomodació familiar

Podem començar aquest apartat fent referència a tres situacions que contribueixen a facilitar la inserció social i econòmica de les minories immigrades durant les primeres fases del seu procés migratori. En primer lloc, una visió si més no satisfactòria de la seva situació en la societat d'acollida; en segon lloc, l'existència d'una comunitat de persones del mateix origen densa i articulada; i en tercer lloc, la previsió d'establir-se definitivament en el lloc de destí (Herrera 2002: 34).

Al llarg del nostre treball de camp, hem pogut observar que les famílies marroquines han immigrat a Catalunya condicionades per l'expectativa de trobar més oportunitats socioeconòmiques que en el seu país d'origen. Aquest fet, conjuntament amb la perspectiva comparativa que proporcionen els records anteriors a l'emigració, ens pot ajudar a entendre que les seves experiències davant les dificultats socials i econòmiques que troben en el país d'acollida siguin diferents de les interpretacions que faria la població autòctona sota les mateixes circumstàncies objectives. D'alguna manera, les famílies marroquines tendeixen a ser més tolerants amb els obstacles que troben en el seu camí (incloent les pràctiques discriminatòries en el mercat de treball, en el sistema educatiu, etcètera) i aquesta actitud té una influència positiva sobre l'articulació de respostes davant l'estructura d'oportunitats disponible per als seus membres.

El Mohammed i el Mustafa, originaris de Marrakesh i de Tànger, respectivament, ens expliquen les dificultats que han hagut de fer front al llarg del seu procés migratori. Tanmateix, però, valoren molt positivament les oportunitats que ells i les seves famílies tenen a Catalunya, en comparació amb el seu país d'origen. Durant un moment de la nostra entrevista, tots dos feien referència a aquest tema a través d'un exemple:

- Mo: Sí, pero la realidad también aunque por ejemplo somos ahora jóvenes, familia todavía joven, es que no puedes ir. ¡No es fácil allí! Porque nosotros lo que pasa es que tienes que hacer un negocio y allí para hacer un negocio es bastante caro que aquí. Porque hay una contradicción en Marruecos ¿entiendes?
- D: ¿Qué contradicción?

- Mo: Una parte demasiado rica y la otra muy pobre, la mayoría muy pobre. ¿Tú ya lo has visto, no?
- D: Sí, sí.
- Mu: Entonces hay... Por ejemplo aquí yo ahora tengo una tienda y tal. He venido a hacer una tienda y yo veo que tengo posibilidad de hacer otra tienda y puedo hacer un negocio, puedo trabajar... Pero allí no ves, no ves. Y para hacer un negocio allí no es fácil ¿entiendes? Y aquí, bueno, también está [inaudible]. Porque aquí, aunque ganas dinero...
- D: ¿Está el...?
- Mu: No, “donde uno vive”. Donde uno vive también tiene unos gastos, familia, coche, casa y todo lo demás. Por eso es difícil, es difícil. Todo el mundo tiene esperanzas de volver pero nadie vuelve.

D'altra banda, l'experiència compartida de les famílies marroquines en tant que minoria immigrada i amb un origen cultural comú actua, de la mateixa manera que a la resta de col·lectius d'origen immigrat, com a element aglutinador i crea un sentiment de solidaritat comunitària. En altres paraules, el sentiment de solidaritat emergeix enmig d'un nou context social entre persones que probablement no haurien compartit un sentiment d'unitat abans de la seva experiència migratòria. Aquesta resposta col·lectiva és bàsica a l'hora d'entendre la socialització que se'n fa de determinats coneixements i competències a dins de les comunitats d'origen marroquí, tal i com hem vist en l'apartat anterior en relació a les xarxes de contactes femenines. La immigració en cadena protagonitzada per les famílies marroquines ha contribuït en gran part a la creació de xarxes socials que desenvolupen un paper molt important en l'actualització dels processos d'integració social i econòmica d'aquest col·lectiu.

Aquestes xarxes poden incloure els membres d'una mateixa família, d'un mateix poble d'origen o bé d'un mateix grup de fidels, com succeeix al voltant de les mesquites. Per algunes famílies marroquines aquests espais tenen una importància simbòlica i material molt destacada en la mesura en què constitueixen un referent de la seva identitat religiosa i un recurs per a l'organització d'activitats solidàries (auxili a famílies sense recursos, ajudes econòmiques per a la repatriació de cadàvers, etcètera). En el capítol 10, dedicat a la transmissió de l'islam, recuperarem aquest tema, però no voldríem passar al següent paràgraf sense afegir un fragment de l'entrevista mantinguda amb Mohammed i Mustafa en el que ens expliquen el lloc que ocupa la mesquita en les dinàmiques comunitàries de la seva població d'acollida:

- Mo: Y más... es evidente, la verdad de la mezquita es una centro donde se hace todo. Actividades que nos interesan a todo el mundo, nos une, donde nos conocemos ¿entiendes? Porque ahora estamos aquí por ejemplo en Vilanova a lo mejor donde vivo yo, donde tengo la tienda, pues tengo mi clientela que conoce a la gente y luego hay parte de abajo, de arriba... Pero la mezquita nos encontramos todos.
- Mu: Es un punto de encuentro.
- Mo: Sí. El tema del viernes es importante. El tema de Ramadán también. Cuando hay una fiesta religiosa también. Pues es así como se conoce la gente.
- Mu: Sí, la mayoría de la gente de aquí nos conocemos por la mezquita. Y a veces nos conocemos, nos hablamos y a veces ni siquiera conoces el nombre de la persona. Pero lo conoces, es amigo tuyo, le hablas. A mí me pasa, porque son mucha gente.

Finalment, molt poques de les famílies marroquines ens han expressat la seva intenció de tornar al seu país d'origen. Aquesta opció només està present a un nivell simbòlic, i serveix com a cinturó de seguretat davant del fracàs rotund del projecte migratori en el país d'acollida (possibilitat menys que probable entre d'altres coses perquè els projectes migratoris es van refent a mesura que passa el temps). El més important en el context d'aquesta recerca és retenir la idea que aquesta orientació envers l'establiment permanent a Catalunya informa en certa mesura les estratègies d'inserció social i econòmica de les famílies marroquines, així com la relació que mantenen els seus membres envers la cultura dominant.

L'Asma i el seu marit, l'Abdelhak, ens poden molt bé il·lustrar aquesta idea. Tots dos mantenen en el fons l'esperança de tornar algun dia al Marroc, però són conscients que aquesta perspectiva queda molt lluny en el temps i què, en qualsevol cas, al llarg d'aquest període els seus fills s'hauran adaptat necessàriament al país que els acull.

- As: Pero aún así este sueño de volver a Marruecos... Buenos todos los emigrantes, no sólo nosotros. O sea, ninguno viene aquí con la idea de quedarse, ninguno. Incluso los que vienen con los hijos y las familias. Viven aquí con la esperanza de volver algún día. [...] Los hijos no, los hijos la mayoría se quedan porque ya se han acostumbrado al modo de vida europeo digamos...
- Ab: Se adaptan aquí.
- As: Y tienen su trabajo y saben que es muy difícil vivir una vida igual en Marruecos y se quedan. Pero los padres ninguno les quitará este sueño de volver.
- [...]
- Ab: [...] Mis hijos nacieron en Alhoceïma. Pero igual, porque ellos crecen aquí y adoptan por ejemplo las normas de las escuelas y dominan bien la lengua y todo a lo mejor luego no van a tener problemas. Igual lo que pasaba a lo que emigraron aquí a España. [...] Pues a lo mejor los niños que viven aquí van a romper las normas que tenemos nosotros en la cabeza. A lo mejor, yo no lo sé, el resultado final, pero...

- D: Para ti Ab. ¿qué significa eso de romper las normas que tenemos en la cabeza, para que yo lo entienda?
- Ab: Las normas, a ver, yo te voy a decir una cosa. Nosotros nacimos en Marruecos y un ambiente diferente de aquí. Y otra cosa, allí en Marruecos, las escuelas no son igual que aquí. Por ejemplo, siempre presentan religión el primero. Aquí también hay religión. Hay, por ejemplo, católico o lo que sea, pero eso es otra cosa [en el sentido que] los niños cuando están en el cole no sienten estas cosas.
- D: ¿No sienten...?
- Ab: Cosas de religión.
- D: ¿Del Islam?
- Ab: Ni del Islam, ni del católico, ni de lo que sea. Nacieron en otro ambiente, en otro ambiente. Pues tienen amigos cada día aquí. Uno se llama Jordi otro se llama Miguel, Ana... Pues cuando ellos crezcan repartirán [compartirán] todo, el bueno, el malo... Pues cuando ya tengan 18 o 20 años a lo mejor no van a sentir lo que siento yo. Porque yo, qué te digo, he venido de ahí y tengo un pasado lleno. Siempre pienso en mi pasado, en la religión, en mis padres... Ahora mismo yo trabajo aquí pero siempre presento a mis padres y tengo a ayudar a mis padres y tengo a pensar a mis hermanos -tengo un par de hermanos que están allí-. ¡Siempre! Pero a lo mejor mis hijos no. ¿Sabes por qué? Porque la educación que tienen no es igual que nosotros.

En termes generals, les famílies marroquines que hem entrevistat se senten vinculades amb major o menor intensitat als seus orígens culturals i fan esforços per protegir la seva identitat de les pressions assimilacionistes de la cultura dominant. Aquest fet, però, no impedeix l'apropiació subjectiva i particular d'algunes característiques prototípiques de la cultura del país d'acollida donant lloc a noves construccions identitàries, especialment entre la població més jove.

Les famílies marroquines de Catalunya han desenvolupat una estratègia específica d'adaptació envers les estructures i les dinàmiques dominants. La concreció del procés d'inserció social varia naturalment en funció de les circumstàncies de cada família (temps de residència a Catalunya, procedència rural o urbana, capitals culturals, etcètera) i de les característiques específiques dels diferents entorns d'acollida (un barri del centre d'una gran ciutat, un municipi mitjà de tradició industrial, o un àrea agrícola de les comarques de l'interior). En general, però, l'evidència empírica posa de manifest que les famílies marroquines s'adapten a alguns aspectes de la cultura dominant alhora que procuren de mantenir aquelles pràctiques relacionades amb la seva identitat cultural d'origen. Margaret Gibson defineix aquest tipus d'estratègia adaptativa com a "acomodació sense assimilació".

En aquest sentit, val a dir que en alguns terrenys com els rols sexuals, la identitat religiosa i la llengua materna, entre d'altres, les famílies marroquines de Catalunya reproduïen les seves pràctiques d'origen però adaptant-les amb més o menys intensitat als condicionaments que imposa el nou medi social. Les famílies entrevistades han justificat aquesta estratègia d'acomodació com a necessària per tal d'evitar, d'una banda, l'erosió d'algunes de les característiques definitòries de la seva identitat musulmana i, de l'altra, l'emergència de conflictes amb la població i les institucions autòctones. En termes pràctics, es podria dir que les famílies marroquines condicionen les seves pràctiques i actituds a les expectatives dominants quan consideren que en fer-ho estan protegint els seus interessos.

Novament, l'entrevista que vam amb el Mohammed i el Mustafa ens pot aportar informació gràfica sobre els aspectes que estem discutint en aquestes pàgines. Com a representants de la mesquita de la ciutat on viuen, tots dos consideren que la religió islàmica ocupa un lloc molt important en les seves vides quotidianes i consideren la seva transmissió com quelcom de primer ordre en l'educació dels seus fills. Tot i així, estan disposats a acceptar que aquests acabin apropiant-se d'alguns elements de la cultura dominant, preferentment si no entren en contradicció amb la seva interpretació de l'islam.

D: ¿Cómo veis a vuestros hijos por ejemplo de aquí a diez años? ¿Creéis que habrán adoptado algunas costumbres de aquí?

Mo: Algunas costumbres las adaptarán. Sobre todo el tema de, yo qué sé, forma de vestir, forma de la comida, algunas... ¿entiendes? Algunas. Pero en principio depende de la educación de los padres. Hoy día pueden ser musulmanes pero también pueden... como viven aquí pues habrá cosas que no van contra la religión que les gustaría estar acostumbrados a ella, yo qué sé.

[...]

Mo: Al vivir aquí pues algo coge ¿entiendes? Es de naturaleza, porque está conviviendo con españoles desde que ha nacido. Es para él realmente su país, [inaudible] sus padres son de Marruecos o de donde sea pero él es español porque él ha nacido aquí y se siente en su propio país aquí y no allí. Cuando va allí no... ¿entiendes? A lo mejor le gusta la familia y todo eso pero no siente que es su país. Porque aquí es donde ha nacido, donde ha criado, donde ha crecido, donde ha estudiado... ¿entiendes? También este sentimiento no es el mismo que uno que viene de allí. Pero el tema de la diferencia está en la religión, si es practicante o no es practicante.

D: ¿Y tú el hecho de que cojan algunas cosas porque son de éste país y han crecido aquí lo ves como algo positivo o lo ves como algo negativo?

[...]

- Mo: El tema es que no se va en contra de la religión. Pero el tema de carácter o de cosas qué yo qué sé... A veces hay cosas que son favorables ¿no? que son buenas de coger.
- D: ¿Qué cosas? [Rialles]
- Mo: Por ejemplo, a veces allí como no hay... a veces la puntualidad ¿no? Como decía el señor antes [comentari fet per una persona abans de començar l'entrevista]. A veces la puntualidad, la seriedad en el trabajo. Cosas que son... Porque aquí también hay cosas son buenas también, sobre todo en tema de trabajo, de organización, de crear cosas, de ser optimista ¿entiendes? en tema de la vida y tal. Eso es bueno cogerlo y aprenderlo.
- D: ¿Y cosas como la educación y los títulos?
- Mu: Sí, sí.
- Mo: Sí, sí, sí.
- D: ¿Tanto para chico como para chica?
- Mo: Sí, sí, sí.

Com anem veient, les famílies marroquines estan disposades a incorporar-se activament a la vida del seu país d'acollida, però rebutgen la idea dominant segons la qual el seu procés d'inserció equivaldria a desprendre's de la seva identitat cultural d'origen. Margaret Gibson fa servir el concepte "assimilació" per descriure el procés mitjançant el qual els individus d'una societat o grup minoritari són socialment absorbits o incorporats en un altre grup (en termes teòrics, doncs, l'assimilació implicaria la pèrdua total de la identitat cultural original).

La resistència de les famílies marroquines envers l'assimilació no significa, però, que no s'identifiquin amb els termes generals que regulen la participació en les institucions socials de Catalunya (mercat laboral, sistema educatiu, serveis socials, etcètera), ans tot el contrari. Els pares i les mares que hem entrevistat, per exemple, aconsellen als seus fills i filles fer un ús estratègic dels coneixements i les competències instrumentals que es reclamen des de la cultura dominant, especialment a l'escola i al mercat laboral, per tal de poder tirar endavant la seva estratègia de mobilitat social. Una altra cosa és que els joves, per la seva banda, incorporin a la seva experiència vital més aspectes que els desitjats per les seves famílies. Ens entretindrem més endavant en aquest aspecte (concretament en el següent punt –"La família com a espai normatiu").

L'"aculturació", d'altra banda, afectaria a totes les persones d'origen marroquí, particularment als infants i als joves donada la qualitat de la seva participació en els espais de socialització que comparteixen amb els seus homòlegs autòctons (escola,

espais de lleure, etcètera). Per aculturació Gibson entén “[...] a process of culture change and adaptation which results when groups with different cultures come into contact. The end needs not be the rejection of old traits or their replacement. Acculturation may be an *additive process* or one in which old and new traits are blended [...]” (1988: 25; la *cursiva* és nostra)

Com és de suposar, no totes les famílies marroquines segueixen una estratègia comuna d’acomodació o aculturació sense assimilació. Algunes famílies, especialment les més joves, adopten més aspectes de la cultura dominant del país d’acollida que d’altres, arribant fins i tot a comprometre determinats aspectes de la seva identitat en tant que marroquines o musulmanes, almenys tal i com estem acostumats a entendre-la; d’altres, en canvi, estan menys predisposades a alterar les seves pràctiques quotidianes davant del que consideren les pressions assimilacionistes de la població autòctona. En termes generals, tal i com observa Margaret Gibson en el cas dels sikhs de Califòrnia (1988), els membres de les generacions més velles (els pares i les mares) tendeixen cap a l’acomodació, mentre que els més joves (els seus fills i filles) ho fan més cap a l’aculturació.

El contrast de les opinions de l’Asma i del Mohammed en relació al sistema de gènere tradicional ens pot servir d’exemple per il·lustrar a grans trets diferents models d’adaptació. A totes dues entrevistes apareix el tema de les possibles discontinuïtats existents entre la cultura de les famílies marroquines i l’escola catalana, concretament davant la programació d’algunes activitats. La negació d’algunes famílies marroquines a què les seves filles participin en les colònies escolars és interpretada de manera totalment diferent entre l’Asma (qui assenyala com a motiu la desigualtat sexual) i el Mohammed (qui justifica aquestes diferències amb arguments religiosos relacionats amb l’anomenada “complementarietat” dels sexes).

Asma:

D: [Anar] A una excursión, por ejemplo.

As: Sí. Bueno, los hijos sí. Se dejan ir los niños quiero decir. Se dejan ir a una excursión, pero las niñas no. Y esto no es por el cerdo, no es por el cerdo. Bueno, enviar un hijo a una excursión no impone este riesgo de cerdo porque van con monitores también igual que están en la escuela, ya saben que son musulmanes y no podrán comer cerdo. Pero no se dejan las niñas por motivo de desigualdad de género, vaya, que aún existe y que padecemos como

mujeres. Si envías tu niña, tu hija a una excursión o mucho más en las colonias ya tienes miedo de que se ponga en contacto con niños, de que se vaya acostumbrando con el modo de vida aquí más liberal, que no prohíbe las relaciones sexuales por ejemplo y así. Y esto da mucho miedo a las familias.

D: ¿En vuestro caso esto también sería así, As.?

As: No. Es un poco diferente [...].

Mohammed:

D: ¿En qué sentido crees que es más difícil educar a los hijos aquí?

Mo: En el sentido de la cultura, de convivencia con la escuela, las [?] que tienen, la manera de vivir, la manera de ver la vida, todo. Siempre hay contradicciones. Tema de religión, tema de sobretodo... Bueno, es para los dos, pero para las chicas es más complicado porque aquí hay otra cultura, demasiada -para nosotros- demasiada libertad, no hay muchos principios, muchas cosas están permitidas.

[...]

Mo: [...] Porque llegan ocasiones que no puede ser lo mismo ¿no? Porque a veces hacen excursiones y salen fuera y todo eso. Uno no manda a su hija a hacer de excursiones ¿entiendes? No va a permitir a su hija de hacer novios o al revés, ni para chicos ni para chicas.

Mu: O ducharse en la misma ducha entre niñas y niños.

[Rialles]

[...]

Mo: Es que en principio para nosotros hay una educación que tiene bastante respeto y separación entre hombre y mujer. Y eso porque como se entiende o como quieren a veces ver que en Islam... no sé, que la mujer no tiene derechos, que no sé qué. Nosotros respetamos a la mujer y respetamos al hombre. Y sabemos que tienen mismos derechos pero no son iguales ¿entiendes? El hombre complementa a la mujer y la mujer al hombre. No pueden hacer todos lo mismo, imposible. Y hasta la vida que vivimos la mujer que empieza siempre a hacer el hombre al final se parece, se convierte a un hombre ¿no? ¿Entiendes? Es contra la naturaleza. Eso no es... la naturaleza no lo aceptan. Y siempre hay un respeto y eso se cree dentro de la personalidad de cada uno. Nosotros hemos nacido así. No estamos acostumbrados a estar mezclados ¿entiendes?

### **3.2.2. La família com a espai normatiu**

L'existència d'una comunitat de persones del mateix origen relativament densa i arrelada (com succeeix en els entorns urbans que han concentrat la nostra atenció) pot disminuir la necessitat de la població marroquina d'establir contactes amb la població autòctona i de participar en espais i dinàmiques compartides. A l'interior de les comunitats, els valors tradicionals de les famílies es poden veure reforçats mitjançant els vincles físics i simbòlics que els seus membres mantenen entre sí i amb el país d'origen. La presència de figures que representen l'autoritat religiosa en destí (els *imams*), la disponibilitat de productes originaris del Marroc i l'organització

d'activitats educatives i culturals, entre d'altres coses, constitueixen una font d'estímuls de cara a la legitimació de les pràctiques i el sistema de valors d'origen, així com per a la crítica de determinades formes d'aculturació en el país d'acollida.

Qualsevol família marroquina té coneguts en el seu lloc de residència i forma part, per tant, d'una xarxa social conjuntament amb els seus parents, amics i veïns. Els comerços de productes *halal*, les mesquites i determinats espais públics funcionen com a centres d'activitat comunitària a diferents nivells (econòmic, religiós i social), alhora que poden exercir cert control social sobre el comportament dels individus i de les famílies. Al mateix temps, l'existència d'una identitat col·lectiva construïda al voltant d'una mateixa fe religiosa, d'una experiència migratòria similar i d'una situació de desavantatge social compartida contribueix a reforçar la solidaritat intracomunitària i el pes relatiu que tenen les alteritats culturals a l'hora d'establir relacions amb la societat d'acollida.

Al llarg de les entrevistes, les famílies marroquines expressen més o menys preocupació per la influència que la cultura dominant pot exercir sobre el comportament dels seus fills a través dels mitjans de comunicació, de les activitats del lleure juvenil i, fins i tot, de l'escola. Aquests temors no són pas infundats. Carola i Marcelo Suárez-Orozco, de la Universitat de Harvard, asseguren que en determinats col·lectius d'origen immigrant s'estableix una relació inversament proporcional entre el temps de residència en destí, d'una banda, i la consecució d'objectius escolars i de formulació d'aspiracions personals, de l'altra. Concretament, en el seu llibre assenyalen que (2003: 20-21):

“Un estudio reciente a gran escala del *National Research Council* (NRC) utilizó diversas medidas de salud física y de conductas de riesgo de niños y adolescentes de familias inmigrantes, abarcando la salud general, los trastornos de aprendizaje, la obesidad, las dificultades emocionales y las conductas de riesgo. Estos investigadores del NRC descubrieron que los inmigrantes jóvenes estaban más sanos que sus compañeros de familias no inmigrantes. [...] El estudio del NRC descubrió también que, cuanto más tiempo permanecen en los Estados Unidos los jóvenes inmigrantes, peor es su salud física y psicológica en general. Es más, cuanto más se “americanizaban”, más probable era que emprendieran conductas de riesgo, como abuso de sustancias nocivas, sexo sin protección y delincuencia. [Hernández, D i Charney, E. (1998)]”.

Les famílies consideren que el seu sistema de valors és el més adequat per salvaguardar la integritat física i moral de la seva descendència, especialment en el cas de les noies, l'honor de les quals és més vulnerable que el dels nois. De fet, algunes famílies d'ascendència àrab fan gala de la sofisticació de la "seva cultura" en considerar-la superior a la dels "països occidentals" i a la del mateix poble *amazigh*.

L'Abdul, de qui hem parlat anteriorment, ens comenta com a professional de la intervenció social els temors que tenen algunes famílies marroquines a "perder", segons la seva pròpia expressió, els seus fills en el país d'acollida. El nostre entrevistat relaciona aquesta actitud amb diferents factors (el desconeixement del nou entorn, la manca de seguretat en els espais públics, etcètera) i, al mateix temps, qüestiona la identificació que la població autòctona fa de l'islam com a única variable explicativa del comportament de les famílies marroquines:

- A: [...] La idea de vincular comportaments amb l'Islam és una idea bastant distorsionadora. És una idea bastant curta i limitada i simplista perquè és tal el desconeixement que utilitzem aquest fet de l'Islam. No és casualment, eh?, perquè estem acostumats a pares així, no? Però de sobte t'apareix un pare amb barba, o sense barba, vestit amb una túnica, o una dona amb mocador, i la idea que penses és la religiositat d'aquesta persona, no? No pots entendre que pot ser una persona més laica que tu i portar una xil·laba i tal. Llavors, això fa que es pensi que l'Islam o la religiositat fa tenir determinats comportaments amb els fills o les filles. És un error això. Moltes coses venen del camp, de lo rural, de la tradició, del desconeixement dels pares de lo d'aquí, de la falta de diners per poder fer com la gent d'aquí. De vegades et trobes situacions de por, és veritat, la por. Alguns pares tenen un sentiment de por a la pèrdua dels fills. La por a la pèrdua dels fills. Tens, per exemple, que quan han pensat fer el reagrupament i portar la seva família aquí han pensat tot en positiu. Però lo negatiu els apareix una vegada està la família. Lo negatiu, o lo que a ells els preocupa, que és el tema, per exemple, "Que el meu fill tingui una nòvia d'aquí", o "Que els meus fills no parlin àrab o berber", o "Que comencin les meves filles a anat mig vestides com aquí", o "Que els meus fills comencin a fumar i a delinquir" i "En el barri ho sabrien tots, o la gran majoria". Es presenten unes pors que expliquen alguns comportaments que són pors de pèrdues, o egoisme dels pares. Llavors el mestre por interpretar que aquest pare és religiós, o és integrista o és així, i resulta que són uns comportaments marcats per un tipus de barri. "Sí clar, jo vull que el meu fill surti d'aquí quan tingui 13, 14 o 15 anys, però vull saber amb qui va". I això ho faig jo i ho fa qualsevol català que estigui vivint en aquest mateix barri. Vol controlar els seus fills, perquè totes les nits i totes les tardes davant del cole mateix estan fumant porros.

La predisposició de les famílies marroquines a acceptar els possibles efectes de l'aculturació sobre la identitat dels seus fills i filles està relacionada amb la percepció que tenen de la seva situació en el país d'acollida. Determinades circumstàncies poden donar lloc a sensacions de vulnerabilitat social que aguditzen els mecanismes de protecció familiar: desconeixement del país d'acollida, manca d'experiència vital en espais urbans i situacions d'inestabilitat familiar (per manca de reagrupament, per problemes de convivència, etcètera), entre d'altres.

De la mateixa manera, les famílies mostren un interès molt especial per les circumstàncies que poden afligir la seva unitat. A les transformacions que es deriven de l'experiència migratòria (separació accidental de pares i fills, reagrupaments i reconstitucions familiars, qüestionament de l'autoritat parental per part dels fills, etcètera) s'han de sumar les dificultats per transmetre a les noves generacions el sentit de la identitat cultural i religiosa tal i com era en el país d'origen.

L'Abdul ens comenta en aquest sentit els entrebancs que experimenten moltes famílies a l'hora de reproduir en destí les jerarquies que regulen les relacions tradicionals pares-fills. Segons el seu punt de vista, d'altra banda compartit pels resultats de la recerca empírica, aquest fet està relacionat amb la intensitat que poden adquirir els processos d'aculturació entre els infants i joves en edats adolescents i amb l'assumpció per part dels fills i les filles de les famílies marroquines d'alguns rols adults en el context migratori. Vegem-ho a través de les seves paraules:

A: Hi ha una cosa que és molt important i que de vegades ho hem parlat amb gent aquí. És el tema del respecte que jo també he discutit amb la meva dona, però aquí se li diu la llibertat. En temes de respecte allà entenem que davant una persona més gran que tu hi ha mil coses o històries que no pots dir o no pots fer, i molt menys fer-li a ell. Aquí s'entén que la llibertat és la cultura del diàleg. Que has de parlar amb el nen perquè entengui això, no?

[...]

A: Llavors [els pares] et van donant més independència [progressivament, amb l'edat, o a mesura que vas responen a les seves expectatives] i això és fonamental per entendre els fills i les filles de famílies immigrants. Jo crec que és molt important aquí perquè moltes vegades els nanos aquí veig que, sembla que exigeixen, no? O imposen unes coses o unes formes de ser d'aquí, segons la pròpia adolescència d'aquí, sense saber que amb els seus pares ho aconseguirien donant a canvi altres coses, o demostrant que són bons estudiants, o que fan cas a allò que els hi diuen.

- A: [...] Dins l'esquema que hem comentat abans de l'autoritat i la família al Marroc, es desmunta una vegada estem en un entorn a on el pare ja no representa l'autoritat com allà. L'autoritat no la representa la teva cara, és per les coses que fas, pel que et mous, pels diners que aportes, perquè treballes... És per això que ets pare d'aquesta família, no perquè t'hem agafat i t'hem fet pare. Llavors si arribes a un lloc i els teus fills resulta que fan més, o són els que et fan fer a tu, o t'ensenyen què és el que has de fer, al final agafen aquesta autoritat, te la guanyen ells, eh? La mare pot quedar-se nul·la o menys que nul·la, molt a baix. [...] Una mare que no sap fer algunes coses i que els teus fills són els que fan les coses teves, o els qui la porten perquè si no la porten no pot...
- D: Els fills poden pensar que no s'entera de res?
- A: Sí, els fills poden pensar que és una mare que no s'entera de res. Ells la respecten molt, eh? La tenen molt de respecte perquè ella imposa i arriba imposar més a casa perquè és on domina, no? Però l'autoritat aquesta d'imposició, de poder manar i exigir és molt limitada perquè la teva filla et pot donar mil voltes dins aquest entorn. [...]

Les famílies amb qui hem tingut ocasió de parlar donen molta importància a la imatge que projecten els seus fills i filles dins l'entorn comunitari. Els rumors i el descrèdit constitueixen un mecanisme de control social força eficaç. Per aquest motiu les famílies marroquines es mostren amatents davant la possibilitat que el comportament de la seva descendència sigui objecte de crítica i que els comentaris arribin fins i tot a oïdes dels parents que resideixen en el Marroc. Els infants i els joves que flirtegen *excessivament* amb els costums de la població autòctona o que accedeixen a consums i pràctiques il·lícites poden ser objecte de sancions familiars, especialment si són noies.

Les paraules de la Badia, que treballa com a mediadora intercultural, i d'una de les mares entrevistades ens poden servir d'exemple per il·lustrar la influència que exerceixen els rumors per tractar de mantenir les noies dins els marges d'actuació permesos:

- B: “Sí, está muy mal visto. Casi nunca ves a una joven de Marruecos por la calle con amigos, porque todo el mundo la criticaría. Es que para los musulmanes las cosas son distintas que para vosotros, sobre todo los que vienen del norte de Marruecos, de los pueblos. Ninguna mujer de Marruecos va a ir a una discoteca o a un bar, pero si lo hace todo el mundo se va a enterar, y estas cosas tienen problemas muy malos. [...] Pero no todos los padres son así. Algunos sí quieren que sus hijas tengan el carné de conducir, pero otros piensan que es demasiada libertad para una mujer.” (Herrera 2002: 48)

Mare: "Mi hija puede hacer lo que quiera, si está bien. Ella puede tener sus amigas musulmanas y sus amigas de aquí, pero es mejor que no con chicos. A mi no me importa que conozca a la gente, pero ella tiene que saber que los vicios de aquí son malos. ¿Para qué fumar o beber? ¿Para qué ir a la discoteca? A nosotros esas cosas no nos gustan. [...] Ir sola a los sitios tampoco me gusta. Es mejor que vaya acompañada conmigo o con la hermana mayor. [...] Si tiene que ir a comprar el sábado al Mataró Park [centre comercial], o a dar una vuelta por la tarde, o hacer algo para el colegio mejor acompañada, porque si va sola o con jóvenes de aquí puede hacer cosas que no están bien y tonterías. Entonces es un disgusto muy grande para nosotros. Se enteraría la familia, y también en Marruecos." (Herrera 2002: 48)

La reputació de les filles és, doncs, un tema de vital importància. Qualsevol indiscreció per part d'una jove podria donar lloc a comentaris que afectarien el seu honor i el de la seva família. És probablement per això que una part important de les famílies no veuen amb bons ulls les noies que expressen actituds independents (sobretot si contradiuen els punts de vista dels adults o dels germans), ni tampoc aquelles altres que consideren fan un ús intens de l'espai públic, que no van acompanyades per una figura socialment legitimada o que s'integren en un grup d'amics amb presència de nois. Òbviament, no totes les famílies marroquines comparteixen aquest punt de vista. Molts pares, mares i germans grans opinen que les noies haurien de gaudir de més llibertat, encara que, en ocasions, s'insisteixi en el caràcter aparentment dèbil i influenciable del sexe femení.

Les expectatives de la Fàtima envers l'educació de la seva filla constitueixen un contrapunt interessant en el discurs dominant sobre els processos de socialització de les famílies d'origen marroquí. La Fàtima va emigrar de Khémis-des-Anjera a Ceuta quan només tenia set mesos, va estudiar en una escola pública amb presència majoritària d'alumnes espanyols i, més endavant, va cursar estudis de formació professional. Actualment treballa en una associació cultural dirigida principalment a immigrants magribins i està casada amb un home d'origen marroquí que ha viscut a diferents ciutats espanyoles des dels vuit anys. Com veurem en la següent selecció de fragments, la nostra entrevistada considera que l'educació de la seva filla és un procés obert i dinàmic en el sentit que es construeix de manera conjunta, a través de la negociació entre pares i filla, i a mesura que es presenten les situacions, sense donar gairebé res per descomptat. Aquest exemple i els d'altres famílies que han pogut articular amb èxit els projectes migratoris semblen confirmar la idea anteriorment mencionada sobre la relació que s'estableix entre la percepció que construeixen les

famílies al voltant de la seva situació en el país d'acollida (més o menys vulnerable) i el marge de maniobra de què disposen els fills per incorporar alguns elements de la cultura dominant en les seves pràctiques quotidianes.

D: Me imagino que tú y tu marido os planteáis muchas cosas sobre la educación de vuestra hija. En términos generales ¿cómo te gustaría educar a tu hija?

F: Bueno, yo, sinceramente, no quiero preocuparme. De hecho no me preocupo porque pienso que tengo que ir desde que ha nacido siguiendo un camino, su trayectoria. No quiero preocuparme ni cómo será la educación de mi hija ni tal cual porque yo pienso que estoy aprendiendo. Estoy aprendiendo de ella, estoy aprendiendo muchísimo, y ella aprendiendo de nosotros. Y pienso que, de todo lo que yo te he contado, para mí lo más importante en mi vida ha sido el amor de mi familia. [...] Y esto es lo que yo quiero transmitir a mi hija. [...] siento que he tenido mucha riqueza en mi vida pero también creo que también las puedo ir mejorando con mi hija. Por ejemplo, desde muy pequeña con ella lo dialogamos todo.

[...]

D: ¿Y en este diálogo también se incluiría cosas más concretas como la identidad religiosa, por ejemplo?

F: Sí, lo tenemos claro. Sí, porque yo a mi manera, bueno, a mi manera, a ver... Yo soy practicante, supongo, yo practicante a mi manera [...].

[...]

F: Quiero decir, ella es consciente que no come... [cerdo] Y nosotros se lo explicamos. Se lo explicamos pues porque somos musulmanes y no comemos jamón ni comemos el embutido. Y ella me dice 'Mamá han hecho butifarra y a mí me han dado truita'. Cuando van a las excursiones que hacen y les hacen el sándwich con el embutido y yo le digo '¿Y tú qué has comido?', dice 'No, porque como ellos han comido el jamón pues a mí me lo han puesto de queso'.

D: A parte de los aspectos relacionados con la dieta...

F: Yo creo que es lo único. Mi hija vivirá cosas diferentes también. [...]

[...]

F: Pero me refiero que habrá cosas que no las va a vivir pero otras que nosotros intentamos explicárselas y sobre la marcha. Es decir, a mí no, sinceramente no me preocupa. Pienso que es un caso, es un caso en el que estamos haciendo y construyendo pero juntos. Yo estoy aprendiendo de ella también porque pienso que es totalmente distinta a mi marido y a mí.

### 3.2.3. L'experimentació de l'espai familiar

La pregunta que ens hauríem de formular a continuació és de quina manera els joves d'origen marroquí experimenten l'espai familiar, com s'hi fan presents tenint en compte les contradiccions que es poden donar entre els referents de la seva cultura parental i els que troben a la resta d'espais de socialització. Amb aquest propòsit hem tractat d'ordenar la informació de què disposem al voltant d'alguns àmbits en els quals les famílies tracten d'exercir la seva influència sobre els fills (principalment,

l'escola i el lleure). En relació a aquests punts hem tractat de valorar la percepció pròpia dels joves, així com el seu nivell d'obediència i de comprensió dels marcs normatius tal i com s'expressen en l'espai familiar.

Les famílies marroquines estan condicionades per diferents situacions: algunes famílies entrevistades porten més d'una dècada vivint a Catalunya mentre que d'altres es troben en les primeres fases del seu procés migratori, algunes famílies pateixen els efectes de la separació temporal dels seus membres mentre que d'altres han pogut reagrupar-se completament, en general disposen d'un capital cultural reduït però els seus estils educatius poden variar. Aquests aspectes poden influir sobre l'experimentació de l'espai familiar per part dels joves, però al capdavant, del seu discurs i del de les famílies hi ha un factor que se situa com a especialment determinant de les relacions intrafamiliars: el tipus d'articulació de les estratègies normatives que pretenen regular la presència dels joves a l'espai familiar, escolar i del lleure.

L'anàlisi que fem en aquest informe a propòsit de les estratègies parentals i de la relació que els joves d'origen marroquí mantenen amb els sistemes normatius familiars parteixen d'un referent anterior. Es tracta d'una recerca dirigida per Xavier Bonal que fa referència tant a la població autòctona com a la d'origen immigrant, majoritàriament marroquí: *Apropiacions escolars. Usos i sentits de l'educació obligatòria en l'adolescència* (Bonal (dir.) 2003). El treball de camp realitzat específicament per aquest estudi es complementa amb els resultats d'aquesta recerca, alhora que els continguts dels paràgrafs que segueixen a continuació procedeixen de la seva publicació.

Dues variables emergeixen com a coordenades principals a l'entorn de les quals els joves imaginem, afrontem i experimentem les seves presències en el context de l'espai familiar, *independentment del seu origen*:

1.-La força de la vigilància. Fa referència al grau de seguiment explícit i control efectiu amb què els pares i les mares fiscalitzen els discursos i, sobretot, les pràctiques dels seus fills, tant en el context del propi espai familiar (relacions amb els membres

de la família, assignació de responsabilitats domèstiques, projectes comuns, etcètera), com en els espais del lleure (amb qui s'ocupa el temps d'oci, què es fa i es deixa de fer, per què, quan se surt i quan s'arriba, etcètera) i de l'escola (acompliment de les obligacions de l'escolarització). Aquest variable dibuixa un eix a mode de *contínuum*.

En un extrem ens trobaríem aquelles situacions en què es deixa sentir amb força l'acció normativa i disciplinària de les famílies. Pares i mares estarien “a sobre” dels fills fent notar el sentit del seu control i seguiment. D'acord amb els comentaris dels mateixos joves, aquest “estar a sobre” es tradueix en plasmacions i marges de negociació diversos i variables segons allò que és vigilat: recomanacions, advertències, exhortacions més o menys motivadores, copresència física, etcètera. El nivell d'efectivitat i d'eficiència d'aquests sistemes és una altra qüestió.

A l'altra banda de l'eix s'ubicarien aquelles circumstàncies familiars caracteritzades per no aplicar sistemes intensos de seguiment i de vigilància. Ara bé, que el control efectiu dels fills per part dels pares i mares es relaxi no significa necessàriament que els joves interpretin un buit normatiu en les seves relacions familiars.

2.-La força de la interiorització normativa. En aquest cas es fa referència al sentit en què els joves “incorporen” els marcs normatius familiars. Quan el nivell d'interiorització normativa és elevat, no hi ha problemes de continuïtat o no continuïtat amb els marcs normatius que fixen els límits externs de l'acció i l'opinió. Si bé és cert que la gran majoria dels joves mantenen algun tipus de reflexivitat que exterioritza la presència de les pautes normatives familiars i jutgen aquestes pautes (control de les companyies, dels costums, dels horaris domèstics, de les obligacions escolars, etcètera) com a quelcom imposat, també és cert que existeixen graus molt diversos quant a la intensitat i l'extensió d'aquesta exteriorització. En alguns casos i segons els àmbits normatius de què es tracti, pren força la normalització de les regles, això és, l'acceptació acrítica i la incorporació d'unes normes finalment considerades com a pròpies i donades per descomptat. Probablement, és la força de la interiorització normativa el que hi ha darrera de les nombroses disposicions a considerar com a adequades i a obeir comprensivament bona part de les normes i regles familiars.

El creuament de les dues variables (vigilància efectiva i interiorització de les normes) donaria lloc a quatre models d'experimentació de l'espai familiar per part dels joves *en general*:

*-Presències normalitzades sota control.* En aquesta categoria considerariem aquelles situacions i formes presencials en què conflueix un elevat nivell de vigilància efectiva amb un alt grau d'interiorització dels marcs normatius familiars per part dels joves. Aquesta situació en l'espai familiar estructura un "coixí de seguretat normativa" per als fills en la mesura en què es deixa sentir sense imposicions la força centrípeta de la família alhora que proporciona certes garanties de trànsit no discontinu dels fills a través de la resta d'espais de socialització.

*-Presències normalitzades sense control.* Ens remet a aquelles situacions en què la interiorització dels marcs normatius és acompanyada per (alhora que justifica) l'absència d'estratègies familiars de vigilància real o estricta. Aquesta posició en l'espai familiar també facilita l'establiment de relacions de continuïtat presencial per part dels fills en els diferents espais relacionals. No obstant, el fet que deixin de fer-se presents estratègies decidides de vigilància i seguiment pot afavorir que es produeixin processos de desconexió entre les presències en els diferents espais i els itineraris personals dels individus. Aquest fet és resultat de les possibles dissonàncies entre les normes familiars i les que regulen els altres espais socials.

*-Presències obligades sota control*<sup>13</sup>. Es relaciona amb l'experiència de viure la participació de l'espai familiar en termes d'obeir o no obeir un sistema de regles i pautes viscut pels fills com quelcom jeràrquicament imposat. En tant que la relació normativa parells-fills es basa en la vigilància estreta i el seguiment efectiu, i no pas en la representació compartida de les normes i formes d'autoritat familiars, que els fills visquin com a conflictives la seva presència en l'espai familiar dependrà en bona mesura de com s'articulin i es justifiquin aquestes estratègies de vigilància i seguiment: marge per a la negociació, opcions imperatives o motivadores,

---

<sup>13</sup> El nom escollit a Bonal (dir.) (2003) per aquest model d'experimentació de l'espai familiar entre els joves és "Presències coaccionades sota control". En aquest informe hem decidit no fer ús d'una expressió ("coaccionades") que podria remetre al lector a determinats estereotips culturals a l'entorn de la població i les famílies d'origen marroquí.

recolzament en figures “amistoses” d'autoritat (germans grans o altres familiars), etcètera.

*-Presències obligades sense control*<sup>14</sup>. Aquest creuament situa aquelles formes presencials que combinen un baix grau d'interiorització del sistema de normes familiars amb un grau de vigilància exercida efectivament per part dels pares. En aquestes circumstàncies els joves jutgen, avaluen i es relacionen amb les normes pròpies del seu espai familiar en tant que imposicions externes, més o menys rigoroses, mentre que els pares (vulguin o no vulguin) han perdut la seva capacitat real d'incidir en el control de l'obediència a aquestes normes. Ens trobem així davant de presències centrípetes en l'espai familiar: els fills desplacen fora de la família els seus centres de construcció identitària en tant que joves.

Es fa molt difícil determinar el pes específic que tenen aquests quatre models en les experiències de socialització familiar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya. El motiu principal d'això té a veure amb el fet que no ens estem referint a models rígids ni constants en els itineraris personals dels joves, sinó més aviat el contrari. Al costat del seguiment explícit i del control efectiu de les accions d'un jove per part dels seus pares pot donar-se la situació contrària depenent de l'àmbit d'actuació a què es faci referència (per exemple, el temps d'oci vs. les dedicacions escolars). De la mateixa manera, un jove pot assumir com a pròpies i correctes una part de les normatives familiars i, al mateix temps, considerar unes altres com quelcom aliè i imposat per la força (per exemple, en el cas del molts nois, la distribució sexual del treball domèstic vs. la intervenció dels pares en les relacions de parella).

Tot i així, les dades disponibles en aquest i altres treballs d'investigació (Alegre i Herrera 2000; Bonal (dir.) 2003) ens posen de manifest el protagonisme que tenen els dos primers models d'experimentació dels espais familiars ("presències normalitzades sota control" i "presències normalitzades sense control") en detriment dels dos restants ("presències obligades sota control" i "presències obligades sense control").

---

<sup>14</sup> Ídem que a la nota anterior.

Allò que més destaca en les experiències de socialització familiar dels joves d'origen marroquí és la interiorització de les normatives familiars com a pròpies i adequades. Aquest fet no treu que els joves es mostrin crítics amb determinats aspectes de l'acció normativa i disciplinària de les famílies i que desenvolupin estratègies per tractar de minimitzar els seus efectes (a través de la negociació, de la pressió emocional, de l'empatia, saltant-se els límits, etcètera), però a gairebé totes les entrevistes que hem pogut realitzar hi ha un moment en què, finalment, els joves expressen comprensió envers les expectatives generals dels seus pares.

D'altra banda, si bé és cert que en el terreny discursiu les famílies d'origen marroquí es mostren molt rígides amb la normativa que regula les accions dels joves en l'espai escolar i del lleure, a la pràctica ens trobem amb diverses circumstàncies que poden relativitzar el seu grau d'efectivitat. En primer lloc, el seguiment del comportament dels fills acostuma a ser de caràcter continu però distanciat (és a dir, els pares no estan ni poden estar contínuament "a sobre" dels joves); en segon lloc, la confiança expressada pels pares envers els seus fills fa factible la negociació i la flexibilització de les normatives familiars en determinats àmbits; finalment, alguns joves coneixen millor que els seus pares el funcionament de l'entorn social i per tant són conscients de les possibilitats existents per tractar d'eludir l'acció disciplinària familiar. Vegem-ho a través d'una parella d'exemples.

El primer fa referència a l'Omar, un jove de setze anys nascut a Catalunya i plenament integrat en les dinàmiques d'oci prototípicament juvenils a despit dels desitjos dels seus pares. L'Omar exterioritza la presència d'una part molt important de la normativa familiar perquè la considera fora de lloc en comparació amb el sistema de regles que regula les accions dels seu grup d'amics, format majoritàriament per joves autòctons. Al mateix temps, però, el tipus de comunicació que estableix amb els seus pares és de vital importància de cara al manteniment dels lligams emocionals dins l'espai familiar i facilita el desenvolupament d'actituds mútuament empàtiques: l'Omar considera que els seus pares són raonables i que, en el fons, el seu comportament actual s'hauria d'interpretar com si fos una fase d'experimentació prèvia a l'assumpció de les responsabilitats adultes en tant que musulmà.

- D: I tu diries que els teus pares són molt controladors?
- O: Home, el meu pare una mica! Em controla de fumar o algo así. Sospecha y eso. Pero que yo no... Y siempre “Pero tú fumas?!” y yo “Que no fumo! A ver, si fumo lo digo, pero es que no encuentro la gracia de fumar”. Y siempre me dice “No sé. Pero como nadie fuma aquí de tus amigos... A lo mejor algún gracioso fuma” y le digo “No, no”.
- D: Llavors la teva relació amb ells es...
- [...]
- O: Home, és que per mi ells són perfectes. No sé. No son muy, saps? No són molt... Hi ha pares que, per exemple, te controlan, que si no sé qué, “Tú no sales de aquí”. El meu pare no. Em diu “Surt”. Ell confia molt en mi. Ell tampoc no se imagina que voy a la discoteca. Se enteran y ¡buaf! No salgo ni al fútbol. ¡Me lo quitan y to!
- O: Sí, però quan tingui una certa edat segurament que resaré com el meu pare.
- D: I per què això, Omar? [...]
- O: Perquè, a veure, el Deu diu que quan tens onze anys és obligatori resar.
- D: Onze.
- O: Onze, onze. I a partir dels onze si no reses... A ver, pot perdonar. Però una persona que arriba als vint anys o als vint-i-cinc que no resa ni fa res pues això... A veure, si comença i això pot perdonar-li Deu. Però lo mes lògic és que a aquesta edat pots escaquejar-te una mica, però quan arribes a una certa edat, quan tens fills i això et jugues moltes coses.
- D: I intentes ser mes...
- O: Sí, sí. Mes musulmà.
- D: I per tu es important, Omar, que sigui una noia musulmana?
- O: [Bufa] Pa mí sí. Yo reconozco que, a ver, las españolas algunas estan molt bones, no? -les catalanes. Perquè les veig a Privat, que estan molt bones. Però jo crec que perquè estiguin orgullosos el meu pare i la meva mare ha de ser musulmana. Es lo mes lògic, que ha de ser musulmana. [...].

El segon exemple ens el proporciona la Fàtima, a qui ens hem referit anteriorment quan comentàvem les estratègies educatives de les famílies marroquines en relació a les filles. En aquesta ocasió hem fet una selecció de diversos fragments de l’entrevista a través els quals es posa de manifest que la presència de normatives familiars molt rígides no és del tot incompatible amb el desenvolupament d’estratègies de negociació que permetin flexibilitzar el sistema de gènere i ampliar el marge d’actuació de les noies a mig termini. Tot i que en alguns moments de la seva adolescència les experiències de socialització de la Fàtima van ser viscudes com una imposició, la valoració general que en fa de la seva presència a l’espai familiar és molt positiva perquè considera que tant els seus pares com ella han après dels errors del passat.

- F: Yo terminé la EGB con catorce años y luego dejé los estudios. Dejé los estudios y luego volví con veinte años. Entonces, con veinte años, hice FP.
- D: ¿Y desde los catorce a los veinte trabajaste?
- F: No, no trabajé, me quedé en casa. Mis padres decidieron que no tenía que volver a estudiar y ya, bueno, pues era una mujercita que sabía leer y escribir y que tenían que casar.
- D: ¿Y tú eso lo asumiste como algo adecuado?
- F: No, no. Pensé que era una decisión errónea. Que era una decisión de ellos pero no la mía y que no, que no estaba de acuerdo.
- D: Me comentas que al cabo de unos años, cinco o seis, accedes a la FP.
- F: Sí, pero fue un diálogo. No fui yo sola. Tuve también la gran suerte de tener mis hermanos. [...] Pues cuatro hermanos que siempre estaban ahí apoyándome. Entonces he tenido la suerte de que mis padres, cuando veían que mis hermanos estaban diciendo todos a la vez que si la nena tenía que seguir estudiando, que si todos los profesores dicen que tiene que estudiar, que es una tontería y que tal cual...
- F: En el ochenta y poco, sí sí, con la reforma. Hice un módulo de administración de empresa. Con el módulo de administración de empresa se hacen unas prácticas en empresas. Bueno, pues también tuve mucha suerte. Yo siempre he dicho que desde siempre he sido muy afortunada. Y entonces, bueno, con las prácticas me contrataron en la empresa.
- F: [...] Eso son estrategias. Yo las he utilizado siempre porque pensaba siempre que, bueno, yo siempre hacía una cosa que era la que yo quería hacer porque pienso que no estaba equivocada pero sin contradecir. Es decir, yo creo que, no sé, es la forma que yo he sabido utilizar y he sabido ganarme a mis padres.
- F: [...] Pues como eso, por ejemplo, cuando quería sacarme el carné de conducir. Imposible, '¡Cómo una mujer puede llevar un coche!'. Es que eso es imposible. Pues bueno... convenciendo.
- [...]
- F: [...] Cuando tuve mi primer sueldo me compré un 127 al que tenía mucho cariño y entonces mi madre dijo 'Ostras, pues es verdad. Mira qué bien'. ¿Por qué? Pues la libertad del coche, no depender nunca de los hombres. 'Mama, ¿qué quieres ir al zoco?' Pues cada domingo veníamos al zoco. Las compras las hacíamos en Marruecos.
- [...]
- F: [...] Y yo recuerdo que cuando les dije que me quería casar, pues mi madre siempre su ilusión era que la mujer se tiene que casar joven, no lo entendía. Era como un paso al revés. '¡Pero cómo te vas a casar hija mía! ¡Con lo bien que estás ahora! ¡Con lo que has luchado que tienes tu coche, que sales, que entras, que viajas...! ¡Pero por qué te quieres casar ahora?!'. Entonces era ¿sabes? como decir '¿Ves? Ahora que yo quiero casarme ellos no lo ven', porque había conseguido todo lo que ellos en principio decían que 'No está bien, no sé qué' pero que lo habían visto exitoso y se valoraba muy bien. Es decir, estaban muy orgullosos. [...] Pues bueno, otra vez vuelta a la perseverancia, a hacer un poco los chantajes. Es decir, decir 'Bueno, vale, pues dejaré el trabajo, me quedaré en casa...'. O sea, un poco de chantaje emocional como el que me hacían ellos.[...]
- [...]
- F: [...] Y bueno, al final accedió y bueno, llevo nueve años casada.

Aquests exemples haurien de servir per relativitzar els prejudicis dominants entre una part important de la població de Catalunya a propòsit de les relacions pares-fills dins les famílies d'origen marroquí. Segons aquesta visió esbiaixada, la interacció entre els adults i els joves estarien inspirades fonamentalment en models autoritaris. Aquesta interpretació es basa en la creença de l'existència de discontinuïtats inextricables entre la rigidesa normativa dels pares (associada directament amb l'islam) i els desigs d'autonomia i aculturació dels fills (especialment en el cas dels nois, ja que les noies serien aparentment víctimes de la dominació masculina).

No pretenem pas negar l'existència d'episodis conflictius en les experiències de socialització familiar dels joves d'origen marroquí. Si ens hi posem a buscar, de seguida trobarem algunes circumstàncies susceptibles de produir l'emergència de conflictes intergeneracionals, però la intensitat amb què són viscuts i els recursos disponibles per a la seva resolució poden variar significativament d'un jove a un altre depenent de les seves circumstàncies personals.

Així, per exemple, el nivell de reflexivitat al que la Najat sotmetia l'acció normativa del seu pare feia que, en determinats moments, experimentés l'espai familiar com quelcom gairebé asfixiant en comparació amb les afinitats que trobava en altres espais de socialització (principalment l'escola).

- N: El conflicto intergeneracional se da en todas partes, pero en este caso, el cambio generacional con respecto a tus padres está localizado en lo que es digamos la cultura que acoge. En cambio, la cultura de tus padres es una representación de la cultura de origen. El conflicto está marcado por este hecho y en lugar de hablar de un conflicto intergeneracional podríamos hablar de un conflicto de identidad. Pero por esto mismo, porque se trata de una cultura tradicional enfrentada con el cambio en este caso.
- D: ¿Qué aspectos destacarías de este conflicto entre una cultura tradicional y una cultura adolescente?
- N: Claro, lo primero fue que mi padre, al crecer yo de algún modo empezó a aplicarme normas que afectaban a mi trato con los chicos. Fue un poco complejo porque también consiguió porque hubo un aula de inmigrantes bastante importante y entonces mi padre también se empezó a plantear que nosotros sólo habíamos tratado la cultura catalana y habíamos perdido valores. [...] Yo también tenía inquietudes que no... Quería hacer cosas culturalmente. Me hubiese gustado estudiar música, por ejemplo. Pero eso ni plantearlo en casa porque "Estudiar música, ¿para qué?", sería algo secundario. O esto mismo de leer tanto, a mi madre sobre todo le extrañaba un poco ¿no? Que estudie sí, pero no pasarme la vida delante de un libro. Yo creo que todavía no lo acaba de entender, como lo de escribir. [...]

Contràriament, l'Oumkaltoum tendeix a naturalitzar les accions normatives dels seus pares i aquest fet li permet experimentar les restriccions que limiten el seu accés a l'espai de relacions juvenil d'una manera menys traumàtica. Tot i que n'és crítica, en certa mesura excusa el comportament dels seus pares en virtut del seu origen marroquí i està convençuda de què més endavant podrà gaudir d'amplis marges d'autonomia personal.

- D: ¿Tú no puedes? [anar a la discoteca]  
O: Sí, no puedo. No es que no quiero, es que no puedo porque a mí mis padres no me dejan.  
[...]  
D: [...] ¿A ti te gustaría ir alguna vez a una disco?  
O: No. A ver, me da igual si voy o no.  
D: Entonces para ti no es muy difícil cumplir con esa condición que te han impuesto tus padres.  
O: Es difícil porque... Como tengo dos hermanos, ellos pueden ir donde ellos quieren, y a ti no, ahí te quedas. “¿Y por qué yo no?”.  
D: ¿Y qué haces? ¿Intentas negociar con ellos?  
O: No, es... A ver, muchas veces que he tardado hemos peleado con mis padres... Al final me cansé ya de llegar tarde y de... Porque mis padres no es, no se ahogan ni callan, sino que están ahí “ta-ta-ta-ta-ta”.  
D: ¿Los dos? ¿O más uno que otro?  
O: Los dos [Rialles].  
D: Habéis discutido por horarios...  
O: ... Sobre ir a discotecas. Pues como ya sé que no me van a dejar y no aceptan que yo vaya pues he dejado de ir  
[...]  
D: ¿En qué aspectos crees que hay menos entendimiento entre tú y ellos?  
O: Somos muy diferentes.  
D: ¿En qué cosas son más diferentes?  
O: Pues eso, que ellos se interesan mucho en lo que les diga la gente. Y a mi no. A veces hacen algo por la gente, no por ellos mismos.[...]  
D: Entonces, por lo que yo entiendo, es como si tus padres tuvieran muy cuenta su país de origen y tú tuvieras más en cuenta...  
O: Aquí.

Per la seva banda, les estratègies que la Leila i la Souâd posen en marxa per evadir-se del control familiar fan que a la pràctica només experimentin com una imposició parental l'obligació de fer les tasques domèstiques.

- D: I què vol dir Leila que us controlen?  
L: Que et vigilen molt, et diuen amb qui has anat... No sé. Depèn.  
D: Davant d'aquesta circumstància vosaltres com reaccioneu? És a dir intenteu negociar amb els pares perquè us deixin més llibertat o penseu que no podeu negociar pel seu caràcter o per la seva cultura...  
L: Sí.  
D: ... i llavors el que feu és...  
L: Sí, sí.

- D: Explica-m'ho una mica.
- L: És que intento no negociar amb ells per... No sé, intento no negociar.
- D: I llavors busques estratègies per fer coses que potser amb ells no els agradaria tant?
- L: Sí. Intento no fer-ho però ho faig. D'una altra manera però ho faig.
- D: I aquestes coses que dèiem que ells no volem que facis quines són?
- L: No sé. Que no surti amb nois, que no fumi, que no begui, tot això.
- [...]
- D: Arriba un moment que s'ha de fer la neteja, la compra...
- L: La compra la fem jo i la meva mare, i a vegades el meu germà gran. Però les qüestions de casa les faig jo, i a vegades el meu germà gran.
- [...]
- D: I tu això ho trobes bé?
- L: No. Ho trobo injust perquè el meu germà és més gran i podria ajudar una mica més. Però... no sé.

Aquest tipus de discontinuïtats entre les cultures parentals i la resta d'espais de socialització dels joves tenen certament el seu lloc en les famílies marroquines, però no pel fet de ser marroquines, sinó pel fet de ser famílies, és a dir, unitats de convivència a on la possibilitat del conflicte intergeneracional sempre hi és present. Les circumstàncies en què es produeixen els reagrupaments familiars i els processos d'acomodació en el país de destí, però, poden accelerar l'emergència d'algunes contradiccions que altrament romandrien en estat latent. Tanmateix, les experiències de socialització en l'espai familiar només són experimentades pels joves con un tot imposat (amb o sense control) sota circumstàncies molt excepcionals. Al llarg del nostre treball de camp les úniques referències a aquestes situacions extremes provenen de l'experiència professional de l'Abdul en l'àmbit de la justícia juvenil. Ell ens ho explicava d'aquesta manera:

- A: [...] amb aquesta estructura [jerarquia entre pares i fills] el problema que tenen [aquests] pares és que la traslladem tan clarament, i aquí canvia tot. Els nanos i la societat i l'entorn ja no acompanyen el que estàs fent. Llavors és quan venen els fracassos amb els fills i amb els pares també, eh? Jo tinc aquí veïns marroquins que han tingut un fill seu al centre tancat i tal i quan parlo amb ells sempre els dic que no es tracta estrictament d'autoritat. [...] Llavors quan tu veus o escoltes parlar aquests pares penses "Oh la que us espera, la que teniu aquí amb els *trastos* de fills que teniu!". No perquè siguin uns *trastos*, sinó per la visió que tenen els pares de les coses, sembla que ni hagin vingut aquí.
- [...]
- A: [...] Però ell [el pare] entenia que el fet que el nano estigués tancat aquí, en el meu centre, és com un càstig al seu comportament. Si ha sigut un gamberro, o és un gamberro, "Pues deixa'l". [...] [L'Abdul informa els pares que] Se li diu centre educatiu i els eduquem, parlem amb ells. És el que fem el educadors. [...] I els costa molt entendre això perquè ells entenen que per un fet hi ha un càstig. Saber castigar per allò que ha fet.

Abans de finalitzar aquest capítol trobem convenient resumir quins són els aspectes més recurrents en els discursos dels joves i dels adults d'origen marroquí en relació a les experiències en l'espai familiar. Es tracta d'aspectes identificats en la recerca anteriorment mencionada (Bonal (dir.) 2003) però que es repeteixen en el nostre cas. Acompanyarem la descripció dels diferents punts amb una selecció dels fragments més significatius de les entrevistes realitzades al llarg del treball de camp.

1.-En primer lloc, cal destacar que, en termes generals, els sistemes normatius de les famílies marroquines en relació amb la participació dels seus fills en les dinàmiques del lleure juvenil es manifesten força rigoroses i clarament establerts, sobretot en algunes qüestions, com ara les regles horàries, les prohibicions de tota mena de consums il·lícits i el control de les companyies. Una altra cosa és que aquests sistemes incloguin certs marges de negociació. El que és remarcable, és que tots els joves, tant si participen d'un lleure més infantilitzat com si participen d'un oci d'experimentació, mantenen algun punt de reflexivitat que provoca l'exteriorització dels marcs normatius familiars. Altrament dit, en major o menor mesura, tots jutgen, avaluen i es relacionen amb les normes pròpies dels seus espais familiars com a quelcom relativament extern, imposat amb més o menys rigor, fet que no es contradiu amb l'existència de processos significatius d'interiorització normativa de les regles familiars.

Val a dir que en molts dels casos és la mare l'encarregada de jugar el rol de la flexibilitat normativa (negociació, pactes, controls indirectes, etcètera), sempre dins un marc normatiu de límits explícits i compartits representat generalment per la figura del pare. Cal fer notar que també aquí trobem excepcions; casos en què la figura materna es mostra actuant amb fermesa o casos en què la pressa de decisions sobre el marge d'actuació dels fills s'assumeix a parts igual entre el pare i la mare.

Zacarías I

- E: ¿Qué tal te llevas con tus padres? ¿Es una buena relación, crees?  
Z: Claro. Hombre, yo creo que con mis padres yo me llevo muy bien, aunque me griten o lo que sea, yo reo que me llevo bien.  
E: ¿Te llevas igual con los dos, o mejor con uno que con otro?  
Z: Los dos para mí son iguales, pero si quiero comprar algo no le voy a decir a mi padre "Papá, quiero comprarme eso". No, se lo digo a mi madre porque las

mujeres, no sé por qué, dicen que las madres son más sinceras y lo entienden mejor que los padres. Se lo digo en voz baja y me dice “Vale, ya te lo compro”. En cambio, si se lo digo a mi padre y es una cosa cara... Algunas veces, si está contento, sí. Pero normalmente confío más en mi madre y se lo digo a mi madre:

Z: [...] Y algunas veces mi madre me dice “Friega los platos”. Acabo de seguida y cuando veo que la música me gusta, y quiero hacer cosas para que no me aburra sentado, no sé, voy a la nevera y me pongo a buscar algo que a mi madre le ponga contenta. Le hago la comida o algo y no me aburro. [...]

Fàtima

F: Sí, sí. Mi padre no es por ejemplo el que dice ‘Es esto y ya está’. Incluso hoy día si hay un problema familiar se pone sobre la mesa entre todos y entre todos intentamos buscar una solución.

D: ¿Esta forma de tomar decisiones es común en tu zona de origen?

F: No sé, porque cada casa es un mundo. Había muchas casas en los núcleos de familia de mis amigas que sí por ejemplo me gustaban y otras que no, a nivel de familia.

D: Te lo comento porque en los libros aparece de forma muy clara cual es la distribución de la autoridad en las familias tradicionales marroquíes. O se establece una jerarquía de autoridad: el padre sobre la madre, o los hermanos sobre las hermanas. Me he encontrado en varias entrevistas que en casos particulares esa jerarquización no existe, que es mucho más compleja...

F: Sí, sí. Es más compleja. Sí, sí, es que el padre no es el que decide en contra de la libertad y ya está. Es muy... sí muy complejo. Yo creo que cada familia es un mundo. Igual que las familias de aquí. No puedes decir, no sé, que el modelo de la familia catalana es determinado y que la función de la familia catalana es así y el de la castellana... Pues en la marroquí es lo mismo. Lo que pasa es que hay muchos estereotipos y ya está. No sé, en el caso de mi familia no.

2.-Així mateix, tots els joves entrevistats afirmen experimentar les preocupacions dels pares pel que fa a la seva formació escolar. De les entrevistes mantingudes amb els joves, com també de les realitzades amb les seves famílies es desprèn com entre pares i mares existeix interès per si els seus fills aproven o suspenen, per si aconsegueixen amb els ritmes d'estudi establerts escolarment, per si es comporten raonablement a l'escola, i d'altra banda per allò que fan quan s'ajunten amb els amics, quins espais freqüenten, què fan i deixa de fer, quan entren i surten, etcètera. No cal dir que també aquest fet és viscut amb més o menys intensitat en funció dels estils presencials dels joves en la resta d'espai socials. Val la pena, doncs, remarcar que no hem trobat casos de famílies “absentistes”, això és, de famílies que desatenguin el seu rol socialitzador i les preocupacions d'ordre afectiu que se'n deriven.

Leila

- D: Molt bé. Pel que fa a l'escola només volia afegir una pregunta. Els vostres pares us animen a continuar estudiant?
- S: Sí.
- L: Sí, sí. Molt. És rutinari: "Tens que estudiar per fer una vida millor més que la meua", "Tens que aprofitar les hores que et donen a l'escola per arribar a ser una cosa millor de la vols ser". I coses així.
- D: Aja. Tant el teu pare com la teua mare.
- L: Sí, els dos.
- D: T'animen a continuar estudiant.
- L: Sí. A mi i als meus germans. A tots.
- D: Als teus germans també. Tens germans més grans o més petits?
- L: Tinc un més gran i dos més petits.
- D: I tu aquest consell el veus clar?
- L: Sí, sí.
- D: Vols continuar amb aquest projecte educatiu?
- L: Sí.

Zacarías II

- E: ¿De qué cosas hablas con tus padres? ¿Les puedes consultar todo?
- Z: Mayormente sobre estudios. Ellos me dicen que tengo que estudiar. [Rialles]
- E: ¿Están contentos contigo en este sentido?
- Z: Ellos, pues claro. Para que yo estudie cada vez mas están diciendo que como no [estudie] pues voy a estar como padre, sufriendo, ¿no? Que estudiar es mejor, que eso de hacer de paleta o de panadera pues también es un oficio bueno, pero que es mejor mucho boli y que no te dé el sol y todo eso.
- E: ¿Y tú que crees?
- Z: Que es mejor estudiar. [Rialles]

3.-Són també recurrents les referències dels joves entrevistats a la confiança que els seus pares i mares tenen envers ells. Aquesta observació és, al seu torn, corroborada pels discursos de les famílies. Que pares i pares així ho facin constar pot, en part, ser resposta a la pressió que exerceix la situació d'entrevista amb un estrany davant del qual hom es vol mostrar socialment respectable. Fent balanç de tot plegat, però, el cas és que es dibuixa un panorama en què les relacions familiars tenen generalment com a component important l'atorgament mutu de confiança personal.

Lamine

- D: Deu ser molt dur, no? arribar a les tres i convèncer que no vens d'una disco?

- L: No. Sí, però ja estan dormint ells. Lo que a l'endemà em diuen "Què, a on has estat fins tan tard, no sé què". I sempre me'n surto amb la meua.
- D: I la roba? Perquè després d'anar a una disco la roba fa olor a fum, no?
- L: Moltes vegades em diuen, sí, això, no? "Que? Fa olor", però ja sabem que jo no fumo.
- D: Et diuen que fa olor.
- L: Que fa olor a tabac, però ells ja saben que jo no fumo. I em tenen confiança i això. Però que igualment em tenen controlat.

4.-Dels discurs de gairebé tots els joves entrevistats s'abstrau l'absència d'episodis de conflictes intergeneracionals greus a l'espai familiar, la qual cosa no vol dir que no es produeixin discrepàncies localitzades de més o menys abast entre els pares i els fills. En efecte, la gran majoria dels joves d'origen marroquí valoren com a adequats els marcs normatius establerts pels seus pares, i en mantenen un interpretació comprensiva. Val a dir que aquesta comprensivitat no sempre s'acompanya d'actituds submises i d'obediència. En alguns casos sí que es produeix aquesta associació. En la majoria succeeix que, malgrat es compreguin com a adequats, els joves juguen amb els límits normatius perquè se saben controladors de les diferències normatives i dels codis que estructuren els diferents espais relacionals.

Mohammed

- D: Creus que els teus pares són molt controladors amb tu?
- M: Sí.
- D: Explica-m'ho, si us plau, perquè jo ho entengui.
- M: Que controlen mucho. [Més endavant ens explica que el seu pare és mort].
- D: I tu Mohamed, consideres que la teua mare es estricta o que és raonable amb les coses que et demana?
- M: No t'entenc.
- D: Si creus que la teua mare es massa recta amb tu o si creus que no, que el que et demana es raonable?
- M: No. No em demana que faci recte. M'ho demana, sí, però que no..., que no...
- L: Que no m'obliga.
- M: Si, això.
- D: Per tu és raonable.
- M: Sí.

Oumkaltoum

- D: ¿Cómo les gustaría a tus padres que fueses tú? ¿Qué es lo que te piden?
- O: Quieren que yo sea muy tranquila, que no hace nada malo, de clase al trabajo a casa y ya está. Que nada de estas marchas ni nada...
- D: ¿Y respecto a la religión te piden alguna cosa en concreto?
- O: No. Esta vez me están pidiendo que rece. Porque ya todo el mundo rezando en mi casa menos yo y un hermano. [Rialles].

- D: Pero eso es porque ellos ahora rezan. Antes me decías que no rezaban.  
 O: No es que no rezaban. Por ejemplo, dice que por las mañanas hay que rezar a Alá. Ellos no hacen eso, ¡hasta que despierten!  
 D: ¿Ellos rezan cinco veces al día?  
 O: Ellos lo hacen, pero no es en horario exacto.  
 D: Y ellos quieren que tú también lo hagas. Pero, vamos, esos conflictos que me cuentas entre tú y tus padres no son conflictos muy grandes ¿no? ¿O tu consideras que te están amargando la vida, que son conflictos fuertes?  
 O: No, no. No me están amargando la vida.

5.-Finalment, i molt en relació amb els punts que acabem d'esmentar, es fan també recurrents en els discursos dels joves d'origen marroquí referències al manteniment d'un tipus de comunicació en el si de l'espai familiar arrelat en l'intercanvi d'intimitat. Aquesta mena de relacions es manté generalment entre germans i/o cosins del mateix sexe, i gairebé mai amb els pares. Es tracta d'un tipus de comunicació que, en més o menys grau, es compagina amb lògiques relacionals marcades per l'expressivitat, però també per la instrumentalitat, és a dir, quan es considera que l'interlocutor és una persona amb la qual es pot comptar per eludir estratègicament els mecanismes de control dels adults.

Abdelkrim

- E: ¿Tu hermana es más grande que tú?  
 A: Sí.  
 E: ¿Cuántos años tiene?  
 A: Tiene 17 y ahora hará 18.  
 E: ¿Y cómo os lleváis?  
 A: Nos llevamos bien. Somos los mejores de la casa [?]. Por ejemplo, si hay algún lío, pues mira, si ella por ejemplo... Yo qué sé, le ha pasado algo, pues yo digo que ha sido mi culpa, si me ha pasado a mi pues ella dice que ha sido su culpa.  
 E: O sea, que os lleváis bien.  
 A: Sí.

Leila

- D: Molt bé. I a casa vostra hi ha alguna persona, no sé, algun germà o germana, que faci de mediador per intentar negociar o intentar convèncer la mare o el pare que no n'hi ha per tant amb les coses que feu...?  
 L: No. Soc joc la que intenta fer això amb el meu germà gran.  
 D: Tu fas de mediadora amb el teu germà gran.  
 L: Sí.  
 D: Amb ell li reganyen més que a tu?  
 L: Sí. I jo li dic "Mama, que ja està, que ja no ho farà més" o si vol sortir doncs "Vinga mama, deixa-li que total és mitja hora més o una hora més". [?]  
 D: Quants anys té el teu germà, Leila?  
 L: Acaba de complir els divuit.

### 3.3. Referències bibliogràfiques

Aixelá, Y. (2000) *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Aixelá, Y. (2005) “La participación política de las mujeres en el Magreb”, a Congreso *Mujer y Desarrollo en el Magreb*, Bilbao, 1 i 2 de desembre del 2005.

Alegre, M.A. i Herrera, D. (2000) *Escola, oci i joves d'origen magribí. El sentit de la inserció social de les segones generacions de famílies immigrades. El cas de Mataró*. Barcelona: Diputació de Barcelona i Fundació Jaume Bofill.

Ardener, E. (1972) “Belief and the problem of women”, a La Fontaine (ed.) *The Interpretation of Ritual*. Londres: Tavistock.

Belarbi, A., Mernissi, F. et al. (1996) *La mujer en la otra orilla*. Barcelona: Flor del viento.

Bonal, X. (dir.) (2003) *Apropiacions escolars. Usos i sentits de l'educació obligatòria en l'adolescència*. Barcelona: Octaedro.

Boudali, N. (2005) “El Movimiento de las Mujeres en Marruecos. Alegato para la Democracia. Acción para una Reforma Social”, a Congreso *Mujer y Desarrollo en el Magreb*, Bilbao, 1 i 2 de desembre del 2005.

CERED (1991) *La famille à Fes: changement ou continuité. Les réseaux de solidarité familiale*. Rabat: Direction de la Statistique.

Chakkor, A. (2004?) *La Mudawana. El Código de Familia en Marruecos*. Mensajeros de la Paz Madrid.

Col·legi d'Advocats de Barcelona (2006?) *La Mudawana. El nou Codi de Família marroquí (2004)*.

Drissi, S. (2005) “Code de la Famille: Reforme et luttes des femmes”, a Congreso *Mujer y Desarrollo en el Magreb*, Bilbao, 1 i 2 de desembre del 2005.

El Harras, M. (1997) "Jeunesses et valeurs estudiantines: ambivalences et enjeux de pouvoir", a Groupe de Recherches et d'Etudes Sociologiques (GRES) *Jeunesse et valeurs*. Rabat: Faculté des Lettres.

El Harras, M. (2004) "Marruecos: La diversificación de las estructuras y de las relaciones familiares", a López, B. i Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Evers Rosander, E. (1991) *Women in a Borderland: Managing Muslim Identity Where Morocco meets Spain*. Estocolm:

Gibson, M. (1988) *Accommodation without Assimilation. Sikh Immigrants in an American High School*. Cornell University Press.

Gibson, M. i Ogbu, J. (1991) *Minority Status and Schooling. A Comparative Study of Immigrant and Involuntary Minorities*. New York: Garland.

Hernández, D. i Charney, E. (eds.) *From Generation to Generation: The Health and Well-Being of Children in Immigrant Families*. Washington, D.C.: National Academy Press.

Herrera, D. (2002) *Èxit escolar i joves d'origen magribí. Envits teòrics per a discussions pràctiques*. Tesina de doctorat, Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona.

López, B. i Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

López Lindstrom, A. (2002) "La integración social de las inmigrantes marroquíes en Madrid: negociando con el Islam", a García Mina, A. i Carrasco, M.J. (2002) *Cuestiones de género en el fenómeno de las migraciones*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Menissi, F. (2000) *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid: Oriente y Mediterráneo.

Ramírez, Á. (1998) *Migraciones, género e islam. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

Ramírez, Á. (2004) "Mujeres de Marruecos: panorama jurídico y social", a López, B. i Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Said, E. (1995) [1978] *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. Londres: Penguin Books.

Vermeren, P. (2002) *Marruecos en transición*. Granada: Almed.

Vermeulen, H. (2000) "Introduction: The Role of Culture in Explanations of Social Mobility", a Vermeulen, H. i Perlmann, J. (eds.) *Immigrants, Schooling and Social Mobility. Does Culture Make a Difference?* London: MacMillan Press.

White, E. (1978) "Legal Reform as an Indicator of Women's Status in Muslim Nations", a Beck, L. i Keddie, N. *Women in the Muslim World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

## **4. Experiències de socialització en l'espai escolar**

Fa poc més d'una dècada, les possibilitats d'escriure un capítol sobre les experiències de socialització escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya haurien estat més aviat escasses. El pes demogràfic de les persones originàries del Marroc era poc important, tant en termes absoluts com en termes relatius, i encara ho era menys el nombre d'infants i de joves. Actualment, la població d'origen marroquí està present a diverses comarques de la geografia catalana (en algunes d'elles de forma molt significativa) i fa temps que la constitució d'unitats familiars amb presència de fills i filles nascuts aquí o reagrupats en destí ha deixat de ser una excepció.

Tanmateix, i a diferència del que succeeix en altres països occidentals amb una llarga tradició immigratòria (ens referim a la que es deriva de la presència de minories estrangeres), a Catalunya continua sent gairebé impossible analitzar la relació que s'estableix entre les transformacions de les condicions de vida de les famílies immigrades, d'una banda, i les experiències de socialització escolar de la seva descendència, de l'altra. Les dificultats d'accés a les poques bases de dades oficials és només un inconvenient més que se suma, d'entrada, a la mancança generalitzada d'estudis sistemàtics de tipus longitudinal en el nostre context escolar.

Per aquest motiu, de moment ens haurem d'acontentar amb trobar resposta a un interrogant que no per ser més global deixa d'interessar-nos: el de quina relació estableixen els fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya amb la institució escolar d'acollida. Com hem vist i veurem al llarg d'aquesta recerca, les experiències escolars d'aquests infants i joves, així com els seus resultats acadèmics, no poden ser analitzats a banda de la influència que exerceixen altres instàncies socialitzadores igualment significatives, com ara la família i l'espai de lleure, en la

mesura en què les seves expectatives poden no ser del tot coincidents respecte el discurs i les pràctiques escolars.

A banda, d'aquest aspecte, també hauríem de retenir el fet que les experiències de socialització escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya no només tenen un interès intrínsec: el seu coneixement ens pot proporcionar pistes molt interessants sobre algunes de les característiques de la societat receptora. Entre d'altres coses, sobre l'estructura i la dinàmica de la desigualtat social i, concretament, sobre els recursos amb què disposa l'escola per educar els infants i els joves d'acord amb uns paràmetres pretesament flexibles i respectuosos amb la diversitat.

#### 4.1. Un espai de continuïtats i de discontinuïtats

Encara que moltes de les escoles de Catalunya tenen un nombre important d'infants i de joves d'origen marroquí, coneixem relativament poc sobre les seves experiències de socialització dins d'aquest espai de transmissió de coneixements i construcció d'identitats. Quines són les principals dificultats a què han de fer front aquests alumnes? Quins factors intervenen en la configuració d'aquestes dificultats i en la seva eventual resolució? Com experimenten els infants i els joves d'origen marroquí el fet d'estar entre dues aigües, entre el marc referent familiar i l'escolar? Com construeixen la seva identitat social quan l'espai de relació escolar els obliga a sentir-se estrangers o formant part d'una cultura d'origen, sovint idealitzada, que en bona mesura desconeixen?

La informació empírica disponible posa de manifest que una part considerable dels fills i les filles de les famílies marroquines experimenta dificultats d'adaptació envers el funcionament de la institució escolar més enllà dels primers moments de la seva escolarització a Catalunya (Alegre i Herrera 2000, Fullana *et al.* 2003 Bonal (dir.). 2003, Cot 2002, Maruny i Molina 2000).

D'acord amb el nostre treball de camp, els alumnes d'origen marroquí obtenen uns resultats acadèmics generalment inferiors als dels alumnes autòctons malgrat que, entre aquests, el percentatge dels que no assolixen les competències bàsiques és elevat. L'accés dels joves d'origen marroquí als ensenyaments secundaris postobligatoris és pràcticament inexistent i quan té lloc acostuma a produir-se en relació a aquelles opcions més desacreditades per les famílies i el mateix sistema educatiu: els Cicles Formatius de Grau Mitjà. Les diferències entre sexes acabarien de completar aquesta composició de lloc, en el sentit que les noies surten del sistema educatiu generalment abans i més precàriament que els seus homòlegs masculins com a conseqüència de la influència que exerceixen les diferències en el rols de gènere sobre l'articulació dels projectes migratoris familiars i les seves estratègies educatives.

Encara que les experiències de socialització escolar d'aquests infants i joves no es poden resumir a través del grau d'assoliment dels coneixements acadèmics, aquest indicador constitueix pràcticament la única referència objectivada de què disposem que ens pot informar sobre aquest tema.

En aquest sentit, la recerca de Fullana *et al.*, realitzada a les comarques gironines amb alumnat d'origen africà majoritàriament marroquí (el 87,7% a Educació Primària i el 99,3% a ESO), posa de manifest que del total de 101 casos considerats “dues tercers parts (68%) no superen el cicle educatiu que estaven cursant l'any 1997-98 [tercer cicle d'Educació Primària i primer cicle d'ESO]” (2003: 45). Aquest percentatge, que és el doble del que s'enregistra pel conjunt dels alumnes, ens suggereix que les experiències de socialització escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya no són tan reeixides com les dels seus homòlegs autòctons.

D'altra banda, l'estudi de Maruny i Molina sobre l'adquisició del català per part dels alumnes d'origen marroquí matriculats a l'ensenyament obligatori contribueix a relativitzar alguns dels supòsits que informen la política lingüística del nostre sistema educatiu. Els seus resultats assenyalen el caràcter insuficient dels dispositius de suport lingüístic, tant de l'Educació Primària com de l'ESO, basant-se en evidències empíriques al voltant de les dificultats generals amb què s'enfronten aquests alumnes per assolir un nivell de competència lingüística que els garanteixi la igualtat d'oportunitats a l'escola.

Tot i tenir present la influència que pot exercir en aquest procés d'aprenentatge l'experiència prèvia d'escolarització, Maruny i Molina proposen el següent patró general d'adquisició de la llengua per part dels fills i les filles de les famílies marroquines:

“En el discurs oral, es produeix un canvi important al voltant dels trenta mesos d'estada al país. Pel que fa a la lectura, les habilitats bàsiques de lectura en veu alta només es fan suficients a partir dels tres anys d'estada al país. Les diferències clarament significatives estarien situades al voltant d'aquest temps. Pel que fa a la comprensió de textos narratius i informatius com els que s'han fet servir [en l'estudi], només sembla adquirir-se a partir dels cinc anys d'estada. La comprensió del text expositiu i la competència en escriptura s'adquirien encara més tard” (citat a Cot 2002: 64).

Els resultats empírics coincideixen en assenyalar que el rendiment escolar dels alumnes de famílies amb menys recursos econòmics, de col·lectius minoritaris i d'origen immigrat és generalment inferior al del conjunt dels alumnes escolaritzats. Tanmateix, no hi ha unanimitat a l'hora d'identificar quines són les causes més determinants: la família dels alumnes? el funcionament de l'escola? el sistema d'estratificació social? etcètera.

D'entrada, podríem pensar que molts dels obstacles al rendiment escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya són comuns als de qualsevol col·lectiu social que hagués de fer front a l'esforç que suposa aprendre una nova llengua i una nova forma d'entendre les relacions dins l'espai escolar. Però allò cert és que per alguns infants i joves d'origen immigrat l'adaptació al sistema escolar d'acollida resulta especialment conflictiva mentre que, per d'altres, les dificultats adquireixen una transcendència menys rellevant de cara a la seva experiència i trajectòria escolar.

Els investigadors han intentat interpretar aquest tipus de diferències a partir de dues explicacions tradicionalment dominants dins l'àmbit de les Ciències Socials: la teoria de la “discontinuitat cultural” i la teoria de les “desigualtats estructurals”. Segons Margaret Gibson, la primera de totes dues:

“assumes that educational problems arise, in large part at least, *because of a mismatch between the culture and language of the school and that of the students*. Research drawing on this framework has shown how schools fails to build on the knowledge and skills minority children bring with them from home. Thus, minority youngsters not only feel less comfortable with the teaching-learning environment at school but are at a competitive disadvantage with those who reach school already skilled in the ways of the dominant culture” (Gibson 1988: 29) (la *cursiva* és nostra).

L'interès d'una part dels investigadors per analitzar la influència de la cultura familiar sobre els resultats escolars dels infants i els joves ha donat lloc a un conjunt d'aportacions que emfasitzen la idea segons la qual les dificultats d'adaptació dels alumnes minoritaris envers les expectatives de la institució escolar tenen a veure amb les diferències en els estils de llenguatge, els models d'interacció social i els valors dominants que existeixen entre els seus espais familiar i escolar. Com continua assenyalant Gibson, molts d'aquests estudis, però, s'han centrat bàsicament en la “transferència negativa” entre la família i l'escola, ignorant que, al mateix temps,

poden existir elements de continuïtat entre aquestes dues institucions, com ara una teoria de l'èxit personal basada en la cultura de l'esforç, el respecte a l'autoritat i el foment de l'austeritat (1988: 29-30). Valors tots ells que, com veurem més endavant, estan presents entre bona part de les famílies marroquines de Catalunya i que teòricament es correlacionen amb l'èxit escolar.

L'altra explicació, que podríem qualificar d'estructuralista, per oposició al biaix culturalista de la primera,

“emphasizes the status of a particular minority or social class group within the socioeconomic structure of the host society and the group's relationship with the dominant majority. It assumes that low achievement in school is an outgrowth of the system of social stratification and that *schools function to maintain the status quo* (Bourdieu, 1974; Bowles and Gintis, 1976; Willis, 1977)” (Gibson 1988: 30) (*la cursiva és nostra*).

Segons aquest punt de vista, el funcionament de la institució escolar afavoreix els alumnes amb un estatus socioeconòmic més elevat alhora que discrimina aquells altres pertanyents a famílies minoritàries de tal forma que acabarien reproduint les seves posicions socials de partida en no obtenir les credencials acadèmiques necessàries per competir amb igualtat de condicions en el mercat de treball. Els treballs de Gibson també relativitzen la capacitat explicativa de la teoria de les “desigualtats estructurals”. Si bé és cert que les seves hipòtesis poden ser útils a l'hora d'interpretar les dificultats d'adaptació i de promoció escolar dels alumnes minoritaris, no ho són tant quan es tracta de donar compte de la diversitat de models que, en aquest sentit, existeix entre diferents col·lectius minoritaris (Gibson 1988: 30). Nosaltres afegiríem que cap de les dues explicacions anteriors tampoc no pot explicar la diversitat interna dels diferents grups, entre ells els dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya.

A la llum d'aquestes observacions, és evident que l'anàlisi de les experiències escolars dels fills i les filles de les famílies immigrades requereix una superació del debat “cultura vs. estructura” per tal de centrar l'atenció en el tipus d'interrelació i de dependència que a la pràctica es produeix entre aquestes dues variables. Fer-ho significaria reconèixer la naturalesa múltiple i dinàmica dels fenòmens socials que pretenem estudiar i, concretament, la capacitat d'adaptació de les famílies d'origen

immigrat –dels seus projectes migratoris i de les seves estratègies educatives– a les realitats socioeconòmiques de les quals formen part. En aquest sentit, i fent referència a les propostes del seu mestre John Ogbu, Gibson ens suggereix analitzar més a fons la *situació particular* de les famílies dins la societat receptora per valorar el sentit i la mesura en què les relacions majoria-minoria social condicionen les seves pautes d'adaptació al medi, incloent el tipus de relació que els infants i els joves mantenen amb la institució escolar (1984: 31 i 36).

Les preguntes que d'alguna manera ens haurien de proporcionar informació sobre la situació particular a què acabem de fer referència podrien resumir-se, en relació al nostre cas, de la manera següent<sup>15</sup>:

- Quina és la percepció dominant que té la societat receptora respecte les persones d'origen marroquí? Quines són les expectatives que diposita la institució escolar d'acollida sobre els infants i els joves amb aquest origen?
- Quins són els principis d'estratificació social més rellevants en el país de recepció? Quin concepte d'integració social promouen les seves institucions?
- Quins són els motius que van originar i que informen el projecte migratori de les famílies marroquines de Catalunya? Quina és la percepció de pares i fills al voltant de les possibilitats de promoció social en el país de recepció?
- Quina valoració fan les famílies, els infants i els joves del funcionament de les escoles? Quin lloc ocupa la institució escolar d'acollida dins les estratègies de promoció social de les famílies?

---

<sup>15</sup> La font d'inspiració d'aquestes preguntes ha estat la lectura de diferents publicacions de Margaret Gibson i de John Ogbu, entre les que destacaríem Gibson 1988, Gibson i Ogbu (1991), Ogbu 1974, 1983 i 2003.

Com veurem en el següent apartat d'aquest capítol, les respostes a aquests interrogants ens poden proporcionar algunes de les claus interpretatives per a la comprensió de les experiències de socialització escolar que, *com a grup*, tenen els fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya. Una de les virtuts d'aquesta manera d'enfocar l'anàlisi dels processos socials rau en la desconfiança que expressa davant la idea de cultura en tant que variable ahistòrica i independent.

Certament, hem d'evitar la utilització de l'èxit escolar (en el seu sentit més ample) d'alguns col·lectius socials en contra d'altres en fer aquests darrers directament responsables de la persistència de les “seves” dificultats d'adaptació a les expectatives de la institució escolar. Els indicadors sobre l'èxit i el fracàs escolar expressats fora del context relacional en què es produeixen podrien fer-nos obviar els obstacles a què han de fer front quotidianament els fills i les filles de les famílies marroquines dins i fora d'aquest espai de socialització. Aquest fet implicaria addicionalment donar per descomptat que els prejudicis racials no constitueixen en el nostre context social cap problema real per aquests infants i joves i que, per tot plegat, només necessitarien l'orquestració de mesures pedagògiques dirigides a compensar els seus “dèficits” culturals (principalment lingüístics) derivats de la seva condició de nouvinguts. Segons Fullana *et al.*,

“[a]questa és la lectura més habitual entre les administracions educatives que, un cop garantit el dret a l'educació de l'alumnat d'origen estranger, donen per suposat que la principal, i gairebé única, dificultat que tindrà per seguir amb normalitat els cursos escolars serà el seu desconeixement de la llengua d'aprenentatge. D'aquí que pràcticament tots els recursos s'aboquin exclusivament a l'aprenentatge, més o menys intensiu, de català, en el nostre cas” (2003: 24).

Però els fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya (així com d'altres col·lectius) també tenen necessitats específiques més enllà de les associades a l'aprenentatge d'una nova llengua i que resulten de la seva condició particular de minoria sociocultural: no podem deixar de banda que l'etnocentrisme dels ensenyaments escolars i les pressions assimilacionistes envers la cultura dominant permeabilitzen bona part de les seves experiències escolars.

D'altra banda, les dades del nostre treball de camp posen de relleu l'existència de *diversitat interna* entre els fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya pel que fa al grau d'adaptació a les expectatives de la institució escolar. Alguns infants i joves entrevistats aconsegueixen promocionar escolarment i obtenir les credencials acadèmiques que donen accés a l'educació secundària postobligatòria, tot i pertànyer a un grup sociocultural al que part de la literatura especialitzada atribueix algunes de les característiques tradicionalment associades amb el fracàs escolar ("discontinuitats culturals" i "desigualtats socials").

Com tindrem ocasió de comprovar en el tercer apartat d'aquest capítol, aquestes evidències empíriques plantegen la necessitat de considerar algunes qüestions complementàries als interrogants proposats anteriorment. Hans Vermeulen, en el seu intent d'explicar perquè situacions similars tenen efectes diferents sobre les trajectòries escolars dels fills i les filles de famílies d'origen immigrat a Europa, ens proporciona algunes pistes útils en aquest sentit. Segons les seves observacions, les experiències prèvies en el país d'origen, la xarxa social específica en què participen els individus i les seves adscripcions socials (de gènere, d'edat, de classe social, etcètera) podrien explicar part d'aquesta variabilitat (2000: 12).

Abans de donar pas al següent apartat, voldríem finalitzar amb una sèrie de reflexions que més endavant ens serviran per interpretar la diversitat interna que hem pogut observar en relació a les experiències de socialització escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya<sup>16</sup>:

- La recerca qualitativa ha posat de relleu la diversitat que existeix entre els infants i els joves d'origen marroquí pel que fa a la seva adaptació envers les expectatives de la institució escolar. Els alumnes d'aquest origen obtenen en termes generals resultats escolars per sota de la mitjana dels seus homòlegs autòctons, però formen un col·lectiu internament diferenciat en funció de diversos factors connectats amb

---

<sup>16</sup> La principal font d'inspiració d'aquestes reflexions ha estat la lectura dels diferents articles que apareixen publicats en el número monogràfic d'*Anthropology and Education Quarterly* titulat "Ethnicity and School Performance: Complicating the Immigrant/Involuntary Minority Typology" (Gibson, M. (1997) (ed.).

dinàmiques socials discriminatòries. Per exemple, fent referència a un treball de Maurice Crul (2000) sobre els fills i les filles de famílies marroquines i turques d'Holanda, Vermeulen argumenta que “boys may profit from cohesive networks, while the school and occupational careers for girls may suffer, because conformity to traditional roles of women is more easily enforced” (2000: 12).

- Resultaria poc rigorós des d'un punt de vista científic classificar els fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya com si fossin alumnes problemàtics per oposició a d'altres infants i joves. A banda de la diversitat interna a què ja ens hem referit, caldria considerar amb deteniment quins són els efectes de considerar l'èxit i el fracàs escolar com a variables depenents alhora que s'obvia la seva dimensió com a constructes que faciliten l'autolegitimació del propi sistema educatiu.
- Una altra reflexió complementària assenyalaria la importància explicativa que pot tenir la pertinença generacional sobre la història col·lectiva de les persones d'origen marroquí i sobre els processos de construcció identitària dels infants i els joves en la seva interrelació amb la societat receptora. Els esdeveniments succeïts darrerament en els barris perifèrics d'algunes ciutats franceses no fan sinó posar de manifest la desesperació de les anomenades “segones generacions” davant la perennitat de la seva situació d'exclusió social. De la mateixa manera mentre que els fills arribats a la societat receptora a edats joves poden experimentar les seves circumstàncies en termes d'èxit i de mobilitat social ascendent, aquells altres nascuts en destí poden tenir la sensació de privació socioeconòmica. La perspectiva comparativa de l'abans i el després de l'emigració és diferent entre uns i altres, o simplement no forma part de l'experiència biogràfica dels que ha nascut en destí.
- Finalment, les dades del nostre treball de camp també assenyalen que les experiències escolars dels fills i les filles de les famílies marroquines depenen dels equilibris presencials que estableixen en els diferents espais de socialització

(família, escola i lleure), en termes del sentit i la mesura de les adhesions expressives que estableixen envers els seus respectius sistemes de valors.

## **4.2. Acomodació i diversitat**

Al llarg d'aquest apartat presentarem de manera resumida quina és la interpretació que les famílies d'origen marroquí de Catalunya fan respecte la institució escolar d'acollida i quines són les experiències de socialització més comunes dins d'aquest espai entre els seus fills i filles. El material empíric que hem fet servir per a l'elaboració d'aquestes pàgines té el seu origen en tres recerques anteriors (Alegre i Herrera 2000, Bonal (dir.) 2003 i Herrera 2002) i en les entrevistes que hem realitzat específicament per aquest informe. La informació que disposem fa referència a situacions familiars i personals molt diverses que tenen a veure amb el moment d'arribada dels diferents membres a Catalunya, amb el nombre, el sexe i l'edat dels fills, amb l'origen rural/urbà dels pares i amb les experiències d'escolarització dels infants i els joves al Marroc, entre d'altres variables.

Malgrat aquesta diversitat interna, l'anàlisi de les entrevistes realitzades amb les famílies i amb seus fills i filles ens ha permès d'identificar una sèrie d'observacions i valoracions que apareixen a gairebé tots els discursos d'uns i d'altres. Com havíem explicat en el capítol introductori d'aquest informe, la condició de minoria immigrada influeix sobre les actituds que les famílies d'origen marroquí i la seva descendència adopten davant la societat receptora i les seves institucions (els motius que originen l'experiència migratòria i els projectes de mobilitat social familiar mantenen una estreta relació amb les estratègies educatives de pares i fills). A les pàgines que segueixen a continuació fem una ordenació d'aquestes observacions i valoracions, les quals ben bé podrien ser la resposta a algunes de les preguntes plantejades en l'apartat anterior (vegeu pàgina 8).

### **4.2.1. Famílies i escola**

En termes generals, les famílies d'origen marroquí de Catalunya donen molta importància a l'escolarització dels seus fills i filles, independentment de la seva pròpia experiència escolar i del temps d'estada en destí. A les entrevistes que hem mantingut a casa d'aquestes famílies les expressions del tipus "Los estudios son muy

necesarios” o “El colegio es importante para aprender las cosas buenas de la vida” (Herrera 2002: 49) eren molt comunes. A través d’aquests comentaris, les famílies marroquines posen de manifest la importància que per a elles té la dimensió més instrumental de l’escola, és a dir, la qualitat dels coneixements que s’hi transmeten i la seva utilitat de cara a la inserció laboral. Al mateix temps, s’esforcen per treure importància a l’existència d’algunes discontinuïtats que eventualment apareixen en la relació que han de mantenir amb determinats aspectes expressius i normatius propis de la institució escolar d’acollida.

Les famílies d’origen marroquí comparteixen en bona mesura un interès de tipus pragmàtic envers l’educació formal dels seus fills i filles. Els aprenentatges de tipus humanístic, artístic i social, per exemple, desperten un interès molt marginal en comparació amb l’adquisició de les habilitats bàsiques (llegir i escriure) i de les competències millor valorades en el mercat de treball segons el seu punt de vista (matemàtiques, informàtica, llengua, idiomes estrangers, etcètera). És més, totes les famílies entrevistades donen per descomptat l’existència d’una forta correlació entre l’obtenció de credencials acadèmiques i les possibilitats de treballar en oficis qualificats i ben remunerats.

Amb tot, cal tenir en compte que els capitals culturals condicionen les lectures de la realitat i, per tant, la concreció de les estratègies educatives familiars. En efecte, la manca d’experiència escolar de molts pares i mares d’origen marroquí i el seu desconeixement respecte les regles de joc que regulen el funcionament de la institució escolar a Catalunya afecta considerablement l’articulació de les seves expectatives en estratègies de mobilitat concretes.

“Nosotros queremos que O. estudie. Cuando llega a casa lo primero que hace son los deberes, y luego puede ver la televisión de Marruecos o la que quiera. Nosotros le decimos que estudie, porque quiere ser ingeniero. [...] Sí, tiene que aprobar las asignaturas, pero si suspende cosas como música, o los mapas y cosas así no me enfado, no pasa nada.” (Pare) (Herrera 2002: 49).

“S. va muy bien en el colegio. No sé qué quiere hacer, dice que secretaria o administración. Estudia mucho y hace los deberes. Eso es importante porque si estudia tiene buen trabajo luego. [...] Hace poco salió en un teatro de Mataró porque la M. [professora] hace unas clases de teatro allí en el colegio.

[...] Ella ayuda un poco en casa, porque su padre trabaja. Yo limpio algunas casas y sus hermanos son muy pequeños. [...] Sí, algún día no ha podido ir al colegio porque me tiene que ayudar en la casa: hacer comida, cuidar hermano pequeño...” (Mare) (Herrera 2002: 49-50).

Alguns pares i mares entrevistats també fan referència a un altre benefici lligat a l'educació formal. La presència de joves “bien educados, con estudios” esdevé un recurs familiar i comunitari molt preuat en la mesura en què els seus coneixements poden ser utilitzats “para solucionar algunos de nuestros problemas, porque conocen lo de aquí y lo de allí” (Herrera 2002: 50). Entre aquests problemes, les famílies fan referència a qüestions com ara la manca de permisos de residència i/o de treball, les dificultats per establir mecanismes de comunicació amb les institucions de la societat receptora i la falta d'espais religiosos comunitaris adequats.

Des d'aquest punt de vista, no hi ha dubte que l'educació formal dels infants i els joves pot reforçar la posició social de les famílies, ja que l'obtenció de credencials assegura l'adquisició d'un conjunt de competències (començant per les lingüístiques) que poden ser d'utilitat a la resta dels membres de la unitat familiar. Addicionalment, l'existència de referents comunitaris amb experiències escolars reeixides també s'aprecia com un element favorable, sobretot perquè podria representar un estímul per a què els infants i els joves responguin satisfactòriament a les demandes plantejades per la institució escolar d'acollida.

La implicació dels pares i de les mares en els assumptes escolars és relativament baixa i, quan té lloc, acostuma a produir-se en termes reactius, és a dir, com a conseqüència d'algun problema relacionat amb l'escolarització dels seus fills o filles. Les famílies marroquines de Catalunya expressen en general poc interès per participar en els espais de reunió i de representació dels centres escolars. Els pares al Marroc, responen en algunes ocasions, només van a l'escola quan han de visitar el mestre perquè els fills no han respectat les regles o la seva autoritat.

Per entendre les raons d'aquesta actitud general, però, hem de tenir present que la major part dels pares i les mares dels alumnes d'origen marroquí desconeixen el funcionament del sistema escolar de Catalunya, així com la funció dels seus

mecanismes de participació. Molt pocs d'ells poden ajudar realment als seus fills i filles a seleccionar les assignatures o els itineraris acadèmics més adients per donar resposta als seus interessos i aspiracions. De fet, la major part dels adults entrevistats ni tan sols han gaudit d'una formació escolar bàsica en el seu país d'origen. Les famílies nouvingudes, a més a més, no acostumen a disposar de temps suficient per ocupar-se amb atenció de les qüestions relacionades amb l'escolarització dels seus fills i filles, a banda de la seva matriculació inicial en un centre d'ensenyament. La seva vida quotidiana pot quedar paralitzada com a conseqüència dels imperatius que imposa la supervivència econòmica i l'adaptació a un nou context sociocultural, especialment quan això té lloc des de posicions especialment vulnerables.

En el seu estudi sobre l'educació dels fills i les filles de les famílies marroquines del Baix Empordà (2002), Coral Cot observa una situació semblant a la nostra. Concretament, l'autora comenta que:

“La Jamila, com moltes altres persones, no sabia que l'escolaritat al nostre país és un dret i un deure dels sis als setze anys. De fet, encara que els ho diguem, de vegades –estem parlant en molts casos de dones analfabetes- no s'acaba d'entendre què és el que això significa. [...] Un altre detall significatiu és el fet que la Khadija desconeixi la diferència entre el centre privat al qual van els seus fills i un centre públic. En general, pensem que és tan obvi que ens costa imaginar que el nivell d'informació sobre el sistema escolar pugui ser tan baix.” (2002: 152)

Gibson ens recorda que aquest tipus de presència en l'espai i les activitats escolar no és, però, patrimoni exclusiu de les famílies d'origen marroquí, ni tan sols de les famílies immigrades (1988: 177). Més aviat respon a la cosmovisió d'aquelles famílies que no veuen cap raó per intervenir directament en el que consideren un espai aliè a la seva responsabilitat i que està en mans d'un equip de professionals. Es tracta d'una estratègia relativament comuna entre les famílies de classe treballadora, les quals, a diferència de les famílies de classe mitjana, no identifiquen en la multiplicitat d'activitats i espais que configuren l'escola un terreny de la seva competència.

Malgrat que les famílies marroquines practiquen en relació a la institució escolar el que podríem anomenar una “estratègia no intervencionista” (Bhachu 1985, a Gibson 1988), i malgrat el seu desconeixement respecte els seus mecanismes de funcionament, no es pot negar que tenen molt d'interès en què els seus fills i filles

aprofitin les oportunitats d'aprenentatge i de promoció social que li són socialment atribuïdes a l'escola. Tanmateix, les dades del nostre treball de camp ens indiquen que les expectatives que les famílies dipositen en les seves filles són en moltes ocasions inferiors a les que formulen en relació als seus fills.

La major part dels pares i mares amb qui hem pogut parlar desitgen que les seves filles obtinguin les credencials necessàries per poder accedir a “trabajos limpios” i “seguros” (Herrera 2002: 51), com ara recepcionistes, administratives, caixeres de supermercat, etcètera. Els Cicles Formatius de Grau Mig es consideren en general una bona opció quan són mencionats a les entrevistes, especialment si no duren més d'un curs acadèmic i si es poden fer en un centre d'ensenyament ubicat en el municipi de residència familiar. Les famílies confien que aquest tipus de formació hauria de permetre les seves filles distanciar-se d'aquells treballs menys valorats desenvolupats per algunes mares (neteja de cases, atenció a persones depenents, etcètera).

Hauríem de tenir present que per a algunes d'aquestes famílies, especialment per a les que provenen del medi rural, l'accés de les seves filles solteres al mercat de treball és tot un repte i un signe evident de les transformacions que l'adaptació a la societat catalana produeix sobre els rols de gènere tradicionals. Al mateix temps, en relació a la prioritització dels fills per sobre de les filles que es pot donar entre algunes famílies a l'hora de decidir la inversió educativa que permeti desenvolupar els projectes migratoris, Sílvia Carrasco ens adverteix que aquestes situacions:

“[...] han de ser interpretades sempre tenint en compte dos factors: primer, que la diferenciació social dins de cada grup té un pes més gran en els sistemes de gènere i en el paper atorgat a l'escolarització en el projecte migratori que la distància cultural envers la societat majoritària; segon, esporàdicament es creen algunes situacions que no afavoreixen l'escolarització de les noies quan s'interpreten alguns atributs i pràctiques com obstacles per gaudir dels drets educatius per part de la societat majoritària i dels propis responsables de l'educació, com el fet d'assistir a classe amb *hijab* (mal anomenat *txador*) o mocador al cap, quan paral·lelament no es planteja com un impediment per la raó el fet d'exhibir amulets catòlics, creant problemes allà on per llei no n'hi hauria d'haver amb l'amplificació distorsionada dels mitjans de comunicació.” (Carrasco *et al.* 2002: 129)

En la immensa majoria dels casos, els consells que reben els infants i els joves d'origen marroquí per part dels seus pares i mares en relació a les inversions escolars tenen a veure amb la importància que ocupa l'autodisciplina i l'esforç personal en aquest terreny. Així, si bé és cert que totes les famílies entrevistades desitgen que els seus fills i filles obtinguin uns bons resultats acadèmics, quan això no es produeix la reacció més freqüent consisteix en responsabilitzar directament els infants i els joves per la seva manca de capacitat i/o d'interès. Els problemes d'adaptació a les expectatives de la institució escolar tendeixen a individualitzar-se i davant d'aquesta situació algunes famílies preferirien que els seus fills i filles dirigissin els seus esforços cap a l'aprenentatge d'un ofici o la recerca d'un treball remunerat, encara que a la pràctica la seva escolarització s'allarga generalment fins els 16 anys.

Una altra característica comuna de les famílies marroquines entrevistades és que no critiquen obertament el funcionament del sistema educatiu d'acollida, com tampoc no acostumen a responsabilitzar als mestres i professors de les dificultats d'adaptació escolar que puguin tenir els seus fills i filles. Això no vol dir que les famílies siguin totalment *naïves* en relació als obstacles que condicionen la promoció acadèmica i les experiències de socialització escolar dels infants i els joves. Però d'acord amb les dades del nostre treball de camp, podríem afirmar que les famílies marroquines han assumit la ideologia meritocràtica i que, per tant, les crítiques al sistema educatiu són molt poc freqüents, almenys pel que fa als seus procediments d'avaluació i promoció d'alumnes.

En termes generals, les famílies marroquines valoren positivament les escoles a on van els seus fills i filles i no troben cap inconvenient al fet que aquests comparteixin espai amb alumnes d'altres capitals culturals o adscripcions religioses diferents, sempre i quan siguin capaços de mantenir una postura crític davant les possibles pressions assimilacionistes. De la mateixa manera, les famílies marroquines consideren molt important que els seus fills i filles aprenguin correctament el català i el castellà i que esdevinguin persones competitives en el terreny acadèmic i laboral. L'educació formal i l'adquisició d'aquelles competències que no interfereixin amb el seu sistema de valors ("la puntualidad", "la seriedad en el trabajo", etcètera) representen alguns dels millors valors de canvi per assolir aquests objectius.

Al mateix temps, alguns pares i mares entrevistats (certament pocs) han expressat el seu desacord amb aspectes específics relacionats amb el funcionament de les escoles, com la coeducació en les activitats físiques i esportives o l'assistència a classes de religió catòlica (en cas que els seus fills i filles estiguin escolaritzats en centres confessionals). Tanmateix, ni aquestes famílies ni la resta estarien a favor de la incorporació dins l'oferta formativa reglada d'assignatures específiques relacionades amb el que se suposa constitueix la seva religió, llengua o cultura d'origen. Aquesta possibilitat és rebuda amb molta prudència per part de les famílies entrevistades: la participació de les autoritats autòctones en aquests temes privats podria interpretar-se com una intromissió. De fet, no hi hauria res d'estrany en la predisposició de les famílies marroquines que hem entrevistat a valorar l'escola en termes fonamentalment instrumentals si es té en compte que allò que impulsa el seu projecte migratori és la mobilitat socioeconòmic.

Si bé les inversions poden ser diferents entre els fills i les filles, les famílies que hem entrevistat no plantegen a la institució escolar cap expectativa ni demanda que vagi més enllà del nivell instrumental. Els discursos creixents sobre la multiplicitat d'objectius de la institució escolar com a espai de formació en sentit ampli (transmissió de coneixements, actituds, valors, etc.) són aplanats per una visió molt concreta de la funció social que ha de tenir aquesta institució: la de transmetre coneixements i proporcionar credencials per a obrir-se pas al mercat laboral.

A l'hora de descriure les característiques que defineixen la relació de les famílies marroquines amb els seus fills i filles i amb la institució escolar d'acollida no pretenem significar la seva homogeneïtat interna ni negar tampoc l'existència d'elements comuns amb les famílies autòctones. Ambdós grups de pares i mares desitgen les mateixes coses per a la seva descendència (benestar econòmic, salut i felicitat), i atribueixen al mateix temps un gran valor a la unitat familiar i al creixement dels seus membres, malgrat que aquests objectius siguin conceptualitzats de formes diferents per uns i altres.

Com hem posat de manifest en el capítol anterior, les famílies marroquines de Catalunya ha manifestat tenir una gran capacitat d'adaptació al nou context social,

enfrentant-se amb estoïcisme a les dures condicions socioeconòmiques que acostumen a marcar les primeres etapes de la seva experiència migratòria. Les famílies duen amb sí els seus costums i tradicions, una visió particular de la història, i una actitud de respecte envers la família i la comunitat. Aquests trets, que necessàriament s'han d'adaptar a les noves estructures, funcionen com a eixos articuladors de les relacions socials i són transmesos, en la mesura del possible, de pares a fills. “Nuestras cosas son mejores para nosotros” (Herrera 2002: 54), diuen alguns pares. La població autòctona actua, en molts aspectes, de manera bastant similar.

#### 4.2.2. Infants, joves i escola

Els infants i els joves d'origen marroquí que hem entrevistat expliquen que els seus pares i mares insisteixen en la necessitat d'obtenir uns bons resultats escolars, de respectar l'autoritat que representen els mestres i els professors i, especialment, d'evitar qualsevol situació conflictiva o violenta dins l'espai escolar. Contràriament al que s'assumeix, l'educació formal ocupa un lloc preferent dins el projecte migratori de les famílies.

Oumkaltoum:

- D: Y tú estás haciendo el Ciclo Formativo en laboratorio ¿Te gusta?  
O: Sí, me gusta química. [Rialles]  
D: ¡Te gusta la química! ¿Qué es: de un año o de dos, el Ciclo?  
O: Es un año y luego pienso hacer la prueba de acceso el año que viene y hacer Química Medioambiental.  
D: Ese es superior.  
O: Es superior.  
[...]  
D: ¿Y tus padres te apoyan en este proyecto de hacer un Ciclo Superior?  
O: Sí, sí. Más mi padre porque él lo ha pasado mal. Porque ha tenido que trabajar, ha tenido que trabajar.  
D: Porque tu padre lo ha pasado muy mal dices.  
O: Muy mal no, pero lo ha pasado mal.  
D: Haciendo trabajo duros.  
O: Sí, trabajos duros, y ahora sin títulos no hay nada.

Segons les nostres observacions, una part d'aquests infants i joves s'esforcen per respondre a les expectatives familiars, sobretot en el cas de les noies, però en alguns casos les circumstàncies en què es produeix la seva presència dins l'espai escolar dificulten aquests propòsits.

En primer lloc, les expectatives amb què la societat majoritària rep els infants i els joves d'origen marroquí (i concretament el seu equip de professors i de companys de classe autòctons) pot afectar negativament l'autopercepció de les potencialitats d'aquests alumnes, com ja havíem explicat a la introducció d'aquesta recerca. Recordem en aquest punt la transcendència que per al futur escolar i, en conseqüència social, d'aquests alumnes té l'anomenat *efecte Pigmalión*. Profecia de compliment obligat, aquest efecte remet al fet que les expectatives negatives del professorat "pel que fa a les possibilitats que a parer seu té una minoria ètnica determinada d'assolir els resultats similars o superiors al grup cultural majoritari, en condicionen greument el progrés." (Carbonell 1999: 144). A la inversa:

"[...] les actuacions dirigides a valorar les seves peculiaritats, a reforçar-ne l'autoestima cultural, a no percebre com miserable, menyspreable i marginal allò que es refereix a totes les característiques del seu grup ètnic (sense atendre únicament a les més folklòriques, cosa que comporta una percepció negativa tàcita de la resta) [...] a confiar tant (però tampoc més) en les seves possibilitats d'èxit com en les de qualsevol altre membre de la cultura dominant [...] facilitaran la tasca educativa i la consecució de rendiments millors." (1997: 144).

No podem oblidar tampoc, en aquest sentit, els impacte sobre l'estructuració de les desigualtats escolars que poden ser motivats pel *currículum ocult* que traspua les relacions quotidianes que els fills i les filles de les famílies marroquines mantenen amb els seus mestres o professors i companys d'aula. No en va, el conjunt de normes, valors i creences basats en prejudicis que informen la transmissió d'aquest currículum pot arribar a estructurar un aprenentatge paral·lel decisivament influent en l'autoavaluació dels infants i els joves i, per tant, en les actituds que aquests aniran prenent respecte del seu destí escolar i social.

Un bon exemple de la presència d'aquest *currículum ocult* en el nostre sistema d'ensenyament ens l'aporta el llibre col·lectiu de Josep Maria Navarro (ed.) *El islam*

*en las aulas* (1997). Al llarg dels seus capítols s'analitza la manera com els llibres de text expliquen la presència musulmana a la Península Ibèrica en els segles VIII – XVIII i en l'actualitat. Segons els autors de l'estudi, que s'emmarcava dins un projecte europeu més ampli (el *International Research Project: Islam in Textbooks*), la tendència que tenen la major part dels manuals a estereotipar els musulmans està estretament relacionada amb la forma com s'ha anat construït al llarg dels segles la identitat d'Espanya, però també amb el paradigma dominant en el pensament europeu que informa l'elaboració del concepte Europa (1997: 19). Concretament, la creació d'una imatge distorsionada com la del “moro” no pot deixar d'influenciar la manera com la població i les institucions autòctones es relacionen amb la població originària del Marroc.

En segon lloc, l'assoliment de les competències bàsiques pot resultar especialment complicat depenent del moment en què els alumnes nouvinguts s'incorporen a la institució escolar i dels mecanismes d'acollida i de suport escolar que aquesta els proporciona per facilitar la seva acomodació a un nou espai de socialització. Tot i ser cert que aquest procés d'incorporació únicament es pot donar per culminat “en la mesura que l'alumne migrant deixi de ser el centre d'atenció del professorat, en la mesura que el professorat i la resta d'alumnes no siguin uns estranys, en el moment que passi a ser un més, quan tota la comunitat educativa té consciència del que es demana i del “paper” que li correspon desenvolupar (Equip Escola i Diversitat 1997: 53), en aquest punt ens referim a la transcendència que tenen els primers mesos d'escola per al futur de l'adaptació escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines.

Yasmina

Y: Mira, a mí siempre me sacaban con el grupo de los psicólogos; había un grupo de niños que íbamos con el psicólogo, vale? Te digo la EGB en segundo, en tercero, vale? Entonces, nos hacían dibujos...tal...que si qué era un cuadrado...me acuerdo perfectamente, después el psicólogo me daba dibujos abstractos, me decía “qué te parece este dibujo”, entonces yo me sentía un poco mal, porque decían por qué me sacaban, que yo decía con los tontos, entiendes? Yo pensaba que era con los tontos pero ahora lo entiendo diferente, me entiendes? Que éramos todos que teníamos problemas, me entiendes? Un problema, pero yo no sabía muy bien relacionado a, no sabía por qué salía o por qué yo no podía entender las cosas como los demás. Entonces, en tercero, en tercero, que no sabía yo contar hasta veinte, en

tercero de EGB (...) no sabía leer, cuando ya nos cronometraban cuántas palabras hacíamos por minuto, vale? Yo no sabía leer, yo leía una palabra, después otra, no me expliques por qué, no lo se por qué eh? Y...cuarto, malas notas, quinto, pasaba, no repetí, me parece que me hicieron repetir en el parvulario, o algo, no me acuerdo ahora; sexto, malas notas, séptimo, malas notas, cuando llegué a octavo y empezamos a hablar de las salidas y tal, que a mí aquello me hacía un mundo, me hacía un mundo, no sabía, no, no, no...

Oumkaltoum

- D: [...] ¿Recuerdas qué te pareció la escuela cuando llegaste aquí?
- O: Sí, cuando llegué el problema que tenía era que no entendía nada de castellano. Nadie me enteraba, yo no me enteraba de nadie. Y llegaba al instituto y lo primero que me enseñaban eran las cosas básicas.
- D: ¿Entraste en la ESO directamente?
- O: Sí, primero de ESO.  
[...]
- D: Primero te enseñaban las cosas básicas...
- O: Sí, como se llamaba cada cosa...
- D: ¿Eso fue en un aula a parte? ¿En un TAE?
- O: ¡Sí! Hacíamos un TAE de los emigrantes por las mañanas y por las tardes vamos a nuestras clases. Que allí [al TAE] era marroquines, chinos, senegales, de varios.
- O: [...] por la mañana lo pasábamos muy bien y por las tardes cada uno iba a sus clases y a escuchar porque no vas a hacer lo que están haciendo ellos porque no...
- D: No entiendes...
- O: Nada, no entiendes nada. Eso duró dos años.
- D: Dos años. Primero y segundo de ESO. ¿Y a partir de ahí?
- O: Ya vas empezando a hacer como los alumnos. Ya vas entendiendo cosas.
- D: ¿Crees que te fue difícil integrarte en la escuela o más bien lo viviste de una forma normal?
- O: No, fue un poco difícil porque no... Primero lo del idioma y no entiendes nadie. ¿Que si te adaptaste no al instituto?
- D: Sí, sí, sí.
- O: Eso, es difícil adaptarlo porque a veces ya hasta que piensas que dejas de ir.
- D: ¿A veces pensabas que querías dejar de ir?
- O: Sí.
- D: Y ¿por qué? ¿Por los amigos? ¿Por los compañeros? ¿Por los profesores?
- O: No. Porque te vas y, por ejemplo, tu eres la única allí ¿no? que eres emigrante y hasta tú ves que hay alumnos allí que entiendes todo menos tú.
- D: ¿Ellos entienden todo?
- O: Sí. Por ejemplo, estudian algo y lo saben. Y para ti es difícil entender eso porque no es tu lengua ni... Pues por eso.

Si el que es pretén és tendir cap a una autèntica atenció a la diversitat, s'ha d'evitar que la incorporació es produeixi per la via de la "recepció" freda i distant. És molt necessari que els centres d'ensenyament disposin de plans d'acollida ben coordinats, amb la implicació de tots els agents que configuren la comunitat escolar. És més, aquest pla d'acollida no s'hauria de poder ajustar tan sols a la realitat de cada escola,

sinó també a la varietat de les situacions que pot representar la incorporació dels infants i els joves d'origen immigrat i de qualsevol altre col·lectiu minoritari. Sigui com sigui, cal emfasitzar la importància que té la manera com s'arbitra la incorporació d'aquests alumnes en la mesura que en dependrà la construcció de canals de comunicació entre les seves famílies i els centres d'ensenyament. En nombroses ocasions, aquests són la primera instància de caràcter oficial amb qui entren en contacte els pares i, sobretot, les mares d'origen marroquí. Cal, doncs, organitzar i planificat aquest primer contacte de manera que comenci a construir-se el necessari *continuum* família-escola. Així mateix, la comunicació amb l'escola pot propiciar les relacions de les famílies marroquines amb altres instàncies oficials, així com amb les famílies autòctones.

Finalment, cal tenir present que els enfrontaments entre adolescents poden desembocar en escenaris realment dramàtics, des del punt de vista de l'experiència personal, quan apareix entre mig la variable referent a l'adscripció etnicocultural. Els pares i mares d'origen marroquí expliquen que el seu projecte migratori consisteix en millorar les seves condicions de vida a través del treball i insisteixen especialment en la seva voluntat de mantenir una vida tranquil·la i discreta en el país de recepció. En aquest sentit, la participació dels seus fills i filles en conflictes intergrupals tendeix a interpretar-se com un fet que pot amenaçar l'estabilitat familiar i comunitària i, en qualsevol cas, com una situació que es pot evitar en la majoria de les ocasions.

“Mis padres quieren estar tranquilos. Ellos dicen que como no estamos en nuestro país... No sé, es como si tienen miedo de hacer algo porque los racistas pueden atacar y todo eso. Hace poco me peleé en el colegio con uno de aquí. Ya hacía mucho tiempo que estábamos... ¡a punto de estallar! Me peleé y el tutor se lo dijo a mis padres. No veas cómo se pusieron. Que si “¡Como te vuelvas a pelear...!”, que si “¡Nos metes en un lío!”, “¡Te enviamos con tus abuelos a Marruecos!” y todo eso. Aún estoy castigado [Rialles].” (Herrera 2002: 55)

Pel que fa a la valoració de la institució escolar, la major part dels infants i els joves d'origen marroquí entrevistats comparteixen amb els seus pares i mares una adhesió fonamentalment instrumental envers aquesta institució, així com la creença en la ideologia meritocràtica. Alguns dels alumnes coneixen de primera ma la precarietat laboral dels treballs poc qualificats que desenvolupen els seus pares i mares en la construcció, l'agricultura, la pesca i l'assistència domèstica, entre d'altres sectors.

L'escola s'interpreta en aquest sentit com el mecanisme que possibilita obtenir les credencials que, des de punts de vista molt poc realistes en alguns casos, haurien de facilitar l'accés a ocupacions qualificades ben remunerades i, per tant, la mobilitat social ascendent.

Omar:

- D: Que voldràs fer quan acabis el quart d'ESO? Ho tens clar?
- O: Ho tinc molt clar però... Jo faré, jo ho intentaré, millor dit, jo faré Batxillerat, Batxillerat Social. Però que jo a mi m'agradaria fer lo d'administratiu d'això, de cicles d'administratiu que és molt fàcil i això. Lo que et diuen. També perquè m'agradaria. Jo tinc un amic aquí, el Dani, que ara ja no treballa aquí [al Centre Cívic]. Era el de... com es diu? Atenció al Client o això. Treballava aquí i ara esta a l'Ajuntament de Mataró.  
[Explica que el seu amic treballa com a administratiu a l'Oficina d'Atenció al Ciutadà]
- O: És per portar crec lo de... Pel que m'he informat, és de portar les comptes d'un banc, d'una empresa i d'alguna cosa així rara.
- D: I si ho fessis que seria, un mòdul de Cicle Mitja o...
- O: Sí. Per estar en el banc, per exemple.
- D: Ja, però et pregunto si faries un Cicle de Grau Mitja o un Cicle de Grau Superior?
- O: Un Cicle de Grau Mitja. És que no pots fer el de Grau Superior. Has de passar pel Grau Mitja i després si l'aproves pots fer el Grau Superior.
- D: Però m'explicaves que intentaràs fer el Batxillerat.
- O: Si. Ho intentaré. Jo crec como que no. Però jo ho intento perquè el meu pare em diu "Inténtalo" no sé qué. Però jo ara mateix aniria a administratiu, però el meu pare em diu "Tú a Bachillerato, que tienes más posibilidades. Universidad...". Y yo "Sí. Tu sueñas!" [Rialles]. Que no, que no...
- D: Tu no vols fer cap carrera.
- O: Si jo et dic la veritat, que no... A mi m'agrada molt el futbol i, per exemple, si pogués viure del futbol pues vale. Però com que no puc i això tinc de buscar-me la vida. [...] Però em refereixo que si no arribes a aquestes coses sempre et queda els teus estudis que pots arribar a coses i això.

De la mateixa manera, podríem afirmar a grans trets que, en coincidència amb els seus pares i mares, els infants i joves d'origen marroquí interpreten que el rendiment escolar i la primera inserció laboral depenen bàsicament del grau d'implicació, mesurat en termes d'esforç, que es fan en el terreny acadèmic.

Omar:

- D: Et volia preguntar també quina creus que és l'expectativa que tenen els teus pares sobre tu? És a dir, tots els pares tenen una idea del seu fill. Diuen "M'agradaria que el meu fill fos així o que faci això més endavant".
- O: A mi lo que em diuen que tinc d'estudiar molt i això per tenir un ofici molt bo.
- D: Això per ells es...
- O: Si. Lo que els agradaria.

- D: És el mes important?  
 O: Si.  
 D: Allò en que mes t'insisteixen, no?  
 O: Sí. I tenen raó també.  
 D: Tenen raó.  
 O: Clar! Perquè si no tens estudis no tens res. Ni al campo te cogen allí. ¡Es que es verdad!  
 D: Ni en l'Alcampo o ni en el campo?  
 O: No, en el campo, en el campo. En el Alcampo ya tienes que tener estudios [riu].  
 D: Així que per ells és important que tu estudiïs...  
 O: Sí, sí. Perquè ells tampoc han tingut l'oportunitat d'estudiar. [...]  
 D: Com que ells han tingut poques oportunitats... I és un tema recurrent?  
 O: Eh?!  
 D: És un tema en que ells t'insisteixen molt?  
 O: No. Ells de vegades em diuen "Estudia hijo, estudia, que después me lo agradecerás".  
 D: I tu que fas davant d'aquest consell?  
 O: [Bufa] Yo a veces le digo "Tú tranquila mamá, que está todo controlado". [Rialles]

En una recerca dirigida per Xavier Bonal (dir.) (2003) sobre els significats de l'educació obligatòria entre els adolescents de Catalunya s'observava que la distància cultural respecte la institució escolar convertia l'esforç en gairebé l'únic mitjà disponible per superar les dificultats. Concretament, els següents comentaris podrien aplicar-se al cas dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya:

"El valor de l'esforç personal s'adquireix, lògicament, en la socialització familiar. Les posicions de les famílies solen identificar l'esforç com el factor fonamental d'interpretació de la situació escolar del fill o de la filla i el valor central a transmetre, tant per als estudis com per a obrir-se pas en un món difícil. [...] . La combinació entre la reïficació institucional [de l'escola] i l'habitus de l'esforç té també conseqüències sobre la gairebé nul·la presència de recursos suplementaris a l'activitat escolar com a estratègia de millora de la situació educativa. El trasllat d'una lògica d'esforç personal que té més a veure amb el compliment de la feina que amb la capacitat d'adequar aquest esforç amb els requisits concrets de la disciplina escola fa que la probabilitat d'èxit educatiu sigui gairebé mesurada exclusivament per l'ajust del treball personal a les demandes escolars. Això és interpretat com a "fer els deures", tant per part dels estudiants com per part de les famílies. Són pocs els alumnes que realitzen activitats extraescolars, i encara menys els que fan activitats que puguin classificar-se com a suplementàries de rendiment acadèmic (informàtica, anglès, etc.). Tampoc és present en les entrevistes la recerca d'ajuts complementaris a les situacions de fracàs escolar (ajuts de professionals, amics, acadèmies, etc.). El seguiment dels pares sobre l'activitat escolar dels fills, quan existeix, tendeix a limitar-se majoritàriament a controlar la realització quotidiana dels deures escolars." (2003: 154).

Malgrat la tendència a donar per descomptat els mecanismes i el funcionament de la institució escolar, al llarg de les entrevistes alguns joves d'origen marroquí han fet referències crítiques a algunes de les lògiques de dominació que el sistema educatiu contribueix a reproduir, com ara les desigualtats socioeconòmiques en funció de l'origen immigrant - autòcton de la població. Aquest tipus d'observacions són més freqüents entre aquells alumnes que han experimentat dificultats per a promocionar acadèmicament però que, finalment, han trobat el camí en el seu procés d'adaptació a les estructures i dinàmiques de la institució escolar d'acollida. Una de les visions més lúcides sobre les expectatives d'una part del professorat i sobre els mecanismes de selecció escolar que es posen en marxa en el moment de determinar les promocions dels alumnes correspon al discurs de la Yasmina, una jove d'origen marroquí que ha realitzat els estudis de batxillerat.

Hem seleccionat un altre fragment de la seva entrevista perquè constitueix una excepció al caràcter poc informat i imprecís que domina el coneixement que tenen els joves d'origen marroquí i les seves famílies sobre els procediments implícits de divisió-reproducció del sistema escolar i perquè, d'altra banda, ens permet valorar la mesura de les miopies que en moltes ocasions paralitzen les possibilitats d'articulació de pràctiques socioeducatives molt més possibilistes.

- Y: [...] todo el mundo tenía tan claro que no quería hacer el bachillerato, lo cual, tenía que ir a hacer Formación Profesional y todo el mundo quería hacer algo y yo me acuerdo que me iba a mi casa y me ponía a llorar como una desesperadamente porque no sabía lo que quería hacer! Pero yo ahora cómo voy a saber lo que quiero! [...] Y...me acuerdo que vino el profesor y me dijo “bueno, tú formación profesional, no?” y ahí es cuando me mató, cuando me dijo “tú formación profesional, no?”, porque en esa época los que iban a formación profesional eran los fracasados! Tú fuera, tú no sirves fuera, a formación profesional! En formación profesional nadie pasaba de primero, las chicas administrativo, peluquería, los chicos mecánica no me acuerdo lo que teníamos por ahí (...) y yo digo pero “qué dices”, “sí, porque tú ya sabes que no te vas a sacar el graduado”, mira esto me acordaré toda la vida que me quedó como un *shock*, dentro de mí me mareé y todo, o sea, me hizo pensar “pero cómo me van a decir, o sea, que yo no puedo?” yo pensé “o sea, que yo no puedo ir a bachillerato”  
[Canvi de casset]
- D: Dime Yasmina, me decías que...cuando te dijo el profesor que no podías acceder a bachillerato...
- Y: Sí, pues formación, tenía que, habían dos papeles uno de bachillerato para los centros, porque ellos mandaban los papeles al centro para prematriculación, no? [...] preinscripción; entonces habían dos papeles, me acordaré toda la vida, uno llevaba un papel aquí y otro aquí, uno era de bachillerato y otro era

de formación profesional, y claro, y a todos aquellos que nos habían llevado al psicólogo y tal y que habíamos tenido problemas, pues todos para formación profesional...pero ellos, ellos estaban de acuerdo, los chicos “vale, vale...” porque no, no pensaban “pues nos vamos aquí...”, yo pensé que no me daba la gana pero vamos a ver, pero por qué me vas a poner tú a mí...no, le dije “no, no, no quiero que me metas en...formación profesional”...tú no te vas a sacar el graduado y no te va a dar tiempo de sacarte el graduado” y digo “yo me lo saco”, se lo dije así, toda la vida me acordaré, “aunque tenga que venir en Septiembre y volveré y volveré cada año hasta que me saque el graduado...porque yo no voy a ir a formación profesional” y me dijo, “pues entonces tú vas a perder tu año académico”, digo “pues lo perderé, pero yo no voy a pisar formación profesional”. Y...dicho y hecho, me quedaron tres asignaturas, pero me esforcé un montón, eh? Me quedaron tres asignaturas y volví en...en Septiembre que me acuerdo que las matemáticas...yo soy malísima en las matemáticas y...recuperé, me acuerdo que me estuve todo el verano con una depresión y llorando, pero llorando de la misma, también, rabia de que no me daba la gana de que todas mis amigas pues habían ido...ya estaban...yo no había hecho la preinscripción en ningún sitio porque no sabía si me iba a sacar el graduado o no, nada, pues entonces me lo saqué, me saqué el graduado y...no pude matricularme, al año siguiente me hice la matri, la inscripción al año siguiente en bachillerato. Qué pasó?

D: Tuviste que esperar un curso, entonces...

Y: Tuve que esperar un curso, qué pasó? Que mi nivel, por ser tan bajo la EGB, mi nivel no podía con el bachillerato. Pues, otro, otra, otra, otra lucha porque a mí no me daba la gana de que si yo entraba en bachi...era para aprobar...entonces, claro, yo había sido muy mala estudiante, había sido muy mala estudiante, yo, pues bueno pues clases de repaso, eh...recuperar...entonces me entró un ansia de, de, de, de aprender, sabes eso que no, como si nunca hubiera querido aprender y una ansia...ahí me entró lo de las biografías que quería saber quién era todo el mundo, quería saber de todo, miraba el telediario, leía el periódico, quería saber quién era todo el mundo y qué pasaba en todo el mundo porque me había dado cuenta de que no sabía nada; y además, mis amigos de la comunidad marroquí, todos habían fracasado, todos, todos, todos, absolutamente todos [...] Entonces, venga a estudiar, venga a estudiar, venga a estudiar, aprobé el primero de bachillerato y dije “ostras!, si al final no voy tan mal”. En segundo otra vez, pues ahí ya con el latín, dios mío, se me iba un poquito, en casa me restringían mucho, mis amigas salían, yo también quería salir, era un problema, tal, tal, aguanté hasta el tercero, aprobé el tercero y dije “basta, basta, bueno, algo he hecho...”

La major part dels infants i dels joves d'origen marroquí en edats escolars responen que no volen desenvolupar els mateixos oficis que els seus pares i mares. Les seves expectatives sociolaborals assenyalen normalment cap a professions tècniques que requereixen quelcom més que l'ESO. Alguns nois expressen el seu desig de continuar estudiant un Cicle Formatiu, mentre que d'altres expliquen que voldrien accedir a la Universitat, opció que a la pràctica veuen molt allunyada de les seves possibilitats reals donats els seus resultats acadèmics o el risc que implicaria realitzar una inversió familiar d'aquest tipus. Les dificultats per concretar les seves opcions formatives és un fet general entre els nois entrevistats, però la indefinició respecte el futur acadèmic

i/o laboral és una actitud molt més present entre les noies, encara que algunes d'elles asseguruen que volen aprendre professions generalment relacionades amb el seu rol de gènere (estètica, administració, infermera, etcètera). Finalment, segons l'evidència empírica, la major part dels joves d'origen marroquí abandonen l'educació reglada després del seu pas per la ESO i, entre aquests, alguns accedeixen a ofertes alternatives com la que representen els Programes de Garantia Social o els cursos de Formació Ocupacional, entre d'altres.

Zacarias

- E: Qué crees que harás después de 4º.?  
Z: Yo, una vez tenga el graduao, siga estudiando el Bachillerato. Ojalá que llegue al Bachillerato, primero, segundo y pillar el segundo diploma, para hacer un ciclo formativo superior.  
E: En qué te gustaría hacerlo?  
Z: En tecnología. Aquí mismo.  
[...]  
Z: Haces el Bachillerato y después decides lo que hacer. Si quieres hacer el ciclo formativo superior, que es mejor que el mediano, o si quieres seguir hasta la Universidad y te vas a otro cole a hacer la Universidad.  
E: Cuándo acabes la escuela te gustaría trabajar en este tema, la tecnología.  
Z: Sí, pero yo estoy convencido que voy a coger el graduao, pero para llegar al ciclo formativo superior será difícil, demasiado difícil. Yo creo que no podría llegar.  
E: ¿Por qué?  
Z: Porque si ahora, en 3º, las cosas se han puesto tan complicadas, ya en Bachillerato me dirán “Fuera”.

Leila:

- D: I quina és la teva expectativa un cop acabis l'ESO? És a dir, has pensat què vols continuar fent?  
L: Sí. Vull fer un mòdul i si puc intentaré arribar a fer un restaurant.  
D: Molt bé. Un mòdul vol dir fer un cicle formatiu en el mateix institut?  
L: Si puc fer-ho en el mateix bé. Si no hauré de buscar un altre.  
D: Si no entenc malament hi ha dos moduls, els Cicles Formatius de Grau Mig i els Cicles Formatius de Grau Superior. En el teu cas quins dels dos t'agradaria fer?  
L: Faria el mitjà i quan acabi faré el superior.  
D: El superior. I dius que voldries muntar un restaurant. Pel teu compte o amb l'ajuda d'algú?  
L: No, pel meu compte, però si no ho faré amb algú.

En efecte, en la recerca sobre escola i adolescents que mencionàvem anteriorment (Bonal (dir.) 2003) es posava de manifest que una de les “disposicions” que

caracteritza la construcció de les expectatives escolars per part dels fills i les filles de les famílies amb menys recursos econòmics (entre els quals hi hauria les d'origen marroquí) és el que ell anomena “credencialisme immediat”:

“La interiorització del discurs sobre la importància dels estudis i l’acumulació de títols porta a opcions personals o familiars el valor de canvi de les quals s’expressa a curt termini. La recerca d’elements de distinció es mou en un mercat de títols clarament restringit i difícilment interpretable com a intent de recerca de vies alternatives d’accés a nivells educatius més elevats. Els límits de les expectatives s’acompanyen en aquest cas d’una notable desinformació sobre el possible valor afegit que poden suposar determinats títols per tal de millorar la posició laboral.” (2003: 157-158).

D'altra banda, les inversions que fan fills i les filles de les famílies marroquines en el terreny escolar són diferents entre sí, tant en termes quantitius (intensitat o temps de dedicació), com en termes relacionals o emotius (experiència viscuda de les obligacions escolars o actituds davant les mateixes), però tots ells han de fer front en un moment o altre a l'emergència de possibles conflictes o tensions entre els valors i les expectatives dels diferents espais de socialització en els quals actualitzen la seva presència.

Aquest fet, al mateix temps comú entre la major part dels infants i els joves independentment del seu origen, no deixa de tenir un interès especial en el cas dels fills i les filles d'origen marroquí pel sentit i la mesura que, en ocasions, poden adquirir les discontinuïtats entre la llar familiar i la institució escolar. De fet, al llarg del nostre treball de camp hem pogut constatar que fins i tot aquells alumnes amb experiències escolars reeixides poden arribar a experimentar amb certa preocupació la necessitat d'haver de donar resposta al conjunt de forces centrípetes –de vegades contradictòries entre sí- que actuen al seu voltant (expectatives familiars, escolars, del grup d'iguals, etcètera).

Efectivament, alguns infants i joves ens han manifestat que el seu pas per l'escola no està resultant gaire satisfactori, en el sentit que molts dels significats i de les expectatives construïdes en aquest espai de socialització entren en conflicte amb les valoracions de les seves famílies. El cas més significatiu en aquest sentit, d'acord amb la informació obtinguda a través de les entrevistes, és el de les noies que desitjarien poder gaudir d'un major marge de maniobra a l'hora de participar en les dinàmiques

de lleure prototípicament juvenils amb els seus amics de l'institut o bé en el moment de materialitzar els seus projectes acadèmics i de transició al món laboral. En el moment de fer les entrevistes, algunes joves d'origen marroquí de quart d'ESO no tenien clar si els seus pares i mares les recolzarien en l'idea de continuar estudiant un cop finalitzada aquesta etapa del sistema educatiu.

Al mateix temps, algunes joves tenen la sensació que el seu comportament és freqüentment objecte de crítiques, de forma que fan un intent d'adaptació de les seves accions als requisits dels diferents espais, encara que això suposi haver de fer jocs malabars de resultes de les tensions que s'hi poden generar.

“Algunos españoles se ríen de las niñas de Marruecos porque llevamos el pañuelo, como dicen ellos. Pero si nos lo quitamos o nos parecemos a las de aquí, como la H.,... entonces los marroquíes nos dicen de todo. Que si no queremos ser musulmanas, que nos vayamos con los españoles y cosas así. [...] Yo soy como soy, pero en el colegio me porto de una manera con las niñas que han venido de Marruecos [les nouvingudes] y de otra con mis amigas. ¡Es que yo estoy aquí desde los ocho años!” (Noia) (Herrera 2000: 58).

“Sí, la F. y yo [alumnes d'origen magribí] hacemos los trabajos del insti con la M. i la T. [alumnes autòctones] y vamos a casa de ellas, porque en la mía no hay tanto sitio y están mis hermanos. [...] A veces no me dejaban salir, bueno casi nunca, y les he dicho que tenía que hacer un trabajo con ellas y nos hemos quedado en casa hablando y viendo la tele. Un día la M. estaba malita y dije que iba a verla. Menos mal que estaba en su casa porque mi madre llamó por teléfono.” (Noia) (Herrera 2000: 58).

Tanmateix, seria caure en un tòpic afirmar que, en general, els fills i filles de famílies marroquines viuen de manera traumàtica la seva relació amb els diversos espais de socialització en què es fan presents. La major part dels infants i dels joves que hem entrevistat troben equilibris satisfactoris tant per ells com pels seus pares i mares malgrat les pressions exercides per un medi social que contínuament els reclama justificar les seves accions. La diversitat de situacions personals i familiars que envolten als infants i joves d'origen marroquí es fa visible a través de la multiplicitat de construccions identitàries que desenvolupen al llarg de la seva adolescència, entre les quals hi hauria, en un extrem del contínuum, l'adhesió envers la seva cultura d'origen i, en l'altre, l'assimilació dels valors de la cultura dominant en la societat receptora a través, per exemple, d'una participació intensa en les dinàmiques d'oci

prototípicament juvenils. Com hem posat de manifest en diversos apartats d'aquest informe, però, l'estratègia més freqüent consistiria en l'“acomodació sense assimilació” o “aculturació additiva” de què ens parla Gibson (1988) i que, a mode recordatori, consistiria en el manteniment de les identifications familiars més rellevants conjuntament amb l'adquisició d'aquelles competències instrumentals associades amb la mobilitat social en la societat receptora.

En termes generals, els infants i joves d'origen marroquí que hem entrevistat es mostren satisfets amb les seves escoles i comparteixen la idea que estan adquirint coneixements útils de cara a la seva vida adulta. Aquest tipus de percepció és molt freqüent entre els alumnes nouvinguts, especialment entre els originaris de les zones rurals del nord del Marroc, a on l'escolarització dels infants encara té lloc sota condicions molt precàries.

Leila

D: Per vosaltres què significa l'escola?

L: Doncs un lloc on t'ensenyen a fer les coses. No sé.

D: I per tu, Souâd?

[Riu però no comenta res]

[...]

L: Jo ho trobo positiu però per trobar un lloc de treball. Saps més coses per fer o... Depèn, coses així.

D: En aquest sentit és positiva l'escola.

L: I negativa jo no trobo cap.

Zacarias II

E: [...] ¿Qué asignaturas son las que más te gustan de este curso?

Z: Gimnasia [Rialles]

E: ¿Qué otras?

Z: [S'ho pensa una mica] Matemáticas mismo. También está bien ¿no? Entiendo lo que hago...

E: ¿Y las asignaturas que menos te gustan?

Z: Serían difíciles como inglés ¿no?, pero es muy importante saber eso. Entonces casi todas me gustan.

E: ¿Hay alguna asignatura que creas que no sirva para nada, o que sirva menos?

Z: No, yo creo que todas son importante para saber. Como la historia para saber qué va antes y qué va después... para tener más conocimiento.

[...]

E: ¿Y qué es lo que más valoras de la escuela?

Z: ¿Yo? Pues las cosas que te enseñen. Son importantes y hay que aprovecharlas, si no...”

Finalment, alguns dels professors amb qui hem conversat ens han manifestat la seva satisfacció davant les actituds expressades per alguns alumnes d'origen marroquí. Encara que no entrarem a analitzar les percepcions dels professors sobre els fills i les filles de famílies marroquines, sí que voldríem destacar que la major part d'aquests professionals ens han expressat la seva desorientació a l'hora d'interpretar i intervenir sobre els problemes d'adaptació escolar que afecten les experiències de molts d'aquests alumnes i les seves famílies, especialment al llarg de les primeres fases després de la seva arribada a la societat receptora.

“La S. i L. són molt agraïdes. Fa menys d'un any que estan aquí i ja entenen el català. Quan van arribar miraven a tot arreu com dient “Carai, quina escola!”, i això que aquí ens manquen moltes coses, eh? Jo crec que valoren més les oportunitats que ofereix l'escola que els d'aquí. Bé, alguns d'ells, no tots, però alguns sí. Una altra cosa és que després puguin continuar estudiant, perquè tenen molts problemes.” (tutora) (Herrera 2000: 56-57).

“Molts alumnes es queden parats al principi perquè veuen que ningú no els pega ni els crida. Al principi sobretot, mostren molt d'interès per aprendre, a no ser que no entenguin absolutament res o tinguin altres problemes. [...] Com que molts d'ells estan acostumats a parlar tres llengües –el seu dialecte, l'àrab i el francès- aprenen molt ràpidament el castellà i el català. En alguns casos és sorprenent.” (director) (Herrera 2000: 57).

- D: I pel que fa a les famílies magribines, creus que es preocupen per l'educació dels seus fills i filles?
- Maite: No gaire, i sobretot en les noies. Les noies magribines... bueno, ja saps que la seva cultura vull dir que... molt poques famílies creuen en els estudis i que han de seguir estudiant, i bueno, algunes encara com venen aquí!, perquè les famílies, vull dir, per ells no estarien escolaritzades, però han d'estar perquè és obligat. Per tant, no s'interessen pel que passa aquí, costa molt que vinguin... A part dels problemes de llengua, no?, que han de venir llavors amb algun mediador per poder-nos entendre. A part del problema de llengua la cultura és molt diferent i és molt difícil d'entendre'ns. (coordinadora de 4rt d'ESO).

### **4.3. Addenda: Èxit escolar i equilibris presencials**

Aquest document s'hauria d'entendre com un annex final al capítol d'educació a través del qual pretenem il·lustrar algunes de les idees explicades en el seu primer apartat en relació a la diversitat interna del col·lectiu d'infants i joves d'origen marroquí de Catalunya. En aquell moment havíem relativitzat la utilitat de la dicotomia “cultura vs. estructura” i havíem proposat la necessitat de tenir en compte la situació particular de cada família i individu per tal de poder donar compte de les seves experiències i trajectòries escolars.

Diríem, doncs, que les ubicacions socials dels individus condicionen les seves estratègies d'adaptació al medi social, però no les determinen necessàriament. En el cas de l'adaptació dels infants i joves d'origen marroquí a les expectatives de la institució escolar d'acollida, ens havíem plantejat la conveniència de revisar la validesa d'algunes interpretacions clàssiques al voltant dels “factors de risc” que expliquen el “fracàs escolar” a partir d'aquells exemples en els que es produeix un trencament de la lògica “estructural” en l'itinerari dels individus.

Aquesta és precisament una de les situacions més interessants des del punt de vista sociològic: quan es produeix una situació en què un infant o jove d'origen immigrant respon en contra del que seria previsible (no sense cert prejudici teòric) en termes d'adscripcions culturals i condicionaments socials. Les pàgines que segueixen a continuació descriuen a grans trets les experiències de socialització d'un jove d'origen marroquí amb “èxit escolar” en els seus espais escolar, familiar i de lleure, així com els equilibris presencials que estableix a cadascun d'ells pel que fa als seus conjunts normatius.

Voldríem insistir també en què com qualsevol altre producte analític, aquest també és fruit de l'abstracció de la multiplicitat de factors que intervenen sobre les experiències i les trajectòries socials dels individus. El que oferim a continuació, doncs, no és més que una fotografia estàtica de les experiències de socialització del nostre protagonista: les reflexions fan referència a equilibris conjunturals que ens poden ajudar a entendre

la situació d'aquest jove en el curt termini. Com hem intentat posar de manifest en els diferents capítols d'aquest informe, les presències que articulen els infants i els joves en l'espai escolar, familiar i del lleure són en certa mesura interdependents les unes de les altres. D'aquesta manera, podem afirmar que el tipus d'adhesió que expressen els infants i els joves envers les expectatives de la institució escolar i els resultats que acabem obtenint són atribuïbles, en part, als apropaments i als distanciaments que estableixen en relació als aspectes normatius, d'una banda, i als aspectes expressius, de l'altra, de la resta d'espais d'interacció social en què contextualitzen les seves presències. Vegem-ho a través de l'exemple del Rochdi.

Sense deixar de reconèixer que la inclusió d'aquest apartat ha estat una decisió presa en l'últim moment, estem convençuts que l'anàlisi d'aquesta història particular pot aportar elements interpretatius sobre les experiències de socialització escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya.

---

## **El Rochdi<sup>17</sup>**

### ***Distanciaments i proximitats entre espais***

La situació del Rochdi com a estudiant de primer curs d'Enginyeria Informàtica a l'Escola Universitària Politècnica de Mataró (UEPMT) és resultat d'una llarga i complicada trajectòria escolar, difícil però ascendent en termes generals, que podria encaixar en el tipus ideal que ha tipificat Maurice Crul amb l'objectiu d'explicar l'èxit acadèmic d'una part molt important de les "segones generacions" de marroquins i turcs d'Holanda: la formada pels fills i les filles més petits de la unitat familiar i arribats en el decurs dels darrers anys (CRUL 2000). Al llarg d'aquest exemple veurem que l'explicació de les adaptacions articulades pels joves d'origen marroquí a les estructures i dinàmiques socioeducatives del seu espai escolar no s'esgota necessàriament amb la identificació i descripció de les variables "culturals" o "estructurals" que informen de les seves posicions i disposicions minoritàries/minoritzades en les diferents geografies socials, sinó que també pot remetre a factors "situacionals" i "temporal" (moment d'arribada i ordre de naixement) que poden afectar la qualitat del procés (i projecte) migratori així com el sentit i la mesura del canvi cultural en destí.

---

<sup>17</sup> Es tracta d'un pseudònim.

El Rochdi és el tercer de quatre germans d'una família de Laraix. La seva biografia es distingeix per l'establiment d'una relació molt estreta amb els referents culturals occidentals des de la infància, expressada al llarg de la seva adolescència amb una idealització d'algunes de les seves icones més representatives (el Somni Americà, la roba de marca i la tecnologia), i facilitada per l'estructura de possibilitats dels capitals familiars. La dialèctica entre "Tradició" i "Modernitat", present en la família Belarhzal al llarg de més de dues generacions, ha acabat configurant les identitats culturals del Rochdi i els seus germans, en graus i significats diferents d'acord amb el seu sexe i ordre de naixement. L'originalitat de les fidelitats identitàries del Rochdi rau precisament en la naturalitat amb què assumeix la seva pertinença a un doble marc de referència, així com en les estratègies que utilitza per compatibilitzar la diversitat d'expectatives –sovint contradictòries– que signifiquen els espais socials pels que es mou ("acomodació sense assimilació").

Davant una situació familiar actualment caracteritzada per l'absència física dels pares (residents al Marroc), el seu germà Karim ha intentat assumir les funcions socialitzadores tradicionalment assignades a l'"*eaziz*", o fill gran de la família. Format en Filosofia Àrab a la Universitat de Tetouan, i coneixedor apassionat de la història política dels països àrabs –incloses les relacions entre el Marroc i Espanya, les seves actituds davant la societat catalana i el món occidental en general són bastant més crítiques que les del seu germà petit, fet que es posa de manifest en l'intent d'imposar en el seu microcosmos privat un sistema de drets i obligacions familiars molt similar al que defineix les relacions entre parents a la societat d'origen (ideologia familiar "col·lectivista"), actitud accentuada d'ençà la ruptura amb la seva primera dona. Els efectes que aquesta custòdia i salvaguarda dels valors tradicionals podria tenir sobre els equilibris presencials del Rochdi en la resta de relacions es veuen atenuats per la seva autonomia econòmica i familiar: actualment viu amb la seva companya -una jove autòctona- en un dels barris de Mataró amb menys població immigrada, fet que li permet distanciar-se des les forces comunitàries que tan li incomoden ("Los de R. i el P. [dos barris d'aquesta ciutat] son gente de pueblos, "berebers"").

Com veurem més endavant, el Rochdi es veu obligat a establir equilibris presencials d'acord amb la diversitat d'expectatives que s'operen en els seus espais familiars. En qualsevol cas, la relació de la seva llar amb la cultura occidental, el coneixement per part del seu pare i germà gran del funcionament de la institució escolar, i el sentit de la ubicació social de la seva nova família (companya i sogres), són elements que han ajudat a aquest jove d'origen marroquí a enfrontar els inconvenients que han retardat el seu accés a l'educació universitària en destí.

Per al Rochdi, la formació acadèmica és la porta del seu futur, i es mostra disposat a renunciar a qualsevol mena d'inversió susceptible d'afectar negativament els seus resultats acadèmics, especialment si aquesta ha de tenir lloc en l'espai d'oci. Això no significa, però, que el seu grup d'iguals tingui un protagonisme marginal en la seva vida quotidiana ja que, com ell mateix reconeix, el fet que la majoria d'ells siguin estudiants li ha beneficiat en el moment d'establir les línies

d'aproximació lleure-escola, tant en termes actitudinals (control i equilibri de les inversions) com aptitudinals (possibilitats d'interpretació i maneig dels codis del nou entorn acadèmic).

En les línies que segueixen a continuació procurarem fer un anàlisi més detingut de les claus de l'èxit acadèmic d'aquest jove. En aquest sentit, tindrem en compte la relació estratègica que estableix el Rochdi amb les estructures normatives dels seus espais d'interacció -sovint contradictoris i fragmentats-, d'una banda, i els elements de la seva trajectòria biogràfica que ajuden a entendre la seva capacitat d'acomodació a la nova realitat social i de manteniment de la seva identitat cultural.

### **Presències escolars/acadèmiques**

L'accés del Rochdi a l'ensenyament superior s'ha vist seriosament afectat per problemes de tipus socioeconòmic derivats de la seva condició d'"il·legal" i, posteriorment, per les dificultats de revalidació oficial de les credencials acadèmiques obtingudes al seu país d'origen. Tot plegat ha fet que només després de tres anys de residència a Catalunya aconseguís matricular-se a l'EUPMT.

Durant aquest temps el Rochdi ha estat en diverses ocasions molt a prop de renunciar l'eix estructurador del seu projecte migratori –la mobilitat sociolaboral a través de l'educació formal-, especialment després d'haver patit els efectes del racisme i les discriminacions laborals:

R: "Primero trabajé en un restaurante de la costa de 10 de la mañana a 2 o 3 de la noche, dependiendo del trabajo. Como vivía en otro pueblo y a esa hora no había tren tenía que dormir en la playa hasta las 6, y luego en casa desde que llegaba hasta las 9 o así. [...] No tenía ningún día de fiesta en tres meses. [...] Luego, durante un año, trabajé en una fabriqueta ilegal de Mataró sin contrato y sin nada. El jefe me llegó a pagar 350 pesetas la hora y sólo descansábamos los domingos, pero no siempre. Ahí pensé que los marroquíes lo teníamos muy negro y que no podíamos hacer nada. Me hundí durante un tiempo. Ya no tenía ganas de sacrificarme por nada, ni por estudiar."

Aquest canvi d'actitud s'ha d'entendre en el marc d'unes circumstàncies molt específiques. És a dir, l'abandó de les expectatives de mobilitat social per part del Rochdi fou un fenomen estrictament conjuntural, fruit d'una acumulació sinèrgica de problemàtiques. Al llarg de la seva adolescència i joventut el Rochdi ha mantingut una relació molt especial amb la institució escolar i els seus mecanismes de promoció social, reforçada per l'assumpció de la seva ideologia credencialista i per l'explotació de les seves possibilitats expressives.

R: "Cuando aprobé lo que aquí era EGB tenía que elegir entre Literatura o Ciencias, y aunque me gustaban muchos las letras cogí Ciencias experimentales porque era lo que tenía más salida y yo quería hacer Biología y tener un buen trabajo. [...] Ese mismo año, en primero de Bachillerato, teníamos que elegir un segundo idioma extranjero, a parte del francés. No cogí inglés, que era lo que todo el mundo quería hacer porque es más útil y porque algunos querían emigrar a Gran Bretaña, como mi hermano. Cogí castellano porque me gustaba y así iba a las fiestas del Patronato Español."

E: ¿Qué es el Patronato Español?

R: Es un colegio privado de Larache en el que los profesores son españoles y también algunos alumnos, aunque la mayoría son marroquíes. Yo tenía amigos que estudiaban allí y iba con ellos a las fiestas de fin de curso. En segundo de Bachillerato fue cuando mi profesor de francés me animó para escribir poemas en castellano y francés en el periódico Le Matin, en las páginas de “Educa”. Escribía cada semana y me los iban publicando.”

És molt probable que la resolució de les situacions legal i econòmica del Rochdi (mitjançant l’obtenció d’un permís de residència i com a instal·lador de fibra òptica en una empresa de telefonia, respectivament) sigui un fet de primer ordre en la recuperació de les seves expectatives i disposicions després de dos anys d’incertesa. Però el que ens agradaria destacar és la influència exercida en aquest sentit per un altre tipus de circumstàncies. Ens referim a la transmissió familiar de disposicions i expectatives que habiliten els individus per relativitzar l’accidentalitat de les adversitats conjunturals o, en la mesura del possible, per contrarestar/neutralitzar els efectes de les contingències estructurals.

A diferència d’una part molt important dels joves d’origen marroquí residents a Catalunya, el Rochdi pertany a una família en la qual l’educació formal és un mitjà necessari on articular presències d’acumulació. L’àvia materna del Rochdi -assistenta domèstica d’una família francesa, l’avi matern -músic i artesà de jilabes de reconegut prestigi al nord del país, el seu pare -mestre de francès, i els seus germans grans -amb estudis superiors (sense finalitzar), li han sabut transmetre un sentit molt agut de la ubicació social i dels mecanismes necessaris per escalar en l’estructura de la desigualtat social.

Des del nostre punt de vista, la posició de classe i les disposicions envers el món acadèmic que caracteritzen la família del Rochdi han garantit l’establiment de continuïtats entre els conjunts normatius dels espais de relació i socialització en què ha actualitzat la seva presència, i han exercit una influència de primer ordre sobre la configuració del projecte migratori i el manteniment de les estratègies socioeducatives d’aquest jove d’origen immigrant.

R: “Mis padres siempre han tenido la ilusión de que mis hermanos y yo estudiáramos. Mi hermana ha hecho hasta el penúltimo curso de Literatura Francesa en la universidad, y a mi hermano le queda algo para acabar Filosofía Árabe. Ellos quieren que acabemos nuestros estudios universitarios y la verdad es que desde pequeños se han esforzado mucho para eso.

E: ¿En qué sentido? ¿Se preocupaban porque hicierais los deberes, por ejemplo?

R: Mi padre nunca se preocupaba por los deberes, sólo por los resultados. ¿Cómo íbamos a tener malos resultados nosotros? Sólo teníamos que esforzarnos. Si no nos pegaba [Rialles]. Mi madre no. Ella era la que estaba todo el día detrás de nosotros y si no entendía algo de los deberes le preguntaba a mi padre. Mi padre era muy estricto, pero siempre nos ha dicho lo importante que es estudiar para ser algo en la vida.”

E: ¿Por qué decidiste venir a estudiar aquí? ¿No era posible estudiar en Marruecos?

R: Yo hice el primer curso de Biología, pero me di cuenta de que no me gustaba. Además, en Marruecos hay mucha burocracia y chanchullos y es muy difícil estudiar, encontrar trabajo y vivir bien, con comodidad. Por ejemplo, una vez pedí revisar un examen para reclamar unas notas y me querían hacer firmar un documento que si no tenía razón me ponían una multa y

me suspendían durante 5 años de la Universidad. Así que dije mejor en España. Me apunté a una escuela universitaria privada francesa de informática de Tetouan, hice dos años y me vine para aquí.”

D'altra banda, no podem deixar de banda el fet que el Rochdi sigui el tercer fill de la família en la mesura que això l'ha convertit en un dipositari privilegiat de les expectatives familiars. En primer lloc, el seu “*eaziz*” i “*eaziza*” han orientat les seves decisions i projeccions aconsellant-lo convenientment, sobretot després d'haver après dels seus propis errors estratègics (la germana gran va abandonar els estudis de Literatura Francesa en l'últim curs quan es va casar amb el seu marit, i el germà gran va abandonar els estudis de Filosofia Àrab quan va emigrar). En segon lloc, les experiències educatives no del tot reeixides del fill i la filla grans han fet que el pare i la mare del Rochdi centrin tots els seus esforços en la promoció socioacadèmica del seu fill i filla petits. Finalment, la descàrrega econòmica que va suposar per a la família del Rochdi l'emancipació dels dos fills grans va permetre als seus pares pagar les despeses de l'escola univesitària d'informàtica on va estudiar aquest jove durant dos anys abans d'iniciar el seu periple migratori. De fet, ha estat l'acreditació de la formació acadèmica del Rochdi en aquest centre privat francès el que li ha permès accedir als estudis superiors a Catalunya.

R: “Mi hermana y mi hermano mayor me han dado muchos consejos. Me han dicho por ejemplo que no cogiera Literatura en el instituto porque ellos estaban estudiando letras en la universidad, como mi padre, y no veían mucha salida. [...] Ahora que estoy aquí es mi hermano el que más se mete conmigo [Rialles]. Me decía que no lo dejara: ‘¡Mira yo cómo estoy! Sin acabar mis estudios y trabajando sin contrato, sin mujer, sin coche...’ [Rialles]. Así que me lo propuse más en serio [...]. Me apunté a cursos de catalán en el Servei de Normalització Lingüística durante dos años y me cogí los libros de mi novia para estudiar por si tenía que hacer alguna prueba de acceso. Entonces empezó un infierno de verdad para convalidar mis títulos. Aquí ponían muchas pegas y el consulado de Marruecos en Barcelona estaba en obras y no se enteraban de nada. Total, más de un año para un papel.

E: ¿Y tus padres te han apoyado en ese mismo sentido?

R: Sí, siempre. Como mi hermana mayor está en Casablanca y mi hermano tiene una situación para ir tirando... Pues están muy contentos de que vaya a la Universidad en España y de que mi hermana pequeña sea la primera de su clase. Quieren que estudiemos y vivamos aquí de momento.”

Tot plegat apunta a la transcendència de la modalitat presencial activada per aquest jove en l'espai familiar (“obediència comprensiva”), d'una banda, i de la posició estructural i disposicions culturals dels seus adults significatius (avis, pares i germans grans), de l'altra, en la concreció de les seves relacions amb la societat majoritària en destí. Altrament hauria estat molt difícil d'entendre no només el seu accés al sistema superior d'ensenyament, sinó també els seus excel·lents resultats acadèmics en una de les diplomatures amb més percentatge de fracàs i abandonament acadèmic enregistrats:

R: “No, el catalán no ha sido ningún problema porque ahora lo hablo y lo entiendo. El problema ha sido con el inglés porque nunca lo había estudiado. Pero al final conseguí aprobarlo y el profesor me dijo ‘Felicidades, has tenido una nota que mucha gente no ha sacado’. [...] El primer semestre trabajé, pero después lo dejé porque los padres de la Eva [la seva companya] veían que iba a ser muy difícil y dijeron que nos ayudaban. La sorpresa fue al final porque he aprobado todo y bastante bien [...]. Mucha gente se ha sorprendido, sobre todo

porque ven que eres extranjero. Notas que te quieren preguntar, pero no se atreven. Pero no muestran racismo o desconfianza. Hacen preguntas cortas por curiosidad.”

### **Presències en el lleure**

L’espai de lleure del Rochdi s’estructura fonamentalment a partir de la seva participació en dinàmiques d’entreteniment, però compta amb la presència circumstancial d’elements d’experimentació que s’oposen a les normatives que omplen de contingut les relacions familiars de la seva llar d’origen, llunyana geogràficament però encara present en l’imaginari d’aquest jove. Al llarg de l’entrevista mantinguda amb el Rochdi hem tingut ocasió de comprovar l’actualització d’adhesions i adaptacions específiques envers la ideologia familiar recolzada pel germà gran, caracteritzat per una visió tradicional dels drets i les obligacions i per la presència de referents culturals associats a una visió relativament “suau” de l’Islam. Les actituds de respecte cap el seu germà gran, l’establiment d’un sistema de prestacions i contraprestacions amb aquest, el manteniment dels tabús alimentaris i de la identitat religiosa, però, són situacions que conviuen amb certs trencaments: l’establiment de relacions de parella fora del matrimoni i la presència activa en algunes dinàmiques ocioses pràcticament demonitzades per les famílies marroquines en destí (discoteques, locals d’ambient, acampades amb persones d’ambdós sexes, etc.).

Com s’ha assenyalat en un altre lloc, els processos migratoris es caracteritzen per l’increment de la complexitat i el risc, tant a la societat d’origen com a la de destí, i per les transformacions que produeixen en les dinàmiques relacionals la presència de noves materialitats i referents simbòlics (CARRASCO (dir.) 2002). En el cas del Rochdi, la incorporació de noves actituds i referents culturals ha vingut facilitada per la presència d’elements propers a la cultura occidental en el seu espai familiar quotidià (“doble marc de referència”), d’una banda, però també pel rol de “cultural borkers” assumit pel seu germà, companya i grup d’amics (Van der Hoek 1995, a Crul 2000).

R: “Sí, mi hermano me sorprendía al principio, aunque él siempre ha sido un poco loco. Yo pensaba que iba a tener problemas por juntarme con la gente de aquí porque, aunque a mí no me guste, fuman tabaco y a veces porros, bebe alcohol y todo . Aunque es más radical que yo en otras cosas. Pero mi hermano resulta que ahora bebe cerveza, whisky, fuma y tiene una novia. Para mis padres esas cosas son muy fuertes y es mejor que no se enteren. Ellos no han salido de Marruecos.”

R: “Mi novia es de aquí y sus padres me han acogido muy bien. Al principio el padre tenía mucho miedo por eso de ‘¡Ay! ¡Un moro, un moro...!’ y le dijo a la Eva que ya no era su hija. Ahora le dice que a ver si se le pega algo de mí [Rialles]. Es que me ha metido mucha caña [la seva companya] y ahora entiendo más cosas. Pero yo mi identidad no la voy a renunciar. Mis amigos me quieren como soy y no me piden que renuncie. La gente que he conocido es muy simpática y me han tirado cables y todo, tanto de ayuda [material] como para integrarme en la cultura de aquí [aculturació].

El Rochdi destaca en diferents ocasions la importància del seu grup d'iguals autòcton en la concreció del seu procés d'inserció social. Formar part d'una xarxa amb presència de persones arrelades a la societat d'acollida i amb presències d'acumulació a l'espai acadèmic li ha ajudat a resoldre satisfactòriament alguns obstacles. Alhora, la seva companya i sogres han jugat un paper clau en contra la precarització de les seves condicions de vida i a favor del seu accés i domini dels codis d'interacció dominants.

El Rochdi té dues xarxes d'amics que sovint conflueixen en l'espai de lleure: una familiaritzada i amb elevada presència de joves d'origen marroquí, i una altra formada per joves d'origen autòcton. Les modalitats presencials actualitzades per ambdós grups d'amics mantenen línies de continuïtat amb el funcionament i els requisits reclamats des de la institució escolar, per diferents motius. Les inversions del Rochdi en les dinàmiques d'oci són molt poc intenses en èpoques d'estudi, actitud que es veu acompanyada per una priorització equivalent en el seu grup d'amics, alguns dels seus consums més freqüents estan estretament relacionats amb l'adquisició d'aprenentatges instrumentals (ús lúdic de tecnologies audiovisuals amb un company de classe), i el contingut de les seves pràctiques estan més a prop d'articular presències d'entreteniment i experimentació "controlada" que no pas dinàmiques "il·lícites" susceptibles d'interposar-se als seus objectius acadèmics.

R: "Yo tengo dos grupos de amigos, pero en realidad a veces es como si fuera uno porque se mezclan.

E: ¿Cuándo?

R: Pues... Por ejemplo, cuando son las fiestas de Mataró a veces nos juntamos, también para comer en mi casa o en casa de mi hermano.

E: ¿Qué cosas te gusta hacer en tu tiempo libre?

R: Hombre, depende. Con mis amigos autóctonos, como tú dices, hago de todo. Salimos a pasear, a cenar, al cine, a un bar... A veces vamos al Local de Mataró [un pub] o al taller del Juan Antonio [amic que forma part d'un grup d'artistes alternatius] o, si no, a alguna discoteca de Barcelona. A veces hemos ido a Aire, que es de ambiente y está muy bien. Pero somos más bien tranquilos y si tenemos que estudiar pues estudiamos y ya está. [...] Con mis amigos marroquíes... bueno, tengo pocos amigos marroquíes porque la gente que hay aquí en Mataró son de pueblos muy rurales y no enganchan mucho con ellos. Pero tengo algunos amigos también de Larache, que fui con ellos al instituto pero ahora no estudian. Con ellos más bien quedo para hablar y tomar té. No salimos mucho por ahí.

E. Me habías comentado que te llevas muy bien con un amigo de la universidad...

R: Sí, el J. Hacemos juntos los ejercicios y nos pasamos apuntes y todo eso. Nos ha ido muy bien a los dos y ahora en verano quedamos dos o tres veces en semana para practicar con el ordenador. Él vive en Premià de Mar, ¡ya está acostumbrado a los moros! [Rialles]. [...] La semana pasada fuimos a Sant Aniol d'Aguja con unos amigos míos de Mataró y mi novia y estuvimos todo el fin de semana de acampada."

Els consums del Rochdi signifiquen i configuren la seva identitat cultural tant o més que entre la majoria dels joves autòctons, sobretot si tenim convenim que les seves inversions en aquest terreny poden esdevenir autèntiques apostes polítiques. L'adaptació de la seva identitat cultural d'origen (que

ja d'entrada comptava amb d'elements de la cultura juvenil de destí) a les noves condicions socioculturals donen lloc a l'addició de trets a priori incompatibles que violenten les divisions socioculturals naturalitzades en la societat d'origen i en la de destí. L'espai de lleure, en aquest sentit, pot arribar a estructurar un conjunt d'oportunitats expressives molt valuoses, ni que sigui a través de la participació del Rochdi en dinàmiques tradicionalment tatxades d'"ocioses", "receptives" o "passives".

R: Sí, voy al cine y me encantan las películas norteamericanas. Esto no se lo puedo decir mucho a mi familia, bueno, a mi hermano mayor porque se enfada [Rialles]. A él le interesa mucho la política y la historia de los países árabes y se desespera cuando ve que Estados Unidos ayuda a los judíos en con lo de Palestina. Yo pienso como él, pero me gustan las pelis americanas y algunas cosas de ese país. [...] También he tenido algunos amigos muy integristas que no lo entenderían, pero yo prefiero integrarme un poquito más. [...] Aquí vais más a cenar y todo eso. Las familias marroquíes ven que es una pérdida de dinero, que la gente joven de aquí no ahorra. Es una cosa que se critica y yo supongo que me critican, porque aquí se conoce todo el mundo.

E: ¿Y eso de tener una compañera de aquí?

R: Claro, al principio a nadie le parecía muy bien. Me decían que era muy complicado, que es mejor una chica musulmana, etc. ¡Al menos he conseguido que no fume! [Rialles]. [...] Mi padre subió [a Mataró] el verano pasado [per primera vegada] y la conoció y se ha quedado muy contento. Luego también bajamos nosotros a Marruecos para que la Eva conociera a mi familia. Mi madre se quedó más tranquila..."

### **Presències a l'espai familiar**

Actualment l'espai familiar del Rochdi es caracteritza per estar dividit en diferents escenaris físics. Però si aquest fet es correlaciona amb una àmplia diversitat de referents culturals, la pluralitat d'adhesions normatives, lluny d'esdevenir una font de conflictes, es converteix en una font de possibilitats expressives. La llar dels pares del Rochdi, el seu germà gran, la relació amb la seva parella (amb la qual conviu des de fa un any i mig), i els seus sogres, són les peces que formen el seu univers familiar, un espai tamisat per l'adhesió a uns referents comuns però afectat inevitablement per un complex joc de forces centrípetes.

R: "Yo es como si tuviera dos familias, mis padres y los padres de la Eva. Bueno, en verdad también tengo a mi hermano y a la EVA [...]. El año pasado mi padre conoció a la Eva y a sus padres y todo fue muy bien. Mi padre estuvo en casa de sus padres y en casa de su abuelo, comió con ellos muchos días, hicimos visitas por Gerona... vaya, en general muy bien. Pero hay diferencias y al principio también hubo malentendidos. [...] ¿Y yo qué hago ahora? No me quería meter en ningún lío pero me tocó hacer de..., ¿cómo se dice? De..., ¡de mediador! [Rialles]. Es que cada uno quiere que me comporte como ellos quieren. Mi madre me dice por teléfono que rece, que no me deje influir, que si mi hermano... [...] Yo a él le tengo que respetar porque es mi hermano mayor, aunque es un poco desastre. A veces espera demasiado de mí. Bueno, ahora no tanto, sobre todo antes que no vivía con la Eva. [...] La Eva me pone cerdo entre los macarrones [Rialles].

E: ¿Y cómo lleva todo esto tu compañera?

R: Bien. A ella no le importa que yo tenga mi identidad. A ver, tampoco soy un musulmán de esos que van cada día a la mezquita y rezan mucho, pero yo mi identidad la conservo y yo creo en el Islam. [...] A veces se enfada conmigo cuando no le abrazo ni nada de eso por la

calle. Es que para los musulmanes eso es difícil, y preferimos hacerlo en casa, cuando estamos solos, y no por la calle. [...] Se enfada cuando tengo que hacer caso a mi hermano, pero ya no tanto.”

La simultaneïtat de conjunts normatius i forces en l'espai familiar del Rochdi reclama una gestió estratègica del conflicte. Com hem pogut veure, la modalitat presencial del Rochdi en les geografies del lleure i del món dels estudis està relacionada amb els capitals i posicions socials de la seva llar familiar d'origen, i amb el potencial performatiu derivat la seva identitat d'immigrat, tant per la seva significació en origen (prestigi) com en destí (minoria “voluntària”).

Des del nostre punt de vista és aquesta acumulació circumstàncies generals (estatus d'immigrat) i particulars (posicions i disposicions “heretades”) la que ens ajudaria a entendre la qualitat de les modalitats presencials d'aquest jove en la societat d'acollida: presència d'acumulació en l'espai acadèmic, presència d'entreteniment i experimentació controlada en l'espai de lleure, presència normativitzada en l'espai familiar, i en definitiva, “adaptació/aculturació sense assimilació” a les noves estructures socioculturals (participació en dinàmiques de lleure majoritàries, construcció d'un projecte de vital amb una jove d'origen autòcton, readaptació dels comportaments alimentaris, assumpció de treballs domèstics, etc.).

R: “Para mí, la influencia más grande que he tenido son mis padres. Mi padre siempre me decía, para hacerme fuerte, ‘O te espabilas tú mismo o nada. De mí no esperes mucha cosa’. Pero en verdad estaba siempre ahí detrás vigilando que me esforzara y fuese una persona responsable. [...] Mi padre nos dijo ‘Aquí no haréis nada. Iros a España o Francia’.

[...]

E: ¿Cómo era tu barrio?

R: Es un barrio del centro de Larache. Vive gente con pasta que tiene propiedades. En mi barrio había gente con negocios de clase media tirando a alta. Es un barrio de centro con tiendas de alimentación, tiendas de hogar, etc. Pero bastante más cutre que aquí. ¿eh?

E: ¿En qué otros aspectos te han influido tus padres? ¿En la religión?

R: En casi todo. Mi madre es más practicante que mi padre, reza todos los días, los viernes va a la mezquita, hace el Ramadán... Yo soy creyente pero practico menos. Mi hermano menos aún. Hago el Ramadán, pero lo que más hago es rezar. Tampoco voy a la mezquita. [...] En Marruecos a veces iba. Mi madre me aconsejaba que fuera y se enfadaba pero no me obligaba. Mi padre como es profesor de francés le ha influido la cultura europea un poco más.”

Les eventuais discontinuïtats entre els seus referents familiars actuals s'han vist atenuades per les disposicions i actituds adoptades pels seus membres davant els envits que plantejava la seva implicació directa en una realitat multicultural. Els pares del Rochdi han acceptat la seva relació sentimental i esperen poder organitzar un casament el proper estiu; els seus sogres han acollit amb interès les especificitats culturals d'aquest jove d'origen marroquí, incorporant alguns dels seus elements en l'espai domèstic i familiar (accessoris, adaptacions en els àpats, música, etc.); i el Rochdi i el seu germà han redefinit –flexibilitzant-la - la naturalesa de les seves relacions i compromisos familiars.

L'existència d'elements equivalents dins els conjunts normatius i les disposicions dels espais familiars del Rochdi ajuden a entendre l'èxit dels processos d'adaptació mútuament endegats. En primer lloc, destaca la socialització urbana de les dues famílies i especialment les actituds favorables dels pares del Rochdi envers la cultura i occidental. L'accés del nostre entrevistat a aquesta part del món va ser possible gràcies als capitals culturals, econòmic i relacional del seus pares: professió del pare (mestre de francès), adquisició de mitjans tècnics (ús quotidià de l'antena parabòlica), accés a rols i comportaments atípics (protagonitzats pels turistes que visiten la *kashba* de Laraix), etc. En segon lloc, destaca la configuració en la llar d'origen d'una identitat religiosa i cultural que condiciona els projectes individuals als interessos familiars col·lectius, però que no nega el caràcter construït de la realitat (incorporació de nous referents culturals, flexibilització d'algunes pràctiques religioses, etc.). Aquest model de religiositat, obert a la negociació doctrinal, ha estat identificat com una de les condicions favorables a la contextualització d'una inserció social satisfactòria per part dels joves d'origen magribí (en termes d'estructuració d'itineraris escolars i professionals exitosos) (Alegre i Herrera 2000).

#### 4.4. Referències bibliogràfiques

Alegre, M. A. i Herrera, D. (2000) *Escola, oci i joves d'origen magribí*. Barcelona: Diputació de Barcelona.

Bhachu, P. (1985) "Parental Education Strategies: The Case of Punjabi Sikhs in Britain", Research Paper 3, Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick.

Bonal, X. (dir.) (2003) *Apropiacions escolars. Usos i sentits de l'educació obligatòria en l'adolescència*. Barcelona: Octaedro.

Carbonell, F. (1997) *Immigrants estrangers a l'escola*. Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular i Editorial Altafulla.

Carrasco, S., Ballestín, B., Herrera, D. i Olivé, C. (2002) *Infància i immigració: entre els projectes dels adults i les realitats dels infants*. Volum 4 de l'informe Gómez-Granell, C., García-Milà, M., Ripol-Millet, A. i Panchón, C. (coords.) *La infància i les famílies als inicis del segle XXI*. Barcelona: Consorci Institut d'Infància i Món Urbà.

Cot, C. (2002) *Famílies marroquines i educació dels seus fills al Baix Empordà*. Girona: Ajuntament de la Bisbal de l'Empordà.

Crul, M. (2000) *De Slentel tot Succes: Over Hulp, Keuzes en Kansen in de Schoolloopbanen van Turkse en Marokkaanse Jongeren van de Tweede Generatie*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Crul, M. (2000) "Breaking the Circle of Disadvantage. Social Mobility of Second-Generation Moroccans and Turks in the Netherlands", a Vermeulen, H. i Perlmann, J. (eds.)

Equip Escola i Diversitat (ICE Girona) (1997) "La incorporació de l'alumnat estranger a l'escola", a *Papers*, 53, pàgs. 149-158. Bellaterra. Universitat Autònoma de Barcelona.

Fullana, J., Besalú, X. i Vilà, M. (2003) *Alumnes d'origen africà a l'escola*. Girona: CCG Edicions.

Gibson, M. (1988) *Accommodation without Assimilation. Sikh Immigrants in an American High School*. Conerll University Press.

Gibson, M. (ed.) (1997) "Ethnicity and School Performance: Complicating the Immigrant/Involuntary Minority Typology". *Monogràfic d'Anthropology and Education Quarterly* 28(3).

Gibson, M. i Ogbu, J. (1991) *Minority Status and Schooling. A Comparative Study of Immigrant and Involuntary Minorities*. New York: Garland.

Herrera, D. (2002) *Èxit escolar i joves d'origen magribí. Envits teòrics per a qüestions pràctiques*. Tesina de Doctorat. Document no publicat.

Hoek, J, Van Der (1995) "Broers en zussen als opvoeders in migrantengezinnen", a *JEUGD EN SAMENLEVING* 25(11/12): 644-56.

Maruny, Ll. i Molina, M. (2000) "Estudi de sociolingüística: l'adquisició del català en alumnes d'origen marroquí a l'ensenyament obligatori", Vuitè Col·loqui Lingüístic de la Universitat de Barcelona, 13 de desembre de 2000.

Navarro, J. M. (ed.) (1997) *El islam en las aulas*. Barcelona: Icaria Antrazyt.

Ogbu, J. (1974) *The Next Generation*. New York: Academic Press.

Ogbu, J. (1983) "Minority Status and Schooling", a *Comparative Education Review* 27(2).

Ogbu, J. (2003) *Black American Students in an Affluent Suburb. A Study of Academic Disengagement*. Mahwah: Erlbaum.

Vermeulen, H. (2000) "Introduction: The Role of Culture in Explanations of Social Mobility", a Vermeulen, H. i Perlmann, J. (eds.)

Vermeulen, H. i Perlmann, J. (eds.) (2000) *Immigrants, Schooling and Social Mobility. Does Culture Make a Difference?* London: MacMillan Press.

## 5. Experiències de socialització en l'espai del lleure

Les pàgines que segueixen a continuació contenen els resultats de la recerca *Experiències de socialització de fills i filles de famílies marroquines de Catalunya* corresponents al capítol número 8 de l'*Índex general de continguts* ("El lleure en el context d'acollida") (vegeu Annex 2).

Al llarg d'aquestes pàgines ens endinsarem en l'espai del lleure juvenil per tal de conèixer el paper que desenvolupen les seves dinàmiques en les experiències de socialització dels joves i les joves d'origen marroquí. Tal vegada sigui aquest un dels aspectes menys explorats pel que fa a l'estudi de la descendència de les famílies immigrades. Segons esmentaven en l'*Índex general de continguts*, la decisió de considerar el lleure com quelcom de referència indispensable en aquest informe deriva de la idea que aquest espai, atès que estructura bona part dels processos de construcció de la identitat dels joves i les joves, esdevé fonamental en les dinàmiques d'inserció social d'aquest col·lectiu.

L'objectiu genèric plantejat en aquell document era el d'"Explicar les pautes d'inserció social dels infants i els joves d'origen marroquí en els espais de lleure de Catalunya, a través de l'anàlisi de les seves vivències en aquest i altres espais de socialització". D'acord amb aquest propòsit, hem dividit els continguts d'aquest capítol en tres apartats.

En el primer d'ells plantejem un exercici de (re)construcció de la morfologia de l'espai del lleure en base a les principals estructures de sentit i de sentiment abstretes de les entrevistes mantingudes en ocasió d'aquesta investigació i d'un treball de recerca anterior (Bonal (dir.) 2003), realitzat també amb fills i filles de famílies

autòctones. Particularment ens interessarà fixar-nos en els referents normatius que, més o menys explícits, més o menys envolvents, configuren aquest espai. No ens hem plantejat dur a terme cap aproximació de tipus “funcionalista” o “sistèmic”, sinó reflectir de manera teòrica l’estructuració de l’espai del lleure i les posicions que els joves i les joves entrevistats poden ocupar en el mateix.

En el segon apartat ens encarreguem específicament d’analitzar com aquestes presències “abstractes” en l’espai del lleure són particularitzades (de maneres diverses) pel sentit en què els joves i les joves d’origen marroquí les elaboren subjectivament. Ens ocuparem, per tant, d’analitzar les maneres a través de les quals els individus participen en les dinàmiques de lleure del seu país d’acollida, així com de valorar les experiències vitals que se’n deriven dels seus processos d’acomodació sociocultural. Com que el lleure és un actiu per construir la pròpia identitat, aleshores també caldrà fer referència a les continuïtats i discontinuïtats que es poden donar entre les pràctiques d’oci dels joves i les joves d’origen marroquí i les seves cultures parentals<sup>18</sup>.

Finalment, en el tercer apartat explicarem les característiques fonamentals que defineixen la participació d’aquest col·lectiu en un àmbit molt específic: el de l’educació en el lleure. Per a això, farem un cop d’ull, d’una banda, a les dades estadístiques disponibles en l’estudi *La immigració i el treball intercultural a les entitats d’educació en el lleure de Catalunya* (Herrera et. al 2003 a) i, de l’altra, al context socioeducatiu d’acollida que condiciona l’accés i la presència dels infants i els joves d’origen marroquí en aquests espais de socialització.

---

<sup>18</sup> En l’*Índex general de continguts* aquest tema ocupava el primer apartat del capítol. Finalment, hem optat per substituir-ho per una introducció teòrica (“La geografia de l’espai del lleure”) i incloure’l transversalment en el segon apartat (“Acomodació i diversitat”) a mesura que anem donant compte dels diferents estils presencials dels fills i les filles de les famílies marroquines en el lleure juvenil.

## 5.1. La geografia de l'espai del lleure<sup>19</sup>

Alguns autors han assenyalat l'estreta relació que s'estableix entre l'espai del lleure i els joves en posar en boca d'aquests darrers el que, hiperbòlicament, es podria definir com el seu lema de reivindicació vital: “consumeixo, per tant existeixo” (Martínez, 1998). Els joves i les joves, cada vegada amb més temps per a ser-ho, es fan presents en l'ordre social en definir uns estils (és a dir, uns conjunts més o menys coherents i integrats de recursos materials i immaterials) que assumeixen com a propis. Els espais i els temps del lleure són escenaris cada vegada més referenciats com a camps privilegiats d'experimentació i d'articulació de la identitat juvenil.

La justificació d'aquest fenomen és clara: “la cultura juvenil, la cultura de l'oci, no és una inversió (com ho seria l'educació formal) sinó un consum que proporciona gratificacions i coneixements immediats, i per això és el territori més adient per portar a terme aquelles “estratègies d'identificació i diferenciació que intentaran convertir l'accidentalitat del procés juvenil en quelcom de substancial” (Martínez i Pérez 1998: 86). Al mateix temps, i gairebé per definició, l'espai del lleure, a més de suposar una ruptura respecte dels mecanismes disciplinaris escolars, es constitueix per unes relacions, unes pràctiques i uns relats identitaris relativament al marge de l'espai familiar.

En aquesta direcció es parla de l'espai del lleure com un camp de *creació cultural*. Certament, la traslació del concepte de creativitat també al terreny del consum d'oci és un dels factors que més i millor contribueixen a qüestionar els pressupòsits generalment compartits sobre el lleure. En contra del que majoritàriament ens informa el sentit comú i els mitjans de comunicació (i també a vegades la ciència social), els grups de joves no són simples receptacles (passius, mal·leables, ingenus, etcètera) dels estàndard estilístics produïts pel mercat i transmesos pels mitjans de comunicació, sinó que participen activament en la selecció, la recontextualització i la resignificació

---

<sup>19</sup> Aquest apartat ha estat publicat anteriorment amb el subtítol “El lleure. Espai de llibertat?” (Bonal (dir.) 2003: 23-30). Aquí el reproduïm amb algunes modificacions per tal d'adaptar les seves idees-força a les característiques específiques del nostre objecte d'estudi.

dels objectes estilístics considerats. Efectivament, els individus són capaços de desenvolupar, conscientment o inconscient, mecanismes a partir dels quals dur a terme interpretacions lliures i recepcions creatives d'uns elements aparentment buits de significats que converteixen així en objectes més que en models.

En definitiva, fóra pertinent deixar de banda la idea no sempre fonamentada que concep el lleure com a simple consum uniformitzador i disciplinari i adoptar-ne una altra de més apropiada (i que en la literatura de les ciències socials debem fonamentalment als estudiosos del *Center for Contemporary Cultural Studies* de Birmingham) que l'interpreti com aquell espai que proporciona als joves i les joves grans possibilitats de creació i expressió cultural, així com la possibilitat de construir-se la seva identitat.

La noció de “cultura corrent” (i d’“estètica arrelada”), definida per Paul Willis (1998), connecta molt directament amb les estructures de sentit i sentiment a partir de les quals els joves i les joves d'origen marroquí amb qui ens hem entrevistat es relacionen amb allò que ofereixen les geografies del lleure. Alhora, aquesta aproximació retroba justament la transcendència de l'expressivitat cultural que aquests joves recreen en humanitzar i dotar de sentit els seus espais socials i pràctiques més habituals. Les matèries primeres d'aquest “bricolatge cultural” són ingredients com el llenguatge, la sociabilitat amb els amics i les amigues, l'estètica corporal i la moda, l'audició musical, l'ús actiu i descodificador de la narrativitat audiovisual, el consum d'oci, els esports, fins i tot determinades manifestacions de violència, etcètera. Tots ells són elements que si bé no responen als criteris del gaudi artístic de l’“alta cultura” (“la veritat és que les arts convencionals tenen un paper petitíssim en la vida dels joves”), remetent a l’“ús humà” i a la “significació personal (...) que fan possible el contacte espurnejant entre la forma simbòlica i la condició humana” (Willis 1998: 45).

### 5.1.1. El lleure com espai normatiu

No obstant això, cauríem en una conceptualització del lleure i del consum d'oci dels col·lectius juvenils del tot *naïve* si no tinguéssim en compte les relacions que mantenen aquestes pràctiques respecte de la posició ocupada pels joves i les joves a l'estructura social, en general, i a cadascun dels espais socials considerats, en particular.

En primer lloc, no podem obviar els efectes de l'*estructura social* i dels seus principals eixos de desigualtat sobre les experiències de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines. En altres paraules, no pot entendre's el lleure com l'espai comú en què la joventut troba el seu present en llibertat i en tant que col·lectivitat homogènia i internament indiferenciada. Ens situem doncs lluny de compartir la tesi segons la qual la societat del consum garanteix la plena democratització quant a la participació de les formes culturals del lleure, així com de considerar la joventut en tant que “nova classe social” (com fan alguns teòrics filomarxistes de les contracultures juvenils). Entenem que l'accés a determinades dinàmiques ocioses, com el procés seguit per a la seva significació en el context de la creació d'un estil, depenen en bona mesura de la posició en l'estructura social dels individus.

Generalment, no practiquen les mateixes activitats de lleure un jove de classe mitjana i d'ascendència autòctona que un noi d'origen marroquí amb pocs anys de residència a Catalunya i amb una situació legal no regularitzada; ni el lleure d'aquests individus s'assemblarà al de la major part de les noies d'origen marroquí pertanyents a famílies procedents del camp i amb una religiositat molt tradicional, etcètera. I en cas que coincidissin en la pràctica d'una d'aquestes activitats el sentit mútuament atorgat a la seva realització difícilment podria arribar a equiparar-se. En tant que recurs de sociabilitat, l'oci és per tant una realitat enclassada, sexuada i etnificada. Més tard ens n'ocuparem amb més deteniment (vegeu apartat II “Acomodació i diversitat”).

En segon lloc, convé no perdre de vista les *normativitats* (generalment implícites) que regeixen internament l'estructuració del mateix espai del lleure. Partint de la base que

les interaccions entre les persones no poden tenir lloc en un buit social, sinó que sempre s'estableixen enmig d'un marc estructurat i estructurador de l'acció, pensem que les relacions que els joves i les joves estableixen entre si en el seu camp de joc estan triplement condicionades: per llur ubicació en l'espai social, per les regles de joc pròpies de cadascuna de les activitats de lleure i, finalment, per la construcció mútua de representacions sobre l'altre.

En aquest context, l'anàlisi del discurs dels joves i les noves amb qui ens hem entrevistat ens posa sobre la pista dels efectes de la confluència de dos processos molt rellevants: *l'atracció interpersonal* (o disposició d'actituds favorables a la relació entre individus en tant que individus), i la *força de la cohesió grupal* (o atracció mútua entre els membres d'un mateix grup d'iguals).

En tercer lloc, caldria referir-se als *contextos particulars* en què es desenvolupen les diverses dedicacions "ocioses". Des d'aquest punt de vista podem pensar en la transcendència de tot un seguit d'eixos descriptius que revel·lin les característiques pròpies d'aquests contextos, els quals clarament incideixen en el sentit dels estils amb què els joves i les joves viuen, senten i experimenten el lleure. Per entendre'ns, no és mateix jugar al futbol en un parc amb un grup d'amics que comparteixen l'ascendència etnicocultural que fer-ho en el context d'un equip de futbol federat amb presència de joves autòctons i d'origen immigrat. Com tampoc no és mateix socialitzar amb membres de la família sota el grau control que exerceix l'espai intradomèstic que relacionar-se amb altres joves a través de la participació activa en una entitat d'educació en el lleure.

El següent punt especifica quins són aquests eixos i planteja quines són els estils presencials resultants de les corresponents forces normatives.

## **Estils presencials a l'espai del lleure**

Independentment del lloc més o menys central que l'oci ocupa en la socialització adolescent i juvenil, en l'imaginari dels joves i les joves que hem entrevistat el lleure és construït en termes d'“alliberament”, d'espai on poder desplegar allò que “en el fons” afirmen ser.

Els estils de fer-se present en aquest espai dependran tant de la manera i la intensitat amb què és subjectivament viscut aquest alliberament com de les formes d'experimentar els conjunts normatius de la resta d'espais (principalment el familiar, però també l'escolar). No obstant, com dèiem, aquests estils presencials són en bona part funció de la manera com s'estructuren els contextos particulars en què es despleguen les dinàmiques del lleure. La variabilitat d'aquests contextos pot ser tractada prenent en consideració els següents nivells d'observació.

**1) Oci a casa / oci fora de casa.** Proposem aquesta categorització perquè entenem que assenyala de manera directa una de les funcions principals del lleure: la dotació d'identitat en el joc de les relacions grupals juvenils. És cert que el sol fet de practicar activitats d'oci proporciona elements propis per a la construcció creativa d'un estil, d'una “estètica arrelada” (Willis 1998). Malgrat això, de les entrevistes realitzades amb els fills les filles de les famílies marroquines s'extreu com generalment és el lleure fora de casa aquell que permet dosis més elevades d'“alliberament” i “experimentació”. També és cert, però, que no totes les activitats d'oci intradomèstic (amb pares o sense pares) tenen perquè impedir l'establiment de relacions entre joves. No obstant, els espais majoritàriament valorats per a desplegar la pròpia “personalitat juvenil” els trobem fora de la llar familiar.

**2) Oci regulat / oci informal.** En un extrem de l'eix situaríem aquelles dinàmiques de lleure en les quals els joves i les joves s'han vist desplaçats del seu paper de protagonistes perquè els adults n'han agafat el control. Són les que anomenem “activitats regulades”. Sense possibilitat de poder definir, dins de certs límits, les regles de joc segons els seus propis criteris i interessos, aquestes activitats poden

esdevenir per una part dels joves i les joves espais ordenats i controlats institucionalment on només poden desenvolupar un paper més aviat d'audiència i no tant de participants "actius". Activitats com ara les classes d'idiomes, d'informàtica, o fins i tot aquelles altres organitzades per institucions específiques d'educació en el temps lliure (grups d'esplai, ludoteques, colònies d'estiu, festes organitzades pels centres escolars, equips esportius, etcètera) poden perdre als ulls d'alguns individus la seva vessant com a camp de descoberta, d'innovació i d'experimentació. Aquestes són activitats que, a més d'ésser regides per un conjunt de normes fixat a priori de l'entrada en escena dels joves i les joves, estan fortament condicionades per uns marcs físics (l'escola d'idiomes, l'acadèmia, el casal, les instal·lacions esportives) i uns blocs temporals (l'horari) pràcticament inamovibles. Quan aquestes activitats institucionalment formalitzades són alhora de caire instructiu-formatives (properes o complementàries a la manera com s'organitza la dedicació escolar), rarament són viscudes pels joves i les joves en qualitat d'expressió i desplegament de la pròpia identitat.

- 3) Oci amb presència d'adults / oci sense presència d'adults.** Molt en relació amb els anteriors, aquest eix recull la importància que té el fet que els adults adoptin funcions de control en el context en què es desenvolupa el lleure. Quan els pares i les mares vigilen i dirigeixen la dedicació dels seus fills i filles al lleure, o quan experts en "educació informal" estructuren els sistemes amb què els joves i les joves han de gaudir del temps lliure, aleshores difícilment aquests joves disposen de l'autonomia que requereix l'exploració de les gratificacions i satisfaccions que poden proporcionar les dinàmiques d'oci. Xerrar amb els amics i amigues del barri al carrer, organitzar i autogestionar actes d'índole diversa (des de partits de futbol a xerrades temàtiques), fins i tot sortir de marxa, són activitats que els joves i les joves duen a terme i orienten amb més "llibertat" i que ofereixen més possibilitats per (re)elaborar simbòlicament els productes que el mercat de l'oci col·loca al seu abast.

4) **Oci “lícit” / oci “il·lícit”**<sup>20</sup>. Sembla oportú parlar de la força d’atracció atribuïble a determinades dinàmiques d’ocupació del temps lliure que es despleguen amb caràcter de contestació i transgressió. Quan aquestes dinàmiques es mouen a l’entorn d’aquests paràmetres, s’articulen estils presencials en el lleure que poden arribar a extreure els valors de l’experimentació hedonista i presentista. Tenen lloc llavors activitats que des de la perspectiva dels adults acostumen a caracteritzar-se com d’il·lícites, de ruptura respecte del que se suposa són les normes de comportament i pensament “correctes”, unes normes sovint interpretades des dels referents culturals familiars i les obligacions de l’espai escolar. Des d’aquesta òptica, pràctiques com sortir fins a altes hores de la matinada, “sortir amb algú”, mantenir relacions sexuals, etcètera són descontextualitzades de les estructures de sentit i sentiment juvenils en què els joves i les joves les realitzen.

5) **Estructuració i morfologia de les xarxes socials dedicades a les activitats d’oci**. Al llarg de la recerca realitzada s’ha tractat d’entrar a observar les característiques pròpies de les xarxes del lleure dels joves i les joves d’origen marroquí. Ens han interessat qüestions com la *composició etnicocultural* dels grups amb qui s’ocupen els temps d’oci. En aquest sentit, hem constatat una certa correlació entre la presència d’un lleure relativament autònom de les normatives de l’espai familiar (en ocasions com a experiència central en el procés de construcció de la identitat) i el fet de compartir companys i amics d’oci pertanyents a famílies autòctones. També hem tingut ocasió d’observar diferències en aquest sentit entre el fet de compartir les activitats d’oci amb grups mixtos i fer-ho en grups que no ho són (*composició per sexe*). Pel que fa a la *composició familiar / extrafamiliar* dels grups, hem pogut relativitzar la tesi que atribueix a les dinàmiques d’oci amb presència de familiars un caràcter restrictiu de les potencialitats expressives, creatives i d’experimentació d’aquest espai. Al capdavant, aquesta tesi és vàlida quan aquest lleure familiaritzat es procura en l’àmbit domèstic i amb persones adultes, mentre que quan aquestes relacions

---

<sup>20</sup> Tot allò que pugui dir-se a l’entorn d’aquesta categoria no hauria de fer-nos perdre de vista la relativitat d’allò considerat lícit i il·lícit. En la mesura en què es fa referència a l’exploració d’uns límits normatius més o menys contestables, tot plegat acabarà depenent d’allà on cada individu i cada grup estableixi on es troben aquests límits i, si s’escau, de les estratègies seguides per tal de violentar-los.

excedeixen aquest àmbit, acostuma a produir-se una mena de barreja entre companyies familiars i companyies extrafamiliars, i en tot cas es posa l'èmfasi en el manteniment d'una relació d'"iguals" amb els membres familiars en qüestió (germans i germanes i/o cosins i cosines). I finalment també s'ha tractat la *composició dels grups en funció de l'edat*, avaluant com el fet que es comparteixi el lleure en companyia d'uns "iguals" de més edat sol anar acompanyat de situacions que brinden l'oportunitat als més joves d'emmirallar-se en amistats que, per raons d'edat o de superació de responsabilitats escolars, viuen més lliures del control familiar.

De la combinació de tots aquests eixos, emergeixen dues grans tipologies d'estils presencials en l'espai del lleure. Presentades com a pols extrems d'un mateix *continuum*:

*Presències d'entreteniment.* Amb aquesta designació fem referència a aquells estils presencials caracteritzats per la seva reduïda capacitat per a generar processos autònoms de creació normativa i expressiva, i per la dificultat de desplegar estratègies decidides de socialització en el context de la cultura juvenil. Prenent els eixos prèviament establerts, ens trobem amb presències que es conceptualitzarien a l'entorn dels extrems: oci a casa, oci regulat, oci sota control d'adults, oci "lícit", oci realitzat en el context de xarxes socials poc heterogènies (fonamentalment quant al sexe i l'adscripció etnicocultural). La presència en el lleure és ubicada en termes d'esbarjo i, en tot cas, segons una marcació temporal definida i un control familiar efectiu. Així, aquestes dinàmiques de lleure formalitzat i controlat sovint acaben associant-se amb tendències cap a la infantilització del lleure juvenil.

*Presències d'experimentació.* Aquesta categoria fa referència a aquelles situacions en què el lleure es posiciona en contextos lliures de constriccions normatives institucionals i del dirigisme imposat pels adults. Són presències que tendeixen a situar-se cap als extrems de les categories definides abans: oci fora de casa, oci informal, oci sense control adult, oci "il·lícit", oci realitzat en el context de xarxes socials relativament heterogènies. Efectivament, sota aquesta designació podrien incloure's multiplicitat de formes de fer-se present en aquest espai. Allò remarcable és

que, al marge que es visqui el lleure de manera més o menys transgressora, aquest lleure és situat com l'espai privilegiat de recerca d'“alliberament”, recerca que es desenvolupa per mitjà de l'experimentació de formes de plaer, l'expressió presentista i la creativitat pràctica a la qual ens referíem abans.

## 5.2. Acomodació i diversitat

Les pàgines que segueixen a continuació tracten d'analitzar la manera com els joves i les joves d'origen marroquí doten de sentit les dinàmiques d'oci en què participen. En fer-ho, hem posat l'atenció en les implicacions que tenen els espais familiars quant a condicionament d'estils diversos de fer-se presents en l'espai del lleure. Com veurem, no ens hem entretingut en detallar els estils de socialització familiar per mirar de trobar una explicació a la participació dels nostres entrevistats i entrevistades en la cultura juvenil. En aquest capítol no ens interessa tant aquest tema com fixar-nos en els termes en què els joves i les joves d'origen marroquí experimenten l'espai del lleure més enllà de les determinacions que, *a priori*, podrien atribuir-se a la seva ascendència etnicocultural concreta.

Amb aquesta opció analítica no pretenem pas negar la importància que tenen els sistemes normatius familiars sobre la participació dels joves i les joves en les dinàmiques del lleure, però sí emfasitzar el fet que totes les persones entrevistades mantenen algun punt de reflexivitat que les permet jutjar, avaluar i relacionar-se amb les normes dels seus espais familiars com a quelcom extern i imposat amb més o menys rigor, amb més o menys èxit. Del discurs dels fills i les filles de les famílies marroquines generalment s'abstrau l'existència d'episodis de conflicte intergeneracional relacionats amb discrepàncies localitzades en algunes qüestions com ara el control de les companyies, les prohibicions de consums il·lícits, la forma de vestir o les regles horàries.

Aquest fet no es contradiu amb l'existència de processos d'interiorització comprensiva de les regles familiars, però allò que normalment es dona entre els joves i les joves d'origen marroquí és una mena de flirteig amb aquests límits normatius en la mesura en què se saben controladors dels codis que estructurin els diferents espais d'interacció social. És precisament en aquest sentit que a Bonal (dir.) es relativitzen les implicacions dels posicionaments de partida dels individus sobre les seves trajectòries socials quan afirmen que:

“Les adscripcions múltiples generen efectes múltiples, i aquests efectes no són generadors de disposicions individuals idèntiques. [...] Les característiques concretes dels espais socials són àmbits de producció cultural, i l'experiència dels subjectes, tot i que mediatitzada per les seves adscripcions de classe, gènere i ètnia, és el resultat complex de la seva creativitat dins dels espais socials. És per això que individus en posicions similars de classe, gènere i ètnia poden experimentar de forma sincrònica o assincrònica les implicacions de posició i oferir-nos discursos i pràctiques heterogenis” (2003: 173-174).

En aquest apartat, doncs, ens preguntarem pels processos de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya en l'espai del lleure tot fixant-nos en la diversitat d'experiències que poden tenir lloc entre les dues grans tipologies d'estils presencials (“presències d'entreteniment” i “presències d'experimentació”) a què hem fet referència en l'apartat anterior.

### **5.2.1. Presències d'entreteniment**

Els joves i les joves d'origen marroquí que hem classificat sota aquest punt protagonitzen diversos estils presencials en l'espai del lleure. Alguns d'ells, per exemple, participen en les dinàmiques de l'oci juvenil com a membres d'un grup d'iguals format per persones del mateix sexe i/o del mateix origen, mentre que d'altres ho fan a través d'una xarxa social més heterogènia en aquest sentit. Uns troben en el carrer els recursos més importants per a l'entreteniment i el desenvolupament d'un sentiment grupal de pertinença, mentre que d'altres combinen aquesta presència amb l'accés a espais de lleure caracteritzats per la regulació dels adults (Centres Oberts, Espais Joves, grups d'esplai, etcètera) o pel pes específic que hi tenen els béns de consum (centres comercials, botigues, etcètera). En qualsevol cas, allò que justificaria la consideració del Mohamed, la Leila i la Souâd com a articuladors de presències d'entreteniment en el lleure és el manteniment de línies de continuïtat entre els conjunts normatius que regulen els seus espais de lleure i familiars.

En aquest capítol no ens detindrem a analitzar amb detall quina mena d'equilibris i d'estratègies desenvolupen els fills i les filles de famílies marroquines per tal de donar resposta a les demandes, sovint contradictòries, que regeixen internament l'estructuració dels espais familiar i del lleure dels quals formen part. Aquesta tasca la

recuperarem d'una manera més sistemàtica a les conclusions de l'estudi. De moment, però, sí que haurem de fer referència al tipus de vincle que aquests joves mantenen amb el seu univers familiar, ja que el sentit i la mesura de les seves inversions en l'espai del lleure dependran de la relació que mantinguin amb l'autoritat parental, així com de la capacitat per a relativitzar l'eficàcia dels seus mecanismes de control social.

De fet, l'anàlisi de les entrevistes realitzades al llarg del nostre treball de camp ens posen sobre la pista que les possibilitats que tenen els fills i les filles de famílies marroquines per compatibilitzar les seves presències en els espais del lleure i familiar no depenen exclusivament dels nivells de convergència entre els marcs normatius que regulen aquests espais. Més enllà dels resultats bruts o directes que produiria una articulació purament mecànica dels mateixos, els joves i les joves hi intervenen amb una diversitat d'estratègies que els permeten de mantenir, a ulls dels adults, la il·lusió de la continuïtat. Si bé aquest tipus d'actuacions són pràcticament universals entre tots els joves i les joves, en el cas dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya adquireixen un significat molt especial degut a l'existència d'un doble conflicte generacional entre pares i fills. Una de les persones entrevistades, mare d'un fill petit, ens ho explica de la següent manera:

Najat: El conflicto intergeneracional se da en todas partes, pero en este caso, el cambio generacional con respecto a tus padres está localizado en lo que es digamos la cultura que acoge. En cambio, la cultura de tus padres es una representación de la cultura de origen. El conflicto está marcado por este hecho y en lugar de hablar de un conflicto intergeneracional podríamos hablar de un conflicto de identidad. Pero por esto mismo, porque se trata de una cultura tradicional enfrentada con el cambio en este caso.

Pel Mohamed, la Leila i la Souâd el lleure apareix com un dels espais més centrals pel que fa al procés de construcció de la seva identitat juvenil, però les seves inversions i consums no gaudeixen de l'autonomia que caracteritza aquelles formes presencials més properes a l'experimentació i que es desenvolupen relativament al marge de les expectatives familiars i la cultura de la institució escolar.

Com veurem a continuació, és poc freqüent que aquests joves hagin de discutir amb els seus pares i mares per qüestions relacionades amb el seu temps lliure i, si és així, les complicacions a resoldre no generen més tensions que aquelles que els nois i les

noies acostumen a minimitzar (per treure'ls-hi importància) o bé a solventar a través de negociacions localitzades (de vegades, mitjançant la mediació d'algun germà o germana gran de la família). De la mateixa manera, les activitats de lleure no entren en contradicció amb les normatives reguladores de l'espai escolar o, almenys no amb la intensitat que generen les discontinuïtats d'un oci molt més autònom o contracultural, encara que, de vegades, la intensitat de les inversions pugi dificultar l'assoliment dels objectius acadèmics. En aquest sentit, caldria fer referències explícita a la situació de desavantatge relatiu que tenen molts fills i filles de famílies marroquines a l'escola del país d'acollida (per incorporació tardana, per dificultats de comunicació en català i/o castellà, etcètera), ja que aquest fet també afecta la seva promoció escolar, fins i tot més enllà del tipus d'inversió que aquests joves facin en l'espai del lleure.

### **Els dies de cada dia**

Els dies d'entre setmana ofereixen als joves i les joves diverses oportunitats de lleure, especialment a les tardes, un cop ha finalitzat l'horari escolar. Val a destacar que cap de les persones entrevistades participa en activitats regulades de tipus acadèmic, com ara classes d'idiomes, de música o d'informàtica, ni tampoc en activitats d'educació en el lleure organitzades per grups d'esplai o d'escoltes. Aquests resultats, si bé estan formulats sobre una mostra d'individus no representativa, coincideixen amb els de dues recerques anteriors que analitzaven les experiències socioeducatives dels fills i les filles de famílies magribines de Catalunya (Alegre i Herrera 2000; Bonal (dir.) 2003).

Sense intenció de negar la possibilitat que una minoria dels fills i les filles de famílies marroquines participin en activitats de lleure regulades, un dels fets que la recerca posa més de manifest és la importància que tenen els espais d'accés lliure com el carrer en els processos de socialització entre aquests joves, especialment en el cas dels nois, ja que les noies acostumen a participar d'unes dinàmiques d'oci molt més intradomèstiques que els seus homòlegs masculins. El Mohamed, un jove originari de Tànger que viu a Catalunya des de fa tres anys i mig, ens explica que quan surt de

l'institut a on fa 4rt d'ESO juga a futbol amb els seus amics o bé visita l'Espai Jove del qual és usuari.

- M: El dimecres i el divendres tinc la tarda lliure i vaig a jugar a futbol i si... A vegades tinc deures, pero no moltes, poques vegades, i vinc aquí [a l'Espai Jove] a fer els deures i ja està.
- D: I dius que vas a jugar a futbol.
- M: Sí.
- D: I jugues a futbol en algun equip del barri o amb els teus amics en algun parc o al carrer?
- M: Sí. Juguem amb els meus amics, al carrer, a un camp de futbol que hi ha al poliesportiu, al polígon.
- D: I dius que deures tens pocs, no?
- M: Sí.
- D: Com vas conèixer aquests amics amb els que vas a jugar a futbol?
- M: Alguns allà en el camp jugant a futbol i alguns del cole i alguns d'aquí que venien aquí a jugar i jugavem junts.
- D: I es tracta també d'un grup mixte com en el cas del Lamin, a on hi ha nois i noies, o és un grup més homogeni?
- M: No. És un grup de marroquins tots.
- D: Tot nois marroquins?
- M: Sí. Hi ha uns que han nascut aquí i hi ha alguns que porten poc temps.

Jugar a futbol i visitar l'Espai Jove són les activitats d'oci més significatives pel Mohammed durant els dies d'entre setmana. Les seves experiències de socialització en els espais del lleure (com la de molts altres joves d'origen marroquí que actualitzen presències d'entreteniment en aquest terreny) tenen lloc en uns contextos relacionals en els quals predominen els infants i els joves de famílies immigrades. En el cas del futbol, el seu grup d'amics està format per joves que ha conegut a diferents llocs, però tots ells són nois d'origen marroquí. En el cas de l'Espai Jove, si bé és cert que accedeixen tant nois com noies, es tracta d'un espai socioeducatiu de caire assistencialista que atén fonamentalment a joves d'origen immigrant, la majoria dels quals són fills i, en menor mesura, filles de famílies marroquines. Les dinàmiques d'oci del Mohamed són, per tant, marcadament homogènies pel que fa al sexe i l'origen del seu grup d'iguals.

La Leila i la Souâd són dues amigues de quinze anys, estudiants de segon i tercer d'ESO respectivament, que es van conèixer fa tres anys jugant en el parc del seu barri. La Leila ha viscut tota la seva vida a Catalunya (de fet, hi va néixer), mentre que la Souâd va arribar de petita, quan tenia uns deu anys. Tot i així, les seves preferències d'oci i el distanciament que mantenen respecte algunes pràctiques prototípicament

juvenils (com ara relacionar-se amb nois o anar a la discoteca) són equivalents. Els dies d'entre setmana les seves activitats d'oci tenen lloc, d'una banda, en l'Espai Jove, a on acudeixen per jugar amb la resta d'usuaris i per fer els deures de l'institut amb el suport d'un equip d'educadors i, de l'altra, a la llar familiar, a on consumeixen bàsicament televisió. A diferència del Mohamed i d'altres nois d'origen marroquí, l'accés al carrer de la Leila i la Souâd està molt més pautat per les seves famílies i, en qualsevol cas, es tracta d'una pràctica que té lloc únicament durant els caps de setmana i a l'entorn d'uns espais concrets (el centre comercial de la ciutat on viuen i les proximitats del barri).

- L: Bueno començo jo. Quan surto a les cinc i mitja arribo aquí. Bueno, arribo a casa, agafo els llibres, vinc aquí, faig els deures i quan acabo jugo amb els companys i ja està. Aquí, a les dues sales que hi ha.
- D: Fins a quina hora? Fins que tanquen més o menys?
- L: Sí, fins les vuit i mitja.
- S: Fins les vuit i mitja.
- D: I en el teu cas Souâd?
- S: Jo surto del cole a les cinc, vaig a casa, agafo els llibres i igual que ella.
- D: Voleu dir que agafeu els llibres de l'escola per fer els deures?
- S: Sí.
- D: I després, quan acabeu els deures, jugueu amb els companys.
- S: Sí.
- D: I quines activitats feu amb els companys?
- [...]
- L: Jocs de taula. Jo què sé. Juguem al billar, al ping-pong, al futbolín, llegim llibres. No sé.

Les pràctiques de lleure de la Leila i la Souâd estan molt més a prop d'estructurar presències d'entreteniment que d'experimentació, ja que les activitats socioeducatives i els jocs dels quals participen difícilment poden entrar en contradicció amb les expectatives formulades des dels seus espais familiars. D'altra banda, també ens trobem amb què la seva xarxa de sociabilitat en l'espai del lleure està formada bàsicament per altres joves d'ascendència immigrada (els companys i les companyes de l'Espai Jove) i que totes les persones que integren el seu grup de referència són noies de famílies marroquines ("tres amigues més" perquè "ens sentim millor amb nenes que amb nois" i "totes [...] de pares immigrants", ens comenta la Leila).

La presència en el carrer dels fill i les filles de les famílies marroquines no sempre és ben acceptada per la població autòctona que tradicionalment ha fet ús exclusiu d'uns espais que ara han de compartir. El fet d'estar en un mateix espai no acostuma a ser

sinònim d'establiment de relacions de tipus intercultural, ja que la configuració de grups d'iguals no es fa tant a partir d'un criteri generacional, sinó més aviat en funció de l'ascendència autòctona-immigrada dels i les joves.

L'actualització de dinàmiques de lleure marcadament intraculturals es veu encara més reforçada quan es produeix un repartiment més o menys implícit dels espais de lliure accés entre els joves autòctons i els d'origen marroquí. La selecció d'alguns fragments de les entrevistes realitzades a joves autòctons en una recerca anterior (Alegre i Herrera 2000) poden servir per il·lustrar el tipus d'atribucions etnicoculturals que informen l'estructuració dels espais i les interaccions socials.

“Quan sortim de l'escola ens reunim amb la gent de l'institut en una llibreria que hi ha al davant. Jo anem al carrer M.R. perquè ara s'hi reuneixen uns marroquins que sempre ens empenyen” (Noia, estudiant de 3r d'ESO, pàg. 156).

“Sí, les veo allí en el “poli”, estan en las gradas [...]”. “A veces entran en la pista para jugar con nosotros. Son pesados, porque estás allí jugando un te vienen y te interrumpen. Molestan. Pero entonces a veces lo que hacemos es organizar un partidillo España contra Marruecos y siempre ganamos. Además son unos guarros, pegan patadas y van a saco” (Noi, estudiant de 3r d'ESO, pàgs. 161-2).

“Se ha producido un reparto del barrio: por el polideportivo se ve un poco de todo aunque separados, en el X niños de aquí y por la calle de la churrería hay de todo, pero sobre todo se ve a los magrebíes. Es una calle muy concurrida, tiene la mezquita cerca, la tienda de veinte duros árabe, la carnicería...” (Monitora d'un grup d'esplai, pàg. 162).

“Comparten la calle con los de aquí y están fuera en la calle tanto como los de aquí. Lo que ocurre es que cuando un lugar es frecuentado por chavales marroquíes su naturaleza se vuelve repentinamente negativa” (Col·laboradora d'un grup de SOS Racisme, pàg. 161).

Sigui com sigui, atès l'efecte dels prejudicis, és molt comú que els joves autòctons tractin de desmarcar-se de tot allò que els pugui associar a uns col·lectius juvenils socialment estigmatitzats i criminalitzats. Al llarg del nostre treball de camp, han estat diverses les referències que relacionen el món de les activitats delictives amb les pràctiques dels nois d'origen marroquí. Aquest tipus de respostes també ens les ofereixen, encara que de forma excepcional, alguns fills i filles de famílies marroquines amb el propòsit de distingir-se de la compartida associació joves immigrants-protodelinqüència o bé de demostrar la culminació exitosa d'un procés

d'assimilació personal envers la cultura dominant. Aquests serien els casos, respectivament, d'una noia d'origen marroquí procedent de Tànger, amb dos anys de residència a Catalunya, i de l'Omar, nascut a Catalunya fa setze anys i fill de pares marroquins.

“A mí no me gustan los marroquíes, son locos, tontos, gamberros, no buenos. Yo no voy con ellos. Sólo vienen para molestar todo el rato y seguirme y gritar y insultarme” (Alegre i Herrera 2000: 160).

- O: Sí, sí. Que són molt creguts [els joves d'origen marroquí], són molt d'aquells de “Yo aquí por mis huevos!”. I això ja no, ja no... Això antes, pero ara ja... Ja han canviat les coses aquí. Y tranquilidad, y si no, pues ya ves, los tienen casi todos fichados los mossos, seguramente. Y es que ves la chusma aquí... [Bufa]. [...] Jo “Hola” i “Adiós” per respecte, pero que no... m'ajunto com que vinguin ells a la meva casa com fa el meu veí o fa el meu amic negre, no? que ve a la meva casa i jo vaig a la seva casa. O l'altre que viu a Ciera, el S., que dormo a la seva casa, la seva família em coneix. És molta confiança! I jo porto un marroquí aquí, que no tinc molta confiança y tiene fama de ladrón o algo y no lo voy a llevar a mi casa. Para que me robe o algo. ¿A donde vas?! Igual mi padre. El meu pare no li deixa ni entrar.

Aquests dos fragments ens suggereixen que la separació física quant a espais i temps d'oci entre joves autòctons i joves d'origen marroquí no sempre és tan diàfana i que poden concórrer circumstàncies que facin possible la configuració de grups d'iguals mixtos quant a l'origen dels seus membres. El que succeeix es que a) generalment això no passa; b) te lloc de forma conjuntural, en el marc d'unes coordenades molt específiques (com les que defineixen l'escola o altres espais de convivència obligada), sense capacitat de garantir una relació comunicativa estable i continuada, que faci interrogar les adscripcions grupals de partida; o c) es produeix fonamentalment quan els joves i les joves d'origen marroquí participen en dinàmiques prototípicament juvenils que donen lloc a estils presencials d'experimentació independents dels marcs normatius dels seus espais de pertinença familiar.

El caràcter marcadament intracultural de les dinàmiques relacionals a que donen lloc aquests contextos de socialització en el lleure conviuen amb l'existència d'alguns consums culturals que permeten posar en marxa processos d'aculturació més o menys intensos entre el Mohamed, la Leila i la Souâd. A banda dels intercanvis d'idees i d'actituds que poden tenir lloc en l'espai escolar, aquí voldríem destacar el paper que juga la televisió del país d'acollida com a mitjà de socialització dels fills i les filles de

les famílies marroquines. A totes les entrevistes es posa de manifest que els canals de televisió com Tele 5, Antena 3 i, en menor mesura, TV3 ocupen un lloc important dins el seu temps de lleure, especialment en aquells casos en els quals l'articulació d'un oci intradomèstic és més destacat.

- D: I t'agrada més la televisió dels països àrabs o t'agrada més la televisió d'aquí?
- M: M'agraden les dues, m'agraden les dues. M'agrada, per exemple, A3 i la Tele 5. Posen pel·lícules així, saps? el caps de setmana. També el divendres fan el Cruz y Raya. Es divertit! [Rialles] Ho veig cada divendres!
- D: Quins programes us agraden més de la tele?
- S: Homozaping.
- L: Homozaping.
- D: El que fan a A3?
- S: Sí.
- L: Sí. És de zapping.
- D: I a tu Leila quin programa t'agrada?
- L: A mi les pel·lícules que fan.

Alhora, els fills i les filles de les famílies marroquines expressen una gran atracció per la televisió del Marroc i dels països àrabs en general, així com per alguns dels seus programes i personatges d'èxit. Els canals 2M (Marroc), Al-Maghribia (Marroc), Masr (Egipte) i Al Yasira (Qatar) són els més populars entre aquests joves, a banda de la telesèrie marroquina *Lala Fatima* ("Senyora Fàtima"), que compta amb seguidors i seguidores de totes les edats. L'interès per la televisió dels països islàmics es dona especialment entre els joves i les joves que actualitzen presències d'entreteniment en l'espai del lleure, mentre que aquells altres individus que realitzen inversions més intenses i arriscades en el camp del joc juvenil acostumen a sentir-se menys referenciats en aquests mitjans de comunicació (ho veurem més endavant).

- D: Us agrada més la televisió d'Espanya o la del Marroc i dels països àrabs?
- L: Ah, no sé. Jo com tinc les dues no sé, les trobo iguals.
- [...]
- D: I quins canals mires dels països àrabs?
- L: [?] del Marroc, Al Yasira...
- S: 2M.
- D: 2M és un nou canal del Marroc, no?
- S: Sí.
- D: Algunes noies que he entrevistat m'han dit que era el que més els agradava.
- S: Sí, a mi també.
- D: Què fan al 2M que agrada tant?
- S: Doncs fan cançons i coses així.
- D: És un canal musical?

- S: No, no. També fan pel·lícules.
- D: Però és més d'oci, no? De cançons, de pelis... Leila, m'havies dit que mires un canal marroquí que es diu...?
- L: Els meus pares veuen Al Yasira per les notícies que passen allà, del Marroc, per veure que fan allí. No sé, fan de tot, fan oci... I els que a mi m'agraden són el canal Bonjour, que és un programa de música, TV Music també i, no sé, programes d'aquests.
- D: Aquests canals són marroquins o són internacionals dels països àrabs?
- L: No sé. Aquests són internacionals.
- D: Seguiu alguna tele sèrie de la televisió àrab o marroquina?
- L: Sí.
- S: Sí.
- D: Quina?
- L: Jo Lala Fatima.
- D: Lala Fatima. Ho sabia!
- [Rialles]
- L: Hace mucha gracia.
- S: Sí.
- D: Em podeu explicar perquè us agrada tant?
- L: A mi m'agrada perquè té una manera d'expressar-se que fa riure. No sé, m'agrada.

En relació a les experiències de socialització de les noies, algunes autores com McRobbie i Garber (1997) i Wulff (1988) han posat de manifest que l'espai de la llar familiar pot reunir les condicions necessàries per al desenvolupament del sentit identitari d'aquestes persones en tant que joves. En el cas de les filles de famílies marroquines, la presència d'altres joves amb qui compartir un espai-temps, l'accés als mitjans de comunicació dels països d'acollida i d'origen, l'audició de música, etcètera, poden molt bé proporcionar referents materials i simbòlics a partir dels quals generar adscripcions específiques envers un model determinat de cultura juvenil. Negar-ho podria significar reproduir l'androcentrisme que ha deixat fora del punt de mira de les Ciències Socials l'existència d'espais de sociabilitat i de resistència menys visibles.

Tanmateix, allò que pretenem emfasitzar és l'accés diferenciat als espais de lleure que es dona entre molts fills i filles de famílies marroquines (i també d'autòctones) com a conseqüència de la reproducció d'uns models de socialització inspirats en ideologies sexistes. Fent referència a les desigualtats sexuals en l'àmbit de les cultures juvenils, Carles Feixa argumenta que:

“Las culturas juveniles han tendido a ser vistas como fenómenos exclusivamente masculinos. De hecho, la juventud ha sido definida en muchas sociedades como un proceso de emancipación de la familia de origen y de articulación de una identidad propia, expresada normalmente en el mundo público o laboral. En cambio, para las muchachas la juventud ha consistido habitualmente en el tránsito de una dependencia familiar a otra, ubicado en la esfera privada” (1998: 90).

Aquest no seria el cas de les noies d'origen marroquí que hem entrevistat, però pensem que les dificultats que experimenten algunes d'aquestes noies a l'hora d'accedir a un espai d'oci autònom afecta negativament la possible actualització d'una identitat juvenil duradora. Sovint, aquestes dificultats estan relacionades amb el repartiment del treball domèstic que té lloc entre els membres de la llar. Tot i que es tracta d'un tema que tractarem amb més deteniment en el capítol corresponent a la socialització familiar, aquí voldríem fer referència al fet que una part considerable de les persones entrevistades reconeixen que les joves d'origen marroquí assumeixen un major nombre de responsabilitats domèstiques que els seus homòlegs masculins, especialment quan es tracta de tasques reproductives relacionades amb el manteniment de la llar o la cura dels petits.

### **Els caps de setmana**

Els caps de setmana ofereixen a les persones entrevistades oportunitats excepcionals per al desenvolupament i l'actualització de la seva identitat juvenil. El fet de no haver d'anar a l'institut incrementa significativament el temps lliure disponible i les possibilitats de participar més o menys intensament en les activitats de lleure i de consum cultural. En termes generals, i a diferència dels espais associats als adults o a la lògica acadèmica, els espais de lleure no són viscuts pels joves i les joves en termes de control social o d'inversió futura, sinó més aviat tot el contrari: són la condició del seu present. Al mateix temps, els tipus de dinàmiques relacionals a què donen lloc els caps de setmana mereixen una valoració molt positiva en l'imaginari del Mohamed, la Leila i la Souâd en la mesura que la distància, l'expressivitat i l'entorn social que ofereixen els dissabtes i els diumenges els permeten dilucidar amb més eficàcia i amb més marge de maniobra la seva integració en l'univers prototípicament juvenil.

L'espai i el temps transmet significats i valoracions diferents a les activitats de lleure de la llar, del carrer, del barri, del centre de la ciutat, dels dies d'entre setmana i dels dies festius, entre d'altres. Cadascuna de les unitats espacials i temporals conté una dinàmica pròpia, alhora que pot donar lloc a diferents tipus d'experiències vitals depenent de les modalitats presencials que els joves i les joves articulin en el moment de practicar el lleure. Tot i que des de l'òptica que hem plantejat, el sol fet de consumir oci proporcionar elements per a la construcció creativa d'un estil, d'una "estètica arrelada" (Willis 1998), també és cert que no tots els contextos particulars en què es desenvolupen les activitats de lleure ofereixen les mateixes possibilitats de cara a la dotació d'una identitat juvenil relativament autònoma de les normatives que regeixen l'interior de l'espai familiar. Així, no és el mateix desplaçar-se amb els amics i/o les amigues a un centre comercial per mirar botigues que accedir al ventall d'experiències trencadores que possibilita una discoteca, o realitzar activitats de lleure a través d'un grup d'amics i/o amigues de la mateixa edat que fer-ho en companyia dels membres adults de la família.

Si tornem al cas del Mohamed, la Leila i la Souâd comprovarem que les inversions que tots tres duen a terme al llarg dels caps de setmana es caracteritzen per mantenir un cert distanciament respecte d'algunes pràctiques culturals dominants en el camp de joc juvenil del país d'acollida. Contràriament, aquestes pràctiques sí que són apropiades o reapropriades per altres joves d'origen marroquí (nois i noies) que aconsegueixen articular presències d'experimentació autònomes en els espais de lleure als quals accedeixen (àrees comercials d'altres ciutats, bars i discoteques, grups d'amics i d'amigues, iniciació al sexe, etcètera).

L'espai de lleure del Mohamed, per exemple, es manté relativament autònom d'algunes de les pràctiques més comunes entre els joves i les joves de la seva edat. La seva activitat favorita durant els dissabtes consisteix en visitar el centre comercial de la ciutat on viu amb els seus amics, però entre els seus consums culturals no menciona la roba ni la música, dos dels elements més importants a partir dels quals els joves construeixen la seva identitat social. La relació que el Mohamed manté amb la moda és purament instrumental: es compra roba quan la necessita i defineix el seu estil dient que és "esportiu i també com texans i així", sense arribar a especificar marques

comercials. Pel que fa la música, el Mohamed ens explica que escolta la que hi ha disponible a casa seva (en ocasions adquirida a les botigues de productes marroquins del seu barri), fet que ens suggereix que el significat que adquireix aquest consum cultural no respon exclusivament a una estratègia personal de distinció identitària dins del camp de joc juvenil. En el seu cas, l'audició de música podria ser entesa també com l'expressió dels vincles emocionals que el Mohamed manté amb la seva cultura d'origen (música àrab i rai) i d'acollida (música hip-hop).

- M: [...] quan anem per exemple a Mataró Park som quatre o tres.  
D: Us agrada anar al Mataró Park?  
M: Sí. Cada dissabte més o menys anem.  
D: Com hi aneu?  
M: A vegades en autobús, a vegades caminant.  
D: I sou quatre amics que els pares són del Marroc, no?  
M: Sí.  
D: I què us agrada fer allà?  
M: Eh? [Somriu]. Anem a... al McDonald's, de vegades al cine i a una sala de jocs també, que anem a jugar alla.  
D: Quines pel·lícules us agraden més?  
M: Les d'acció.  
D: Les americanes d'acció?  
M: Sí.  
D: Bé, i després, quan s'acaba el rollo del Mataró Park, torneu cap a casa o aneu a un altre lloc?  
M: No, torno cap a casa. A vegades si juga el Barça o el Madrid els altres van a un bar a veure el partit però jo no. Jo no puc, he d'estar a casa ja a les deu.  
D: Quan dius que no pots t'estas referint a que els teus pares no et deixen?  
M: Sí, sí. Si arribo tard em renyen.  
D: Creus que els teus pares són molt controladors amb tu?  
M: Sí.  
D: Explica'm-ho, si us plau, perquè jo ho entengui.  
M: Que controlen mucho. Per exemple, si jo arribo media hora tarde em renyen. Perquè em pregunten "A on estaves?". No sé el que es pensen. Es pensen que estava amb gent que fuma i gent que va, per exemple, a la discoteca. No em deixen, no em deixen.  
[...]  
D: Però ells confien en tu?  
M: Sí. Confien en mi.

Com es posa de manifest en aquest fragment, la participació del Mohamed en dinàmiques de lleure durant els caps de setmana està condicionada per les normatives familiars a propòsit dels horaris, les pràctiques i l'accés als espais d'oci. Tot i manifestar amb cert malestar que a casa el controlen molt, també és cert que pel Mohamed l'espai familiar no és viscut tant en termes de renúncies sinó més aviat com a continuïtat d'un univers d'origen que va deixar enrera fa tan sols tres anys, quan va emigrar des del Marroc fins a Catalunya. L'acompliment de la normativa familiar que

en el fons practica té molt a veure amb la seva identitat religiosa com a musulmà i amb l'assumpció de tot un seguit de preceptes que comparteix amb la seva mare i amb el seu tiet (la figura masculina que ha vingut a substituir l'autoritat del pare després de la seva mort recent). Per aquest motiu, les diferències que puguin existir entre el Mohamed i el seu espai familiar a l'entorn dels consums culturals en el lleure no deriven en conflictes significatius de tipus generacional, ja que la seva família confia en ell.

- D: I què significa per tu ser musulma?  
M: No sé...  
D: Doncs ho preguntem d'una altra manera, vale? Quines coses fas com a musulmà? Reses?  
M: Sí, cada dia.  
D: Reses a casa teva?  
M: Sí, abans d'anar-hi a... Per exemple, em llevo a les set, reso, menjo alguna cosa, vaig a l'escola. I quan torno, a la una i mitja, també reso, perquè són cinc vegades al dia.  
[Canvi de cara del cassette]  
D: M'estaves dient que tota la teva família resa. Ja portes dues oracions: una abans d'anar a l'escola i una altra quan tornes al migdia. Les altres tres també les fas d'una en una o les recuperes?  
M: No. O sigui, quan vinc a la una i mitja reso, que es la segona, després a les cinc i quart, que es la tercera i després la quarta no passa res si no reses al temps, no passa res. Les reso les dues juntes a la nit. Però s'ha de fer,... o sigui, has de tractar de fer-ho a les hores.  
D: Quines altres pràctiques fas relacionades amb l'islam?  
M: Per exemple, no insultar. No es pot insultar amb els teus germans, a la casa. Mi familia no es pot insultar. Bueno, no es pot insultar a tot el món, encara que sigui en família. Però... [Somriu].  
D: És a dir, que no es pot criticar?  
M: Sí.

Els contextos de socialització en el lleure de la Leila i la Souâd durant els caps de setmana no difereixen significativament dels descrits pel Mohamed. D'una banda, el seu grup d'amistats és igualment monogenèric i monocultural i, de l'altra, la seva vivència del lleure no respon a cap necessitat de desenvolupar actituds transgressores envers els marcs normatius que regulen el seu espai familiar. Tanmateix, el significat que adquireixen algunes de les seves pràctiques ha superat la dimensió lúdica que caracteritza la modalitat presencial del Mohamed en l'espai del lleure. La Leila i la Souâd accedeixen a alguns dels consums *normatius* més comuns entre la majoria dels joves i les joves de la seva edat, fet que les condueix cap a l'activació d'estratègies resoltes de socialització en el context de la cultura juvenil.

L: No sé, quedem els dissabtes i els diumenges per donar una volta al Alcampo [centre comercial] o sinó per donar una volta a qualsevol lloc. I no sé, ens reunim a casa d'algú i després ens anem totes juntes.

[...]

D: I aneu caminant, en autobús...?

L: No, anem en autobús!

D: I un cop allà, què feu en el centre comercial?

L: Ens donem una volta per les botigues o ens anem al cinema. Depén del que volem veure o de si volem comprar roba.

D: És a dir, teniu propina per comprar-vos roba? O com va aquest tema de la roba?

L: Com? La paga, la paga.

S: Sí.

D: Clar, perquè la roba és cara, no?

S: Sí.

L: Hi ha la paga setmanal.

D: Hi ha la paga i n'hi ha dies que els pares us donen diners per comprar [roba]?

L: Sí, hi ha dies que et donen. Hi ha dies que vols comprar-te un pantaló i no t'arriba i vas acumulant la paga setmanal i te'l compres. No sé, depén. Hi ha dies que és un dia especial i et dona diners el teu pare, per exemple.

D: I aquest dia ets més feliç!

S: Ya ves!

[Rialles]

[...]

D: Això és el que feu el dissabte normalment. Algún dissabte aneu a algun altre lloc que no sigui el centre comercial?

S: Sí.

L: A la Rambla.

D: A la Rambla de La Riera? Al centre de Mataró?

L: Sí.

S: Sí.

D: I també per mirar botigues o...?

S: Sí, per mirar botigues.

L: Sí, per passejar.

D: I sempre aneu les quatre o cinc amigues de les que m'heu parlat.

L: Sí.

L'activitat preferida d'ambdues joves els dissabtes a la tarda també consisteix en visitar botigues en un centre comercial a la part antiga de la seva ciutat. Però en comparació amb el Mohamed, la Leila i la Souâd (que són tres anys més joves que ell) atribueixen un significat molt específic a la roba en tant que recurs per a la construcció de la seva identitat juvenil. L'acumulació de les seves pagues setmanals permet a ambdues noies adquirir finalment aquelles peces de roba tan preuades per l'element de distinció que incorporen. Així, quan preguntem a la Leila i a la Souâd pel seu estil indumentari no dubten en explicar quines són les seves botigues i marques preferides: "El Pull And Bear", "El Bershka", "Samblancat" i "El Zara".

De la mateixa manera, el distanciament que la Leila i la Souâd mantenen respecte algunes pràctiques considerades “il·lícites” des del punt de vista dels seus pares i mares no és tan considerable com segurament desitjarien aquests. Les dues noies entrevistades expressen tenir entre els temes de conversa habitual amb les amigues qüestions referents a les seves relacions amb els nois, i la Leila ens explica que ha sortit amb un noi d’amagat del seu pare i la seva mare durant aproximadament un mes. Alhora, i malgrat manifestar una actitud certament ambigua al respecte, les dues noies reconeixen el seu interès per anar a la discoteca, mentre que la Leila admet haver-hi estat una única vegada.

D: I després ja es quan comenceu a jugar, no? A part de jugar, també parreu de les vostres coses, m’imagino.

S: Sí.

L: Sí.

[Mirades i rialles de complicitat]

D: Per la gent jove jugar o passar el temps també significa parlar, no només fer jocs de taula o...

L: Sí, home, sí.

D: De quines temes parreu? Tema lligues com fa tothom?

L: Sí.

S: Sí.

[Rialles]

D: Quins temes apareixen en aquestes converses?

L: Ah no sé! Depèn. De que has fet aquest cap de setmana o si has conegut algú o a lo millor no.

D: Us puc preguntar si heu sortit amb algun noi vosaltres?

S: Sí.

L: Sí.

D: També has hagut de fer-ho d’amagat, Leila?

L: Sí.

D: Durant molt de temps això?

L: Sí. No sé. Sí.

D: Durant un mes, una setmana...?

L: Un mes, un mes i mig.

D: I finalment els teus pares ho van sapiguer?

L: No!

D: La relació es va acabar, simplement?

L: Sí.

D: Llavors, pel que entenc, no heu anat mai a una discoteca o a algún lloc així?

L: No, no.

D: Us agradaria anar alguna vegada?

L: Sí, sí.

S: Sí, sí.

[...]

D: O sigui, que si voleu podeu entrar però... no us crida l’atenció?

- L: A mi em van invitar un dia a anar i va estar bé, però no sé, no sé. És millor anar a veure una pel·lícula que estar allà.  
 D: I a tu Souâd, t'agrada més anar a veure una pel·lícula que anar a la disco?  
 S: Sí. És que no he anat mai!

Si les activitats de lleure de la Leila i la Souâd no deriven en discontinuïtats manifestes respecte les lògiques de funcionament que regulen el seu espai familiar és, en bona mesura, perquè els processos de creació normativa i expressiva que acompanyen alguns dels seus consums culturals no acostumen a interferir amb les mirades controladores dels seus pares i mares. El fet que les seves modalitats presencials en els espais de lleure estiguin lluny d'actualitzar comportaments totalment autònoms respecte les expectatives dominants en el marc socialitzador familiar hi té quelcom a veure en tot això. També el fet de compartir amb la seva família un nivell similar d'observància religiosa pel que fa a algunes qüestions bàsiques de l'islam (practicar l'oració, fer el dejuni durant el Ramadà, celebrar les festes i la prohibició de consumir alcohol), i les estratègies seguides per ambdues noies amb l'objectiu d'evitar l'emergència de tensions explícites en els seus espais familiars.

- D: [...] Vosaltres penseu que podeu fer allò que voleu o que els adults us controlen massa?  
 L: Sí. Ens controlen molt. Vols fer una cosa i els teus pares no et deixen.  
 S: No et deixen.  
 [...]
 D: Davant d'aquesta circumstància vosaltres com reaccioneu? És a dir intenteu negociar amb els pares perquè us deixin més llibertat o penseu que no podeu negociar pel seu caràcter o per la seva cultura...  
 L: Sí.  
 D: ... i llavors el que feu és...  
 L: Sí, sí.  
 D: Explica-m'ho una mica.  
 L: És que intento no negociar amb ells per... No sé, intento no negociar.  
 D: I llavors busques estratègies per fer coses que potser amb ells no els agradaria tant?  
 L: Sí. Intento no fer-ho però ho faig. D'una altra manera però ho faig.

Així, i malgrat les queixes expressades per la Leila en relació al control familiar sobre la seva vida, el cert és que la sensació de seguretat i confiança que transmeten les seves actituds dins l'espai domèstic li permet d'utilitzar estratègicament al seu favor certs marges de maniobra sense haver de recórrer a la negociació de les condicions del seu lleure. Aquesta és una possibilitat que es dona amb menys freqüència entre el

Mohamed. D'una banda, perquè la seva xarxa de sociabilitat en el lleure també inclou en determinades ocasions a persones adultes de la seva família extensa però, de l'altra, perquè el Mohamed no viu aquesta situació en termes d'obediència d'un seguit de normes imposades jeràrquicament, ans tot el contrari. Les activitats de lleure que realitza en aquest cas amb el seu tiet són viscudes plenament pel Mohamed, de manera que les possibilitats que l'espai del lleure esdevingui un camp de creació cultural i identitària es poden veure fins i tot incrementades quan apareix en l'escena aquesta figura familiar amb la que visita un dels mercats a on adquireix la seva roba.

M: El diumenge com el dissabte també, juguem al futbol. Al matí a vegades vaig a Granollers, al mercat de Granollers. Hi ha un mercat gran ahí. Vaig casi cada diumenge pel matí.

D: És un mercat de menjar.

M: De tot. Hi ha de tot.

D: I amb qui vas? Amb la teva mare?

M: Amb el meu tiet [...]

### **5.2.2. Presències d'experimentació**

Tal vegada sigui en el moment d'analitzar les presències d'experimentació en l'espai del lleure juvenil quan més evidents es fan els efectes que tenen els posicionaments de l'estructura social sobre les pràctiques i els processos de construcció identitària dels fills i les filles de les famílies marroquines.

Existeix una relació entre l'extracció social familiar dels individus i les seves pràctiques de lleure, i no només per una qüestió relacionada amb la seva capacitat adquisitiva, sinó també per la configuració específica d'uns determinats criteris de gust en funció dels capitals socials i culturals de què es disposa. De la mateixa manera, el lleure és una pràctica sexuada en un doble sentit: d'una banda, perquè en el seu origen es tractava d'un fenomen exclusivament masculí i, de l'altra, perquè les disposicions de gènere transmeses a través dels processos de socialització condicionen la inserció dels individus en uns o altres models de sociabilitat en funció del seu sexe. Finalment, es pot considerar que l'oci implica igualment un conjunt "etnificat" de pràctiques i de consums:

“De la mateixa manera que succeïa en el cas de les interaccions entre la classe social i les dinàmiques ocioses, les connexions existents entre aquestes i l’adscripció ètnica poden tenir molt a veure amb el tipus de relacions que els joves i les joves d’origen magribí mantenen amb les seves cultures parentals” (Alegre i Herrera 2000: 138).

En aquest cas, ja no es tracta només que els joves i les joves d’origen marroquí hagin de fer front a les discontinuïtats que poden emergir entre les seves pràctiques d’oci i els marcs normatius dels seus espais familiars (unes discontinuïtats que es veuen indefectiblement agreujades per la convivència dels referents culturals d’origen i de destí en un mateix espai de sociabilitat); les seves manifestacions en el camp del lleure poden perfectament tenir a veure amb els efectes actitudinals que es deriven dels anomenats prejudicis interètnics o amb els intents de recomposició en el país d’acollida d’una comunitat local simplement inexistent.

Aquest tipus de condicionaments van ser analitzats per Alegre i Herrera en una recerca sobre el sentit de la inserció social dels fills i les filles de famílies magribines de Catalunya (2000) en la que es pretenia, entre d’altres coses, posar de manifest l’activació de dinàmiques discriminatòries en l’espai del lleure. Podem resumir la línia argumental que dóna compte dels resultats empírics d’aquell estudi de la manera següent:

a) Per comparació amb els autòctons, els joves d’origen magribí tenen un accés més restringit als espais fora de casa més ben valorats, de la mateixa manera que les joves d’origen magribí troben, més que no pas els seus homòlegs masculins i les noies autòctones, dificultats de cara a la plena integració en activitats de lleure fora de casa (2000: 142-143).

b) Les joves d’origen magribí, quan practiquen lleure extradomèstic, ho fan de manera més intracultural que els joves d’origen magribí i, per tant, en espais i temps més segregats, sovint familiaritzats (amb cosines o persones adultes). Pel que fa a aquests, tot i ser més presents que les seves homòlogues femenines en espais de lleure intercultural (amb presència de joventut autòctona), el seu grau d’integració en aquest tipus de dinàmiques continua essent força baix (2000: 144-145 i 153).

c) Les joves d'origen magribí, com els joves d'origen magribí, participen, a un nivell similar que els nois i les noies autòctons amb qui comparteixen l'escola (és a dir, l'extracció social), en activitats de lleure formalitzades pròximes a l'imaginari de l'educació reglada (classes d'idiomes, de música, etcètera), i menys que els seus homòlegs masculins i la joventut autòctona en activitats d'oci regulades i ben valorades en el context de l'espai social juvenil (esports, entitats d'educació en el lleure, etcètera) (2000: 149 i 153-154).

d) Finalment, els joves d'origen magribí, en participar més que les joves d'origen magribí de les dinàmiques de lleure fora de casa i en espais d'interacció informals, tenen majors possibilitats de dur a terme activitats considerades il·lícites des del punt de vista dels adults dels quals depenen (2000: 152 i 154).

Malgrat destacar la importància dels posicionaments en la configuració de l'“univers dels possibles” (Bourdieu 1988) dels individus i els col·lectius, no pretenem adoptar, tanmateix, una postura estructuralista de tipus determinista. Des del nostre punt de vista, la participació dels joves i les joves d'origen marroquí en les dinàmiques del lleure està relacionada amb uns condicionaments d'ordre material *ahora* que l'acte de participar posa en marxa mecanismes d'identificació i diferenciació dels quals poden valer-se aquests joves per personalitzar-se i fer-se una posició en l'espai social juvenil del país d'acollida.

Les mostres de diversitat entre els nostres entrevistats i entrevistades quant a maneres i intensitats de fer-se presents en el camp de joc juvenil així ho posa de manifest. En efecte, traslladar els continguts d'aquesta reflexió a l'anàlisi de la informació del nostre treball de camp ens invita a reconèixer que cap dels posicionaments tradicionals de classe, sexe i adscripció ètnicocultural és generador d'efectes exclusius sobre les pràctiques dels subjectes. En aquest sentit, estem d'acord amb les paraules de Bonal (dir.) quan expliquen que

“La metodologia d'anàlisi és el que ens permet reprendre ara les variables posicionals, no com a últims determinants de les trajectòries i identitats dels joves, sinó com a condicionants que intervenen en la forma que prenen aquestes trajectòries i identitats. Lluny de considerar-les posicions de classe, gènere i ètnia com a dimensions rígides que

tanquen qualsevol possibilitat de creació i de transgressió individual, les entenem com a factors que emmarquen uns discursos i unes pràctiques dels nostres actors. Les posicions són, en aquest sentit, factors que estan en l'origen d'allò que diuen i fan els joves però que en cap cas redueixen la creativitat de la seva experiència ni del seu discurs" (2003: 149-150).

En el punt anterior (5.2.1 "Presències d'entreteniment") hem tingut ocasió de veure algunes de les projeccions dels posicionaments dels fills i les filles de famílies marroquines sobre els seus estils presencials en l'espai del lleure. Ara és el moment de preguntar-nos per les condicions en què, en canvi, és possible desmarcar-se d'aquesta projecció i articular estratègies d'inserció social diferents a les que, a priori, semblarien determinar les variables posicionals dels entrevistats i entrevistades que hem classificat sota aquest punt (5.2.2 "Presències d'experimentació").

Sense arribar a la centralitat que poden arribar a adquirir les pràctiques transgressores en l'estructuració de les actituds d'alguns joves, les persones entrevistades a continuació reconeixen en l'espai del lleure tot un seguit de recursos materials i simbòlics amb els quals poder significar-se a si mateixos tot mantenint un grau de distància (arriscat en ocasions) respecte les normes i les expectatives dels seus espais familiars. No farem referència, per tant, al cas d'aquells joves que desenvolupen "*presències centrífuges* en l'espai familiar", és a dir, "els joves que desplacen fora de la família els seus centres de construcció identitària en tant que joves" (Bonal (dir.) 2003: 36). Aquestes situacions són realment excepcionals, especialment entre les noies d'origen marroquí, però no del tot impossibles com es posa de manifest a través del testimoni de la Badia, una noia d'ascendència marroquina nascuda a Catalunya fa quinze anys (vegeu transcripció).

- E: ¿Y todos sois compañeros, o hay de todo, no sé, hay gente que le gusta estudiar...?  
B: No, no sé, a algunos les gusta mucho estudiar y estudian mucho, pero la mayoría no estudiamos.  
E: ¿Y cuando salís así todos, y tal, lleváis alcohol, y eso?  
B: Todos mis amigos fuman menos yo y otra.  
E: ¿Fuman, qué significa, tabaco...?  
B: Tabaco, porros, de tó. Y beben alcohol, pero yo no. Bueno, antes fumaba, pero ya no.  
E: ¿Y cómo lo dejaste?  
B: Yo cuando digo pues no, pues no.

(Bonal (dir.) 2003: 133)

- B: ¿No lo va a oír la seño, no? Y bueno, nos fuimos con unos amigos, y como que a mí me gusta un chaval, pues se lo dije a una amiga, y luego cuando se lo dije a las amigas, pues que me lié con él, y ya está...
- E: ¿Pero, tienes noviete, o era sólo un rollo?
- B: No, sólo un rollo, porque yo me voy de vacaciones y no nos podemos ver ya, ni ser novios, ¿entiendes?, me voy el sábado.

(Bonal (dir.) 2003: 134)

## Els dies de cada dia

Les raons que justifiquen la descripció de les pràctiques de socialització en el lleure d'alguns joves d'origen marroquí com a articuladores de presències d'experimentació són particularment evidents en els espais i els temps que structuren els caps de setmana. Tanmateix, l'Omar i el Lamine també es diferencien de la resta dels joves i les joves amb qui hem pogut parlar pel protagonisme que adquireixen les dinàmiques del lleure en la seva vida quotidiana. Aquest fet està en bona mesura relacionat amb la relació instrumental i de distanciament que ambdós nois estableixen amb les obligacions i els referents normatius que caracteritzen el seu espai educatiu.

L'Omar, que va néixer a Catalunya i té setze anys, es troba actualment repetint 4rt d'ESO i considera que no li serà necessari fer molts sacrificis per poder superar amb èxit aquesta etapa educativa. L'Omar se sent controlador de la imatge que projecta en els diferents espais socials en els quals es mou i confia plenament en el paper estratègic que desenvoluparan les seves habilitats socials de cara a l'obtenció de la graduació al final d'aquest curs acadèmic (manté una bona relació amb els professors i professores, negocia els resultats de les avaluacions, etcètera).

- D: Acabes l'ESO. Creus que tindràs la Graduació?
- O: Sí, sí. Perquè és que apreto aquest trimestre. És que aquest trimestre serà diferent que els últims dos. Per exemple, a Privat [una discoteca propera a la seva ciutat] ja no aniré sempre els dissabtes. Aniré un dia sí... un dia no o a lo mejor un día sí y un día no... O sea, que no em fotare pel·lícules com sempre me feia.
- O: [...] La profe, la M. X., tinc molta confiança. Ella m'ha dit "Jo t'aprovaré perquè t'han quedat dos trimestres molt just, amb un quatre un quatre i algo. Tu tranquil, tu apreta en el tercer que jo t'aprovo". És acumulatiu, saps? Si suspens el dos primers i l'últim l'aproves pues aproves. Igual que l'inglés. M'ha quedat i m'ha dit "Tu segueix així. Estudia i apreta i només que treguis un cinc ja t'aprovo l'inglés" [Rialles]. Jo en inglés, si pudiera portar el meu tiet de Londres als exàmens! Però com no... Pues ja està! I socials el primer trimestre el vaig aprovar però el segon

no. I mates el primer el vaig suspendre i ara l'he aprovat. Soc dels pocs que ha aprovat mates per un treball que vaig fer i això

Per la seva banda, el Lamine, que va arribar d'Algèria<sup>21</sup> quan tenia cinc anys i actualment en té disset, està fent un curs de Garantia Social de restauració després d'haver fracassat en l'intent de superar amb credencials l'ESO. Tal i com ens confirma en un moment de l'entrevista ("Jo deures ja no... Ja ho he deixat!"), les lògiques de tipus acadèmic ocupen un espai molt insignificant en el seu horitzó quotidià, fet que es veu reforçat pel caràcter fonamentalment manipulatiu de la seva opció formativa i per la dedicació parcial que aquesta requereix de moment (mitja jornada diària).

Les activitats que l'Omar i el Lamin desenvolupen durant les tardes són diverses quant a l'espai en què tenen lloc (la llar familiar, el carrer o el marc d'una institució) i quant al seu grau de formalització (dirigides per adults o estructurades al seu marge), però totes elles tenen en comú el desplegament de comportaments autònoms dels marcs normatius familiars. Aquesta no és pas una possibilitat inherent a les activitats d'oci, sinó que depèn més aviat de l'ús específic que els joves i les joves acaben fent dels recursos materials i simbòlics que les dinàmiques del lleure posen al seu abast. Sortir a jugar a futbol amb els amics del barri o visitar els companys de l'Espai Jove, entre d'altres coses, no hauria de tenir implicacions específiques sobre els processos de construcció identitària de l'Omar i el Lamin en tant que joves si no fos perquè aquestes activitats tenen lloc enmig d'uns contextos socials particularitzats per l'actualització de presències múltiples pel que fa a l'origen i al sexe dels individus.

L'Omar ens explica que una de les seves activitats preferides els dies de cada dia consisteix en jugar a futbol amb la *Play 2* a casa seva o bé visitar el seu amic autòcton

---

<sup>21</sup> El pare del Lamine és originari València, mentre que la seva mare i ell van néixer a Djelfa (Algèria). No vam conèixer aquest detall fins després de redactar aquestes pàgines, tot just quan vam reiniciar els contactes amb els responsables de l'Espai Jove que van participar en la selecció dels joves que havien de ser entrevistats per a la realització d'aquest capítol de l'informe. La decisió de mantenir el testimoni del Lamine és certament arriscada en una recerca que porta pel títol *Experiències de socialització de fills i filles de famílies marroquines de Catalunya*. Tanmateix, pensem que l'ascendència particular d'aquest jove (tamisada per dotze anys de residència a Catalunya) no introdueix diferències qualitatives d'importància en relació a la resta de joves entrevistats amb els que comparteix el seu origen magribí i que, en qualsevol cas, les seves pautes d'inserció en l'espai del lleure juvenil són també il·lustratives dels processos que aquí pretenem explicar.

per connectar-se al *messenger* (com ens va aclarir ell mateix: “És un espanyol. És el meu veí i ja està”). Al mateix temps, l’Omar disposa de diverses xarxes socials en funció dels seus espais i temps de lleure. En relació als dies d’entre setmana, val a destacar la seva participació en una activitat d’oci regulat, ja que es tracta d’un dels pocs joves d’origen marroquí a qui hem entrevistat en què aquesta situació es dóna de forma totalment normalitzada (és a dir, al marge dels mecanismes assistencialistes posats en marxa per les administracions públiques). Es tracta, concretament, d’entrenaments esportius en un equip federat de futbol format principalment per joves autòctons. L’Omar hi assisteix tres dies a la setmana en companyia del seu veí i del pare d’aquest, que els porta en cotxe fins a la localitat veïna on s’hi troben ubicades les instal·lacions.

- D: I entre setmana Omar, fas alguna activitat?  
O: Sí. Extraescolar?  
D: Sí, extraescolar.  
O: El dilluns, el dimarts i el divendres vaig a futbol a Vilassar de Mar.  
D: A futbol a Vilassar.  
O: Sí. Hi ha com una fundació que es diu la Fundació Sánchez Lliure que és una cosa de l’Espanyol que l’ha fundat ell. És com una filial de l’Espanyol.  
D: I entrenes en aquest equip?  
O: Sí. Jugo allà.  
D: Em vas comentar per telèfon que hi vas moltes hores, no? De vuit a dotze?  
O: No, de nou a dotze.

Per la seva banda, el Lamin també entrena en un equip de futbol però, a diferència del seu homòleg, aquesta activitat té lloc en el seu entorn social més immediat (un barri amb un elevat percentatge de població d’origen magribí), per la qual cosa la possibilitat d’iniciar processos de distanciament o resistència respecte la cultura tradicional familiar és comparativament menor, almenys dins les coordenades d’aquest espai de socialització. Tanmateix, la seva xarxa principal en el lleure es distingeix igualment per una elevada heterogeneïtat quant a l’origen, el sexe i la procedència escolar/extraescolar dels seus membres.

- D: Quins dies vas a entrenar?  
L: Els dimecres i els divendres.  
D: I la resta de dies el que fas és jugar amb els teus amics.  
L: Sí.  
D: I de què coneixes els teus amics? De l’institut? De l’Espai Jove? Del carrer i del barri?  
L: Sí. De tot una mica. Alguns de fa temps, alguns del parc, alguns d’aquí [l’Espai Jove], de l’escola a què anava... Així més o menys.  
[...]  
D: Els teus grups d’amics son específicament nois, entenc. O també hi ha noies?  
L: No. També hi ha noies.

- D: I es pot dir que tens un grup d'amics o varis grups d'amics?
- L: No, un grup sí, però els altres ja són amics però no són tan... no sempre estem junts, saps? Som amics però, no sé, d'estones.
- D: I en el teu grup d'amics de veritat quanta gent sou més o menys?
- L: Més o menys? Dotze o així.
- D: I sou de l'equip de futbol o...?
- L: No. Més o menys som alguns de l'institut, altres d'aquí, gent que fa temps que conec i això.
- D: Explica'm una mica com es el teu grup d'amics, perquè jo no el conec. Per exemple, quantes noies hi ha?
- L: Quatre.
- D: I la resta són nois. I sou tots de pares i mares marroquins o també hi ha...?
- L: No, hi ha separats. Hi ha espanyols, hi ha de Gàmbia també. Hi ha de tot, en aquest grup.
- [...]
- D: Això tant en el cas dels noies com en el de les noies?
- L: No, també, tot, eh? De tot.
- D: Entre les noies també hi ha de marroquines, ...
- L: Sí, i espanyoles i també hi ha una africana.

Una de les característiques més definitòries de les xarxes socials en què participen l'Omar i el Lamin en comparació amb les dels joves i les joves que actualitzen presències d'entreteniment en l'espai del lleure és la complexitat de la seva estructura i morfologia. Tant l'un com l'altre formen part de diversos grups d'iguals en els quals es combina la presència de joves autòctons i d'origen immigrant, de nois i de noies, i d'amics de diferent procedència (institut, barri, equip de futbol, etcètera). Com anirem veient al llarg d'aquestes pàgines, la pluralitat de referents identitaris en la vida quotidiana dels joves i les joves d'origen marroquí pot tenir conseqüències directes sobre els seus processos d'acomodació en el camp de joc prototípicament juvenil, d'una banda, i sobre el tipus de valoració que fan de les normes i les expectatives que omplen de contingut els seus espais familiars, de l'altra.

El contacte amb universos de referència alternatius a les representacions culturals d'origen que es manifesten en l'espai familiar i comunitari d'aquest joves ve facilitat en gran mesura pels mitjans de comunicació com la televisió. Els nois i les noies que hem entrevistat es reconeixen a sí mateixos com a fidels espectadors de la petita pantalla. Caldria relativitzar la preocupació que aquest fet provoca entre algunes persones (generalment adultes) tenint en compte que els joves i les joves no són mers receptacles acrítics dels missatges s'hi transmeten. Tal i com assenyala Paul Willis en referència a una recerca de la Universitat d'Oxford,

“Lluny de ser els passius televidents de la mitologia política, [els individus] col·laboren acticament amb la pantalla per crear i recrear una xarxa de significats que per a ells són importants i estan arrelats a les seves pròpies vides. Desenvolupen relacions actives i variades amb la pantalla i, de forma creativa i selectiva, n’agafen significats i missatges. Desenvolupen una estètica quotidiana pròpia en formes de consum creatiu” (1998: 68).

És precisament aquest el motiu pel qual trobem fonamental valorar la mesura i el sentit amb què els fills i les filles de les famílies marroquines es miren els canals de televisió del seu país d’origen i d’acollida. Els programes televisius proporcionen als joves i les joves materials susceptibles de generar interpretacions múltiples i, per tant, identifications i contraidentifications. Ens estem referint al context de creació simbòlica que s’actualitza en la relació que els subjectes estableixen amb els textos televisius i a la possibilitat de desenvolupament d’un “criteri moral” que funcioni com a referent per avaluar les seves experiències a la vida real (Willis 1998: 71). En termes generals, és notori que hi ha una diferenciació quant al gust televisiu entre els joves i les joves d’origen marroquí que participen en dinàmiques de lleure relativament autònomes i aquells altres que mantenen línies de continuïtat més estretes amb els espais de responsabilitat i obligació familiar.

A diferència de les nois i noies classificats en el punt anterior, el gust de l’Omar, el Lamine i la Oumkaltoum a favor dels canals de televisió d’àmbit català i estatal està molt clar. Alhora, els criteris avaluatius d’aquests joves suggereixen que en la seva preferència hi té molt a veure la mesura en què se senten referenciats a través de l’oferta lúdica dels canals autòctons en comparació amb la que transmeten els mitjans televisius dels països musulmans.

- D: [...] Omar, la televisió m’imagino que t’agrada, no?  
O: La porqueria bona de Tele 5.  
D: Sí? Es el canal que més et mires?  
O: Sí, sí. Però normalment a la tele quan vinc del cole només veig deportes, lo Más Plus, que es lo de la tele, que eso lo dan gratis como no hay futbol... I ja està.  
D: I t’agrada la televisió dels països arabs? Et mires, per exemple, la televisió del Marroc?  
O: No, no.  
D: I a casa teva els teus pares la miren?  
O: El meu pare i la meva mare.  
D: I tu, per que no la mires?  
O: Perquè no m’agrada [riu]. Sí, sí.  
D: I ho entens? Tu parlas la *dariya* o l’arab?  
O: Sí sí. Però és que no... Que posen coses de parides que no... Posen pelis del anyo la quica y esas cosas [riu].

D: I t'agrada la televisió?  
 L: Sí. Molt.  
 D: Quins canals t'agraden més?  
 L: Depèn. Al migdia poso el K3 i per la nit, si és el dimecres poso A3 i el dilluns també.  
 D: Per què poses A3?  
 L: No sé. Per les pel·lícules. És molt... Està bé. Per exemple, TVE1 no m'agrada res perquè posen coses molt... i la 2 tampoc. Són les que casi mai veig. Són aquestes, Tele 5, A3 i TV3 els dissabtes.  
 D: Què fan a TV3 els dissabtes?  
 L: Els partits de futbol.

D: En tu caso ¿prefieres ver canales de los países árabes o prefieres ver televisión de aquí?

Oumk.: A mi me interesa ver canales de aquí. Porque estás aquí y tienes que enterar qué es lo que está pasando aquí y no lo que está pasando... A ver, también es que también está bueno saber qué es lo que está pasando en otro sitio. Pero más de aquí.

D: ¿Qué canales te gustan más?

O: TVE 1 [Rialles].

D: ¿Qué televisión más mala!

O: No, a mi sí.

D: Te gusta la uno.

O: Y Tele 5.

[canvi de cara del cassette]

[...]

D: No hacen otra cosa más que lo de los famosos. ¿Pero tienes algún programa o alguna teleserie favorita?

O: A ver, yo veía los Diarios de la Patricia, todos los problemas de la gente. Y de Tele 5 los sábados veía Salsa Rosa.

D: Salsa Rosa.

O: Yo cuando empecé a ver la Salsa Rosa es porque estaba una marroquina que es la Jasmina, por eso seguí.

Els consums culturals d'aquest tres joves evocuen uns universos de referència que fan possible l'exteriorització dels marcs normatius que han regulat durant anys el seu procés de construcció identitària com a fills i filles de famílies marroquines. Amb altres paraules, tots ells mantenen actituds ben conscients de distanciament respecte alguns dels condicionaments que es deriven de la seva ascendència cultural, independentment de la interpretació més o menys comprensiva que puguin fer del seu univers familiar. L'Omar, el Lamine i la Oumkaltoum no expressen opinions negatives sobre els seus pares (de fet, més aviat el contrari) com tampoc consideren fora de lloc els límits amb què aquests tracten de fixar les seves accions. Tanmateix, la seva comprensivitat no sempre ve acompanyada d'obediència ni de submissió, especialment quan el grau d'interiorització dels marcs normatius familiars és feble i/o

quan les estratègies familiars de vigilància i control no són del tot efectives. Ho veurem amb més deteniment en el següent epígraf.

### **Els caps de setmana**

Abans fèiem referència al potencial que tenen els temps i els espais d'oci estructurats durant els caps de setmana quant a possibilitat de generar contextos d'interacció juvenil clarament oposats a la lògica de funcionament dominant en el món dels adults. De fet, la intensitat d'aquest distanciament o, fins i tot en alguns casos, resistència depèn en gran mesura dels usos i sentits que donen els joves i les joves als recursos materials i immaterials que troben en els espais de lleure i de consum d'oci, més que no pas de la seva estructura i morfologia.

Encara que en el cas de la Oumkaltoum i, sobretot, del Lamin el lleure apareix com un espai central en el procés de construcció de la identitat juvenil, les seves inversions en aquest àmbit mai no arriben a estructurar actituds de resistència obertament transgressores de les lògiques de funcionament d'altres espais normatius. Tant l'una com l'altra expressen una actitud d'acceptació crítica respecte el discurs i les idees dels seus pares i mares, però no viuen de manera conflictiva les discontinuïtats que, en el seu cas, es donen entre l'espai familiar de pertinença i l'espai del lleure que configuren els seus consums culturals.

La Oumkaltoum, per exemple, té tres amigues amb les que acostuma a reunir-se cada cap de setmana. El seu accés a espais i consums culturals relativament autònoms de l'univers cultural d'origen no es pot desvincular del context d'experimentació que possibilita la composició interna del seu grup d'iguals. Un grup que s'ha configurat en l'espai escolar postobligatori (recordem que la Oumkaltoum està estudiant un Cicle Formatiu de Grau Mitjà) i en el qual predomina la presència de joves nascudes a Catalunya (independentment de la seva ascendència familiar).

- D: [...] Explícame cómo es tu grupo de amigos. Si son chicos, si son chicas, qué os gusta hacer...
- O: No, las tres son chicas. Somos cuatro. Somos amigos porque hemos montado este grupo. Por ejemplo, en el laboratorio se trabaja en grupo cuando haces prácticas.

- D: ¿Lo hacéis así?  
 O: Sí. Pues hemos montado este grupo de trabajo y hemos sido amigos.  
 D: ¿Y son tres chicas nacidas aquí?  
 O: Sí, todas son nacidas aquí, las tres. Dos son españolas del origen, pero una que es de origen marroquí.  
 [...]  
 D: Cuéntame qué cosas os gusta hacer como grupo de amigas. Es decir, cuando quedáis un fin de semana ¿qué cosas haceis? ¿Vais a una discoteca, o a dar un paseo, a comprar...?  
 O: No, yo la verdad he ido a la discoteca en toda mi vida dos veces.  
 D: Has ido dos veces.  
 O: Pero ellas sí que están muchas veces. Por ejemplo, vamos a tomar algo y a hablar y yo me voy y ellas se van a la discoteca, porque yo no quiero ir.  
 D: ¿Tú no puedes?  
 O: Sí, no puedo. No es que no quiero, es que no puedo porque a mí mis padres no me dejan.  
 D: Ah, vale, ya lo entiendo. Pero tu otra amiga de origen marroquí sí que va.  
 O: Sí, va sin se enteran sus padres. Como está trabajando a veces de noche, pues dice “Mira, estoy trabajando en el McDonald’s de noche”, pero ella va.  
 D: Eso lo hace mucha gente. Cuando he entrevistado a las chicas en los institutos de Mataró, Sabadell y Terrassa a veces cuentan que van...  
 O: Guardadas.

En la seva experiència quotidiana, la Oumkaltoum es debat entre la interiorització i l’exteriorització dels conjunts normatius de l’espai familiar al que pertany. D’una banda, decideix respectar algunes restriccions imposades sobre els seus consums culturals (almenys de moment i, sobretot, després d’haver-les ignorat en diverses ocasions). De l’altra, qüestiona la legitimitat d’un sistema de regles inspirat en una tradició cultural sexista; per exemple, quan reconeix que “Es difícil [obedecer] porque... Como tengo dos hermanos, ellos pueden ir donde ellos quieren, y a ti no. Ahí te quedas. ¿Y por qué yo no?”. A la pràctica, la nostra entrevistada interpreta, relativitza i utilitza creativament els límits externs de les seves accions dins l’espai del lleure. Això és en part possible pels buits de coneixement que manifesten el seu pare i la seva mare a propòsit de les geografies del lleure juvenil en el seu país d’acollida, fet que dificulta l’articulació de mecanismes de vigilància i seguiment realment efectius.

Dins d’aquest context, la Oumkaltoum aconsegueix esquivar algunes restriccions familiars sense provocar conflictes intergeneracionals significatius: forma part d’un grup d’amigues que protagonitza actuacions més enllà del que seria assumible des del seu espai familiar, però manté distàncies prudents respecte una sèrie de consums particulars; contextualitza el puritanisme de la seva família en la tradició religiosa

musulmana, però no rebutja anar acompanyada de nois o vestir segons els criteris dominants entre les joves de la seva edat, etcètera. Tot i així, aquest darrer aspecte el viu d'una manera especialment intensa per les reaccions que ocasiona entre alguns membres de la comunitat religiosa musulmana del seu barri.

- D: ¿Y crees tú que la comunidad de musulmanes aquí hacen un control? Es decir ¿tú crees que están vigilando, o que hay cotilleos sobre lo que ha hecho éste, lo que ha hecho el otro...?
- O: Sí, sí. A veces sí que vigilan. A ver, yo vivo en un barrio en el que hay un montón de inmigrantes marroquines.
- D: ¿En qué barrio es?
- O: Cerdanyola. Y sí, a veces te... Como por ejemplo, yo soy una chica soltera y a veces me ven con un chico pues entonces pensarán mal. Y si voy un poco vestida... vestidos raros...
- D: ¿Si vas vestida...?
- O: Raro, algo un poco desnudo, pues ya, ya está saliendo un poco me refiero de cultura, no sé.

És precisament la intensitat amb què la Oumkaltoum experimenta els mecanismes de vigilància i control de la comunitat en la qual s'insereix el seu espai familiar, més que no pas aquest, el motiu que explica els desitjos de distanciament d'aquesta jove respecte el seu entorn sociocultural d'origen.

- D: Y te ves viviendo ¿en qué lugar? ¿en qué ciudad?
- O: En Mataró mismo, pero no en Cerdanyola [barri de Mataró] [Rialles].
- D: ¿Por qué no en Cerdanyola?
- O: Porque hay un montón de inmigrantes. Y yo no me gusta estar ahí con...
- D: ¿Y por qué no te gusta estar ahí?
- O: Porque te vigilan un poquito.
- D: ¿Sí? Te gustaría vivir en Mataró pero en un barrio donde tu te sintieras...
- O: Que no estar vigilada.
- D: Más libre.

Pel que fa al Lamine, la seva participació en les dinàmiques de lleure que hem anomenat d'experimentació es produeix de forma totalment normalitzada, és a dir, sense que el grau d'autonomia assolit per les seves accions i consums culturals entri en confrontació amb les lògiques que informen l'espai familiar. Aquesta aspecte té alguna cosa a veure amb el fet de tractar-se d'un noi, ja que les joves d'origen marroquí acostumen a gaudir d'uns marges d'autonomia personal bastant inferiors als dels seus homòlegs masculins. Tanmateix, farem bé de recordar que l'ascendència familiar del Lamine és doble (magribina en el cas de la mare i autòctona en el cas del pare) per les possibilitats que aquesta circumstància particular representa quant a

interpretació i negociació de la mesura i el sentit en què aquest jove es fa present en l'espai del lleure juvenil: com ell mateix afirma, “Sempre me’n surto amb la meva”. La concreció d’una base d’unanimitat parental molt genèrica sobre el tipus d’inversions del Lamine en l’espai del lleure dóna fàcilment lloc a aquest tipus de resultat.

- D: Lamin, a casa teva la mare és també la més controladora?  
L: Sí, la mare, sí.  
D: Que et diu la teva mare?  
L: La meva mare? Jo què sé. Però també és la que més recta va. Perquè el meu pare com es d’aquí té una mentalitat més suau, saps? I la meva mare com és musulmana pues té una altra mentalitat. Bueno, és més recta.  
D: Quins consells et dona la teva mare.  
L: La meva mare? Que jo què sé, que no vagi amb gent que no sigui bona, saps? I aixó de fumar i beure.  
D: A tu t’agrada fumar o beure?  
L: No, pero és ella la que em diu que “No vagis amb aquesta gent, no sé què. Que no treuries res de bo”.  
D: I el teu pare et diu coses semblants?  
L: Sé, el meu pare també, pero és més obert, saps? Que ja sap per on anem. La meva mare és molt més tancada. Vol les coses més rectes.

Així, el Lamine ocupa els caps de setmana participant amb els seus amics i amigues en unes dinàmiques d’oci que per a la majoria dels fills i les filles de famílies marroquines de la seva edat resulten de difícil accés. Segons el seu propi relat, els espais i els temps d’alliberament durant els dissabtes (ja que el diumenge “Està mort!”) consisteixen fonamentalment en visitar la ciutat de Barcelona amb els seus amics i amigues per mirar botigues durant la tarda i en anar a alguna discoteca de la seva ciutat durant la nit.

- D: A quina hora [quedeu]?  
L: Depèn d’on anem. Si anem per exemple a fer una volta per exemple a Barcelona o així doncs a una hora. A vegades anem a discoteques i a vegades no podem quedar tots i quedem la meitat nomes. Si anem a fer una volta, per exemple un berenar per allà, sobre les vuit o així.  
D: Quan dius fer un berenar a Mataró o...?  
L: No, a Barcelona a fer una volta.  
D: Hi aneu a Barcelona.  
L: Sí.  
D: Per què us agrada Barcelona?  
L: No sé, pots fer voltes, hi ha molts llocs per anar. No sé, a anem a veure tendes.  
D: De roba?  
L: Sé, de tot una mica.  
D: Per quina zona?  
L: Per Plaça Catalunya més o menys. I si no anem a la discoteca.  
D: També a Barcelona?  
L: No, aquí a Mataró.

- D: A quines us agrada anar.  
 L: No sé. Algunes vegades anem al Aqua, algunes vegades anem al Clap i poques vegades anem al Privat i més vegades anem al Boulevard.  
 D: Llavors, a tu et deixen sortir a la nit, no?  
 L: Sí, però... [Rialles] M'ho tinc que currar, eh?  
 D: Què vol dir això? Explica'm-ho una mica.  
 L: No se, que si... Jo tinc que dir "[?]" i vaig a la discoteca, perquè no em deixen. I sempre li dic que anem a fer una volta, però... Li tinc que menjar bé el coco, si no...  
 D: A qui?  
 L: Als meus pares.  
 D: Llavors, a quina hora arribes a casa més o menys?  
 L: A les tres o així de la matinada.  
 D: Deu ser molt dur, no? arribar a les tres i convèncer que no vens d'una disco?  
 L: No. Sí, però ja estan dormint ells. Lo que a l'endemà em diuen "Què, a on has estat fins tan tard?, no sé què. [...]"

Per als joves i les joves d'origen marroquí els consum d'activitats i productes d'oci és extraordinàriament important de cara al procés de construcció de la seva identitat social. Novament cal insistir en la idea que la distinció entre "creativitat" i "consum" condueix a interpretacions errònies en la mesura que els significats culturals dels productes i els objectes no s'esgoten en si mateixos, sinó que depenen de les habilitats que tenen els joves i les joves per particularitzar-los dins les seves vides en funció dels propòsits estètics i morals que pretenen assolir. En aquest sentit, Pauls Willis especifica que

"Les indústries culturals haurien de ser vistes més aviat com a proveïdores de recursos simbòlics –tenint en compte així l'únic món cultural conegut per a la majoria de joves- i s'ha d'entendre que, entre aquests recursos simbòlics, l'experiència, la identitat i l'expressió juvenil són modelades creativament. [...] Per als joves, el problema no és pas la comercialització o la conversió de la cultura en article de consum, ans tot el contrari, ja que és clar que per a molts d'ells el mercat ha estat un factor alliberador que ha augmentat els recursos culturals disponibles" (1998: 49).

La música i la moda són alguns dels terrenys culturals a on s'hi fa més visible la generació d'una "estètica arrelada" per part dels joves i les joves d'origen marroquí que estructuren presències d'experimentació en el lleure. La música proposa significats a través de les lletres de les cançons, de les estructures del ritme i del so i, fins i tot, de les materialitats o textures que evoquen el seus recursos extralingüístics. Els joves i les joves amb qui ens hem entrevistat no només valoren la música que escolten per la seva dimensió sensual o emotiva, sinó que també en fan un ús pràctic,

confrontant les seves experiències vitals amb les històries que expliquen les cançons, d'una banda, i desenvolupant adscripcions identitàries més o menys específiques en funció dels estils musicals, de l'altra.

Si entre els fills i les filles de famílies marroquines amb presències d'entreteniment en l'espai del lleure es donava un equilibri en l'interès per la música dels països musulmans i la dels països occidentals, entre els joves i les joves amb un oci més contracultural (en el context de la seva ascendència familiar concreta) el gust dominant s'expressa més aviat en relació als grups i els cantants autòctons o anglosaxons. Aquesta opció no és pas gratuïta, ni s'explica ni s'esgota en si mateixa, sinó que s'emmarca dins un procés de treball simbòlic molt més complex que engloba la definició d'altres aspectes de la vida, com ara l'exploració d'un mateix i la creació d'una imatge pública a mida íntimament lligada amb els processos de construcció identitària.

Les històries de la Oumkaltoum i de l'Omar són molt il·lustratives en aquest sentit, ja que al llarg del seu discurs es pot constatar l'existència d'una línia de continuïtat entre els "criteris morals" amb què valoren el món que els envolta (ambdós estableixen un distanciament crític respecte els marcs normatius familiars) i l'"estètica arrelada" que desenvolupen a través dels seus consums culturals (ambdós expressen un interès molt especial envers els productes convencionals de l'espai del lleure juvenil).

- D: Y en cuanto a música ¿te gusta la música marroquí, la música árabe, o la música occidental?
- Oumk.: Me gusta la de aquí y las dos. ¿Y qué música escucho? Escucho la de Alejandro Sans. Me gusta Marc Antoni.
- D: Marc Antoni se llama. ¿Te gusta mucho?
- O: También. Estos dos sí que me encantan. Siempre los escucho.
- D: Y de música árabe ¿escuchas algún grupo en concreto?
- O: No, es individual. A ver quien... Me gusta uno que canta, Fadil Chakir, que es muy famoso.
- D: ¿Es marroquí?
- O: No, es egipcio. Y Nawal, que es de Kuwait.
- 
- D: Et volia preguntar Omar, quin tipus de musica t'agrada més.
- O: El pop i això.
- D: I tens algun grup favorit o algun cantant favorit?
- O: És que a mi tothom... La música que m'agrada és... de tot.
- D: La música pop en general?
- O: Sí.

- D: I on l'escotes? A la tele, a la ràdio...?  
 O: A la ràdio, a la ràdio.  
 D: Quina emisora?  
 O: Els 40 Principals. Sí, sí.  
 D: Bé, són els més populars, no?  
 O: Sí, sí. I no, de petit també oia això.
- D: [...] Abans quan et preguntava per la música se m'ha oblidat: a tu t'agrada la música àrab o el rai?  
 O: Algunes. Algunes cançons, però... però... No comparis aquestes cançons amb una espanyola o anglesa!

Els joves i les joves amb qui ens hem entrevistat també reconeixen en la roba i els seus complements estètics recursos materials i simbòlics a través dels quals poder construir-se a si mateixos i als demés. Des del primer moment en què es visiten els comerços i es miren els aparadors, fins a l'escenificació d'un estil concret, passant per la selecció dels elements del vestir, els joves i les joves estan prenent decisions relacionades amb la construcció de la seva identitat. Si bé és cert que no tothom gaudeix de les mateixes oportunitats per adquirir productes de moda en el mercat, podem considerar la roba com un indicador de les de les afinitats ideològiques i culturals de les persones, així com de les seves orientacions en l'oci.

Parafrasejant a Paul Wills quan fa referència al pentinat dels cabells dels joves petanyents a minories etnicoculturals (1998: 82-83), la roba pot convertir-se en una àrea clau de la lluita semàntica de la significació de les adscripcions identitàries i religioses en el cas dels fills i les filles de les famílies marroquines. La selecció d'una fragment de l'entrevista mantinguda amb la Badia ens pot servir per il·lustrar aquest argument.

- E: Porque tú, veo que vas vestida moderna, con pantalón y tal, pero por ejemplo las chicas que llevan pañuelo y eso, ¿hay más distancia?  
 B: Bueno, se meten siempre con ellas, les llaman monjas...  
 E: ¿Y tú qué piensas, te sientes solidaria con ellas?  
 B: Me da igual.  
 E: ¿Pasas de todo?  
 B: No sé. Yo siempre les digo que porque... "quítatelo, si se están metiendo todo el rato contigo...". Pero me da igual, porque tampoco me hablo mucho con ellas. Una de mi clase lleva el pañuelo, pero no me hablo con ella.  
 E: ¿Lleváis historias muy distintas?  
 B: No, no sé, porque aunque lleva el pañuelo, va de española. Por ejemplo, yo le digo algo en marroquí, y ella me contesta en español y me dice "no me hables en marroquí". Pero entonces, ¿por qué lleva el pañuelo? No sé. Por eso no me llevo bien con ella, se cree algo.

En el cas dels joves i les joves amb presències d'experimentació en l'espai del lleure, la roba ocupa un lloc privilegiat dins les seves estratègies d'expressió i de construcció identitària. En comparació amb la major part dels seus homòlegs, l'Omar, el Lamine i la Oumkaltoum disposen d'un ampli marge de llibertat per adquirir roba del seu gust, han desenvolupat un nivell de coneixement especialitzat en el terreny de la moda (quant a estils, quant a marques comercials, etcètera) i realitzen atribucions socioculturals concretes en funció dels estils de vestir dels altres (particularment l'Omar).

- D: [...] M'heu dit que us agrada anar a mirar botigues i comprar roba. Com definiries el teu estil, Lamin? Quin tipus de roba t'agrada comprar?
- L: A mi? L'esportiva.
- D: Roba esportiva. I a quines botigues hi vas?
- L: No sé... Al Decatlon, al Full Locker. Depèn, no sé. Al Bank Sport. No sé, roba així esportiva. M'agrada anar còmode, saps?
- D: [...] m'has dit que quan vas a la disco tens una roba especial.
- Omar: Sí. Una roba mooolt especial.
- D: I aquesta roba com és? Què vol dir especial?
- O: Pantalons, són una mica pijos, unes Prada [Riu] [és una marca de sabates] i... Bueno, tinc diferents... Per exemple, una camisa que em van fotre cinquata euros, una de Ralph Lauren, et sona?
- D: Guau! I tant que em sona!
- [Rialles]
- O: I tinc un jersey que és Rams.
- D: Què és Rams?
- O: Sí. Una marca que posa Rams 23. Està bé, també una mica pijo. I ja està. Em poso unes camisetes de vegades Swing i això, saps?
- D: Aja. Aquesta és la roba especial que tu tens.
- O: Sí. Me la vaig comprar amb els meus diners, ahorrant i això. I la tinc allà guardada. Aquesta roba no la porto a casa mai. La tinc com...
- D: Com un tresor, no?
- O: Sí, sí.
- D: I les teves despeses d'anar a la disco, de comprar-te la roba...
- O: D'on trec els diners?
- D: Sí.
- O: De la meva mare.
- D: Et donen una paga?
- O: No, no. Jo li demano al meu pare "Dona'm 10 euros" i colant.
- D: És a dir, ells et donen uns euros per sortir...
- O: No, per sortir [a la disco] no! Jo li dic "Vaig al cine" y me dice "Vale, ¿cuanto quieres?" y digo "Cinco euros o diez". Y ya está. Me'ls donen. Però si normalment de vegades ni demano. O sigui, que jo ja tinc diners. Perquè el meu tiet de Londres, els meus tiets, m'envien diners. [...]

Les paraules de l'Omar ens posen sobre la pista del seu grau d'inserció en les dinàmiques d'oci prototípicament juvenils i, paral·lelament, ens suggereixen els riscos que està disposat a assumir per tal de continuar gaudint dels plaers i els moments d'experimentació que el seu estil presencial en l'espai del lleure li proporcionen. L'Omar és ben conscient de les formes de transgressió que practica en relació a les expectatives del seu espai familiar i de la seva tradició religiosa, però demostra ser una persona reflexiva en la mesura que relativitza les seves adscripcions identitàries en funció dels espais en els que actualitza la seva presència. Aquesta idea remet a la qualitat de la inserció dels joves i les joves en els seus grups d'iguals i, per tant, a la capacitat per mantenir línies de continuïtat entre espais difícilment compatibles combinant estils i imatges públiques diferents. Val la pena reproduir un fragment de la nostra conversa amb l'Omar per la riquesa de detalls que conté en aquest sentit.

- D: Bé, m'has dit que de vegades vols fer coses que els teus pares no et deixen, no? Intentes negociar o discutir amb ells perquè et deixin fer coses?
- [...]
- O: Posa'm un exemple. No sé...
- D: A veure... Amb el tema de la discoteca.
- O: [Bufa] Això no! És que ni s'ho demano.
- D: Aquests temes no els discuteixes.
- O: No.
- D: El que fas es bucar una estratègia?
- O: Sí. Una estratègia i ja està.
- D: I ni en altres temes semblants, Omar?
- O: Que yo sepa no. Es que només em posen la... Home, lo de la discoteca i ja està. Però és que ells ni s'ho imaginem que vagi ni res.
- [...]
- D: [...]et preguntava per la relació amb els teus pares. És a dir, la relació creus que està bé o creus que són massa controladors?
- O: Home, és que per mi ells són perfectes. No sé. No son muy, saps? No són molt... Hi ha pares que, per exemple, te controlen, que si no sé qué, tú no sales de aquí. El meu pare no. Em diu "Surt". Ell confia molt en mi. Ell tampoc no se imagina que voy a la discoteca. ¡Se enteran y buaf! No salgo ni al futbol. ¡Me lo quitan y to!
- D: Ets molt valent, eh?
- O: No, perquè me la jugo molt i perquè sé que a Privat [una discoteca] no hi ha ningún moro, saps? Només hi vaig jo i ningún espanyol coneix el meu pare com el meu veí i el meu veí no dirà res ni diu res. O sigui, que ho tinc tot controlat! [riu].

La capacitat que té l'Omar per gestionar les discontinuïtats que produeixen les seves apostes vitals en l'espai del lleure té molt a veure amb els marges de maniobra que permet l'acció normalitzadora i disciplinadora de la seva família. Com vam poder

constatar en un treball anterior sobre el sentit de l'escolarització obligatòria entre adolescents de diversos orígens, l'emergència de conflictes intergeneracionals “depèn en bona mesura de com s'articulin i es justifiquin [les] estratègies de vigilància i seguiment [familiar]: marge per a la negociació i el pacte, opcions imperatives o motivadores, divisió sexual d'aquest treball (distribució dels rols paterns i matern en l'exercici del control), recolzament en figures “amistoses” d'autoritat (germans grans o altres familiars), etcètera” (Bonal (dir.) 2003: 35-36).

La confiança que expressen el pare i la mare de l'Omar envers el seu fill depèn fonamentalment de l'acompliment per part d'aquest de la prohibició de consumir tabac i begudes alcohòliques. L'absència d'estratègies decidides de fiscalització de les seves pràctiques i consums culturals pot ajudar a explicar que el nostre entrevistat no experimenti la seva participació en l'espai familiar en termes de la imposició d'un conjunt de regles que no comparteix i que, alternativament, no busqui en l'espai del lleure un camp de joc a on desplegar actituds d'oberta resistència envers la seva cultura parental. L'Omar, malgrat flirtejar amb els límits, continua considerant-se musulmà i coincideix amb els seus pares en alguns aspectes fonamentals (credencialisme escolar, valoració de pràctiques tradicionals, etcètera). Per ell, la joventut vindria a ser una mena de parèntesi biogràfic entre la infància i l'assumpció de les responsabilitats de l'etapa adulta de la vida (“[...] lo més lògic és que a aquesta edat pots escaquejar-te una mica, però quan arribes a una certa edat, quan tens fills i això jugues moltes coses”); un atenuant perfecte que li permet viure amb el suport dels seus amics situacions tan intenses com aquestes:

D: Em pots explicar quines coses t'agrada fer el cap de setmana?

[...]

O: [...] Estic amb la família i això i després quan arriba les set em truca el meu veí i molta gent, no? els meus amics. I és quan em vaig a la discoteca. Els meus pares no ho saben perquè jo porto la roba... Anem a comprar la roba amb els meus diners i la guardo a casa d'un altre company que viu alla a Cirera. Saps on està, no?

D: Sí, sí.

O: Pues jo em porta el meu veí en moto, ja esta vestit ell, vaig a la seva casa [de l'amic de Cirera], em vesteixo allà i vaig a la discoteca.

D: I a quina discoteca hi vas?

O: Al Privat.

D: Al Privat!

O: Sí, sí. És molt pija [Rialles].

- D: Es pijita.  
 O: Sí, sí.  
 D: I dius que hi vas els dissabtes. Quin horari fas a la disco?  
 O: Pues de vuit, vuit i mitja fins a les onze i mitja. Fins que s'acaba.  
 D: I després te'n vas cap a casa?  
 O: Sí, torno cap a casa. A vegades, si es molt tard o alguna cosa, si son les dotze o mitja o alguna cosa ja no vaig a casa. Vaig a casa del meu amic i dormo allà.  
 D: I els teus pares et deixen aquesta llibertat?  
 O: No! [riu]. No, claro. Pero llavors els truco i els dic "Ei! Que estic aquí!". Perquè jo li dic quan vaig a casa del meu veí que hem anat a veure el futbol, però a la tele. Perquè jo no tinc ni Canal + ni res pues l'excusa és aquesta, i ja està! [riu].  
 D: M'has dit que si es fa molt tard et quedes a dormir a casa del teu amic...  
 O: Si, em quedo a casa però després haig de trucar a les dotze o a les dotze i mitja i la meva mare...!  
 D: I els teus pares et deixen.  
 O: Sí, però després quan arribo a casa me echan una bronca que...! O me quitan la Play.

L'Omar té amics de l'institut i del barri, de la seva ciutat i d'altres municipis de la comarca, de la seva edat i més grans que ell. Es tracta d'una xarxa de relacions en el lleure realment complexa, però sense la preuada complicitat dels seus "amics de veritat" ("Són tots espanyols, menys un que es negre") les possibilitats d'experimentació l'Omar es veurien sensiblement limitades.

- O: [...] la família del meu amic també ho saben que faig això i que no passa nada, que tenen molta confiança. I a vegades, quan no està el meu amic a casa, vaig amb el meu veí en la moto, em deixa la seva casa, bueno, m'espera, no? em canvio encara que no estigui ell, pero està el seu pare.  
 D: El seu pare t'entén?  
 O: Em té molta confiança! Perquè jo abans jugava amb el seu fill i em coneixen d'això.  
 D: Clar. I ells t'entenen més a tu que als teus pares...  
 O: No. Ells també entenen una mica els meus pares per la religió i això, pero quan em veuen "Eh! Tu eres tonto" no sé qué, "Come jamon!" no sé qué. Y así, ¿sabes? [Rialles]. No, pero que no pasa na. Si ho entenen. Em tracten molt bé! Si jo a vegades amb els meus amics espanyols em sento més a gust que amb els meus amics marroquins, per exemple. Soc molt raro jo!

Finalment, voldríem assenyalar que un dels terrenys a on es fa probablement més visible l'autonomia dels joves i les joves d'origen marroquí a qui hem entrevistat és el de la sexualitat. Les experiències de socialització en l'espai del lleure juvenil també inclouen aquesta forma de plaer que està vinculada a uns processos d'aprenentatge informal i a unes formes específiques de concebre's a un mateix i al propi cos. Gairebé tot els joves i les joves entrevistats expressen tenir entre els seus temes de

conversa qüestions relatives a la sexualitat i haver mantingut relacions de parella de curta durada. Però en cap cas podem pressumir l'existència de pràctiques sexuals més enllà dels anomenats "rollos" (és a dir, experiències d'iniciació sensual relativament superficials). L'Omar és el jove més explícit en aquest sentit.

D: Però jo no em referia tant a novia en plan serio. Em referia més a...

O: A rollo. Eso sí!

D: Això sí.

O: Sí, sí. A rollo "Hola" i "Adios" [Riu].

O: [...] Se ve que antes se casaban con dieciocho años, diecinueve, saps? Però jo no... Jo tinc una idea molt de aprovechar ahora con las chicas! [Rialles].

D: Abans la gent sortia amb la mateixa persona tota la vida.

O: No, jo, jo... amb les meves amigues i hi ha algunes que dius [?] i això, ¡que me han pedio para salir y to! Hasta mi vecina que esta buenísima, pero que yo paso, que es verdad. Mi vecina esta buenísima. Y mi vecino, el otro, es que somos tres, ¿no? Porque la vecina esta buenísima, ¿no? Y al J. pues le mola, y a ella le molo yo [Rialles]. ¡Y a mí no me mola nadie! Es que es buenísimo. Y yo a veces me enrollo con ella y eso en el Privat, pero que ya está. Y con algunas pijillas y ya está.

### 5.3. L'educació en el lleure i la interculturalitat

Les experiències de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya també poden tenir lloc en el marc de les entitats d'educació en el lleure. Condicionades per un context social en el qual els moviments migratoris d'origen estranger estan a l'ordre del dia, aquests espais de socialització haurien de ser més conscients que mai de les seves potencialitats i limitacions a l'hora d'oferir acollida i resposta a l'expressió de les noves identitats socioculturals.

A les entitats d'educació en el lleure de Catalunya hi té lloc una part de les experiències de socialització dels infants i els joves d'origen marroquí en la seva interacció amb l'equip d'educadors i d'educadores, amb els altres nois i noies, i a través de les relacions que les seves famílies mantenen amb l'entitat, amb els seus membres responsables i amb les famílies autòctones. Alhora, però, les dades del nostre treball de camp posen de manifest que moltes de les entitats no han pogut adaptar suficientment la seva estructura organitzativa i el seu funcionament a la diversificació sociocultural que està experimentant el teixit social del nostre país.

Els resultats de la recerca sobre educació en el lleure i immigració que vam realitzar l'any 2002 insisteixen sobre el fet que la presència d'infants i joves d'origen immigrant a les entitats d'educació en el lleure de Catalunya es distingeix *a)* per ser relativament baixa en comparació amb la dels seus homòlegs autòctons, *b)* per mostrar densitats diferenciades en funció del tipus d'entitat ("universalista" *versus* "assistencialista") i *c)* per provocar actuacions pedagògiques generalment precàries (Herrera *et. al* 2003a: 6).

Per aquests motius, pensem que l'educació en el lleure constitueix un espai d'anàlisi privilegiat de cara a la comprensió de les experiències de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya, però també dels termes a través dels quals les institucions d'acció socioeducativa en general conceptualitzen l'estructura de possibilitats que planteja la presència de noves identitats socioculturals en el seu entorn més immediat.

El pas que farem tot seguit en aquest breu recorregut sobre “El lleure en el context d’acollida” consisteix en mostrar algunes de les dades estadístiques d’aquella recerca que il·lustren la mesura i el sentit amb què els infants i els joves d’origen immigrat i, més particularment, els fills i les filles de les famílies marroquines, es fan presents a les entitats d’educació en el lleure.

D’entrada, el primer resultat estadístic indica que el 5,5% dels infants i els joves que estan associats a les entitats d’educació en el lleure de Catalunya pertanyen a famílies d’origen immigrat (2003a: 11). Aquesta xifra podria ser considerada com un indicador positiu de la qualitat intercultural d’aquests espais si no fos perquè emmascara un elevat grau de dispersió estadística que té com a plasmació real una distribució preocupantment desigual dels infants i els joves d’origen immigrat en la xarxa d’entitats d’educació en el lleure de Catalunya.

Així, la mostra de l’enquesta conté un nombre reduït d’entitats (el 5,8%, d’un total de 204) que concentra la major part dels fills i les filles de famílies immigrades que accedeixen al món de l’educació en el lleure (el 52,5%, d’un total de 674). Ens estem referint principalment a Centres Oberts, a Espais Joves i a d’altres iniciatives socioeducatives més normalitzades que, tanmateix, atenen a col·lectius socialment desfavorits (2003a: 12).

Aquest tipus de constatació reforça la idea anteriorment mencionada segons la qual les experiències de socialització en el lleure dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya acostumen a produir-se en contextos relativament diferenciats dels espais d’interacció als quals accedeix la població autòctona o majoritària. De fet, segons dades del mateix estudi,

“En el 43,2% de les entitats d’educació en el lleure de Catalunya no hi ha infants o joves d’origen estranger. En canvi, el 17,6% de les entitats té una presència absoluta d’infants i joves d’origen estranger superior a 4, i aglutina el 76,3% del total de fills i filles de famílies estrangeres presents en els moviments d’educació en el lleure” (2003a: 17).

D’altra banda, les dades permeten observar que l’ordenació d’orígens dels infants i els joves presents a les entitats d’educació en el lleure és, a grans trets, molt similar a la

que s'enregistra en el conjunt dels centres d'ensenyament de Catalunya. Els infants i els joves d'origen magribí ocupen el primer lloc del rànquing i representen el 39,8% del total dels associats de famílies immigrades. D'aquests, el 89,7% són fills i filles de famílies marroquines (2003a: 22).

La distribució dels efectius segons la seva edat i el seu sexe ens posa sobre la taula l'existència d'algunes diferències significatives entre els infants i els joves d'origen marroquí i els d'altres procedències estrangeres (especialment quan es tracta de països desenvolupats).

En relació a l'edat, els fills i les filles de famílies marroquines accedeixen particularment a les entitats d'educació en el lleure quan tenen entre 6 i 11 anys, alhora que la seva presència adquireix valors mínims a partir dels 16. El primer aspecte és un fenomen constant en tots els orígens estrangers, però no així l'absència que, en termes pràctics, es dona entre els joves i les joves amb les edats més avançades de l'interval considerat: les xifres corresponents als infants i als joves originaris de la Unió Europea dels 15, per exemple, mostren una distribució d'edats molt més equilibrada (2003a: 20 i 21).

La informació obtinguda a través de les entrevistes realitzades als responsables de les entitats d'educació en el lleure expressa molt clarament que aquest tipus de distribució està relacionada amb l'existència d'estratègies socioeducatives i projectes de transició a la vida adulta específics entre les famílies marroquines de Catalunya (i no tant amb variables demogràfiques referents a l'estructura d'edats de la seva descendència). Els infants i els joves d'origen marroquí abandonen les entitats d'educació en el lleure a una edat relativament temprana, o bé accedeixen a aquests espais de socialització amb una intensitat comparativament menor quan són adolescents.

En relació al sexe, es dona una sobrerepresentació del masculí entre els fills i les filles de les famílies magribines que participen de les entitats d'educació en el lleure de Catalunya. Tot i no disposar de dades específiques per al col·lectiu d'origen marroquí, podem afegir que, en termes generals, la distribució dels infants i els joves segons el seu sexe conté uns valors menys equitatius en el cas dels efectius d'origen immigrant

que en el cas dels autòctons (2003a: 15). Alhora, aquesta tendència és especialment significativa en els valors extrems de l'interval d'edat considerat, en el sentit que a mesura que augmenta l'edat disminueix el pes relatiu dels nois en el si de les entitats d'educació en el lleure.

Novament, el nostre treball de camp ens posa de manifest que aquest tipus de desigualtat té a veure amb variables socioculturals, concretament amb l'existència de processos de socialització diferenciats segons el sexe dels individus, més que no pas amb l'estructura demogràfica de la població infantil i jove d'origen immigrat. Aquest fet resulta especialment significatiu entre els fills i les filles de les famílies marroquines per qüestions relacionades amb la construcció dels gèneres segons la tradició de la religió islàmica.

Addicionalment, l'expressió de la masculinitat per part dels joves d'origen marroquí pot adoptar formes extremes (vegeu Alegre i Herrera 2000: 172-178) que ajudarien a entendre la sobrerrepresentació dels nois en les entitats d'educació en el lleure, especialment si tenim en compte, d'una banda, la vessant assistencialista que caracteritza una part important de les entitats que atenen els fills i les filles de famílies immigrades i, de l'altra, el pes relatiu que ocupen les derivacions des dels serveis socials i els centres d'ensenyament entre els mecanismes d'accés dels infants i els joves d'origen immigrat a aquests espais de socialització (2003a: 42).

De fet, la major part de les entitats d'educació en el lleure (un 75,7%) admeten, a través dels seus responsables, no fer actuacions específiques per fomentar la presència d'infants i joves d'origen immigrat entre els seus membres (2003a: 25). La manca d'actuacions proactives en aquest sentit té uns efectes pràctics molt evidents sobre l'accés dels fills i les filles de famílies marroquines a les entitats, ja que una part considerable dels adults podria desconèixer els beneficis potencials de l'oferta socioeducativa d'aquests espais sobre els processos de socialització dels infants i els joves.

La principal explicació a què fan referència les entitats per justificar la no posada en marxa de mecanismes d'acollida és la voluntat de no desenvolupar polítiques de

discriminació positiva (37,9%), seguida per l'absència d'infants i joves d'origen immigrat entre els seus associats (28,6%) (2003a: 28). Ambdues explicacions ens suggereixen l'existència d'algunes limitacions importants (de recursos, de coneixements especialitzats, de voluntat, etcètera) que afecten la mesura en què les entitats d'educació en el lleure de Catalunya estan desenvolupant les seves funcions en tant que espais articuladors de la cohesió social.

Des del nostre punt de vista, les entitats d'educació en el lleure haurien de ser considerades com un àmbit d'actuació privilegiat en aquest sentit, ja que, com a espais de socialització i de participació ciutadana, disposen d'un potencial considerable per afavorir l'acomodació dels fills i les filles de les famílies marroquines en el nou engranatge social. D'acord amb Herrera *et. al* (2003a), aquest potencial es basaria en la capacitat de què disposa el món associatiu de l'educació en el lleure per:

- *Socialitzar els infants i els joves d'acord amb els valors de la igualtat i la justícia social.* A diferència d'altres espais de relació amb finalitats purament recreatives, les entitats d'educació en el lleure desenvolupen actuacions pedagògiques crítiques i comparteixen l'objectiu de generalitzar el respecte i l'empatia com a principis estructuradors de les interaccions entre els infants i els joves.
- *Construir projectes socioeducatius compartits entre els infants i els joves d'origen immigrat i els autòctons.* Les entitats d'educació en el lleure tenen majors possibilitats de desenvolupar models de participació horitzontals que d'altres institucions socials amb una organització jeràrquica i una orientació pedagògica instrumental. El protagonisme que els educadors i les educadores atorguen a les iniciatives dels infants i els joves permet posar en marxa activitats socioeducatives molt properes als seus interessos, fet que afavoreix el treball en equip i l'aprenentatge mutu.
- *Fomentar el canvi social.* Les entitats d'educació en el lleure funcionen relativament al marge dels imperatius econòmics que informen les relacions

socials en els països occidentals<sup>22</sup>. Si bé els espais de consum d'oci infantil i juvenil s'ordenen en funció de criteris de rendibilitat econòmica, la major part de les entitats d'educació en el lleure es comprometen, a través de les seves actuacions, amb la defensa de la igualtat social (facilitant, per exemple, la participació ciutadana dels col·lectius socialment desfavorits) i d'alguns interessos marginals (com els que actualment representa l'educació intercultural en l'àmbit del consum)<sup>23</sup>.

Tanmateix, aquesta relació de punts forts es troba actualment condicionada per la confluència d'alguns fenòmens que afecten negativament la capacitat de les entitats d'educació en el lleure a l'hora de desenvolupar un treball veritablement inclusiu i intercultural. Entre aquests, hauríem de destacar els següents:

- *La reproducció d'antigues inèrcies en el seu funcionament quotidià.* Les entitats d'educació en el lleure no sempre aconsegueixen adaptar-se amb èxit als envits que planteja la presència de noves identitats socioculturals a casa nostra. Si un dels seus objectius principals continua sent la integració de la diversitat dins un pla d'igualtat, els moviments i les entitats d'educació en el lleure haurien de fer un esforç addicional per tal d'adaptar aquests espais de socialització a les necessitats i a les possibilitats de les famílies d'origen immigrat. En realitat, no es tracta tant d'“educar més” els infants i els joves que ja hi són presents o d'assumir amb major intensitat noves funcions delegades per les famílies sinó, més aviat, d'arribar a més col·lectius millorant les seves estructures d'accés i de funcionament.
- *Els efectes d'un model etnocèntric d'educació en el lleure.* Al llarg del nostre treball de camp vam tenir ocasió de comprovar que, sovint, el treball pedagògic

---

<sup>22</sup> Això no significa, però, que el funcionament de les entitats es mantingui estrictament al marge de les lògiques del mercat. Al llarg de la nostra recerca van ser diverses les veus que ens expressaren la seva preocupació davant la “crisi” dels moviments d'educació en el lleure de Catalunya. Segons aquest punt de vista, la progressiva mercantilització del lleure, que passaria a convertir-se en pur (neg)oci, s'està traduint actualment en una pèrdua del protagonisme social assolit per les entitats d'educació en el lleure dins les estratègies educatives de les famílies.

<sup>23</sup> Cal no confondre el treball i les accions interculturals amb el tractament superflu i lucratiu que moltes iniciatives privades fan de la pluralitat sociocultural, folcloritzant-la i mercantilitzant-la. Les primeres produïrien sobretot rendiment social; les segones, rendiment econòmic.

desenvolupat per les entitats d'educació en el lleure s'alimenta exclusivament dels referents culturals de la població autòctona (això no significa, però, que sempre hi hagi un posicionament polític conscient al darrera d'aquest fet). En altres ocasions, la relació que les entitats estableixen amb la diversitat sociocultural es produeix mitjançant "concessions" esporàdiques les quals, més que oferir una visió crítica dels tòpics tradicionals al voltant de les alteritats culturals (exotisme, subdesenvolupament, dèficit, etcètera), contribueixen a reforçar-los. Aquesta manca de deferència envers l'educació intercultural es posa de manifest en el fet que només un 9,6% de les entitats que asseguren desenvolupar activitats d'educació intercultural (el 66,7%) ho fan d'una manera global i transversal (és a dir, integrant aquest interès en el seu projecte educatiu) (Herrera *et. al.* 2003a: 23 i 24).

- *La manca de suport real per part d'alguns agents socials (administracions públiques, associacions d'immigrants, etcètera) envers la intenció dels moviments i les entitats de participar en la gestió dels conflictes interculturals.* I la seva contrapartida: les reserves que expressa una part considerable dels responsables i les responsables de les entitats davant la possibilitat que les famílies d'origen immigrant puguin participar en la definició dels seus projectes educatius. El funcionament quotidià de les entitats d'educació en el lleure també està condicionat per inèrcies institucionals i prejudicis culturals que dificulten l'articulació d'un treball cooperatiu en xarxa. En relació a aquest tema, Miquel Àngel Essomba explica que,

“La institució escolar confia poc en les possibilitats que agrupaments, esplais i casals poden oferir amb relació a l'educació integral d'aquests nois i noies, entenen que aquesta funció pot ser millor assumida pels professionals docents. A la vegada, aquests centres sovint són vistos com un espai que ha de ser de caràcter compensatori sobre [d']allò que, des d'una visió tradicional dels processos d'ensenyament-aprenentatge, el món escolar no pot oferir” (2003: 176).

- *L'existència de problemes estructurals que afecten la qualitat dels serveis de les entitats d'educació en el lleure.* A banda de la mancança de recursos materials i econòmics, un dels problemes més importants té a veure amb la inestabilitat dels seus equips d'educadors i educadores. Tot i la progressiva professionalització que

ha anat experimentant aquesta figura al llarg dels darrers anys, la realitat continua sent que la major part de les posicions són ocupades sota la fórmula del voluntariat social i per persones que tenen altres dedicacions principals (usualment relacionades amb els estudis acadèmics). Tot plegat fa que els diferents fronts de les entitats d'educació en el lleure s'hagin d'abordar des de la precarietat i la precipitació, fet que no ajuda a concretar els termes d'una estratègia coherent amb les necessitats específiques que planteja el fenomen de la immigració infantil i juvenil en el terreny socioeducatiu.

- *La manca de formació especialitzada.* El desconeixement que expressen els equips d'educadors i d'educadores respecte el fenomen migratori i la diversitat sociocultural no ha afavorit el desenvolupament d'actuacions pedagògiques interculturals en les entitats en el lleure ni tampoc la presència normalitzada dels fills i les filles de les famílies immigrades en el seu si. Val a dir, però, que recentment s'han publicat alguns materials bibliogràfics d'interès (Essomba 2001, Secretaria General de Joventut 2002, Armengol 2003 i Herrera *et. al* 2003b, entre d'altres) i que els moviments d'educació en el lleure han començat a incloure alguns d'aquests aspectes en els seus cursos de formació. Tot i així, com assenyala Miquel Àngel Essomba,

“[...] la majoria d'aquests incideixen en continguts de coneixement sobre cultura expressiva, formulant més aviat propostes de caràcter descriptiu sobre de la Diversitat i no tant d'eines i instruments per potenciar la Igualtat i desenvolupar una Intervenció adequada” (2003: 176).

- *L'absència generalitzada d'educadors i educadores d'origen immigrant en les entitats d'educació en el lleure.* Aquest fet limita significativament les possibilitats d'articular estratègies educatives interculturals en el si de les entitats, d'atreure l'interès dels infants i els joves d'origen immigrant envers aquests espais de socialització i d'incrementar els sentiments d'empatia de les seves famílies amb els projectes que s'hi desenvolupen. L'escassetat de models de referència minoritària és igualment indicativa de fins a quin punt no s'està aconseguint integrar els joves i les joves d'origen immigrant (molts d'ells nascuts aquí i en edat teòrica de ser educadors i educadores) en els espais formals de participació ciutadana.

- *L'increment de l'oferta de serveis d'oci.* Les entitats d'educació en el lleure s'enfronten actualment a un dels reptes possiblement més importants de la seva història recent: la mercantilització accelerada del temps lliure i l'enorme capacitat d'atracció que exerceixen els nous escenaris del consum d'oci (centres comercials, parcs infantils, cibercafès, etcètera) sobre una part important dels seus usuaris potencials. Les entitats d'educació en el lleure es veuen cada cop més abocades a competir amb un sector privat que ofereix als infants i als joves nous actius no només per a la seva construcció identitària, sinó per fer-ho ascendint en la jerarquia de posicions que estructura la geografia de l'espai social juvenil. Les entitats poden esdevenir a ulls dels més petits una alternativa poc possibilitadora a través de la qual ja no és possible connectar amb els continguts i l'"estètica arrelada" (Willis 1998) que descobreixen en la resta de contextos vitals. Addicionalment, algunes famílies atribueixen significats erronis a les entitats d'educació en el lleure, confonent la seva finalitat socioeducativa amb funcions d'entreteniment o custòdia dels menors.
  
- *Finalment, l'individualisme i la tolerància acrítica, en la mesura que es tracta d'actituds socialment generalitzades i per tant susceptibles de contrarestar els efectes performatius del discurs i l'acció pedagògica crítica de les entitats d'educació en el lleure.* L'acomodació dels individus en l'estructura de la desigualtat social és un fenomen paral·lel a l'acceptació de la pluralitat i de la coexistència de models socioculturals diferents, però no pas d'una convivència real sostinguda en el diàleg intercultural i la igualtat d'oportunitats.

Com podem observar, les entitats d'educació en el lleure de Catalunya han de fer front a un ampli conjunt de desafiaments. Alguns d'ells fan referència a problemes estructurals directament relacionats amb les dinàmiques de funcionament i els formats de contingut impulsats per unes iniciatives socials poc rentables des del punt de vista estrictament econòmic. D'altres, en canvi, tenen a veure específicament amb l'existència d'algunes resistències (institucionals i, de vegades, actitudinals) a l'hora d'abordar amb deteniment i seriositat els interrogants que planteja la presència de noves identitats socioculturals en les entitats d'educació en el lleure de Catalunya.

Al mateix temps, algunes dades disponibles posen de manifest l'existència de desigualtats socioeconòmiques que afecten les famílies marroquines de Catalunya i com aquest fet condiciona a la baixa l'estructura de possibilitats dels seus fills i filles en el camp de joc juvenil i, més concretament, en l'espai estructurat per l'educació en el lleure. L'escassetat de capitals econòmics i el desconeixement d'alguns aspectes de la societat d'acollida (institucions, valors, etcètera) formen part de les causes explicatives de les dificultats que experimenten algunes famílies marroquines per articular els seus projectes migratoris i les seves estratègies socioeducatives. Tanmateix, el fet a destacar en aquests paràgrafs és que les iniciatives que es posen en marxa actualment amb l'objectiu de promoure presències més normalitzades són escasses i fragmentades, sense capacitat d'intervenir sobre les desigualtats que es donen en l'accés i la distribució dels fills i les filles de les famílies marroquines (i immigrades, en general) a la xarxa d'entitats d'educació en el lleure de Catalunya.

D'altra banda, aquests espais de socialització no sempre apareixen a ulls dels infants, dels joves i de les famílies d'origen marroquí com a espais igualitaris i oberts a tothom, independentment de les seves adscripcions socioculturals. Les dinàmiques psicosocials que entren en joc en les institucions i els grups socials ens fa pensar que l'accés al seu interior resulta més complaent per als individus que comparteixen afinitats socioculturals amb els que ja en formen part. Afinitats que generalment han estat construïdes al llarg d'experiències de socialització similars que institucionalitzen una manera compartida de fer, pensar i veure les coses.

Amb aquest comentari no pretenem pas negar la diversitat interna que caracteritza l'espai social juvenil i la possibilitat d'establir endo- i exogrups més enllà dels eixos tradicionals de diferencia/desigualtat (classe social, sexe i adscripció etnicocultural) (vegeu Andy Furlong i Fred Cartmel 2001). Però sí insistir en què les activitats organitzades per les entitats d'educació en el lleure no sempre s'acomoden a les expectatives de les famílies marroquines.

L'aparició de l'educació en el lleure en l'experiència socialitzadora dels infants i els joves és, en realitat, producte d'una construcció moderna pròpia del que anomenem cultura occidental. Els pares i les mares dels infants i joves d'origen marroquí poden

no compartir (especialment en un primer moment) la idea del lleure en tant que activitat institucionalitzada, dirigida per adults i amb una finalitat socioeducativa concreta, o bé poden desconèixer el paper que juga l'educació en el lleure sobre el creixement personals dels individus. Aquest inconvenient esdevé especialment important per les dificultats que suposa articular espais de diàleg entre les entitats i les famílies, d'una banda, i per l'escàs impacte que han tingut les campanyes oficials d'informació i sensibilització al voltant de l'educació en el lleure entre la població d'origen immigrat.

Finalment, no podem oblidar la intensitat amb què algunes entitats d'educació en el lleure expressen les seves adscripcions ideològiques o identitàries, ja que sense aquest element no tindríem del tot dibuixat el camp de joc que explica presència actual dels fills i les filles de famílies marroquines i d'altres orígens en les entitats d'educació en el lleure (encara més quan les adscripcions es relacionen amb posicions econòmicament elevades de l'estructura social). Aquest no és certament cap fenomen nou. En el seu moment, els moviments i les entitats d'educació en el lleure tampoc no van saber atreure suficientment a la immigració originària de la resta de l'Estat.

## 5.4. Referències bibliogràfiques

Armengol, C. (coord. i redacció) (2003) *Tangram: set elements per fer esplai i escoltisme des de la interculturalitat*. Barcelona: Secretaria General de Joventut i Fundació Jaume Bofill.

Alegre, M.A. i Herrera, D. (2000) *Escola, oci i joves d'origen magribí. El sentit de la inserció social de les segones generacions. El cas de Mataró*. Barcelona: Diputació de Barcelona, Materials de Joventut núm. 14

Bonal, X. (dir.), Alegre, M.A., González, I., Herrera, D., Rovira, M. i Saurí, E. (2003) *Apropiacions escolars. Usos i sentits de l'educació obligatòria en l'adolescència*. Barcelona: Octaedro.

Bourdieu, P. (1988) *Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

Casas, M. (coord.) (2003) *També catalans: Fills i filles de famílies immigrades*. Barcelona, Fundació Jaume Bofill, Finestra Oberta núm. 38.

Essomba, M.A. (2000) "L'educació en el lleure" i "L'educació en el lleure d'infants i joves i la immigració extracomunitària", a Carbonell, F. (coord.) *Educació i immigració. Els reptes educatius de la diversitat cultural i l'exclusió social*. Barcelona: Editorial Mediterrània, Col·lecció Polítiques núm. 27.

Essomba, M.A. (coord.) (2001) *Sanduk: guia per a la formació dels educadors i les educadores en interculturalitat i immigració*. Barcelona: Secretaria General de Joventut i Fundació Jaume Bofill.

Feixa, C. (1998) *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.

Furlong, A. i Cartmel, F. (2001) *Els contextos canviants de la joventut al segle XXI*. Barcelona: Secretaria General de Joventut, Col·lecció Aportacions núm. 14.

Gibson, M. (1988) *Accommodation without assimilation. Sikh Immigrants in an American High School*. Cornell University Press: Ithaca.

Herrera, D., Albaigés, B. i Garet, M. (2003 a) *La immigració i el treball intercultural a les entitats d'educació en el lleure de Catalunya*. Barcelona: Secretaria General de Joventut, Col·lecció Aportacions núm. 20.

Herrera, D., Albaigés, B. i Garet, M. (2003 b) *Qüestionari per a la valoració del treball intercultural a les entitats d'educació en el lleure*. Disponible online a: <http://www.entrecultures.org/home.htm>

McRobbie, A. i Garber, J. (1975) "Girls and subculture", a Hall, S. i Jefferson, T. (ed.) *Resistance Through Rituals: Youth Culture in Post-war Britain*. Londres: Hutchinson.

Secretaria General de Joventut (2002) *Immigració i lleure: orientacions per a l'acció*. Barcelona: Secretaria General de Joventut.

Willis, P. (1998) *Cultura viva. Una recerca sobre les activitats culturals dels joves*. Barcelona: Diputació de Barcelona, Materials de Joventut núm. 10.

Wulff, H. (1988) *Twenty girls. Growing-up, Ethnicity and Excitement in a South London Microculture*. Estocolm: Stockholm Studies in Social Anthropology.

## 6. Experiències de socialització i islam

Les pàgines que segueixen a continuació contenen els resultats de la recerca *Experiències de socialització de fills i filles de famílies marroquines de Catalunya* corresponents al capítol número 10 de l'*Índex general de continguts* (l'islam a Catalunya) (vegeu Annex 2).

Si prenem com a referent aquell escrit, recordarem que l'objectiu que havia d'orientar la realització del nostre treball de camp havia de ser, en aquest cas, el de "Descriure breument els elements a través dels quals l'Islam actualitza la seva presència a Catalunya i, de manera molt particular, les estratègies que duen a terme les famílies marroquines per tal de transmetre a la seva descendència el sentit de la identitat musulmana."

D'acord amb aquest propòsit, hem dividit els continguts d'aquest capítol en dos apartats. Un primer en el qual plantejem com s'està articulant la presència de l'islam en el camp religiós de Catalunya i un segon en el qual analitzem les estratègies de socialització religiosa de les famílies marroquines, d'una banda, i les maneres com els seus fills i filles construeixen la seva identitat religiosa, de l'altra.

Pensem que els fenòmens descrits en el primer apartat són importants a l'hora de conèixer i de comprendre les característiques que adopten els processos de transmissió de l'islam d'una generació a una altra en el context de la societat catalana. La socialització religiosa no té lloc en el buit, sinó que es troba condicionada per un marc general de relacions socials i per la posició que ocupa el fenomen islàmic en l'esfera pública. Per entendre'n's, les possibilitats que tenen actualment les famílies marroquines per educar els seus fills i filles d'acord amb els principis i els valors de la

fe islàmica no són exactament les mateixes que fa deu anys quan, per exemple, el nivell de desenvolupament de les comunitats musulmanes de Catalunya era comparativament inferior.

## **6.1. L'espai de l'islam**

La presència de l'islam a Catalunya no és cap fenomen nou. En canvi, sí que ho són les condicions que actualment defineixen la seva articulació com a confessió minoritària, d'origen immigrat, en el camp religiós català. Les peculiaritats d'aquesta situació ens portaran a parlar, en un moment o altre d'aquest capítol, de les transformacions que necessàriament afecten la relació que les famílies marroquines i els seus fills i filles estableixen amb el fet religiós islàmic en els contextos migratoris o postmigratoris dels quals formen part, depenent dels casos.

En aquest apartat que hem titulat “L'espai de l'islam” farem breument referència a la presència d'aquesta religió en el passat històric de Catalunya basant-nos principalment en les aportacions de la professora Dolors Bramon (2001 i 2003). A continuació analitzarem més detingudament els processos actuals d'acomodació de l'islam en el context català. Les recerques etnogràfiques realitzades per l'antropòleg Jordi Moreras des de fa més d'una dècada constitueixen el referent més important del nostre discurs a propòsit d'aquest àmbit de la realitat social.

### **6.1.1. El passat musulmà de Catalunya**

Per la documentació que ha arribat a mans dels historiadors, avui dia sabem que l'expansió occidental de l'islam a través del nord d'Àfrica després de la mort del profeta Mahoma va assolir la península Ibèrica a començaments del segle VIII. Concretament, va ser durant l'any 711 que el primer contingent d'àrabs i d'*imazighen* islamitzats travessaren l'estret de Gíbraltar amb l'objectiu de conquerir o invadir (segons els punts de vista) els territoris peninsulars que fins aquell moment estaven sota el domini visigòtic.

D'entrada, el canvi de sistema de govern que va suposar per a l'antiga Hispània la seva dependència política respecte de Damasc va quedar simbolitzat a través de l'imposició d'una nova denominació, la d'al-Àndalus, la qual va perpetuar-se fins que aquests territoris van començar passar a mans dels reis cristians de manera

progressiva. A pesar de la forta orientaltzació i africanització que experimentaren els territoris administrats pel nou estat andalusí, Dolors Bramon i molts altres autors mantenen la tesi de la continuïtat de la població original hispanovisigòtica en contra de la idea de la substitució de cristians, jueus i pagans per contingents de musulmans. La versemblança d'aquest posicionament quedaria reforçada per la relativa facilitat amb què l'islam es va arrelar en la seva nova geografia:

“[...] creo que hay que insistir en que no sólo hubo sustitución masiva de personas, sino que el número de recién llegados fue tan escaso en términos relativos que sólo se puede entender el rápido triunfo político y social del islam, y el progresivo cambio cultural y religioso de la población autóctona si tenemos en cuenta la libre aceptación y la consiguiente islamización y arabización de la gran mayoría de los hispanogodos del momento.” (Bramon 2003: 66).

L'autora continua explicant que l'acceptació de la nova cosmovisió va estar facilitada per l'escàs nivell de penetració que el cristianisme havia tingut en la societat visigòtica del moment (la seva influència es limitava a les ciutats i als camins d'importància), per l'existència de poblacions paganes susceptibles de ser integrades en l'islam a través de la conversió (per precepte corànic els musulmans han de respectar els pobles que segueixen una doctrina revelada) i, finalment, per la relativa flexibilitat de la doctrina corànica en un moment en què aquesta encara no s'havia vist interpretada i ni fixada per les quatre escoles jurídiques que van començar a expandir-se entre els segles VIII i IX i que actualment són considerades com a canòniques entre els musulmans sunnites: l'escola malikita, l'escola hanefita, l'escola xafeïta i l'escola wahhabita (vegeu Bramon 2001: 81-82).

Amb tot això el que pretenem emfasitzar és que el passat històric de Catalunya està íntimament vinculat amb l'islam, i que aquesta presència religiosa no va començar a retrocedir fins que els seus habitants anaren deixant de ser andalusís: l'any 785 a Girona, l'any 801 a Barcelona, l'any 1148 a Tortosa, l'any 1149 a Lleida i l'any 1153 a Siurana i les muntanyes de Prades (Bramon 2003: 65). Al mateix temps, s'ha de tenir en compte que l'avenç cristià no va significar, en un primer moment, el desplaçament de tots els musulmans ni la desaparició absoluta de l'islam. D'entrada, els mudèjars o tagarins eren imprescindibles per poder mantenir en funcionament l'estructura econòmica dels territoris cristianitzats. Però també n'hi havia d'altres raons assenyalades pels historiadors, com ara l'elevat nombre de matrimonis mixtos

(sobretot a les terres de l'Ebre: un 59% de mitjana) i les "llicències" concedides a alguns moriscos per romandre a la Catalunya Nova després de l'Edicte General d'Expulsió de 1610-1614 (Bramon 2003: 72).

Finalment, la progressiva desaparició de les condicions de possibilitat del fenomen religiós islàmic (per activa i per passiva) va donar lloc a l'eliminació pràctica de la seva presència en l'àmbit públic i privat de Catalunya -fins els nostres dies.

### **6.1.2. Les característiques de la presència musulmana actual**

No va ser fins el segle XX que l'islam apareix novament a Catalunya. Aquesta vegada, però, ho fa en el context d'un fenomen migratori protagonitzat majoritàriament per musulmans d'origen marroquí. Es tracta d'una presència "renovada" la qual, sens dubte, obliga a plantejar-nos tot un seguit de preguntes sobre el nostre model de societat. Jordi Moreras la qualifica de "pedra de toc" perquè:

"[...] està posant a prova tres aspectes summament importants per al futur del nostre país: d'una banda, la nostra manera d'entendre la integració dels col·lectius culturalment i religiosament minoritaris en la nostra societat (provinents o no de la immigració); de l'altra, el paper que hi ocupa el fet religiós, tant el que forma part de la nostra tradició com el que és aportat per aquestes minories; i, finalment, el concepte mateix de ciutadania, i la seva expressió en forma de participació social i política que s'hi troba implícit" (2003b: 154).

Les deu característiques que segons aquest autor defineixen actualment la constitució d'un camp religiós islàmic a Catalunya són 1) "quatre dècades de presència musulmana"; 2) una "repartició territorial que coincideix amb la dels diferents cicles migratoris"; 3) la construcció de mesquites<sup>24</sup> com a "indicador de l'assentament dels col·lectius immigrants i de l'estabilització del seu trànsit migratori"; 4) una "composició heterogènia del col·lectiu, per orígens nacionals, ètnics o lingüístics, per estatus professional o per la seva vinculació amb el fet religiós islàmic"; 5) un "procés de configuració comunitària desenvolupat des de la precarietat i la reserva"; 6) una

---

<sup>24</sup> Tal i com fa Jordi Moreras, aquí hem decidit utilitzar la paraula mesquita en lloc de la paraula oratori per dos motius. El primer, perquè és la manera com la població d'origen marroquí que hem entrevistat fa referència als espais de culte musulmà de Catalunya. El segon, perquè els oratoris, a l'igual que les mesquites en els països d'origen, són espais bàsicament funcionals, malgrat els dèficits estructurals que puguin tenir una part d'ells.

“invisibilitat social dels oratoris que contrasta amb una creixent visibilitat mediàtica”; 7) una “organització precària i institucionalització incompleta”; 8) una “manca d’aplicació de l’Acord de Cooperació del 1992”; 9) unes relacions veïnals sovint conflictives; i, finalment, 10) una “certa angústia administrativa” que es transparenta en el tipus de resposta que els poder públics estan donant a les demandes plantejades pels representants dels musulmans de Catalunya (Moreras 2003a).

Per la importància i l’interés que tenen de cara a la comprensió dels processos de transmissió de la identitat religiosa de pares i mares a fills i filles, aquí només tractarem de desenvolupar de manera específica els continguts de les sis primeres característiques, tot i que al llarg de les explicacions apareixeran referenciats alguns dels elements corresponents a la resta. Des del nostre punt de vista, el coneixement dels processos d’acomodació de l’islam protagonitzats pels pioners de la immigració musulmana pot aportar informacions molt valuoses de cara a la comprensió de les formes que adopta actualment aquesta presència en els àmbits públic, comunitari i privat, dels reptes al quals han de fer front els principals agents transmissors de la seva fe i doctrina (la família i les mesquites), així com dels significats que pot adquirir aquesta referència religiosa en els processos de construcció identitària dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya.

- *“Quatre dècades de presència musulmana”* (Moreras 2003a)

La presència de població musulmana a Catalunya en el segle XX es remunta a la dècada dels 60s quan es produeix l’arribada dels primers immigrants originaris dels països de l’Àfrica subsahariana i del Magrib. Inicialment, el projecte migratori de molts d’aquests pioners consistia en arribar fins a França per establir-s’hi, però alguns van decidir aturar-se a mig camí i provar sort a la península. En aquells moments, i fins a mitjans dels anys 80s, la importància numèrica dels immigrants marroquins era molt limitada, tant en termes absoluts com en termes relatius (López García 1996). Aquest col·lectiu estava constituït fonamentalment per homes d’edats joves i adultes, treballadors del camp o obrers que protagonitzaven un projecte migratori amb dos components ben clars: d’una banda, proporcionar suport econòmic a les famílies que romanien en el seu país d’origen i, de l’altra, tirar endavant una estratègia d’estalvi

alimentada pel mite del retorn i, més recentment, per l'esperança de poder iniciar processos de reagrupament familiar a Catalunya.

Curiosament hom parla de “presència” quan, en realitat, hauriem d'especificar els termes amb què els primers marroquins es van inscriure socialment a Catalunya. Condicionats per la seva situació social i personal (homes sols, desvinculat de les seves famílies i amb dificultats evidents per construir en el país d'acollida una comunitat pròpia) i per la manca general d'interès que despertava la seva presència entre la població i les autoritats autòctones, els anomenats “treballadors àrabs” (anys 70s) i, més endavant, “treballadors marroquins” (anys 80s), van passar relativament desapercebuts durant dues dècades, alhora que les seves pràctiques religioses no van superar pràcticament mai el terreny de la invisibilitat social.

No va ser fins a mitjans dels anys 90s que la societat catalana comença a donar mostres d'interès i preocupació envers l'establiment de “musulmans” en els seus pobles i ciutats. Amb tota seguretat, l'origen d'aquest canvi en la percepció de la població autòctona està relacionat amb el procés de construcció comunitària que té lloc coincidint amb l'entrada en funcionament de la política de reagrupament familiar. La reconstitució de les unitats familiars a Catalunya i la presència de població infantil i femenina originària del Marroc va modificar un paisatge social relativament homogeni en la mesura que els nouvinguts anaven accedint als espais compartits amb la població autòctona (centres escolars, serveis socio-sanitaris, transport públic, places i carrers, etc.) la seva identitat religiosa i cultural començava a manifestar-se a l'espai públic. Tanmateix, val a dir que la població musulmana de Catalunya no ha expressat fins el moment cap estratègia decidida de visibilització, encara que hi hagi un cert nivell de visibilitat social, generalment esbiaixada.

El procés de construcció social de la població d'origen marroquí i, concretament, de l'alteritat cultural que representa en tant que musulmana, s'està construint sobre la base d'una sèrie de prejudicis i estereotips que dificulta enormement l'establiment de relacions entre la població autòctona i l'originària del Marroc. Alguns d'aquests tòpics es remunten al passat colonial d'Espanya en el Marroc i, fins i tot, al segle XVI quan es va procedir a l'expulsió dels musulmans de la Península Ibèrica (Martín

2002). La qüestió a destacar aquí és que si no tenim em compte el paper que ha jugat i continua jugant la “morofòbia” dins l’imaginari popular resulta molt difícil d’entendre la percepció dominant que s’ha anat generalitzant a l’entorn de la presència de l’islam a Catalunya.

Un segon fet relacionat amb el “descobriment” de les comunitats musulmanes a Catalunya és el del terrorisme d’inspiració islamista. Els atemptats de l’11 S a Nova York, de l’11 M a Madrid i del 7 J a Londres han fet emergir amb intensitat un nou debat sobre les relacions internacionals i la seguretat nacional que contribueix a reforçar més la visió dominant a l’entorn de l’islam i dels musulmans.

- *“Repartició territorial que coincideix amb la dels diferents cicles migratoris”* (Moreras 2003a)

Actualment, la presència de població musulmana a Catalunya no es limita només als grans nuclis urbans. Els primers fluxes migratoris es van dirigir sobretot a la ciutat de Barcelona i els seus voltants com a conseqüència de la capacitat d’atracció que exercia la concentració d’oportunitats sociolaborals de la zona. L’assentament en millors o pitjors condicions dels primers immigrants originaris del Marroc també va produir un efecte de crida gens menyspreable en la mesura que la creació de xarxes socials informals entre persones del mateix origen esdevé un valor afegit més del territori degut a les garanties que aquest recurs proporciona a la població nouvinguda. Allò que durant les primeres dècades era un “degoteig” d’immigrants, va passar a convertir-se més endavant en un fenomen de migració “en cadena”.

La distribució territorial de la població d’origen marroquí a Catalunya és paral·lela als diferents fluxes migratoris i a les fases que els configuren. Hi ha molts factors que intervenen a l’hora de seleccionar un espai d’assentament per part de les poblacions immigrades, però la disponibilitat de nínxols laborals de caràcter “ètnic” ha estat tradicionalment un element condicionador de les pautes d’assentament protagonitzades pels musulmans d’origen marroquí, subsaharià i asiàtic des de la dècada dels 60s.

Alhora, els darrers estudis del Padró continu d'habitants posen de manifest que el grau de mobilitat geogràfica interna entre la població immigrada és relativament elevat (vegeu Bayona 2004, per a la població de nacionalitat marroquina de Barcelona, i Recaño 2002, per a la població estrangera d'Espanya). Aquests moviments són indicatius del desenvolupament dels projectes migratoris i de la recerca de condicions favorables a la inserció social i econòmica dins de la societat d'acollida. La relaxació de la dependència respecte la població del mateix origen un cop s'han pogut acumular recursos i capitals propis, l'arribada de les dones i els fills a través dels processos de reagrupament familiar o, simplement, la voluntat de trobar millors oportunitats sociolaborals, poden donar lloc a patrons de mobilitat geogràfica de cara a l'articulació dels projectes migratoris.

- *“Indicador de l'assentament dels col·lectius immigrants i de l'estabilització del seu trànsit migratori”* (Moreras 2003a)

Tal com assenyala Jordi Moreras en la seva aportació al tema, l'aparició d'espais i infraestructures relacionades amb el culte musulmà no és tant un indicador del creixement demogràfic dels musulmans a Catalunya com de les pautes d'assentament territorial d'aquests col·lectius (2003a: 342). La presència musulmana ha estat vinculada durant molt de temps amb la immigració i amb el seu component de força de treball masculina, principalment originària del Marroc. L'assumpció implícita del mite del retorn pels immigrants va afavorir durant molt de temps la contenció d'algunes de les expressions més comunes de l'islam, ja fos en la intimitat dels espais privats, ja fos en les coordenades d'un espai públic simbòlicament poc “marcat”. Encara actualment, però, podem dir que aquests espais continuen estan poc “marcats” i que, fins i tot, poden haver-hi motius addicionals (com la intensificació dels prejudicis contra els musulmans com a conseqüència d'alguns conflictes internacionals) que reforcin l'adopció d'actituds de reserva envers la població autòctona.

Amb el pas del temps, el desenvolupament de noves necessitats ha anat donant lloc a l'eclosió de les primeres expressions culturals i religioses per part de la població musulmana de Catalunya. Per quina raó es produeix aquest canvi? Segons el que es desprèn de les reflexions d'aquest autor, per la coincidència de diferents fenòmens

molt entrelligats entre sí: la decisió d'allargar el retorn fins moments posteriors de la trajectòria migratòria (o, més exactament, la constatació íntima de què aquesta possibilitat deixava de ser factible), l'articulació de processos de reagrupament familiar i l'emergència dels fills i les filles de les famílies immigrades com a actors socials.

L'aparició dels primers espais vinculats amb el culte musulmà (mesquites, associacions i comerços de productes *halal*) coincideix amb la voluntat de retrobament dels immigrants amb alguns elements de la seva cultura d'origen enmig d'una realitat social majoritàriament no musulmana. La intensitat d'aquesta necessitat es va aguditzar a mesura que els primers protagonistes de la immigració assumien el canvi de direcció que prenia el seu projecte migratori inicial: d'estalviar per retornar a estalviar per quedar-s'hi i reconstituir les seves unitats familiars a Catalunya.

El reagrupament familiar i els canvis conseqüents en la dinàmica comunitària (molt més complexa pel que fa a la diversitat de necessitats degut a la presència de persones de diferent sexe i edat) va anar acompanyada de la creació de nous espais associats al culte musulmà. A la ja habitual presència de mesquites i de carniseries *halal* que havien estat promocionats pels pioners de la immigració, es va sumar llavors l'organització d'associacions de defensa dels interessos dels immigrants i/o els musulmans, el desenvolupament d'una xarxa comercial més enllà de la venda de productes *halal* (locutoris, cafeteries, perruqueries, botigues de música, etc.) i, encara més interessant de cara al nostre tema, la creació de noves estructures amb funcions socialitzadores (per exemple, una oferta de classes d'àrab i de religió islàmica per a infants i joves).

- “*Composició heterògena del col·lectiu, per orígens nacionals, ètnics o lingüístics, per estatus professional o per la seva vinculació amb el fet religiós islàmic*” (Moreras 2003a)

Olivier Roy assenyala en el seu llibre *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización* (2003) que l'ús de l'etiqueta “musulmà” en els països occidentals ha donat lloc a la creació d'una categoria “neoètnica” (o pseudoètnica) amb la qual es designen les persones immigrades originàries dels països musulmans i

els seus descendents. Així, el concepte de “musulmà” no fa necessàriament referència a una població creient, sinó més aviat a un col·lectiu heterogeni al qual se li imposa simbòlicament, des de les convencions occidentals, una identificació religiosa concreta. Les operacions que han donat lloc a aquest reduccionisme tenen una base cognitiva que no justifica ni substitueix la responsabilitat que hi tenen algunes institucions socials amb capacitat de generar discursos dominants. En aquest sentit, els mitjans de comunicació, però també l’acadèmia, han contribuït a generalitzar la confusió que s’estableix, d’una banda, entre el concepte de “religió” i, de l’altra, els de “cultura” o “etnicitat”.

Tanmateix, la composició heterogenia dels col·lectius musulmans (i per extensió, marroquí) estaria relacionada amb els següents eixos de diferenciació:

-Els orígens nacionals, ètnics o lingüístics particulars, en la mesura en què dins de l’etiqueta “musulmà” poden encabir-se persones originàries dels països de Magrib, de l’Àfrica subsahariana, de l’Orient Mitjà o del subcontinent asiàtic, entre d’altres. Però també perquè els diferents orígens nacionals engloben un ampli conjunt d’ascripcions identitàries correlacionades amb especificitats de tipus ètnic o lingüístic, tal com succeeix entre les persones originàries del Marroc (àrabs i amazighs, per exemple).

-L’estatus professional. El perfil sociolaboral dominant entre les persones originàries dels països musulmans és el d’un immigrant econòmic que ha accedit en condicions de precarietat a les posicions menys qualificades del mercat de treball. Les dades estadístiques, però, informen de l’existència d’un cert nivell de diferenciació en l’estatus professional d’aquests col·lectius depenent de l’origen nacional dels individus i dels motius que hi ha al darrere de la seva emigració (de base econòmica o no), del nivell de qualificació professional assolit en origen o en destí, del prestigi social de les ocupacions que desenvolupen i del tipus de relació establerta amb els mitjans de producció.

-El tipus vincle que es manté amb el fet religiós islàmic, en el sentit que l’origen dels immigrants dels països musulmans, o l’ascendència familiar en el cas dels seus fills i filles, no garanteix l’existència d’una experiència religiosa comuna o temporalment

fixa entre aquestes persones. Donar això per descomptat significaria reforçar el prejudici de la hipotètica manca de reflexivitat entre els musulmans, quan allò que ens indica l'experiència és precisament el contrari: diversitat quant a formes d'expressió religiosa, quant a observància dels preceptes i quant a significats que adquireix l'islam en els processos de construcció identitària dels adults i, més especialment, dels infants i dels joves.

Aquests eixos configuradors de l'heterogeneïtat de la presència musulmana a Catalunya s'haurien d'afegir dos més: el del sexe dels individus i aquell que s'estructura a través de criteris generacionals (assenyalat per Jordi Moreras a 2003a).

En relació al primer, la justificació de la seva inclusió com a principi de diversitat en el terreny de la identitat religiosa vindria donada per l'existència de diferències de base en el procés de socialització dels individus en funció del seu sexe. Aquesta diferenciació, que és pràcticament comuna a tots els llocs, adquireix un significat particular en el cas dels col·lectius musulmans per influència de la ideologia patriarcal sobre les cultures del gènere i la interpretació de l'islam. La bibliografia especialitzada posa de manifest, per exemple, la responsabilitat que en alguns països musulmans com el Marroc s'ha dipositat sobre les dones en tant que símbols de la preservació de la identitat nacional i de la continuïtat de la fe religiosa tradicional. Això ens suggereix la idea que la relació que puguin mantenir les dones amb el fet religiós islàmic en la societat d'acollida pot estar condicionada per l'atribució de rols genèrics que es fa en els seus països d'origen. Aquesta és una qüestió sens dubte interessant que caldria investigar més a fons, especialment entre les generacions joves les quals, d'acord amb l'experiència d'altres països europeus amb una tradició immigratòria més dilatada que Catalunya, estan desenvolupant un paper fonamental en la reinscripció de l'islam en un context minoritari però desvinculat de l'experiència migratòria específica dels seus pares.

Aquest darrer raonament ens porta directament cap a el segon eix: l'aparició de generacions de musulmans joves a Europa està introduint noves formes d'entendre i relacionar-se amb el fet religiós islàmic. Tal i com s'assenyala en el paràgraf anterior, aquesta diferència generacional vindria donada en part pel fet que pares i fills no

comparteixen una mateixa experiència migratòria i, per tant, tampoc no coincidrien en l'atribució de significats i de funcions que es fan al voltant de l'islam i dels espais religiosos vinculats amb aquest culte. Si pels adults les mesquites són sobretot un espai a on poder retrobar-se amb el seu univers d'origen en un país d'acollida en tant que membres d'una minoria immigrada, els espais associatius, culturals i/o religiosos promoguts per la seva descendència funcionen bàsicament com a recurs per a la seva construcció identitària en tant que joves d'un país europeu pertanyents a una minoria religiosa o cultural.

Com tindrem ocasió de veure amb més deteniment al llarg del segon apartat ("La transmissió d'una identitat religiosa"), la pertinença a la *Umma* (o comunitat mundial de creients) sobre la base del vincle familiar, independentment del coneixement del dogma i de l'agència dels individus, comença a entrar en crisi amb les noves generacions de marroquins d'origen immigrant. Per a molts fills i filles de famílies marroquines de Catalunya, ser musulmà consisteix principalment en situar-se dins un marc de referència concret a partir d'una opció personal.

- *"Procés de configuració comunitària desenvolupat des de la precarietat i la reserva"* (Morera 2003a)

La configuració del camp religiós islàmic a Catalunya s'ha dut a terme sobre la base de la precarietat socioeconòmica que caracteritza una part important de la població immigrada originària dels països musulmans. La mala qualitat de les infraestructures que alberguen les mesquites posen de manifest les dificultats econòmiques a què s'enfronten les comunitats musulmanes per tal de garantir la continuïtat d'aquests espais. Davant la impossibilitat de construir una mesquita de nova planta, les comunitats immigrades tracten d'habilitar locals els quals, a banda de no haver-se concebut prèviament com a espais de culte, esdevenen ràpidament petits, especialment durant l'oració del divendres o la celebració d'algunes festes religioses.

L'ús d'alguns d'aquests locals com a espais de concurrència pública pot desencadenar conflictes amb els veïns a causa de les molèsties que generen els sorolls i del recel que provoca la seva visibilitat en el carrer. La precarietat que envolta la creació i ús de moltes mesquites també es manifesta a través dels dèficits de tipus tècnic i/o legal que

poden acumular, ja sigui perquè no han obtingut els permisos municipals per funcionar com a centres de culte (per manca d'incompliment de les ordenances, per tal d'evitar l'aparició de conflictes de convivència ciutadana, etc.), ja sigui perquè les seves actuacions no estan enregistrades com a associacions religioses o culturals (el primer cas és més freqüentment per les dificultats comparatives que implica el seu procés d'inscripció en el registre d'entitats religioses de Madrid (Moreras 1999).

D'altra banda, l'evidència empírica posa de manifest la importància que tenen les mesquites quant a proveïdors de recursos materials i simbòlics en els contextos migratoris, fins el punt que "Podría decirse que el proceso de estabilización de estas comunidades se acompaña, no sólo de una progresiva mejora de sus condiciones de vida, sino también de las de la observancia religiosa" (Moreras 1999: 193). Pels pioners dels processos migratoris, les mesquites haurien de desenvolupar també una funció bàsica en la transmissió de la identitat religiosa tradicional als seus fills i filles. Ara bé, la manca de mitjans tècnics i humans fa difícil i pot saturar el seu funcionament quotidià, sobretot si tenim en compte la diversitat de necessitats que han d'atendre aquests espais en els contextos migratoris (com a centres de culte, de formació alcorànica, de reconstitució de l'ordre comunitari d'origen, etc.).

El procés de configuració comunitària també es veu condicionat per la fragilitat que envolta la figura dels *imams* a Catalunya (vegeu Moreras 2004). El seu estatus com a especialistes religiosos, d'una banda, i l'atribució de funcions d'atenció a la comunitat musulmana, de l'altra, poden experimentar canvis significatius en la societat d'acollida. Pel que fa al primer aspecte, la manca de formació especialitzada d'una part important dels *imams* sovint es combina amb una devaluació del seu reconeixement professional (nivell baix de retribució econòmica) i amb l'obligació de compatibilitzar una doble o triple presència (com a estudiant, com a treballador, etc.). L'elevada mobilitat que genera en els *imams* aquest tipus de precarietat socioeconòmica perjudica seriosament les possibilitats de tirar endavant qualsevol projecte col·lectiu de manera coherent, especialment pel que fa a la reconstitució de l'univers d'origen i a la transmissió de la identitat religiosa als fills i les filles de les famílies immigrades.

La manca de formació anteriorment assenyalada resulta especialment significativa si tenim en compte que una de les funcions dels *imams* de la “diàspora” consisteix en respondre als interrogants espirituals i normatius que plantegen els fidels a mesura que s’acomoden en el nou context històric i social (Chantal Saint-Blancat 1997, referenciada a Moreras 1999: 203). Aquesta preocupació tindria no només a veure amb l’assumpció per part dels *imams* de rols molt especialitzats que no els pertoca (Moreras 1999: 204), sinó també amb el desconeixement que poden tenir del seu país d’acollida (desconeixement de la llengua, importació de prejudicis culturals, etc.) (Moreras 1999: 206).

En relació al segon aspecte, val a dir que l’estatus minoritari de les comunitats musulmanes a Catalunya influeix sobre el tipus de funció que s’espera dels *imams*. En contraposició a l’especialització que gaudeixen en els països musulmans, les tasques dels *imams* en els contextos migratoris estan relativament obertes a la definició, depenent de les expectatives i de les necessitats religioses que plantegen les comunitats de fidels:

“El imam no sólo ha de dirigir las cinco oraciones de cada día; también ha de elaborar la *jutba minbariya* (o *jutba al-uma*, sermón del viernes), pronunciar conferencias en la mezquita, ofrecer atención religiosa en hospitales y otros centros, responder a las consultas de tipo religioso formuladas por los creyentes (lo que supone poseer unos buenos conocimientos teológicos) y, por encima de todo, ha de dar clases de educación religiosa a los niños y niñas de la comunidad [...] como forma de hacer frente a la acción aculturadora de la sociedad europea y catalana” (Moreras 1999: 205).

- “Una invisibilitat social dels oratoris que contrasta amb una creixent visibilitat mediàtica” (Moreras 2003a)

L’interés per no destacar el caràcter musulmà dels espais de culte és una fet relativament freqüent entre les comunitats musulmanes en contextos migratoris. Segons Moreras (1999: 190), aquest fet podria explicar-se per dos raons. D’una banda, perquè no és necessari senyalitzar exteriorment la ubicació d’unes mesquites que la comunitat de fidels coneix perfectament i, de l’altra, per evitar haver de fer front a les reticències d’uns veïns que podrien actuar en contra de la presència d’un espai religiós d’aquestes característiques al costat de casa seva. L’estratègia preventiva de les comunitats musulmanes té la seva lògica en un context social

fortament influenciat pels prejudicis interculturals al qual s'hi sumen les mancances de tipus tècnic i legal anteriorment assenyalades en relació a algunes mesquites. Sovint, el rebuig de la població autòctona envers aquests espais de culte i el tipus d'alteritat que representen es justifica amb arguments que fan precisament referència als seus dèficits i als problemes pràctics que se'n deriven (concentració de persones, sorolls, olors, etc.).

Aquest interès per no cridar excessivament l'atenció troba continuïtat en la invisibilitat social que caracteritza la figura dels *imams* en els contextos migratoris. La manca d'un estatus i d'un reconeixement professional clar tenen molt a veure en aquest sentit, però caldria no deixar de banda la influència que igualment exerceixen les expectatives de la comunitat de fidels envers el tipus de relació que els *imams* han de mantenir amb la societat d'acollida (de distanciament, preferentment) (Moreras 1999: 206).

L'actitud de reserva que acabem d'explicar contrasta obertament amb l'interès que desperta la presència de l'islam i de la població musulmana en els mitjans de comunicació. En termes generals, els debats són bastant superficials i malgrat la variació que poden expressar els seus continguts en funció de la naturalesa dels esdeveniments conjunturals (canvis legislatius, processos de regularització, relació entre països, conflictes internacionals, etc.) les mirades científiques sobre la realitat social permeten d'identificar dues constants.

En primer lloc, el silenciament sistemàtic d'algunes qüestions d'importància directament relacionades amb els fenòmens migratoris, com ara la seva influència sobre l'estructura demogràfica de la societat d'acollida, sobre el desenvolupament de l'estat de benestar o sobre el model d'integració de la diversitat sociocultural, segurament perquè "[...] no se prestan a una polarización partidista de la opinión pública" (Pérez-Díaz et al. 2004: 253). I, en segon lloc, la tendència a presentar una visió simplista de l'islam i dels musulmans, sens dubte deutora de la llarga història de formació de l'estereotip islàmic a Catalunya i a la resta de l'estat però que, en època recent, tots hem vist actualitzat a través de les aportacions de Samuel Huntington a propòsit del conflicte de civilitzacions (1997) i de Giovanni Sartori quan defensa la

hipòtesi de la incompatibilitat entre l'islam i la democràcia (2001), entre d'altres autors.

El clima de confusió que moltes vegades generen els mitjans de comunicació té les seves repercussions sobre una opinió pública molt acostumada a l'equiparació que s'ha anat institucionalitzant entre alguns conceptes que no són pas simètrics, "islam" i "occident", d'una banda, i "cultura" i "religió", de l'altra. En el primer cas, els termes es converteixen en contraris a través d'una operació discursiva etnocèntrica i ahistòrica que, a més a més, dificulta considerablement les possibilitats de concebre línies de continuïtat i pautes d'acomodació mútues entre les comunitats musulmanes i el seu país d'acollida. En el segon cas, allò que normalment s'acaba produint és una atribució esbiaixada del comportament dels individus a una suposada adscripció identitària totalitzadora que seria l'islam. Interpretar els membres de les comunitats musulmanes únicament i exclusiva com a creients o fidels d'una determinada fe religiosa significa obviar la influència que exerceixen, per exemple, les cultures d'origen (nacionals, ètnicoculturals, etc.), les atribucions de gènere i les expectatives dels diferents cicles de la vida (joventut, adultesa, etc.) sobre el comportament de les persones.

Paral·lelament al tipus de construcció social que afavoreixen els mitjans de comunicació sobre la presència de l'islam a Catalunya, caldria considerar la "visibilitat renovada" (Morera 2003a: 344) que estan atorgant a aquest fenomen les demandes formulades per les comunitats musulmanes i els seus representants a les administracions públiques. Tot i que en la seva amplitud son modestes en comparació amb allò que trobem en altres països europeus amb una presència musulmana d'origen immigrat bastant més dilatada en el temps, el cert és que l'articulació de demandes relacionades amb la llibertat religiosa i amb la transmissió d'un determinat model cultural posa de manifest l'existència d'un punt d'inflexió en les estratègies d'inserció social desenvolupades pels col·lectius de musulmans de Catalunya.

Allò que hauriem de considerar com a nou és l'augment recent de les demandes que reclamen no ja una ampliació dels drets reconeguts en el *Acuerdo de cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España* (CIE) signat l'any 1992,

sinó la seva aplicació pràctica. La bretxa ideològica existent entre els propis col·lectius de musulmans (d'una banda, la Federació de Entidades Religiosas Islámicas (FERI) i, de l'altra, la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIE)), així com les dificultats per identificar interlocutors vàlids i legítims en el camp religiós islàmic (fet que es complica especialment per l'existència de comunitats de base local no federades) són alguns dels obstacles que han actuat al llarg d'aquest temps en detriment de la concreció política dels aspectes continguts en l'acord i, en definitiva, de la institucionalització del culte musulmà en el marc de la societat d'acollida (Motilla (ed.) 2004).

## 6.2. La transmissió d'una identitat religiosa

En aquest apartat del capítol analitzarem les condicions de possibilitat que informen la transmissió de la identitat religiosa islàmica als fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya. La informació que disposem per fer aquest exercici s'ha obtingut principalment a través de la realització d'un treball de camp empíric que inclou, d'una banda, l'observació directa de la realitat social i, de l'altra, la seva interrogació pràctica. Observació directa en el sentit que hem tingut la possibilitat d'accedir a alguns dels espais més significatius en els quals s'escenifica la configuració de la identitat religiosa dels infants i els joves d'origen marroquí de Catalunya (llars familiars, mesquites, associacions culturals, celebració de festes, etc.). I interrogació pràctica perquè, alhora, hem dut a terme un conjunt d'entrevistes de caràcter semi-dirigit a persones d'origen marroquí amb l'objectiu de conèixer la mesura i el sentit de les dinàmiques que permeten (o haurien de permetre) la reproducció d'una identitat religiosa necessàriament recontextualitzada.

L'exercici d'anàlisi que presentarem a continuació és producte d'una abstracció a partir de l'abundància de detalls i d'experiències personals que hem pogut recollir al llarg de la realització de les entrevistes. Aquesta acumulació de dades sovint s'ha traduït en un esforç per poder donar resposta la tensió entre la miopia optimista de voler explicar *tot allò que s'ha vist* i la conveniència epistemològica de *posar-hi un ordre*. Finalment, l'instint de supervivència com a investigadors i la consideració de l'agraïment dels lectors van actuar com a referents motivadors en l'elecció de la segona opció.

És per això que, en continuïtat amb el capítol introductori d'aquesta recerca, presentem els resultats de les nostres anàlisis a partir de la consideració d'una determinada geografia dels espais i d'un joc de posicionaments dels actors que hi intervenen. En relació al primer eix, hem prioritzat l'anàlisi de les dinàmiques de transmissió de la identitat religiosa islàmica que tenen lloc en l'espai familiar i en l'espai de la mesquita. En relació al segon eix, hem intentat contrastar els discursos i els significats en funció de l'experiència migratòria dels individus, establint així una línia de divisió analítica entre els adults (els pares i les mares d'origen marroquí que

iniciaren en el seu moment un projecte migratori) i els joves (els fills i les filles que han nascut aquí o al Marroc però que, en qualsevol cas, es veuen abocats a donar resposta a les pressions socialitzadores del seu espai familiar i a les del context aculturador de la societat d'acollida).

Basant-nos en les percepcions dominants entre els adults d'origen marroquí que hem entrevistat, poden dir que l'espai familiar reconstituït en destí i l'entorn comunitari de les mesquites constitueixen importants espais de retrobament amb la cultura d'origen. Sense voler significar que tots els adults d'origen marroquí mantenen una idèntica adscripció religiosa (en termes de significació o en termes d'observància), una de les qüestions que més ens interessarà observar al llarg d'aquestes pàgines és fins a quin punt els fills i les filles comparteixen amb els pares i les mares una visió similar sobre l'atribució de funcions a aquests espais de socialització (família i mesquita) i sobre el significat de la identitat religiosa en la seva vida quotidiana.

### **6.2.1. L'espai familiar**

Tradicionalment, la família ha estat al Marroc la institució social encarregada d'educar els infants i els joves en la tradició religiosa islàmica. Els estudiosos han explicat en diverses ocasions en què consisteix aquesta fe i el seu procés de socialització dins l'espai familiar. Una manera habitual de fer-ho ha consistit en posar l'accent en la transmissió dels continguts estrictament doctrinals o normatius que es donen en aquest procés. Aquesta opció es pren quan, per exemple, allò que interessa d'explicar són els diferents cicles de vida pels quals travessa la vida dels musulmans, independentment del seu país d'origen concret (vegeu, per exemple, Bramon 2001). Una segona alternativa, igualment interessant, ha consistit en relacionar els processos de socialització familiar en la fe islàmica amb els contextos particulars en els quals tenen lloc. D'aquesta manera podem conèixer les variacions pràctiques que es produeixen -més enllà dels models normatius- com a conseqüència de les transformacions de l'entorn social, comunitari o familiar.

En el cas de les famílies d'origen marroquí de Catalunya, val a dir en aquest sentit que el model de socialització tradicional entra en crisi al llarg de les experiències

migratòries i, fins i tot, abans, per les pròpies transformacions econòmiques i socials que tenen lloc al Marroc (vegeu el capítol sobre l'espai familiar i l'annex socioeconòmic). L'articulació del projecte migratori familiar acostuma a fer-se en diferents fases, cosa que a la pràctica pot significar una separació dels membres de la família com a conseqüència de l'emigració pionera del pare i/o dels germans grans cap a Catalunya. Aquesta situació afecta la divisió de rols que en el model tradicional s'estableix entre els pares i les mares a l'hora de socialitzar els seus fills i filles com a "buenos musulmanes".

L'exemple de la Oumkaltoum, una jove originària de Ksar-el-Kebir que va emigrar cap a Catalunya quan tenia onze anys, ens pot ajudar a entendre de quina manera els processos migratoris poden afectar l'estructura de les unitats familiars, tant en el país d'origen com en el país d'acollida.

- D: [...] De quina manera vas emigrar del Marroc cap aquí? Vas venir amb els teus pares?
- O: Primero vino mi padre hace unos diez años y quedó aquí. Y cuando trabajo y tenido los papeles pues me ha enviado. Que nosotros también podemos venir aquí ¿no? para poder estudiar aquí. Porque no [se] puede estar separado, porque tú [también] tienes los hijos con el padre. Pues nos mandó un visado.
- D: ¿A quien?
- O: A mí, a dos de mis hermanos y a mi madre.
- D: ¿Entonces ya llegasteis todos?
- O: Sí... Todos no, los pequeños. Los mayores no, porque es que somos siete.
- D: Entonces, ¿los mayores se han quedado...?
- O: No, el mayor ya era aquí con mi padre. Ya estaba aquí. Tiene veintisiete años, está casado, con dos niños y vive en Tarragona. Ese ya vino con mi padre.
- D: ¿Y Fátima? [la hermana gran].
- O: La Fátima, cuando hemos venido, ella estaba allí [en Marruecos] estudiando en la Universidad. Cuando acabó mi padre hizo contrato. Como no encontraba allí trabajo...
- [...]
- D: Cuando llegaste, ¿qué te pareció esto? ¿Cuál fue tu impresión? ¿Fue una impresión positiva? ¿negativa? ¿ambivalente?
- O: [Rialles] [...] Bueno, para mí era mejor porque he estado con mis padres los dos. Como allí estaba sin padre pues aquí ya tengo los dos juntos. Y eso lo primero.

La història de la Oumkaltoum ens suggereix algunes de les transformacions que poden donar-se respecte les pautes de socialització dominants entre les famílies marroquines com a conseqüència de la seva experiència migratòria i, més concretament, de les recomposicions que han d'afrontar com a conseqüència de la separació dels seus membres. D'una banda, val la pena destacar la decisió de la

família d'enviar prèviament el pare i el fill gran a Catalunya, molt probablement en base a una diferenciació dels rols familiars en funció del sexe de les persones. De l'altra, també destaca en aquest sentit que quan es produeix el reagrupament familiar la germana gran es queda al Marroc per poder continuar amb els seus estudis universitaris, separada del que fins llavors havia estat el seu nucli més immediat de referència familiar (encara que sota la tutela de la seva família extensa, segons la informació proporcionada posteriorment per la nostra entrevistada).

Aquest tipus de situacions són interessants de comentar en la mesura que il·lustren la “provocació” d'un ordre tradicional a partir d'un fenomen com el migratori: les unitats familiars es dilueixen temporalment en l'espai i, de vegades, el reconeixement de l'autoritat dels pares i de les mares en resulta afectat. La Najat, una noia jove originària d'una aldea de Nador però que viu a Catalunya des de la seva infantesa, ens explica de quina manera l'experiència migratòria familiar va influenciar sobre el tipus de relació que mantenia amb el seu pare, un dels pioners de la immigració cap a la península.

- D: ¿Y qué quiere decir que lo peculiarizaban? ¿Por qué lo peculiarizaban?
- N: Pues porque era una persona que estaba en otro país y que, bueno, estaba trabajando por ti. Es un poco contradictorio. [Interrupció] Bueno, era una presencia que tú necesitabas ¿no? de todas maneras. Querías tener un padre como todo el mundo pero... yo es que tampoco lo necesitaba. Era un poco extraño. De hecho, yo creo que nunca más me voy a acostumbrar a mi padre. Claro, te hablan [hablaban] de él y tú no tienes [tenías] la visión.
- D: Me contabas que tu padre era una persona extraña para vosotros y que le temías un poco. ¿Es la imagen general de la autoridad paterna lo que...?
- N: Es que cuando llegaba [de Catalunya a Nador]... Sí, a ver, tú tenías... Había unas reglas establecidas y entonces estaba todo un poco en orden. Es decir, estaba la figura del abuelo y de la abuela que hacían un poco de padres. Tenías... digamos que la autoridad estaba un poco repartida entre toda la familia. Y llegaba mi padre y era él y ya está ¿sabes? Y tenía pues... parecía que un poco invertía ese orden ¿sabes? Y entonces era un poco conflictivo para nosotros.

D'altra banda, la mesura amb què les transformacions dels espais familiars afecta la transmissió de coneixements i de pràctiques religioses tradicionals es pot accentuar en la societat d'acollida. Al Marroc, aquest tipus de transformacions es veuen atenuades per l'acció socialitzadora d'altres institucions (com l'escola i les mesquites) i per un entorn social i comunitari en el qual es fa difícil de conceptualitzar una separació a la

manera occidental entre l'esfera religiosa i la civil. A Catalunya, en canvi, la relació que s'hi estableix amb el fet religiós està condicionada pel caràcter marcadament secular de la societat i per l'estatus minoritari en el qual s'hi troben els musulmans i l'islam.

En relació a aquest tema, Olivier Roy identifica tres factors explicatius del canvi que experimenta la relació dels musulmans amb l'islam en el context europeu i que també podrien aplicar-se a Catalunya: “la disolución de la identidad y de la comunidad étnica de origen, la ausencia de autoridades religiosas islámicas legítimas que, en los países de acogida, puedan decir lo que es la norma y, por último, la imposibilidad de ejercer la coerción tanto jurídica como social, comunitaria y consuetudinaria, que inscriba la práctica religiosa en el orden de la visibilidad y el conformismo social.” (2003: 84).

Els pares i mares marroquins entrevistats al llarg del nostre treball de camp manifesten insistentment el seu interès per transmetre a la seva descendència el sentit de la identitat musulmana tal i com era en el seu país d'origen. Alhora, però, són conscients de les dificultats que això suposa pel fet de viure en un context polític i social majoritàriament no musulmà i per la precarietat econòmica i probablement jurídica que acompanya l'articulació dels seus projectes migratoris familiars.

L'Asma i l'Abdeljak són un matrimoni originari d'Alhoceïma que es va reagrupar a Catalunya després que ell iniciés el projecte migratori familiar i quan els seus dos fills (un nen i una nena) encara tenien pocs anys. En un moment de l'entrevista, l'Asma ens parla de les dificultats d'inserció social que experimenten moltes famílies marroquines i de com això acaba afectant la visió que construeixen sobre el seu nou entorn i sobre elles mateixes. Aquí destaquem el segon aspecte, és a dir, allò que podríem anomenar la “imatge social reflectida” segons les paraules de Marcelo Suárez-Orozoco (2003: 24), per l'interés que té a l'hora d'entendre com pares i fills configuren les seves identitats en funció del tipus d'alteritat cultural que representen dins l'imaginari de la població autòctona i, en definitiva, de la recepció que els ofereix la societat d'acollida.

As: Hay dos sentimientos, no nada más el miedo: el sentimiento de inferioridad y el miedo. Hay dos sentimientos, pero luego esos sentimientos pueden generar otra cosa que es diferente, ¿no? Inferioridad debida a la precariedad que estabas diciendo ahora mismo, en el trabajo, en la situación legal, en la relación con los autóctonos, en todo eso ¿no? Que donde vayan se sientan inmigrantes, se sientan extranjeros, no hay acogida. El entorno no les acoge. No es acogedor. Vienen aquí y no saben el idioma, donde van no hay suficientes plazas para aprender el idioma, que sea catalán o castellano. [...] Y luego la situación legal. Que llegas aquí o llegas ilegal o llegas con la reagrupación familiar como es mi caso por ejemplo y no tienes permiso de trabajo y no encuentras trabajo. Puedes encontrarlo ilegalmente y ya padeces las consecuencias del trabajo ilegal, que es explotación, que no tienes derecho ni a las fiestas pagadas ni a nada, ni a protestar, trabajarás muchas horas y cobrarás la mitad de lo que has trabajado, etcétera, etcétera. No sabes los servicios municipales, cómo llegar a pedir un servicio por ejemplo, a hablar con un médico, a hablar con un funcionario, a conseguir una vivienda, y ya sabes lo que significa encontrar aquí una vivienda, es... no muy difícil pero llegar a ser un milagro encontrar una vivienda. Y bueno, viviendo estas condiciones de vida, llegando extranjero a un país que no conoces, abandonando a tu familia, a tus orígenes ya sabes lo que resulta ¿no?, lo que da como resultado. Da resultado de inferioridad, de malestar, de miedo.

D'altra banda, en el discurs d'algunes famílies apareix de forma molt explícita la idea segons la qual la societat d'acollida i les seves institucions exerceixen una pressió excessivament aculturadora sobre els musulmans i, més particularment, sobre els seus fills i filles. Aquesta manca general de sensibilitat envers la diversitat cultural i religiosa té molt a veure, segons la percepció dominant entre els pares i les mares marroquins, amb els prejudicis i el desconeixement de la població autòctona envers l'islam.

Així ho interpreten, entre d'altres persones entrevistades, el Mohammed i el Mustafa, dos homes de mitjana edat, originaris de Tànger i Marrakesh respectivament, casats tots dos, amb fills petits i membres de l'associació cultural islàmica de la seva població (a la pràctica, la mesquita de la comunitat musulmana). Els fragments de l'entrevista que reproduïm a continuació ens posen de manifest que algunes de les dinàmiques que entren en joc entre la població autòctona i la d'origen marroquí poden afectar negativament el sentit de la identitat religiosa dels musulmans que expressen obertament la seva observància a través del seu vestuari o d'altres elements que s'han anat convertint en marcadors identitaris.

- Mu: Lo que ha dicho del entorno es muy importante.  
D: ¿El entorno es muy importante?  
Mu: Sí, es muy importante. Allí por ejemplo, en Marruecos, vas como quieras por la calle ¿entiendes? Yo por ejemplo voy con una chilaba y nadie me ve, nadie me dice nada. Pero aquí si salgo a la Rambla con una chilaba todo el mundo me está mirando.  
Mo: Y aquí las mujeres sufren mucho.  
D: ¿Las mujeres sufren?  
Mo: Sufren bastante por el velo y lo demás.  
Mu: Muchas veces por aquí hasta les dicen muchas cosas.  
D: ¿En qué sentido sufren? ¿Qué quiere decir que sufren las mujeres aquí?  
Mu: Por ejemplo, si una mujer va tapada en agosto y pasea por la Rambla. Las otras mujeres van por ejemplo destapadas, porque aquí estamos en Europa ¿entiendes? La otra está practicando su religión, quiero decir que es así. Entonces le empiezan a decir cosas y le empiezan a reñir ¿entiendes? Hay problemas. ¡Muchas veces casi una se mete con la otra!
- [...]
- Mo: Más aquí yo pienso aquí en España la gente no entiende, sobre todo el tema de la mujer tapada y todo eso. Aquí todavía piensan o es cultura –algunos, porque yo tengo una tienda y a veces alguien me lo comenta- y hoy la mayoría piensan que estas mujeres están obligadas por sus maridos que pongan velo, o por su hermano o por quien sea. Pero muy poca gente que entienda que ésta está dispuesta a morir y no sacar el velo [Ho diu en to d'exageració].

El Mustafa continua explicant més endavant algunes de les dificultats amb què es troben les famílies marroquines per fer realitat el projecte d'educar els seus fills i filles d'acord amb la tradició de la fe islàmica. En destaca el qüestionament que els més petits i els joves acostumen a fer de la seva identitat religiosa com a conseqüència de les demandes de justificació que els planteja la societat d'acollida a propòsit d'algunes pràctiques relacionades amb l'islam: l'ús del *hijab*, la distinció entre aliments *halal* i *haram*, el dejuni durant el Ramadà, la separació de sexes, etc. Aquest tipus d'influència pot portar als fills i les filles de les famílies marroquines cap la reformulació del sentit inicial d'una identitat religiosa que en el trànsit migratori ha anat perdent el seu “horitzó social de sentit” (Roy 2003: 85), és a dir, la base d'evidència empírica que evita que les creences arrelades en la consciència col·lectiva passin a convertir-se en objectes de reflexió.

És en aquest sentit que el Mustafa fa referència a les discontinuïtats que, en el seu cas particular, entren en lloc entre la cultura del seu espai familiar i la cultura escolar del centre d'ensenyament al que assisteix la seva filla gran d'onze anys. Els motius de la seva preocupació no només estan relacionats amb les dificultats per desplegar les mesures contemplades en l'Acord de Cooperació entre l'Estat espanyol i la CIE a favor de l'ensenyament religiós islàmic a les escoles, sinó sobretot per les pressions

assimilacionistes que, des de la seva perspectiva, es deriven de l'etnocentrisme de la institució escolar.

- Mu: A ver, por ejemplo, un niño pequeño cuando le enseñan lo de fin de año. Nosotros no celebramos el fin de año.
- Mo: El cumpleaños...
- Mu: Por ejemplo, viene la niña y te empieza a decir alguna canción de Jesús. Eso ya choca. Porque, por ejemplo, viene la niña y me dice "Hemos hecho esto". Eso choca ¿me entiendes?
- D: ¿Quieres decir la celebración de la Navidad en la escuela, por ejemplo?
- Mu: Por ejemplo, sí.
- Mo: No sólo la Navidad, todas las fiestas. Luego viene Carnaval, viene cualquier cosa y la ciudad siempre tiene actividades para hacer esto. Pero nosotros no lo celebramos, no lo hacemos ¿entiendes? Y los niños pues tienes un problema con ellos: "Esto no", "Nosotros no podemos hacer esto" y tal. Y siempre hay un conflicto.
- Mu: Sí, por ejemplo, una vez me viene mi hija y me dice "Mi profesora me ha dicho que Dios no existe". Y ya está, ya le ha metido esto en la cabeza. Y no sé lo que dijo que "Dile a tu padre que ésto, que lo otro". A ver, "¿A quien estás enseñando? ¿a la niña o me vas a enseñar a mí?". ¿Me entiendes? Entonces si yo voy y le digo a la profesora "Oye, que esto...", entonces ya chocamos. Entonces más vale dejarlo y que... O sea, si ella cree que Dios no existe, yo estoy enseñando a mi hija que sí que existe.
- Mo: Solamente el hecho que la escuela es laica y no cree en Dios pues es normal profesor, director y todo no cree en Dios. Pues si la niña o el niño habla de Dios todo el mundo no le va a aceptar porque "Eso son tonterías y tal". Si por ejemplo hace la niña Ramadán y está ayunando pues todos se van a reír de ella ¿entiendes? Si hay una..., el día de fiesta, y no viene porque tiene que estar, o bien pide un permiso o lo que sea, claro, ¡uno es su sueño! Y puede que lo acepten o puede que no lo acepten.

En un context social com el català, en el qual l'islam té un estatus minoritari i es percep com un element cultural aliè (vinculat de forma exclusiva amb el fenomen migratori), no és d'estranyar que les institucions majoritàries i la població autòctona li acabin imposant un procés d'"objectivació" (Eickelman i Piscatori 1966: 38, citat a Roy 2003: 85) que contrasta frontalment amb la naturalització amb què la major part de les famílies marroquines integren la seva fe religiosa.

L'element de conflicte dins aquesta situació rau en gran part en què l'interrogació de l'islam s'acostuma a fer de manera esbiaixada a través dels prejudicis existents a la societat d'acollida, d'una banda, i sobre la base d'una confusió generalitzada entre els conceptes de "cultura" i "religió" i de la conceptualització de l'islam com si es tractés de l'única variable explicativa de la identitat cultural i del comportament social de les persones originàries del Marroc. Com afirma Olivier Roy per referir-se al pas de l'islam a occident: "La paradoja es, pues, que la etnización del musulmán se hace a

partir de una matriz occidental en la que la religión es primero planteada como objetivo separado del resto de la actividad social, luego “objetivada”, definida como una cultura en sí y considerada, en el musulmán, como explicativa del conjunto de su actividad social [...]” (2003: 67-68).

Contràriament a aquest tipus de conclusions, el treball de recerca ens posa de manifest l’existència de diversitat en els models de relació que la població d’origen marroquí de Catalunya estableix amb la religió islàmica, tant pel que fa al significat que se li atribueix com a element de la identitat, com pel que fa al nivell d’observància religiosa que es practica. La concreció que aquestes dues variables prenen en la vida quotidiana dels individus pot ser, a més a més, diferent al llarg del temps, depenent de les experiències de la pròpia trajectòria biogràfica i del tipus d’entorn social o comunitari en el que cadascú s’integra. No és estrany, doncs, trobar en els relats de les persones entrevistades referències al fet que el trajecte migratori i la inserció en un nou context social pot fer variar el comportament religiós que expressen les persones.

El Hakim, un jove originari de Laraix, casat amb una catalana, ens explica com ha adaptat alguns dels seus hàbits alimentaris d’origen des que viu a Catalunya sense que aquest fet li hagi provocat conflictes identitaris. El seus pares, que acostumen a passar llargues temporades a Catalunya per visitar els seus fills (i que estan decidint iniciar un procés migratori), actuen en aquest mateix sentit.

H: A ver, es que depende de como lo mires ¿no? El Corán dice que lo que no se tiene que comer es carne por ejemplo de bestias muertas, que no esté podrida y no comer cerdo, en este caso ya el cerdo sí que lo respetamos un poco [“un poco” és una forma de parlar]. Pero por ejemplo, para mí, el hecho de comer *halal* que voy a comprarlo de un marroquí, de una tienda, de una carnicería y me lo vende dos veces más caro que un carne otro... No sé, hay un abuso en ese tema y a mí ese abuso no me gusta ¿sabes? El hecho de que porque soy marroquí me vas a vender una cosa dos veces más cara que otra. Y a parte digamos... Es que por ejemplo yo trabajé en un matadero y los pollos que se vendían a los marroquíes –que eran *halal*, eso es verdad- eran igual de precio que otro normal. En cambio por ejemplo los marroquíes los venden dos veces más caro que los otros. ¿Y para qué me sirve a mí esto? Vale, está bien matado, ha cumplido las mismas normativas y a mí no me importa comer un pollo que no sea *halal*. Mientras cumple los requisitos sanitarios es lo importante.

D: ¿Ellos [els teus pares] sí que consumen carne *halal*?

H: Aquí no, aquí no [Rialles]. De momento aquí no.

També pot donar-se la situació contrària, és a dir, una intensificació de l'observància dels preceptes de l'islam relacionada, per exemple, amb la configuració d'un entorn comunitari que pot actuar com a estructura de manteniment o reproducció de la cultura del país d'origen dels seus membres. La Najat ens explica la seva experiència quan el pare comença a pressionar perquè la seva família assumeixi un cert nivell d'observància religiosa.

- D: Me has comentado que en cierto momento se produce una llegada importante de inmigrantes de Marruecos y tus padres se plantean que posiblemente te habías adaptado demasiado a Catalunya. ¿Qué tipo de actuaciones les hacía sospechar que habías abandonado parte de tu cultura de origen?
- N: No sé, mi padre sobre todo. Es que se preocupaba muchísimo de que hubiera perdido muchísimo las raíces. Lo que más miedo le daba, lo que más miedo le sigue dando todavía, es que acabemos con alguien de aquí, conviviendo como pareja. Porque eso ya suponía... [...].
- D: ¿Hasta ese momento en tu casa practicabais vuestra religión?
- N: No.
- N: Claro, lo primero fue que mi padre al crecer yo de algún modo empezó a aplicarme normas que afectaban a mi trato con los chicos. Fue un poco complejo porque también consiguió... Porque hubo un aula de inmigrantes bastante importante [a partir del moment en què comencen arribar més famílies marroquines] y entonces mi padre también se empezó a plantear que nosotros sólo habíamos tratado la cultura catalana y habíamos perdido valores. Y consiguió con todo esto... a exigirme un trato adecuado a su forma de ver con los chicos. Yo recuerdo una vez que iba andando por la calle con un amigo y casi le da un "patatús". Yo no terminaba de entenderlo, pero si pensaba realmente en lo que era Marruecos es cierto que ir por la calle con un chico que no es de la familia puede ser interpretado de alguna manera como una relación un poco sospechosa. Sin embargo para mi era lo más normal.

La diversitat pel que fa a la relació que les persones originàries del Marroc estableixen amb la religió islàmica són producte de conjuncions específiques de variables de tipus contextual (entorn de socialització, grups d'iguals, etc) i atributiu (característiques personals relacionades amb el sexe, l'edat, etc.). Tot i així, la recerca especialitzada assenyala l'emergència de l'eix generacional com un dels factors explicatius de les funcions i els significats diferenciats que adquireix el l'islam entre els musulmans que viuen a Europa. En el cas que ens ocupa, la distinció entre els pares i les mares, d'una banda, i els seus fills i filles, de l'altra, resulta molt aclaridora. Els primers, arribats generalment com a adults a Catalunya, tracten de reproduir el seu univers d'origen en un nou context (encara que sigui dins d'un ordre simbòlic) i de la construcció d'espais vinculats al culte musulmà (mesquites, comerços de productes *halal*, etc.). Els segons,

en canvi, han estat socialitzats en major o menor mesura en la societat d'acollida dels seus pares (a la quals, segurament, es miren amb uns altres ulls) i s'han exposat a l'acció aculturadora d'algunes de les seves institucions (escoles, mitjans de comunicació, etc.).

Alguns fragments de les entrevistes realitzades ens aporten dades que ens il·lustren aquesta diferenciació generacional en relació al tema religiós. En termes generals, els pares i les mares construeixen la seva identitat cultural a partir de les referències normatives de l'islam. Es tracta de l'islam com a “marc etnocultural” al que fa referència Alberto López Bargados. En canvi, els fills i les filles de les famílies marroquines tendeixen a relacionar-se amb l'islam en tant que “referència religiosa”, és a dir, flexibilitzant la intensa relació que en el país d'origen dels seus pares es dona entre “la dimensió cultural de l'islam i la seva expressió pròpiament religiosa” (2003: 151).

Certament, l'articulació de l'islam en un entorn social marcadament secular, en el qual la família i les altres institucions socialitzadores (fonamentalment, les mesquites) s'enfronten amb dificultats serioses per reproduir generacionalment el significat tradicional de la identitat musulmana, i l'absència d'autoritats religioses capaces d'exercir la seva influència normativa sobre la comunitat o els membres més joves d'aquesta, són elements que ens fan pensar en la possibilitat que una part dels joves musulmans acabi desenvolupant un sentit de la religiositat molt més personal, basat en l'expressió d'una fe i no tant en l'estricta observància del seu cos doctrinal (Roy 2002). Les paraules del Hakim ens posen sobre la pista d'aquest fenomen, però també la d'altres fills i filles entrevistats al llarg del nostre treball de camp. En el tercer apartat recuperarem aquesta qüestió amb més deteniment.

- D: Cuando hablábamos de las diferencias entre tú y tus padres también te preguntaba si “ser más religiosos” significa que ellos son más creyentes o más practicantes.
- H: Bueno, pues serían más practicantes que yo.
- D: Tu nivel de creencia es entonces similar.
- H: Hombre, yo creo que el nivel de creencia, una vez tú crees en Dios y en los Cinco Pilares, ya eres musulmán. Y luego la diferencia supongo será en la práctica ¿no? Depende de cada persona como lo hace y como lo practica. Yo ahora de momento a nivel de práctica tengo un nivel muy bajo digamos. Igual tengo un suspenso ¿no? si me pongo una puntuación. En cambio mis padres sí que son más practicantes... Bueno, que también se puede decir más religiosos,

porque si juntamos la práctica con la religión pues... No sé, ¡con el que se llama más religioso yo me considero lo mismo!

H: Claro, lo importante es la fe. Es lo importante para mí. Yo, por ejemplo, el hecho de ser musulmán no quiere decir que voy a participar en todos los actos religiosos o demostrar a la gente que haces esto y esto para que digan “Mira, estos también son musulmanes”. Para mí no. Porque para mí la religión es siempre una cosa personal. Es una cosa íntima.

### 6.2.2. La mesquita i l'entorn comunitari

Les mesquites són espais que tenen una rellevància molt especial pels musulmans ja que són l'expressió simbòlica més important de l'islam i, per tant, de l'existència d'una comunitat de fidels. Jordi Moreras ens ho explica dient que:

“Com a lloc de pregària i centre de trobada i interrelació col·lectiva, la mesquita aconsegueix una funció d'homologia de la comunitat musulmana amb la resta de comunitats musulmanes que, arreu del món, convergeixen en una mateixa direcció, la Meca, cinc cops al dia durant el temps de l'oració. La qibla, o direcció en què el musulmà fa les seves pregàries sintetitza, a través de l'emplaçament del mihrab (nínxol) de cada mesquita, l'ordre cosmològic sobre el qual se sustenta la noció de comunitat musulmana [la *Umma*]” (2003b: 160-161).

Les mesquites no són un espai sacralitzat en el sentit occidental del terme (Moreras 1999: 181), sinó que com a edificis religiosos tenen un caràcter principalment funcional que els converteixen en llocs de pregària i de transmissió de la fe, així com en centres estructuradors de les dinàmiques socials que tenen lloc dins de les comunitats musulmanes. En el context migratori de les famílies marroquines de Catalunya, els espais que les substitueixen (els anomenats “oratoris”) adquireixen a més a més un significat específic perquè es converteixen en el símbol de la reconstitució del seu univers d'origen i en una mena de recurs per garantir la continuïtat simbòlica i el benestar material de la comunitat de fidels (aquests espais també desenvolupen funcions assistencials).

Les paraules del Mohammed i del Mustafa resulten d'interès perquè ens venen a confirmar l'esperança que una part important de les famílies marroquines depositen sobre les mesquites en tant que epicentres de la vida comunitària i com a mitjans per

fer front a l'acció aculturadora que la societat d'acollida exerceix sobre les creences religioses dels seus fills i filles.

Mo: [...] Si no le comentas cosas -“Esto está permitido, esto no está permitido”- y le explicas, el niño no va a entender ¿no? Porque ¿donde va a saber esto? No lo va a ver ni en la calle, ni en la escuela ni en ningún otro sitio. Ahora, nosotros lo que en realidad para nosotros es el principio que ayuda a todo el mundo, el padre, la madre, los niños y hasta digamos la gente que no son musulmana, españoles o lo que sea, es la mezquita. Es la base. Es la base. Porque la mezquita, cuando está bien hecha, es la que tiene más efecto sobre todo... para todo el mundo [de moment, la comunitat musulmana d'aquesta població només disposa d'un petit oratori]. Porque el padre se aprende allí, la madre, los niños y si la gente está interesada en convertirse o en tener información o en lo que sea siempre la mezquita cuando está bien hecha.

[...]

Mo: Y más... Es evidente. La verdad de la mezquita es un centro donde se hace todo. Actividades que nos interesan a todo el mundo, nos une, donde nos conocemos ¿entiendes? Porque ahora estamos aquí por ejemplo en Vilanova a lo mejor donde vivo yo, donde tengo la tienda, pues tengo mi clientela que conoce a la gente y luego hay parte de abajo, de arriba... Pero la mezquita nos encontramos todos.

Mu: Es un punto de encuentro.

Mo: Sí. El tema del viernes es importante. El tema de Ramadán también. Cuando hay una fiesta religiosa también. Pues es así como se conoce la gente.

Mu: Sí, la mayoría de la gente de aquí nos conocemos por la mezquita. Y a veces nos conocemos, nos hablamos y a veces ni siquiera conoces el nombre de la persona. Pero lo conoces, es amigo tuyo, le hablas. A mi me pasa, porque son mucha gente.

La importància que per a les famílies marroquines té la transmissió de la identitat musulmana als seus fills i filles ha quedat palesa en diverses investigacions. Gemma Martín Muñoz, en el seu estudi sobre la integració social dels marroquins a Espanya, explica que la primera reivindicació de tipus religiós expressada pels individus que va entrevistar fou la de facilitar la construcció de mesquites i millorar el funcionament de les existents. La resta de demandes també feien referència a elements relacionats amb la transmissió de la identitat religiosa.

Pel seu compte, J.S. Nielsen assenyala que l'obertura de sales provisionals d'oració als països europeus coincideix amb els primers moments del cicle migratori, protagonitzats fonamentalment per homes joves i adults en circumstàncies d'inestabilitat laboral i residencial. Alhora, aquesta situació inicial guanya en estabilitat a mesura que van produint canvis qualitatius en l'arrelament de la població musulmana, cosa que succeeix de manera especial a partir del desenvolupament de les polítiques de reagrupament familiar (Nielsen 1991, citat a José Ciáurriz 2004: 80-81).

L'evolució de la presència musulmana a Catalunya ha seguit una pauta molt similar a la de la resta d'Europa, en el sentit que l'arribada de dones, de fills petits i de joves originaris del Marroc des de finals de la dècada dels 80s i, més concretament, durant la dècada dels 90s ha suposat un increment gradual del nombre d'espais de culte musulmà i un millora relativa de les seves condicions físiques i legals. La diversificació sociològica de les comunitats musulmanes de Catalunya en termes sexuals i etaris planteja la necessitat de respondre a noves necessitats, entre les quals la transmissió de la cultura d'origen i la identitat religiosa als menors ocupa un lloc preeminent en l'escala de prioritats de la població adulta. I en aquest context "la mezquita bien hecha" apareix com un dels espais més ben valorats a on poder dur a terme aquesta tasca socialitzadora.

Convé assenyalar també que la presentació pública que fan les famílies com a referents socialitzadors dels fills davant la comunitat o col·lectiu de referència es recolza en la mesquita. No en va la valoració que se'n fa dels pares i de les mares, així i l'expressió de la seva adhesió envers un determinat codi moral, depèn en bona mesura de la relació de proximitat que s'estableix amb aquesta estructura..

D'altra banda, tot i que la família continua sent la institució de referència més important pels fills i les filles de famílies marroquines, les mesquites sovint desenvolupen funcions complementàries de socialització i transmissió de la fe islàmica. La situació particular d'algunes llars d'origen marroquí pot fer difícil afrontar repte d'educar els infants i els joves d'acord amb els valors de la tradició islàmica: a la condició minoritària de l'islam, s'hi suma la manca de temps d'uns pares i d'unes mares absorbits per les seves obligacions laborals i pels esforços que requereix tirar endavant el projecte migratori enmig de la inseguretat socioeconòmica i jurídica.

Aquestes dificultats s'accentuen amb la mancança de capitals culturals de molts pares i mares (en el sentit bourdeuà), amb les dificultats per adaptar del seu "mapa d'experiència" original al nou entorn per tal d'orientar de manera competent als seus fills filles (Hoffmann 1989: 146, referenciat a Suárez-Orozco 2003: 157) i perquè aquests inconvenients no sempre poden ser compensats a través de l'acció

enculturadora d'altres agents socials, com ara la del propi entorn comunitari (el qual existeix sobretot com a referent simbòlic, a banda d'estar normalment delimitat per àrees urbanes deficitàries) o la dels mitjans de comunicació dels països d'origen (els quals han de competir amb l'atracció que els del país d'acollida exerceixen sobre els infants i els joves).

Les paraules del Mohammed i del Mustafa, grans observadors de la realitat social de la comunitat musulmana de la seva població, fan referència a la crisi que experimenta el model tradicional de socialització de les famílies marroquines en el context de la societat d'acollida i a la possibilitat de què les mesquites assumeixin una part considerable d'aquesta funció transmissora. Tanmateix, cal no oblidar que alguns dels canvis que afecten l'espai familiar de la població marroquina de Catalunya poden haver estat experimentats anteriorment en origen com a conseqüència dels processos d'urbanització de la vida quotidiana, de modernització econòmica, d'incorporació de la dona al mercat de treball i de desenvolupament dels mitjans de comunicació que s'hi estan donant en l'actual fase de transició (Pérez-Díaz, 2004: 268).

D: Y otro tema que habéis señalado es el de transmisión de la religión a los hijos, como algo más difícil de hacer aquí. ¿Qué instituciones transmiten la identidad musulmana a los hijos?

Mu: ¿Aquí?

D: Sí. ¿Qué instituciones? ¿Básicamente la familia?

Mo: Mayoritariamente la familia, no hay otra cosa.

Mu: La familia y muy poco. El padre está todo el día trabajando, la madre está liada en casa, es un problema. Eso también con el tiempo igual... No sé, he oído que a lo mejor con el tiempo enseñaban religiones en las escuelas ¿no? Si ponen algún profesor de religión musulmana, así les enseña el árabe y la religión.

[...]

Mo: Porque eso de casa tiene otra..., para..., porque no todo el mundo puede enseñar la religión ¿me entiendes?

D: Es lo que estaba pensando yo.

Mo: Sí, sí. Porque los padres no todos saben, no son todos practicantes y la manera de enseñar el Islam no es algo fácil. [...] La gente que tiene algún dinero y todo eso pues aún, porque puede encontrar ayuda con la informática, con internet, con libros, con cintas, con lo que sea ¿no? Y gracias a Dios hay medios ¿no? Hay libros para enseñar a los niños, CDs y todo precisamente para los niños. Pero si los padres son analfabetos no van a saber utilizar esto.

[...]

Mo: Sí, depende de la familia. Si la familia pues está interesada, es practicante y hace un esfuerzo hace más efecto sobre el niño. Y si se puede ayudar en la mezquita, o en la escuela, o en la calle ya es otra cosa: cambia el entono de las familias. Si hay familias religiosas también ayuda, si no hay familias religiosas o practicantes pues no ayuda. Es complicado.

La funció de les mesquites de Catalunya està condicionada per les necessitats que plantegen les comunitats en els contextos migratoris. Una de les expectatives més freqüentment dipositades sobre les mesquites per part de les famílies marroquines entrevistades és que contribueixin a la socialització dels seus fills i filles a través de la transmissió de la identitat religiosa i de l'ensenyament de l'àrab clàssic. El desig que els fills i filles siguin en el futur "buenos musulmanes" ocupa un lloc preeminent en els projectes educatius de bona part de les famílies marroquines que hem entrevistat. De fet, ser "musulmà" s'ha convertit en una "marca de identitat extendida" (Pérez-Díaz 2004: 264) per a la població d'origen marroquí de Catalunya (i, recordem-ho, en una categoria "neoétnica" (Roy 2003: 67) per a la població autòctona), la qual cosa vol dir necessàriament que "La perpetuación de los rasgos de identidad social en las familias marroquíes parece centrarse en el islam y en la lengua de origen, más que en el apego nacional [...]" (Pérez-Díaz 2004: 64). Efectivament, Jordi Moreres ens recorda que l'èmfasi en el factor religiós ("buen musulmán") pot expressar al mateix temps una adhesió envers el país d'origen, en la mesura en què la identitat nacional del Marroc està íntimament relacionada amb el paper que ha jugat l'islam en el procés de reconstrucció nacional després de la seva independència política.

El desenvolupament de funcions complementàries per part de les mesquites en els contextos migratoris es pot interpretar a partir de l'erosió que experimenta l'ordre comunitari d'origen, i de la manca de suficients línies d'actuació resolutives per part de les administracions que facilitin la inserció social de les famílies nouvingudes. Segons F. Dassetto, no és d'estranyar, doncs, que les mesquites es converteixin per a moltes famílies en epicentres de la vida comunitària al voltant dels quals desenvolupar tot un seguit de serveis comercials dirigits a la població musulmana: botigues de roba, d'alimentació *halal*, d'audiovisuals, cafeteries, etc. (1994, referenciat a Motilla (ed). 2004: 80).

Les explicacions del Mohammed i del Mustafa tornen a ser de molt interès perquè a través d'elles es manifesta el significat que per a moltes famílies marroquines de Catalunya tenen les mesquites com a espais d'expressió de la vida col·lectiva, com a recursos de demarcació simbòlica de l'espai (Dassetto 1996: 174, referenciat a Moreras 1999: 182) i també com a "cases de la comunitat" (Cesari 1997: 186,

referenciat a Moreres 1999: 183), per les dinàmiques de solidaritat col·lectiva que s'estructuren al seu voltant.

- D: ¿Cómo es una mezquita bien hecha?
- Mo: Mezquita bien hecha es grande, tiene espacios para todo el mundo. Tiene aulas para enseñar, hombres, mujeres, niños, niñas ¿entiendes? Enseñar el idioma. Tiene actividades y está por eso, para enseñar y educar y informar. Está bien hecha y la gente pues que está ahí pues tiene que estar gente... dirigida. Su trabajo es esto.
- Mo: ¿Actividades? Enseñanza de idiomas, incluso idioma del país, no solamente de árabe. Actividades puedes hacer excursiones fuera, puede haber un montón de cosas. Es el recuerdo que con el nombre de la mezquita y de los musulmanes se pueden conseguir más cosas que otra cosa. Porque la escuela no la puedes cambiar mucho porque la escuela está hecha con sus normas. [...]
- Mu: Hasta para el trabajo. Para el trabajo. A veces hay gente que encuentra trabajo en la mezquita.
- Mo: Sí, mucha gente te ayuda si lo necesitas.
- Mu: Sí, sí. Si uno necesita un paleta o un ayudante, un peón, y ahí lo encuentra. O sea, que es muy importante.
- Mo: Para nosotros es la solución más adecuada.
- Mu: *¡Es como el Ayuntamiento para la ciudad!*
- [Rialles]
- D: Es un centro de recursos simbólicos y materiales.
- Mu: Sí, porque no solamente es religioso también.
- Mo: No, y a parte de esto está probado en otros países –Inglaterra, Francia, en Bélgica- que yo he visto, y tiene mucho peso.
- Mu: Hasta parejas se conocieron solamente entrando en la mezquita y se casaron. Solamente la chica entra, el chico entra se ven y ya está.
- D: Veo que es un tema importante.
- [Ofereixo un altre suc abans de finalitzar].
- Mo: Por muchas razones. La mezquita pues todo el mundo está, no obligado, pero es mejor si haces los rezos si puedes en la mezquita. Y la mezquita es el punto donde nos reunimos por una razón: por ser musulmán. No por ser marroquí. Eso también es importante ¿entiendes? Puede haber español musulmán, puede haber rumano musulmán, puede haber cualquiera. Y se trata del Islam y de musulmanes. Claro que estás allí primero por los rezos. Luego allí aprendes más la religión y si tienes alguna duda. Y luego sus actividades. Esto es la mezquita. La mezquita no solamente está hecha para rezos y para discursos y ya está, no. Está hecha también para actividades.

Tanmateix, la precarietat des de la qual es configuren de les comunitats musulmanes de Catalunya limita considerablement les possibilitats que les mesquites acabin desenvolupant les tasques de socialització que tant desitgen bona part de les famílies marroquines: ensenyament religiós, alfabetització en àrab i lectura de l'Alcorà. Les característiques dels espais (normalment de petites dimensions i físicament deteriorats), la inestabilitat del personal que hi treballa (ja siguin *imams* o joves estudiants que actuen com a voluntaris) i la manca d'interés que poden sentir els infants i els joves envers aquestes institucions són factors dificulten l'articulació de

l'ideari dels adults al voltant de les mesquites en tant que espais per a la transmissió de la identitat religiosa tradicional.

El funcionament de les mesquites de Catalunya, tant en la seva forma com en el seus continguts, s'ha anat institucionalitzant majoritàriament a través de les accions protagonitzades pels pioners de la immigració musulmana. Les mesquites són receptacles i transmissors d'una tradició religiosa directament vinculada amb un marc sociocultural concret o, fins i tot, amb la representació idealitzada d'un espai físic que ha deixat d'existir tal i com era en el moment d'iniciar-se els processos migratoris. En qualsevol cas, caldria emfasitzar que les mesquites també representen la culminació d'un esforç col·lectiu protagonitzat bàsicament per homes adults amb l'objectiu de "trasplantar" en el país d'acollida una lògica patriarcal que hauria d'actuar a favor de la reconstitució de la seva identitat masculina com a pares i com a agents reguladors de l'espai públic. El fiançador d'aquest islam tradicional és, a més a més, un *imam* que pot haver accedit a satisfer les necessitats d'assistència religiosa de la comunitat musulmana a través d'un patró -relativament habitual- de contractació en origen i que, com hem pogut veure anteriorment, acostuma a mantenir un cert distanciament en relació a la societat d'acollida dels seus compatriotes. És en aquest sentit que Jordi Moreras ens recorda que:

"Como espacio fundamentalmente masculino y promovido –en el contexto migratorio- por miembros de la primera generación, [la mesquita] también desempeña una función básica, como es la de garantizar la transmisión de los preceptos religiosos a sus hijos. Asimismo, dentro de una formulación de un islam formalista y devoto, expresión de una fe ritualizada, y propugnando una dinámica de orden moral dirigida hacia el interior de la comunidad (Sierens, 1991: 115; Saint-Blancart, 1997: 162), este espacio adquiere un carácter de centralidad, que no siempre es compartido por algunos miembros, en especial, las mujeres y las nuevas generaciones, ya que no encuentran en la mezquita su lugar de expresión religiosa" (1993: 183).

El cas del Hakim, el jove originari de Laraix a què hem fet referència anteriorment, resulta paradigmàtic en aquest sentit. Des que va arribar a Catalunya l'any 1998 només ha anat una sola vegada a una de les tres mesquites que hi ha a la seva població, i ho va fer en qualitat d'acompanyant del seu germà gran quan assistia a un esdeveniment comunitari. La raó de la seva resistència té molt a veure amb el domini i control que exerceixen sobre la mesquita els adults. Aquest fet constitueix un dels

factors que explica la manca d'interès general dels fills i les filles de les famílies marroquines entrevistades envers aquests espais religiosos i comunitaris, ja que no s'hi troben del tot referenciats. Els temors que expressen els adults que controlen nominalment les mesquites davant la possibilitat del relleu generacional es tradueixen a la pràctica en el desplegament d'actituds de resistència que compliquen l'accés normalitzat de noves presències, especialment de persones joves i de dones.

H: Claro, comparando con las que tienes en Marruecos donde ves una mezquita, un sitio enorme, tranquilo, lees el Corán antes de rezar por ejemplo. En cambio aquí una mezquita no es una mezquita. Y claro, cuando la gente está luchando por el poder –“¿quien se va a quedar con la mezquita para llevarla a su manera?”- entonces ya la cosa... Y encima la gente que están ahí no te convencen. Si rezar se puede hacer en casa o en la mezquita. “Tienes más puntos” en la mezquita pero si lo haces en tu casa tranquilamente no pasa nada.

D: ¿Te puedo preguntar por qué no vas a la mezquita?

H: Es que las mezquitas aquí... Yo tengo un concepto sobre ellas. La gente que cuida las mezquitas aquí no son gente... No sé cómo decirlo. No son las personas adecuadas las que están ahí en las mezquitas. Yo he escuchado cosas –a ver, no las he visto, pero mi hermano que ha estado varias veces ahí en la mezquita ha contado cosas que no me han gustado. La gente lo que hace ahí es más criticar y como también la mezquita tiene una subvención del Ayuntamiento es como si hay varios partidos. Por ejemplo, algunos shiitas, los wahhabitas ¿no? Entonces hay una lucha entre quien va a coger la asociación. Es que la mezquita aquí en Mataró –no sé cómo va en otros sitios- no se considera como una mezquita. Se considera como una asociación. Entonces el permiso como mezquita no lo hay.

D: Es una asociación cultural.

H: Sí. Es como una asociación digamos. Y, claro, la gente quiera captar la asociación para sacar su propio beneficio.

[...]

D: ¿Y el control de la mezquita lo ejerce la gente adulta o la gente más joven como tú?

H: No. La gente como yo me parece es la parte que lucha para que la cosas sigan un poco bien. Pero lo que pasa ahí, según lo que yo he visto en esa mezquita, es que la gente que está controlando es un poco inculta, gente un poco ignorante [...] y son un poco así, muy fanáticos y cosas así.

Com podem veure, l'islam a Catalunya ha deixat de ser exclusivament un “islam immigrat” en la mesura en què l'emergència de joves generacions de musulmans ens obliga a considerar *també* els processos mitjançant els quals l'islam informa la construcció d'identitats culturals d'uns individus que, tot i considerar-se musulmans, no ho fan tant en virtut d'una ascendència cultural concreta d'origen immigrat, sinó més aviat a partir de les pràctiques i dels continguts que s'estan desenvolupant en els llocs majoritàriament no musulmans on viuen.

Les circumstàncies d'aquest panorama post-migratori en el cas concret dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya poden resumir-se en el fet que, per a alguns d'ells i d'elles, la significació que l'islam té finalment en la seva vida quotidiana es fa moltes vegades sobre la base d'una manca de referents clars. Aquesta situació pot ser experimentada en termes de la tensió que es produeix entre, d'una banda, unes demandes parentals en les quals conflueixen i es confonen l'expressió cultural d'una determinada tradició religiosa i la seva expressió dogmàtica o normativa i, de l'altra, la necessitat de retrobar-se amb l'islam a través d'un procés de recerca personal que permeti relaxar la seva dependència envers una representació ritualitzada de la fe d'acord amb uns paràmetres aliens en el país d'acollida.

Les entrevistes realitzades amb els fills i les filles de famílies marroquines posen de manifest l'existència d'aquest interès per reencontrar-se amb l'islam i poder situar-ho d'una manera satisfactòria en el marc d'unes identitats culturals post-migratòries, és a dir, a partir de la seva construcció personal com a musulmans que es referencien no tant en els orígens i l'experiència migratòria particular dels seus pares i mares, sinó més aviat en una nova realitat social de la qual se senten partíceps i en la qual l'islam és, també, una expressió constituent. Se'ns fa impossible determinar amb exactitud la prevalença d'aquesta actitud entre els fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya, però no en canvi assegurar que les mesquites de Catalunya no sempre tenen capacitat per donar respostes des del punt de vista doctrinal als interrogants dels joves musulmans que es plantegen una aproximació personal i individualitzada a la referència islàmica.

Enmig d'aquest context, en el qual les mesquites no s'erigeixen com a espais totalment representatius, alguns joves i algunes dones d'origen marroquí han generat estructures alternatives compromeses amb la reformulació de l'adscripció religiosa islàmica i amb la seva normalització en el paisatge social, polític i cultural de Catalunya. Les demandes de reconeixement que aquests col·lectius puguin plantejar en virtut de la seva identitat religiosa es preveuen com a més explícites que l'estratègia d'invisibilitat i de reserva mantinguda pels seus homòlegs adults o masculins. Precissament, el desenvolupament d'una consciència col·lectiva entre els joves musulmans com a ciutadans d'un país occidental és una de les possibilitats

suggestides en el discurs de l'Asma, tot un referent en el barri a on viu pel seu activisme a la vocalia de dones i a l'associació de veïns del seu barri.

En la seva entrevista ens explica que hi ha maneres diferents de sentir-se i expressar-se com a musulmà i que una línia divisòria molt clara en aquest sentit és la que s'estableix entre els adults que han estat socialitzats al Marroc i els seus fills i filles que han arribat a Catalunya a través d'un projecte migratori familiar (que no l'experimenten en els mateixos termes que els seus progenitors) i que, a més, han d'elaborar la seva identitat a partir d'un doble marc de referència cultural, el familiar i el de la societat d'acollida.

As: [...] Hay jóvenes que van a la mezquita pero hay jóvenes que no. Porque bueno, ya lo estábamos diciendo. Los que han nacido aquí o han venido aquí desde pequeños no tienen la misma manera de vivir la religión y podrá ser que habrá otra manera diferente de vivir [la religió]. Nosotros no tenemos la misma manera de vivir la religión tampoco, aunque seamos todos musulmanes. Por ejemplo, nosotros no acostumbramos a ir a la mezquita.

As: Yo, personalmente, me gustaría que sea diferente [la seva filla]. A ver, si los niños ya saben que vivirán aquí, que se quedarán aquí toda su vida –o sea, no tendrán este mito que tenemos nosotros de retorno a Marruecos- mejor que tengan esta concepción de vivir la religión ¿no? Que se sientan catalanes musulmanes y que se integren.

Malgrat haver iniciat un procés migratori a l'inici de la seva vida com a persona adulta, l'Asma expressa la seva voluntat de substituir les atribucions que es fan al seu volant en tant que “dona immigrant” per un concepte de ciutadana musulmana disposada a lluitar pels drets de la minoria religiosa a la qual pertany des dels espais i les institucions pròpies de la societat d'acollida.

As: [...] Nuestra idea es trabajar dentro de las asociaciones de vecinos pero tal como somos. Como vecinos, pero vecinos de tal origen, de origen árabe o *amazigh*, subsahariano o lo que sea. Porque la asociación de vecinos es la asociación de todos los vecinos. No es nada más la de los catalanes. [...] Está bien que se creen asociaciones de emigrantes. Pero lo más bien, lo más mejor es que los emigrantes dejen de sentirse emigrantes. Esto es muy difícil de conseguir, pero que reivindiquen su derecho a la ciudadanía. Y la ciudadanía quiere decir trabajar más en las asociaciones de vecinos, defender el derecho al voto, a ser regidora... Bueno, esto ya es más un sueño pero es lo que se tiene que hacer, no? [...].

Precissament per això, l'Asma i els seus amics van decidir celebrar La Nit Sagrada del Ramadà en l'associació de veïns del seu barri en comptes de fer-ho a la mesquita, un espai que, d'altra banda, només permet fer manifestacions formalistes i devotes de la fe per evitar la contaminació de les expressions culturals que hagin pogut pervertir el significat original d'aquesta celebració. (Val a dir que, en aquest sentit, el discurs de l'Asma contrasta directament amb el del Mohammed i el Mustafa, els quals estableixen una separació rígida i neta entre els elements que configuren el nucli de la religió islàmica –els ritus- i els elements populars que es van anar afegint després de la mort del Profeta).

As: [...] Bueno, nosotros a nivel de los niños hicimos eso. Hemos preparado *cous-cous*, lo llevamos allí a la asociación [de veïns] ... Lo que te decía: aunque sea una fiesta religiosa, para nosotros tiene muchos otros sentidos y nos gustaría celebrarla como vecinos, pero de otro origen, de otra cultura. Hemos elegido celebrarla en la asociación de vecinos nuestra. Y hemos invitado a los niños de diferentes culturas que vayan vestidos con vestidos tradicionales suyos. Los subsaharianos con sus vestidos, los nuestros con sus vestidos, pero vinieron niños de aquí también.

[...]

As: [...] Bueno, y vinieron y hemos comido el *cous-cous*, hicimos música, danza, así y estuvo muy bien. Y una cosa que se hará en la Asociación de Vecinos de Rocafonda y la organiza la Asociación *Al-Wahda* [associació de joves musulmans "La unió"], que es una cosa que me parece muy buena también, que hace unos días que empezó el año musulmán, hace dos días, y luego cuando pasan 10 días del comienzo del año se celebra la *Aachura*.

[...]

As: [...] Y bueno, se visita a la gente, se hacen comidas típicas también. Entonces la Asociación *Al-Wahda* harán eso en Rocafonda. Harán una fiesta para los niños. Y una cosa también muy importante: es un día donde se compran muchos regalos para los niños. Como es aquí el día de Reyes. O sea, es el día de regalos de niños en excelencia. ¿Es así que se dice?

D: Por excelencia.

Segons l'opinió de diversos investigadors, els equilibris actuals entre un islam com a "marc etnocultural" i un islam com a simple "referència religiosa" (López Bargados 2004: 151), entre un islam que mira els referents del país d'origen i un islam que tracta de reformular-se com a element propi de la societat europea, en definitiva, entre un islam dels pares i de les mares (dels pioners de l'emigració) i un islam dels seus fills i filles (dels pioners de l'aculturació) es convertirà en un dels principals eixos definidors de la mesura i el sentit amb què l'islam s'integrarà en el camp religiós europeu durant els propers anys (Morera 1999: 183).

### 6.2.3. L'islam dels joves

Sense la pretensió (ni la possibilitat) de ser exhaustius en aquesta qüestió, no voldriem finalitzar aquest capítol de l'estudi abans de mencionar algunes diferències observades entre els pares i les mares, d'una banda, i els fills i les filles d'origen marroquí, de l'altra, en relació al significat que l'islam té en les seves vides. Algunes de les qüestions que aquí expliquem han anat apareixent en els apartats anteriors a mesura que feiem referència als contextos específics (migratoris o postmigratori) en els quals tenen lloc les experiències dels individus entrevistats (adults i joves) i a alguns aspectes relacionats amb aquesta diferenciació resumits en la doble concepció de l'islam com a marc normatiu i estructurador de la vida quotidiana (un "islam-cultura"), o com a expressió íntima d'una fe deslliurada del seu caràcter etnocultural original però arrelada en unes noves coordenades socials: la del món occidental secularitzat (un "islam-religió") (López García, [www.islamhispania.com](http://www.islamhispania.com)). (Val a dir que la reconceptualització de l'islam al marge de qualsevol context cultural específic com a mecanisme extrem de supervivència de la identitat religiosa musulmana és un altre fenomen que aquí no estudiarem: la reislamització o neofundamentalisme –vegeu Roy 2003.)

Alguns fragments de l'entrevista mantinguda amb la Oumkaltoum poden ser molt il·lustratius en aquest sentit, ja que el seu cas pot considerar-se com a paradigmàtic de l'acomodació a la societat d'acollida. Es tracta –recordem-ho- d'una noia jove d'origen marroquí. Actualment està estudiant un Cicle Formatiu de Grau Mitjà de Química i malgrat considerar-se musulmana reconeix l'existència de diferències significatives entre la seva religiositat i la dels seus pares. L'Oumkaltoum, en un moment de l'entrevista arriba a afirmar que: "Yo me considero musulmana, pero muy práctica", i justifica aquesta descripció de sí mateixa de la següent manera:

- D: Bueno, primero cuéntame por qué crees que eres poco musulmana.  
O: No es poco... Soy... pero a veces sí que soy... *Me gusta el Islam y tal*, pero es difícil cumplir todas las cosas, lo que dices, y más en este mundo ahora. No como antes, no sé.  
D: ¿Por qué es difícil O.?  
O: Es que no puedes hacer todo lo que dice.

- O: [...] A ver, si yo me iría ahora a un país musulmán, como a Saudí, en La Meca, si viviera allí estaría practicando día y noche porque todo el mundo lo ha vivido allí ¿sabes? Pues es por eso, por eso no lo practico.
- O: Somos muy diferentes [els seus pare i ella].
- D: ¿En qué cosas sois más diferentes?
- O: Pues eso, que ellos se interesan mucho en lo que les diga la gente. Y a mi no. A veces hacen algo por la gente, no por ellos mismos. Por ejemplo, hay unas chicas que se casan. No es porque ellas quieren: porque ya son mayores y tienen que casarse. Pero yo eso no lo hago. A ver, si yo no me quiero casar, aunque vean lo que quieran, pero no voy a casarme.
- D: Entonces, por lo que yo entiendo, es como si tus padres tuvieran muy cuenta su país de origen y tú tuvieras más en cuenta...
- O: Aquí.

Les aportacions d'alguns autors com Olivier Roy (2003) i Farhad Khosrokhavar (1997) venen a confirmar les nostres observacions al voltant de l'occidentalització que estan experimentant alguns comportaments sociològics dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya i de com això afecta la seva religiositat. Sense deixar de banda que l'estratègia d'inserció social dominant entre aquests infants i joves és la d'un model d'"aculturació sense assimilació" (segons l'expressió que fa servir Margaret Gibson en relació als *sikhs* de Califòrnia (1988), convé retenir la idea que la incorporació de nous valors i perspectives d'anàlisi actua en detriment de la concepció tradicional de la religió islàmica com a *fiqh*, és a dir, com a dret o jurisprudència inspirada en la *sharia*. Parafrasejant a Olivier Roy (2003), això no significa necessàriament que l'islam canviï o que els seus dogmes es revaloritzin, sinó més aviat que es transforma la qualitat de la relació que alguns individus (especialment els més joves) estableixen amb la religió com a conseqüència de la seva "desculturització" o desarrelament d'una cultura original.

En aquest sentit resulta d'interès contrastar la visió que tenen sobre l'ús del *hijab* el Mohammed i el Mustafà, d'una banda, i el Hakim, de l'altra. Pels primers, aquesta manera de vestir és una obligació imposada per Déu i una característica distintiva de les dones musulmanes. Pel segon, el *hijab* és, sobretot, un concepte que es pot posar en pràctica (o eludir) de diferents maneres.

- D: ¿[Utiliza velo] Porque forma parte de su identidad...?
- Mo: Porque para ella está obedeciendo una...
- Mu: ... Una orden de Dios.
- Mo: De Dios, no de su marido. Antes de casarse con su marido ella llevaba el velo.

H: [...] Yo con el velo no estoy de acuerdo. A ver, no estoy de acuerdo porque no me gusta. Por ejemplo, el tema del velo está escrito en el Corán y la mujer tiene que taparse pero no sé cómo está escrito. Es como que sólo se le veía en frente así ¿no?, la cara y eso.

[...]

H: Es que depende de como lo mires. En el Corán hay una parte que dice que las mujeres están obligadas a taparse y que sólo tienen que mostrar por ejemplo la mano a partir de la muñeca, la cara y los pies hasta el tobillo. Es por ejemplo como si llevaras una falda larga. Pero tampoco especifica exactamente qué tipo de velo ¿no? como pasaba en Afganistán con las burkas. Tampoco es muy específico en este tema. Y yo para mi, por ejemplo, como decía antes, a nivel de estilística tampoco lo veo muy... No sé, a mi me dicen “Hay muchas maneras de poner el velo”. *Es que cada vez sale una moda diferente*. Aquí no se ve mucho. Aquí siempre se ve la típica mujer con el velo así por la cara apretado. Pero en cambio en Marruecos las chicas que estudiaban conmigo cada dos por tres venían con un velo diferente y con una manera de ponerlo diferente. Es como llevar un velo pero no parece un velo.” [Roy 2003: 69 fa referència al “sha-Dior” de les dones elegants de Teheran.]

Actualment, el cos i la vestimenta adquireixen un protagonisme molt important entre les joves en contextos post-migratoris relacionats amb la “re-islamització”, o procés a través del qual es relaxa la vinculació de l’islam respecte de determinades referències culturals d’origen. Aquest fet obre als individus la possibilitat de posicionar-se i presentar-se en el seu context de múltiples maneres. La vestimenta, i concretament el *hijab*, es converteixen en una expressió no només d’una determinada tradició religiosa, sinó també d’una adscripció identitària basada en la moda, en l’apropiació personal i creativa d’un recurs simbòlic i en la pertinença a una determinada classe social .

La fragilitat de la dependència contextual es fa evident quan l’origen de les famílies marroquines ja no ofereix un referent social vàlid als interrogants identitàris que es plantegen els seus fills i filles. L’erosió de l’univers social de sentit de l’islam, la crisi de les instàncies col·lectives que garantien el seu estatus particular a en el país d’origen (o eventualment en la comunitat del context migratori) pot donar lloc a “la reformulación de la religiosidad en términos de fe, de realización individual y de valores” (Roy 2003: 64) per part dels joves d’origen marroquí.

L’Abdeljak és conscient de la possibilitat que el seu fill i filla puguin “[...] romper las normas que tenemos nosotros en la cabeza” i que “generarán otra manera que ahora

no podemos imaginar de vivir la religión” tot i que “[...] la religión es la misma. La vives en la mezquita, la vives en privado... Bueno, es misma”. Les declaracions de la seva dona, l’Asma, sobre quines són les seves expectatives envers la seva filla estan en la línia del reconeixement de l’islam com un element constitutiu de l’experiència i la identitat personal referenciat en un context sociocultural aliè al del seu origen.

A: [...]Entonces, a nivel público, me gustaría que mi hija reivindicara su identidad *amazigh* y musulmana pero sin intentar imponerse. O sea, cuando le preguntan qué es tu origen pues “Soy musulmana, pero soy catalana”.

Els fills i les filles de les famílies marroquines, doncs, poden experimentar la seva relació amb l’islam en uns termes propers als de la reconstrucció o reelaboració d’un vincle identitari tradicional a partir d’una sèrie d’eleccions de tipus personal. Aquest fet constitueix un indicatiu de l’acomodació dels joves a la societat d’acollida i de l’islam al camp religiós de Catalunya, però no pas de l’acceptació d’aquesta presència religiosa ni del seu procés de canvi:

“La pérdida de visibilidad hace que el islam deba afirmarse cada vez más como una opción individual, como la expresión de una fe anunciada y proclamada, pero también obligada a expresarse, incluso a explicarse, a la vez delante de los correligionarios que tienen otra concepción del islam y delante de los “occidentales”, que piden garantías de inserción. En la actualidad la problemática del velo llevado voluntariamente: es una reapropiación y afirmación de uno mismo, y no ya un signo de conformismo social” (Roy 2003: 86-87, fent referència a unes reflexions de Khosrokhavar 1997).

Amb aquesta reflexió final pretenem relativitzar la idea segons la qual el desenvolupament d’identitats religioses islàmiques des de l’àmbit de la intimitat o la individualitat d’alguns joves sigui automàticament sinònim de la normalització d’aquest referent en la societat catalana. A banda de les justificacions necessàries davant de la resta de fidels assenyalades per F. Khosrokhavar, cal posar de relleu que en la mesura que continuïn mantenint-se actituds d’alienitat i extranyament envers l’islam (el qual, de fet, és un element constitutiu de la diversitat sociocultural de Catalunya), la seva presència, la seva expressió individual i les seves manifestacions col·lectives es veuran obligades a moure’s en el terreny de l’explicitació, la justificació i la vindicació.



### 6.3. Entrevista a Jordi Moreras

Reproduïm l'entrevista mantinguda amb Jordi Moreras, antropòleg especialitzat en l'estudi de l'articulació de l'islam a Catalunya, pel seu interès de cara a la comprensió de la relació que mantenen els fills i les filles de les famílies marroquines amb aquesta fe religiosa en els contextos migratoris actuals.

D: Jordi, tu parles d'un Islam trasplantat o d'un Islam de la diàspora en alguns dels teus textos i, sobretot, d'un Islam vinculat a la immigració. Aquesta seria la forma com actualment es mira l'Islam a Catalunya. Però actualment tenim indicis de què aquest Islam comença a tenir una vida pròpia relacionada amb temes culturals i amb el comerç. Estaries d'acord?

J: Sí. L'Islam a Catalunya ja ha deixat de ser un Islam immigrant no pas necessàriament pel tema dels comerços sinó pel tema de les noves generacions. Quan dèies que utilitzava els temes d'Islam trasplantat i de diàspora, utilitzo el concepte d'Islam trasplantat per criticar-ho, perquè la idea de transplantament suposa que no canvia res durant el trànsit migratori, cosa que no és veritat. Però després, parlar de l'Islam de la diàspora és, podria ser en tot cas, és una proposta de reflexió teòrica i conceptual que ja veurem, no és pas meua eh? És un debat que s'està fent arreu per part dels investigadors sobre l'Islam europeu per veure si és un concepte útil. Jo penso que és útil en el sentit de què planteja les circumstàncies de contextos post-migratoris, en contitució d'identitats post-migratòries que no tenen res a veure amb el fet que jo soc musulmà perquè em referencio en una societat amb una cultura determinada, sinó que soc musulmà en quant soc una persona que viu a Occident fill de persones que certament van emigrar però que jo a lo millor no. I per tant, reivindico la meua identitat com a musulmà, la qual cosa no vol dir reivindicui la meua identitat com a immigrant. Potser una lectura, evidentment poden haver-ne moltes d'altres. Però penso que parlar de diàspora dóna peu a poder parlar d'aspectes que van més enllà del fet migratori, però parlar de diàspora al mateix temps és parlar de les relacions que es mantenen amb les societats d'origen. I sense tenir aquest punt de vista ben clar podríem pensar que l'Islam a Europa s'hagi de constituir diguem-ne donant l'esquena a la seva societat d'origen, la qual cosa no passa ni passarà. No passa perquè, anem a veure, ara estava dient que certament les noves generacions que s'identifiquen amb un Islam que pot estar barrejat amb aspectes propis de construccions identitàries i pràctiques de contextos no musulmans que són evidentment substancialment diferents de com poden ser en una societat musulmana, possiblement aquests joves ja no es referencien a la religió dels seus pares com aquests pares es referencien a aquesta religió.

D: Cert. Tu parles de la variació en el significat i en la funció de l'Islam.

J: Això està claríssim. Vull dir, jo no ho he pogut constatar diguem-ne en el sentit de fer entrevistes en profunditat ni d'haver fet estudis de cas. No, no ho he fet. Amb els anys que porto treballant en aquest tema no he treballat amb joves per la qual cosa em sembla perfecte que treballu vosaltres no? per veure com donem joc a aquest tema. Malgrat que hi ha multitud de biografies, hi ha multitud sobretot de percepcions contextualitzades en determinats moments i en determinats casos que anirem coneixent, la veritat és que la percepció o la identificació que poden tenir aquests joves respecte l'Islam no és necessàriament de la mateixa manera com ho fan els pares. I dic que és important parlar de la diàspora com a element de referència també a la societat d'origen perquè no

hem de perdre de vista que l'Islam europeu, malgrat que pugui tenir una lògica pròpia d'estar a Europa, d'estar en un context no musulmà, les referències les segueixen venint dels països musulmans. I llavors doncs bueno, més interès en utilitzar el concepte de diàspora perquè torno a dir obre el ventall de la perspectiva d'anàlisi, però tampoc hem d'oblidar el fet que segueixen existint, ja sigui a través dels mitjans de comunicació, dels trànsits propis de les persones, a través de les dependències des del punt de vista del consum cultural, que segueixen estan vinculades al país d'origen. I a lo millor em diràs que a lo millor als pares els interessa conèixer el que passa al seu propi país i que en el trànsit que fan –no sabem cada quan, però quan poden- per anar de vacances a veure la família i han de complimentar una sèrie de preceptes de cortesia alhora de portar regals, veure gent, preocupar-se pel que passa i tenir una percepció més o menys clara de què això significa retrobar-se amb la societat d'origen, jo penso que la percepció que poden tenir de la societat d'origen dels seus pares aquests joves pot estar barrejat amb aspectes que es relacionin amb una determinada pertinença religiosa o poden ser altres molt més variats que jo ara en aquests moments no sabria dir-te si van en un sentit o en un altre. Poden ser tan variats com, per exemple, seguir de prop la lliga africana per veure si Marroc estava a on estava abans –cosa que no està ara- de futbol em refereixo eh? O pot ser, per exemple, determinats...

D: Canals de musicals dels països àrabs o telesèries que segueixen alguns adolescents i joves.

J: Jo penso que l'Islam és un element important dins la configuració identitària d'aquests joves, malgrat que l'importat no és tant si... Anem a veure, és important en el sentit de què els hi pot interrogar a ells sobre la seva construcció identitària. L'Islam, o la seva pràctica religiosa, o la pertinença a una comunitat religiosa, o el fet que s'espera de mi que jo faci quelcom que estigui d'acord amb un principi doctrinal. Aquesta interrogació em sembla que és molt més important que no pas que nosaltres fem la valoració de què sigui important a través de les expressions externes d'aquesta pràctica. A lo que m'estic referint és que no és que siguin més bones musulmanes aquelles noies que porten el *hijab* i les altres que no el porten doncs no, perquè l'important no és simplement valorar una pràctica concreta -que en el cas concret del *hijab* tu ja saps que té connotacions que no són només de tipus religiós, que també pot tenir un component clarament identitàri, de configuració identitària-, però l'important és veure com aquesta referència es situa dintre d'aquesta construcció particular i molt precisa que cada persona, que cada jove -en aquest cas en un context determinat, en una situació familiar i social molt concreta- doncs fa. Això és l'important que s'analitzi.

D: Tu dies que el procés d'integració social és a dues banda, es un procés clarament individual i que la clau del procés no és només religiosa.

J: No, clar que no. Evidentment, evidentment. És a dir, penso que és important la referència religiosa en tant que constitueix un conjunt de valors i de principis que des d'un punt de vista moral i ètic fins i tot poden condicionar els comportaments de les persones, en aquest cas dels joves. Jo no m'atreiria a dir si els joves musulmans a Catalunya són més o menys practicants. No sé si és una dada que ens interessi.

D: Més o menys en comparació amb el seu país d'origen o amb joves musulmans d'altres països europeus?

J: O que els joves d'aquí. És a dir, no sé si són més religiosos que els joves d'aquí. Jo et diria, per exemple, que hi ha molta influència de processos de secularització però que són propis de la nostra pròpia societat. Per dir-ho així, les nostres referències religioses segueixen estant presents en l'espai públic. Cosa diferent és quan un es reivindica amb elles o quan celebra diguem-ne els seus espais i els seus temps en virtut d'aquestes. És a dir, que en els nostres espais públics hi hagi encara presència d'esglésies i tal no vol dir que la gent diguem-ne segueixi clarament un principi diguem-ne de pràctica religiosa. Això ho sabem tots, no? A Catalunya hi ha un percentatge de pràctica religiosa bastant baix, per una sèrie d'elements d'adscripció comunitària. Que si

l'haguessim de fer en tot cas en trobaríem que hi ha una certa sorpresa no? perquè hi ha molta gent que encara es considera catòlica però no practicant, no? Jo penso que a dins les comunitats musulmanes passa el mateix. Hi ha molta gent que es presenta com a musulmana però que es diu "No, jo practicant no soc".

D: I quan dius Jordi que creus que passa el mateix, vols dir que aquesta situació és comuna entre les dues comunitats o també que és similar quant a intensitat. La sensació és que els musulmans són més practicants i que han de seguir una sèrie de rituals quotidianament.

J: Tenim tendència a pensar que els musulmans són més practicants que nosaltres i jo penso que no, que no necessàriament. Ara bé, també tinc present que en el context migratori la referència religiosa pot ser una referència a partir de la qual poder construir identitats i poder reconstruir els mobles per dir-ho així, en una situació diguem-ne confusa, de vegades. El fet de que no pugués aconseguir aquells projectes que tu t'havies fet en començar la immigració, o pel fet que t'hagis trobat amb certs desenganys, o el fet que hagis trobat una necessitat de trobar-te més al teu col·lectiu... Sí, hi ha molta gent que en el seu país no era practicant i a través de la immigració es fa practicant. El que passa és que, a més a més d'aquest element –no seguim ara les tendències de reislamització, això deixem-ho de banda perquè en tot cas ja en parlarem– que la gent construeixi mesquites o que vagi a fer oració no és necessàriament un procés de reislamització, és en tot cas un retrobament amb una pràctica religiosa en contextos diferents, adquireixen també significacions diferents. Això primer. Per tant, el factor migratori pot incorporar com a variable la possibilitat de què hi hagi un retrobament amb el fet religiós de persones que, en principi, no creien. En el cas concret dels joves, però també en el cas concret de les persones grans, hi ha una influència que no es pot deixar de banda que és la influència secularitzadora de la nostra societat. El fet, per exemple, que hi hagi una valoració sobre els espais públics en els quals diguem-ne no n'hi hagi necessàriament una fonamentació doctrinal. En el qual, per exemple, es digui que poden coincidir homes i dones. Home jo crec que evidentment l'església avui dia no farà aquesta discriminació per sexes en un context d'espais públics. Potser abans ho feia en espais sacralitzats, no? Però bueno, tots sabem una mica quina és la doctrina respecte homes i dones que té l'església catòlica. Això diguem-ne imparteix doctrina? Bueno, per aquells que estiguin d'acord sí, pels altres no. Això vol dir que la gent segueix lo que fa l'església catòlica? A vegades sí, a vegades no. En quines circumstàncies? Possiblement en circumstàncies que van més enllà simplement d'una aplicació doctrinal: festes, nadals, ritus de pas, matrimonis i demés, que estan potser més vinculades amb lo que seria una determinada acceptació social. El fet que es casis per l'església no és el mateix que casar-te per lo civil –hi ha molta gent que encara segueix pensant això–, o el bateig o la comunió són pràctiques en tot cas ritualitzades des del punt de vista social. Per tant, lliurement te les pots treure de sobre no? Això és una cosa que necessàriament no fa la gent més catòlica ni més practicant ni crec que tingui una incidència que s'hagi de valorar des del punt de vista de major o menor religiositat. És a dir, nosaltres no ho fem quan parlem d'això. És a dir, sabem que hi ha molta gent al nostre país que fa per dir-ho així pràctiques que s'entenen en virtut d'una pràctica social, però a partir d'això no fem una valoració sobre la seva religiositat. Perquè no fem el mateix amb els musulmans, per exemple? Dels Cinc pilars que deies, el més seguit en immigració és el Ramadà, el dejuni. Per què? Perquè té un component social o comunitari evidentíssim. I perquè per altra banda és un molt bon element a partir del qual poder, com et diria, poder ser exposat particularment com a persona davant de la teva comunitat. És veu tant quan tu no segueixes el Ramadà! Més de lo que nosaltres podem arribar a imaginar. Allò que per nosaltres pot ser una pràctica normal i corrent com pot ser encendre una cigarreta, doncs en el context en el qual s'entén que no pots fumar perquè tal tal tal... És a dir, penso que el Ramadà... a mi és un tema que em fascina bastant no? pel tema del dejuni i pel tema que suposa diguem-ne de purificació interior de la persona com després de presentació pública d'aquesta en societat no? I el fet que nosaltres veiem que entre els joves fins i tot hi ha molt seguiment del dejuni –perquè el fan els seus pares, en aquest sentit és important fer aquesta matització perquè és una pràctica heretada de l'herència familiar– no necessàriament ha de ser un valor a partir del la qual poder establir un major o menor índex de religiositat. Perquè si a més a més una vegada que fem aquesta estimació... El mateix podem fer amb el tema de les mesquites. Per exemple diem "Quanta població musulmana tenim?", "Mil persones", "Molt bé, necessitem una mesquita per mil persones". Donem per descomptat que aquestes mil persones seran persones que aniran a la mesquita. A lo millor t'aniran un dia a l'any, dos dies a l'any, en el sentit que coincideixin amb

altres celebracions de guardar fiesta. Però no necessàriament ha de suposar que traspassem aquesta percepció de los musulmanes como creyentes compulsivos i per tant diguem-ne que els serveis que hem de proporcionar estiguin basats en la pràctica religiosa. Això és un altre error. És un altre error bastant freqüent. És bastant freqüent, eh? Perquè ara quan estem parlant de diversitat religiosa estem pensant que hi ha una sèrie de col·lectius, entre ells el musulmà, que només té necessitats des del punt de vista social de tipus religiós, quan evidentment hi ha moltes altres circumstàncies que tenen a veure més amb la seva diguem-ne condició de ciutadans que no pas simplement condició de creients.

D: Jordi, en relació a la mesquita has comentat que té una funció religiosa molt important però que també té unes altres de complementàries en la via de proporcionar recursos a la comunitat. Tu que coneixes aquest tema de prop, podries explicar quina funció té la mesquita en el context migratori?

J: En el cas dels joves o en general?

D: Primer en general i després en el cas dels joves perquè tinc la idea que algunes de les mesquites tenen una dependència doctrinal externa que no sempre s'ajusta al context migratori a on s'assenta aquesta població. I això em suggereix que aquest element actua en contra de l'atracció que podrien sentir els joves per anar més a la mesquita.

J: Bé, això s'ha de matitzar. Primer, tu ho has dit molt bé. La mesquita no és un espai sacralitzat. No és un edifici que es dedica a la pràctica religiosa des del punt de vista de sacralització de l'espai. No s'ha de fer cap mena de rite en el sentit de mostrar un aspecte sagrat o aïllat de la realitat profana quotidiana, sinó que és un espai que des del moment en què s'utilitza es converteix en una mesquita i des del moment en què deixa d'utilitzar-se deixa... Això diguem-ne hauria de ser la lectura que hem de fer des del punt de vista de la doctrina, del fonament de la definició d'un espai per reunir-se la comunitat per pregar, però paral·lelament també ho hem de fer sense oblidar, clar, tot l'aspecte institucional que hi ha darrera d'una mesquita. La mesquita és l'espai institucionalitzat d'una pràctica religiosa col·lectiva. Això és un element fonamentalíssim per entendre les comunitats musulmanes a Catalunya. Direu, "Homes, també es pot fer una aproximació a les persones segons les seves pràctiques sense necessitat de fer una aproximació institucionalista, no? Bueno, els antropòlegs hem parlat molt al respecte, de si l'Islam és un Islam que pot diguem-ne estar més vinculat a aspecte d'institucions o altres aspectes més vinculats a la pràctica particular i específica de cada persona. Jo penso que tots dos elements no es poden deslligar i menys en un context migratori en el qual manquen estructures de referència col·lectiva. La mesquita ocupa tota una sèrie de funcions que haurien d'ocupar altres associacions o altres espais que no estan. Per tant, com que no estan, doncs resulta que allà no només és un espai de culte sinó que també és un espai de trobada, un espai de canvi d'informació, un espai de referència per a la col·lectivitat i suma y sigue. Quan parlava jo de dependències externes, aquí hem de fer una doble matització. La primera, que m'imagino que és la interpretació que es fa quan es diu "doctrinal externa" –no sé si són aquests conceptes els que jo he utilitzat, però bueno- que evidentment té a veure amb el fet que hi hagi oratoris i mesquites a Catalunya que formin part d'una determinada corrent ideològica dintre de l'Islam. Perfecte, això és el més normal del món.

D: Tu ho relacionava amb la figura dels *imams*. Deies que hi ha diferents perfils d'*imams* i que alguns venen d'alguna forma suggerits per alguns països d'origen.

J: Sí, però matitzem-ho. Perquè això s'ha de matitzar amb molt detall. Una cosa és el tema mesquites i una altra cosa és el tema *imams*, encara que tinguin relació. Quan parlo de la dependència externa, evidentment poden haver-hi mesquites que segueixen la mateixa línia que poden tenir altres. La dependència doctrinal no necessàriament és una dependència nacional política. És una cosa important a dir, eh? Podem tenir mesquites que tinguin per exemple una vinculació a un moviment internacional –idealista [?], rigorista, proxelitista...-, que no necessàriament estiguin vinculades a cap país, malgrat que poden rebre ajudes o poden tenir la beneficència de

determinades persones que formen part d'estatus institucionals de determinats països. Amb això vull fer molta matització perquè l'error és pensar que les mesquites són per dir-ho així antenes de governs, o moltes d'elles –i almenys a Catalunya no ho són–, que moltes d'aquestes mesquites han rebut diners de fora –vull dir sí, algunes han rebut, però no la majoria, perquè si haguessin rebut diners des de fora en quantitats suficients no tindríem les cutreries que tenim, tindríem grans mesquites, tindríem locals ben arreglats i no tindríem allò que tenim ara, no? Quan estic parlant de dependència doctrinal aquí tenim ben clar, per exemple, que la gran majoria de les mesquites de Catalunya, o gairebé totes, gairebé totes, són fruit de la primera generació, i llavors això ho vinculem al tema dels joves. Són fruit de la primera generació i per tant són receptacles d'un Islam tradicional vinculat amb una cultura concreta, amb un origen concret i amb una pràctica molt vinculada amb patriarcalisme, amb una mena de jo diria conservadurisme, no en el sentit polític, però possiblement sí en el sentit cultural. Les mesquites que s'obren i que estan promogudes per aquestes primeres persones de la primera generació són diguem-ne exercicis a partir dels quals poder estar vinculats amb la societat d'origen, a partir dels quals no perdre la referència d'origen i poder en tot cas reconstruir la seva pròpia identitat com a què, com a pares, com a homes, com a musulmans en tot cas però en contextos diferenciats, en contextos diguem-ne no musulmans. Quin és l'Islam que hi ha actualment en aquestes mesquites? Torno a dir-te molt vinculat amb aquests principis de l'Islam tradicional. I qui és el garant d'aquest Islam tradicional? L'*imam*. Quin *imam*? L'*imam* aquell que ha estat també a través dels patrons habituals de contractació d'aquest personal ha estat portat des del seu propi país per aquelles persones que fins i tot coneixia personalment. Perquè en molts casos eren o membres de la família o eren persones que estaven vivint en el mateix poble.

D: Jo conec el cas del pare d'un noi marroquí que el van portar a una població catalana per fer d'*imam*.

J: Per això mateix, per això mateix, no? Llavors tenim aquí aquesta percepció de què les comunitats de les primeres generacions volen construir un espai a partir del qual poder recuperar la pràctica religiosa d'origen i poder en tot cas reconstruir la seva identitat com a pares i com a homes i com a musulmans torno a dir a través de fer arribar una persona que més o menys segueix el seu patró diferenciats, els mateixos referents, les mateixes idees... Mira, l'altre dia vaig estar a l'arribada del pelegrinatge a la Meca d'aquest any de la gent del Consell Islàmic. I veies perfectament la gent que es relaciona amb els *imams* que venien. També van haver-hi uns quants del Consell Islàmic que van anar-hi, no? I veies el vincle de relació que s'establia entre aquestes persones: totes de la mateixa edat més o menys, de 40 o 50 anys, amb unes, per dir-ho així, unes, com et diria?, unes actituds molt pròpies de quelcom que ha compartit com a grup d'edat mitja vida i dius "Clar, estem veient claríssimament una de les expressions a través de les quals aquest Islam tradicional segueix existint". Clar, això és molt important des del punt de vista dels joves. Perquè, és aquest l'Islam, l'Islam dels pares, el que d'alguna manera volen buscar els fills?

D: S'està produint en alguna mesura un relleu generacional?

J: Costa. Costa. Costa per lo següent, mira: les mesquites a més a més són espais de socialització pel conjunt del col·lectiu i específicament per les noves generacions. Espais de socialització també fets amb una lògica paternal, paterna en tot cas, en el sentit de dir "Hem d'aconseguir que els meus fills mantinguin un vincle amb la meua societat d'origen i amb la religió". [...] Si tu t'hi fixes, una de les principals preocupacions quan tu vas a parlar amb algun responsable de les mesquites és aquest tema. Ara, que després es pugui fer ja és una altra qüestió, perquè a vegades no tenen les persones adequades i no poden donar classes. Quins poden fer aquestes classes? A vegades les poden fer l'*imam*, però hi ha persones que no estan per la labor. Hi ha *imams* que diuen "Haver d'estar aquí amb crius aguantant-los!", i també les passen a algun jove, a algun estudiant que les pugui fer. En aquest sentit poden haver joves que poden estar implicats en el tema de les mesquites però jo diria que pocs. Pocs. Alguns casos jo els conec. Però és complicat que hi hagi aquest trànsit penso que per dos motius. El primer d'ells és per la resistència dels pares -quan dic dels pares em refereixo al grup d'edat de la gent que acostuma a freqüentar la mesquita- i sobretot d'aquells que controlen nominalment l'espai de la mesquita a que hi hagi persones –en

aquest sentit jo barrejaria homes i dones, fins i tot et diria que aquesta preocupació podria ser plantejada amb el fet de que hi hagués un grup de dones que apareix a l'*imam* perquè vulguin trobar-se de tant en tant a la mesquita, encara que sigui només per fer elements de tipus religiós o de formació religiosa de manera que diguem-ne facin uns cursos només per elles, no? Pot haver una certa resistència en el sentit que això pot suposar alguna mena de pèrdua del seu poder. Això és important perquè en definitiva si estavem parlant anteriorment de que no és que tinguem gaires institucions de referència pel col·lectiu. Una d'elles és la mesquita. No és la més important. Per mi la més important és la família. Però com a institució pública en el sentit comunitari la mesquita juga un paper força important i el control de la mateixa és fonamental. I aquí pot haver una primera resistència. I l'altra part, l'altre element que diguem-ne dificulta certament aquesta entrada dels joves és que crec que els joves no estan gaire interessats a ficar-se en aquest tema perquè no el veuen atractiu.

D: Com a organitzadors o transmissors de coneixement o com a recipients?

J: No. Anem a veure, aquí penso que s'ha de fer una distinció. Jo penso que la mesquita no és l'espai que ells consideren que hagi de ser útil perquè ells puguin fer una aproximació personal individualitzada a la referència religiosa. És a dir, no penso que la mesquita els hi doni resposta a ells, des del punt de vista doctrinal, dels interrogants que a ells els planteja el fet de viure a Occident.

D: Llavors, això marca una diferència molt important respecte la funció de la mesquita en el context d'origen?

J: Evidentment. En el context d'origen sí i a més a més en el context de recepció segons havia estat definit pels seus pares. Per exemple, torno a dir-te, jo no puc parlar-te exactament d'allò que passa a Catalunya però sí d'allò que passa a d'altres països. A d'altres països com França les mesquites no són espais en els quals els joves s'hi trobin referenciats, sinó que s'estan generant altres espais com per exemple les associacions. Un espai en el qual jo penso que aquí es podrà seguir pel mateix camí. Associacions culturals però amb una determinada lògica religiosa, en la qual per exemple, es reivindiqui el fet que nosaltres com a joves musulmans podem tenir un espai a la societat. Aquesta és la primera formulació claríssima. Després evidentment hi ha matitzacions ja siguin doctrinals, ja siguin de context, polítiques, les que siguin. Però aquesta voluntat de voler trobar o retrobar-se amb la referència religiosa sense passar per les mesquites perquè es considera que és un espai que pertany a un Islam dels pares del qual diguem-ne jo em vull diferenciar és fonamental per entendre avui dia aquesta... jo penso que existeix una voluntat per poder diguem-ne retrobar aquesta referència religiosa o, si més no, retrobar-la i a partir de la qual decidir-te de quina manera tu la situes entre la teva identitat, externa sobretot, o interna també, però sobretot externa. No hem d'oblidar mai que les pràctiques religioses no només tenen un component diguem-ne de fe interior, sinó que...

[Final de la cara A del primer cassette]

J: Totes les religions, sobretot totes les interpretacions per dir-ho així fonamentalistes de la religió, que es que lo exterior sembla que sigui més important que lo interior. És a dir, la pràctica externa t'esta dient, li esta dient a l'altre i l'esta dient a l'altra encara que no sigui dels propis, és a dir, a la meua pròpia gent i als altres, que jo mantinc fermament els meus principis des del punt de vista religiós.

D: I es una forma de tintar el territori també.

- J: I es una forma evidentment, clar, de visibilitzar-se. Jo fa molt temps vaig fer un article –em sembla que d’alguna cosa parlo en el llibre- sobre visibilitat i visibilització. Aquesta distinció entre quelcom que es -lo primer, visibilitat- que es deriva de la presència entre cometes diferent a l’habitual en una societat determinada i una altra cosa es la visibilització, aquesta voluntat de fer-se visible i apareixer i tal. Jo penso que avui dia els joves no estan... bueno ni els joves ni els pares hauriem de dir, eh? Perque una mesquita no es un procés de visibilització. Vull dir, una mesquita es un procés a partir del qual poder respondre a aquestes necessitats particulars però al mateix temps amagar-se, al mateix temps no fer-se visible. Si tu t’hi fixes, la gran majoria de les mesquites de Catalunya no saps a on estan. Jo l’altre dia estava parlant amb uns que venien de rebre els que venien de la Meca i el tio m’explicava “Que no, que nosotros no queremos hacer una mezquita! Queremos hacer un centro cultural. Es que hay que decir eso a la gente para que no tenga miedo!”. Vull dir, “Si pero no. Em sembla molt be que diguis això”, però per altra banda no te cap sentit que el que estem formulant des de la nostra societat es que -es recomana- els col·lectius s’invisibilitzin. Això no pot ser. Jo penso que el gran debat sobre la visibilització, la visibilitat serà precisament amb els joves perquè la seva demanda d’un reconeixement en virtut de la seva identitat en aquest cas religiosa em sembla que pot ser molt més clara i molt més evident, molt més contundent que no pas la que els pares puguin fer. Jo segueixo pensant que molts pares tenen el cap allà i els peus aquí i això els joves no s’ho poden permetre. Primer perquè tu ho saps, no?, aquesta dual socialització que han rebut a vegades se’ls si pot diguem-ne donar prestacions i capacitats per poder-se entendre biculturalment, però d’això en dubto una mica perquè em sembla que al final doncs quan tu et trobes amb un jove et trobes traspasat i quan te’n vas amb un altre també et diuen que ets un traspasat, coses d’aquí, no? Per tant, penso que la gestió d’aquesta contradicció externa que la gent t’està fent a sobre de tu cada dia doncs al final m’imagino que ha de generar bastants dificultats per construir una identitat sense... no sense macules, perquè em sembla que tots estem abocats segons les transicions de les nostres vides a que les circumstàncies exteriors ens marquen, no? Això em sembla que no fa falta que sigui una persona immigrant per donar-se compte, no?
- D: De moment, donat aquest context que tu acabes de descriure entre allò que la mesquita pot oferir i allò que els joves esperen d’ella o de qualsevol altre espai per tal de poder definir la seva identitat, com creus que els joves reaccionen. Es a dir, quins mecanismes tenen per tal de reproduir la seva identitat religiosa o no, però fonamentalment religiosa, en el context d’acollida. Hi ha altres espais com la família, com el consum cultural?
- J: Jo penso que la família... Parlem del tema del *hijab*, malgrat que es un tema que del qual hem de treballar amb més intensitat i espero que ara quan acabi la cosa amb la Bofill començar a parlar amb ells de la possibilitat de fer un debat al respecte, no? I un debat perquè? Doncs precisament perquè està plantejat des d’aquestes circumstàncies que tu estàs plantejant en el treball. Es a dir, que tenen a veure una mica amb la presentació pública d’aquestes persones en virtut d’una identitat religiosa, o no?, i amb el reconeixement d’aquestes persones per part de la nostra societat en virtut d’aquesta presentació religiosa. En el tema concret del *hijab* moltes vegades es pensa que són els pares es que obliguen a, o les mares que obliguen a, perquè això de que la responsabilitat de la socialització cultural, lingüística, religiosa estigui repartida entre pares i mares jo penso que sí, que està repartida perquè hi ha una sèrie de rols que diguem-ne són més propis del pare o de la mare però clar, en fin, jo penso que alguns d’ells canvien en context migratori però la responsabilitat sobre allò que han de fer els fills i les filles a lo millor resulta que es una combinació d’elements, no? I una altra combinació, un altre element per exemple pot ser el fet de que la gent com nosaltres vam fer quan erem joves lo primer que vam aprendre a ser grans es a portar la contrària als pares. Jo sempre ho dic, jo no penso que siguem tan diferents els uns dels altres, no? Jo m’enrecordo que quan vaig començar diguem-ne a donar constància de que jo era una persona més gran de lo que m’imaginava –que es el gran error que un acostuma a aprendre, no?, que volem arribar massa depressa a ser grans i avui en dia em sembla que els joves encara estan més apretats en aquest sentit que nosaltres, però bueno- aleshores a mi em dona la sensació que vam aprendre a ser grans en el moment en que li vam dir al pare que no, i a la mare tampoc, no? Llavors em sembla que a lo millor estem parlant de lo mateix. El que passa es que no som capaços d’entendre que, per exemple, que el fet de que hi hagin noies que decideixin posar-se el mocador potser te a veure amb el fet de que el propi grup de noies, el mateix grup de noies a lo millor resulta que l’una a l’altra s’està influenciant. No necessàriament han de ser els joves, eh?,

els nois, els que diuen que les noies l'han de portar, eh? Evidentment que hi han casos que diuen. Això es un cas d'integrisme? No, home no! És un cas d'intentar controlar. Això es un altre tema. Això es "Tu has de ir como buena musulmana. Tu has de controlar". Bueno, això del tema de les relacions diguem-ne interaccions per sexes entre uns i altres això tu en saps molt més per aquells estudis que vas fer sobre el tema dels joves, per tant jo no hi entrare. Però... tu vas als mitjans de comunicació... no els interessa? Jo et diria, per exemple, que una de les coses a mi particularment m'interessa analitzar i és quelcom tan evident que nosaltres moltes vegades no ens adonem compte de lo que passa però és que no som capaços de veure, per exemple, quina és la forma en que aquestes noies porten el modacor? És interessant o no és interessant? Pues es molt interessant! Perquè te a veure, per exemple, amb el fet de que hi hagi una determinada moda que a mes a mes es una moda que ve de Turquia.

D: Totalment d'acord. Jo he estat a Turquia aquest estiu i he anat a unes botigues a on venien modadors i he vist com les noies els triaven de la mateixa manera que una noia de Mataró o de Barcelona tria un bosso: en funció dels colors, de les formes, etc. I la forma de dur el vel és també diversa. Quan vaig viatjar al Marroc vaig viatjar amb una noia marroquina que anava també a Larache i portava el modacor d'una forma molt concreta, no pas tradicional, sino lligat d'una altra manera.

J: Clar, hi ha moltes formes de veure-ho. I hi ha també moltes formes de plantejar-ho i algunes d'elles resulta que tenen a veure amb modes. I amb modes que es veuen a través del que? A través, per exemple, del mitjà de comunicació, de les antenes parabòliques. I hi ha un element fonamental que és el següent: molts dels joves que tenim a casa nostra poden escoltar més o menys i entendre l'àrab, encara que no llegir-lo. Mira, per exemple, estic segur que hi ha molts joves a casa nostra que no dominen l'àrab tradicional, l'àrab normal i corrent, la *dariya* o el que sigui, no són capaços després d'escriure'l, no són capaços possiblement diguem-ne d'expressar gairebé res i barregen conceptes. Molt bé, perfecte, cap problema. Què passa amb els mitjans de comunicació? Els mitjans de comunicació que provenen dels països àrabs acostumen a ser en llengua diguem-ne clàssica. Perquè hi ha algunes cadenes que estan subtitulant els seus programes? Doncs perquè, no estan pensant en els joves de segona generació que viuen a Catalunya. Que per dir-ho així jo penso que hi ha molts, no sé quin serà –no sé ni tals sols si podem parlar de percentatges–, però penso que allò que diem segona generació –que ja sabem que no es pot dir, que està malament dit, ja ho hem dit moltes vegades, per tant ho dic per entendre-ho ara, per ser concisos– a lo millor hi ha un percentatge força important de joves que han nascut aquí –o no, és que no ho sé, no sé si vosaltres teniu aquestes dades com per poder dir "De tota aquesta gent que estem parlant de fills de parens immigrants marroquins, quants són d'aquí, quants han nascut aquí i quants han nascut de fora". Em dona la sensació que encara hi ha molta gent que ha vingut de fora, encara que de joventut, m'és igual, no?

D: Justament ara està arribant gent a través dels processos de reagrupament familiar.

J: Per la qual cosa ja no estem parlant de com d'altres generacions d'altres països en els quals diguem-ne hi hagut una pèrdua de referència de l'àrab com a llengua a partir de la qual hi ha [?], o molt limitada. Que hi ha una determinada cadena de televisió que a més és una cadena de televisió que té una lògica religiosa molt clara i molt concreta, pagada per l'Àrab Saudí, t'està traduint, t'està subtitulant en anglès i en francès, ho està fent no pas per altra altra raó que per poder expandir la referència islàmica sobretot en els contextos europeus. Perquè tu em diràs "Home, la gent a Indonèsia no sap Àrab". No, no sap àrab. Sap lo arab que ha de saber qualsevol persona musulmana. I a lo millor a l'Àfrica tampoc. Però penso que avui en dia moltes d'aquestes iniciatives que hi ha d'islamització o reislamització en aquest cas sí [...] tenen a veure molt amb Europa. I venen a pensar molt en el tema dels joves. Perquè, fixa't-hi, la por que tenien per dir-ho així els pares i que la tenen penso avui en dia de què es trenqui el vincle amb la societat d'origen passa pel fet de què els fills no siguin bons musulmans. No pas que siguin bons marroquins, sinó que siguin bons musulmans. Perquè aquesta lògica religiosa? En el cas concret que estem parlant de parens tradicionals d'un context diguem-ne rural del Marroc en quant que es barregen aspectes de cultura i religió és lògic que en virtut d'aquest principi que ells mateixos van fer a l'hora de

crear la mesquita, s'estableixi una relació entre ser marroquí i ser musulmà. Per tant, pot haver una lògica que barregi tots els aspectes. Però què passa quan estem parlant d'iniciatives com aquesta cadena de parabòlica, o fins i tot diguem-ne determinades publicacions o iniciatives associatives per poder per dir-ho així reivindicar el plantejament musulmà dels joves? No és vinculen encara a una lògica cultural ni nacional. És vinculen a una lògica doctrinal religiosa –musulmans.

D: Es vinculen amb la *Umma* potser?

J: Sí... Una interpretació de la *Umma* relativament descontextualitzada de vegades, però sobretot tingues present que, anem a veure, la lògica que... com ho diríem? A França sobretot, però també a d'altres països europeus, la lògica que d'alguna manera –és la que seguirà aquí, eh?- penso que és la que seguirà aquí passat tot un temps. Ha de passar una mica de temps, però no gaire. Penso que serà una mica la lògica a utilitzar perquè és la que es recolza precisament sobre una diguem-ne de les circumstàncies de la secularització, que és aquesta referència individual de la recerca religiosa, aquesta opció per ser musulmà. El gran canvi que es planteja a les noves generacions –aquest punt està apuntat en la presència de les primeres generacions, però sobretot es dona de forma molt molt molt claríssimament en la segona generació- aquesta voluntat de voler optar per ser musulmà i no ser necessàriament considerar-se hereder d'una determinada tradició religiosa. Aquests que jo deia de ser musulmà per voluntat, per opció, i no per simplement “Perquè el meu pare...”, “Perquè jo vaig néixer en una família musulmana i per tant jo soc musulmà”. Aquesta opció, aquesta personalització és un element fonamental del procés de secularització que parla de la individualització de la referència religiosa que està basada en aspectes de recerca particular i individual. Per dir-ho així, les comunitats religioses des del punt de vista institucionalitzades, des del punt de vista de la institució, les clàssiques comunitats religioses amb una jerarquia determinada, per dir-ho ara comencen a fer aigües en el sentit de què hi ha molta gent que no es troba a gust en una situació comunitària tancada i prefereixen per exemple anar a buscar altres elements d'opció comunitària a través d'una voluntat absolutament personalitzada.

D: Davant d'aquesta situació entre cometes de crisis, trobo que hi ha dues tendències contradictòries. T'ho plantejo com a hipòtesi perquè és un tema que desconec. D'una banda, aquestes iniciatives transnacionals a través de mitjans de comunicació que intenten reislamitzar d'alguna forma a les segones i terceres generacions de musulmans europeus i, de l'altra, discursos que estan començant a elaborar-se a Europa a través d'intel·lectuals que intenten encabir l'Islam en una societat nova. Parlo per exemple d'un dels més coneguts que és el Tariq Ramadan. [...]

J: Sí, per una banda reislamització i per l'altra banda discursos diguem-ne més modernistes.

D: Sí, que intenten adaptar l'Islam a les condicions que ofereix la societat d'acollida per tal de garantir la seva reproducció en un context diferent.

J: El primer que hem de dir és que els discursos sobre aquells que diuen que l'Islam i la laïcitat són comptables, escoltats o dits, millor dits, per una persona musulmana com el Tariq Ramadan, aquests són discursos que ens arriben més a nosaltres, és a dir, a la societat europea, que no pas a les pròpies comunitats religioses musulmanes, primera cosa. Però, com sempre, tot requereix matitzacions. En el cas concret d'Espanya, jo penso que la gent no llegeix al Tariq Ramadan. La gent musulmana no llegeix a Tariq Ramadan. El que llegeix és per exemple Yussuf Al-Qaradawi o [Said Raman Al-Wutti ?]. Lo important és veure que la referència a aquests dos autors... Són *ulemas*. Yussuf Al-Qaradawi és un *ulema* de l'Islam que té un programa a *Al-Yassira* que és diu La vida i no sé què més en el qual es posen trucades que li venen de diferents països. Lo important no és el nom. Lo important és la figura d'autoritat religiosa que aquesta persona està mostrant, vale? Aquest és diguem-ne el director d'un consell de *fatuas* a Europa, de gent que està intentant fer l'elaboració de com l'Islam es pot ajustar a una realitat europea –també en forma part el Tariq Ramadan-. Però jo diria que, per exemple, a l'Islam tradicional el llibre que es llegeix és l'*Alcorà*, primera cosa. Per l'Islam ja no tan tradicional sinó el d'aquells que d'alguna manera estan més a

prop d'una interpretació rigorista pot ser, per exemple, que es llegeixen altres llibres molt més vinculats amb una lògica salafista o com li vulguis dir. Perquè aquestes lectures? I els joves llegeixen també [...] salafista o només escolten el Tariq Ramadan? Perquè aquesta era la matització que volia fer-te. Per exemple, Tariq Ramadan en el seu treball que ha estat fet d'una manera intensiva –com a figura polèmica que és, no?- té una part que és molt clara que és la seva vessant com a predicador i està adreçat sobretot a les noves generacions. I Tariq Ramadan mostra aquell perfil d'aquesta autoritat religiosa, malgrat que ell no es considera ni *ulema*, ni *mufti* ni cap de les figures doctrinals clàssiques. Ell és considera un intel·lectual musulmà amb la qual cosa hi ha una barreja d'aspectes propis de la figura d'un intel·lectual tal i com l'entendem a Occident i la figura del pensador que en tenen alguns països musulmans, cosa que nosaltres no acceptem, perquè no acceptem un intel·lectual que sigui religiós. Com si no tinguessim gent que sigui cristiana i que vagi dient les seves coses! Primera cosa. Llavors, amb la seva perspectiva clara de ser una persona que vol arribar a les segones generacions està cobrint aquest forat de referències que jo dic que tenen les noves generacions. Referències de persones que els hi poden explicar les circumstàncies pròpies i concretes, diguem-ne personals i molt clares i molt contextualitzades de quelcom que viu en una societat no musulmana però que volser musulmà, que reivindica la seva referència religiosa. Per tant, Tariq Ramadan, pels joves de França, d'Anglaterra, d'Estats Units és una persona que pot tenir una tirada. Els seus pares no el llegeixen, ni saben a lo millor qui és el Tariq Ramadan perquè ell no s'adreça a aquells. Perquè ell lo primer que diu és “Lo primer que heu de fer és deixar de banda totes les referències nacionals i culturals. L'Islam europeu és europeu. No és marroquí. És lògic, no té res a veure. Vosaltres lo que heu de tenir molt present és que sou ciutadans d'aquí i que la vostra lògica religiosa ha d'estar compatibilitzada amb la vostra lògica com a ciutadans”. Clar, aquest és un discurs trencador!

D: De la mateixa manera que hi ha un Islam propi d'Indonèsia i un altre del Marroc.

J: Sí, però diguem-ne que aquesta és la perspectiva reformista de l'Islam. Hi ha una perspectiva reformista que és diguem-ne la que porta a dintre tot el que va ser el procés de renovació del pensament islàmic del segle XX que va germinar en moviments com els Germans Musulmans i altres, eh?, que alguns van derivar cap a lo polític i altres no, que planteja precisament aquest punt de vista de reformisme musulmà en el sentit de dir “Ei! La referència islàmica més enllà de qualsevol vincle cultural és una lògica que és pròpia de tothom, per tots aquells que ens sentim com a musulmans i per tant el Profeta no ens va dir que ens centressim en cada poble, sinó que tinguessim ben clar que som tots membres d'una mateixa comunitat. Per tant, lo que hem de fer és una recuperació de la referència depurant-la de qualsevol element cultural o nacional. Aquesta lògica avui dia a Europa funciona i molt, perquè els joves no es troben que estiguin vinculats a cap país d'origen. Per tant diguem-ne ells cobreixen aquest forat.

D: I en el cas de Catalunya?

J: Jo penso que aquí a Catalunya s'està començant a escoltar al Tariq Ramadan. Però clar, com et deia anteriorment, com que estem encara en unes segones generacions i en una gent de primera generació que no m'atreveixo ni tan sols a dir primeres i segones generacions perquè és tot tan recent... Jo quan vaig escoltar... algunes vegades he coincidit amb el Tariq Ramadan, l'he anat a escoltar, carai! Pues la gent està molt avessada. Hi ha gent jove però després també hi ha gent gran. Però gran no en el sentit de pares d'aquells que van a rebre l'*Imam* a la mesquita de tal, sinó de gent que possiblement tingui una mitjana edat, dones fins i tot, homes i dones, i el perfil és molt divers avui en dia, i conversos també evidentment. Els musulmans catalans que són diguem-ne els principals potenciadors de què estigui el Ramada per aquí. Perquè? Per a ells els ha sigut útil el Tariq Ramadan perquè està exposant un Islam que no té res a veure amb el fet que siguin marroquí.

D: Pel que m'expliques entenc que la manca de referents de les segones generacions o dels musulmans joves és relativament inferior que el que succeeix en altres contextos migratoris amb una història migratòria més llarga.

J: Tinc la sensació de què sí, però no tinc la constatació de què és així. Jo tinc la sensació de què els joves avui dia a casa nostre poden conèixer el Tariq Ramadan però quants joves aquí parlen el francès? Quants llegeixen francès? Pocs, i la majoria de les obres estan en francès. Poques coses té el Tariq Ramadan en castellà i les que té formen part de biblioteques que són adreçades a nosaltres, als universitaris. En canvi, ell té molt d'interès per venir a Espanya i que li publiquin coses en espanyol, però també sap que està limitat en aquest sentit. Clar, mentrestant què... [...] Quan un camp està obert, clar, està fet perquè estigui obert amb la qual cosa vol dir que hi ha des del punt de vista de l'analista diferents percepcions, diferents percepcions que confluiran, que entraran en conflicte, en confrontació per veure qui és qui ocupa el lloc més privilegiat. Allò que deia el Bourdieu de un campo simbólico en disputa entre les diferents dinàmiques. Perfecte. Però des del punt de vista més enllà de lo analític te n'anodones que els joves són apreciats per diferents dinàmiques moltes d'elles contradictòries que juguen a més a més una mica amb la situació de manca de referents per part dels joves. I a mi això em preocupa. Em preocupa perquè vindran els islamistes i se'ls portaran a tots? Tingues present que les referències d'un Islam diguem-ne doctrinal molt rigorista amb una eferescència de les qüestions simbòliques de vestimenta, de pràctica exterior tenen molt més atractiu que no pas a lo millor el discurs del Tariq Ramadan. I dius, aquí, eh?, a Catalunya.

D: Aquí a Catalunya perquè? Per les circumstàncies que envolten l'experiència migratòria d'aquesta gent?

J: No, perquè mira, de la mateixa manera que jo abans he comentat de què el *hijab* podia tenir components –sense evidentment sintetitzar-ho com això– però que hi ha components diguem-ne de seguir una tendència que a vegades es converteix en moda per part d'aquestes jove com a forma d'expressar-se públicament com a... Jo no m'atreveixo a fer-ho ni m'atreveixo a dir-ho, són tot hipòtesis de treball, no? Darrera del fet que portin un mocador hi ha una determinada identificació, una determinada construcció identitària forta com a musulmanes per part d'aquestes noies? No m'atreviria a dir-ho. Perquè no sé fins i tot si aquests processos de construcció identitària dels joves pel fet de què en els seus aspectes externs siguin molt condicionals els hi marca? És a dir, la gent que va molt de *heavy*, o que va molt de tal, o la gent que va molt de musulmana, no ho acabo de veure. Però vaja, en tot cas és un procés sempre en construcció. Allò que estem veient en lo dels joves, en el tema del *hijab*, en aquesta experiència externa, alguns joves, alguns nois joves, poden per exemple vincular-la amb el fet de portar una barba incipient, o portar el gorret o *tangux*, o fins i tot portar de vegades una *gandura* o túnica. Llavors dius, en un context com el nostre, no?, en el qual evidentment a sota de la *gandura* hi ha les bambes Nike i a sota t'has de posar la samarreta de l'Eminem, però tú t'has posat la *gandura*, no? Això en algunes escoles els mestres ja ho veuen. Jo vaig veure a una noia que s'havia d'abaixar la samarreta perquè se li veia el *piercing* aquí [al melic] i amb mocador. Per tant, jo penso que hi ha una barreja de referències i que estem en un procés d'ebullició i que si lo que es tracta és de promoure unes altres jo penso que no sé si és el que hem de fer perquè no crec que nosaltres –quan dic nosaltres em refereixo a que hi ha gent que en els quals vosaltres us adreceu [?]- [...] perquè em crec la responsabilitat que tenim els investigadors sobre també aquest tema. Perquè si nosaltres diem que hem de promoure les identitats religioses a lo millor resulta que aquells que llegeixen diran “A pues sí, es verdad!” perquè és una part de la seva identitat. Clar evidentment com no, la llibertat religiosa. Clar, jo penso que això no, que no hauríem d'afavorir-ho. No hauríem d'afavorir-ho des del punt de vista que no crec que sigui solució a les circumstàncies a partir de les quals a tu et demanen aquest estudi. Aquesta és una altra història. I per tant dius “Què és millor? Que afavorim al Tariq Ramand o afavorim als [?] diguem-ne per fer front als salafistes que venen d'alguna manera?” Pues no ho sé. Tampoc no penso que ho haguem de fer això.

[Aclariment de què aquest no és el tema d'interès de l'entrevista]

J: Jo penso que més enllà de la idea de crisi que abans has plantejat, jo penso que això és una circumstància en la qual tot està verd. És a dir, és com si fos –el símil és molt molt freqüent– és com un tall d'una planta que ha pujat i que en qualsevol moment germinarà d'una determinada forma. Jo penso que avui dia les generacions hi ha un primer problema de base que és que jo

penso que això és el típic conflicte entre generacions, no? Vull dir, les referències de l'islam tradicional, de les institucions de l'islam tradicional en el context de migracions no són capaces d'atreure els joves, per la qual cosa hi ha una gran dificultat perquè, clar, li genera preocupació als pares. És una preocupació "Que sean buenos musulmanes o que sean unos balas perdidas". Però moltes vegades es barregen tots aquests aspectes i a lo millor resulta que no és cap bala perduda però no és musulmà com voldrien els pares. Suposa que això ja forma part de la definició de cadascun d'aquests pares segons criteris d'aquests de ser buen padre o ser mal padre. I això difícilment podem entrar vegades a analitzar o jutjar, no? Després estan les circumstàncies pròpies de la inserció social dels joves. Aquesta no l'hem d'oblidar mai. És a dir, quines són les circumstàncies a partir de les quals una persona pot referenciar-se a una referència religiosa. Jo a vegades intento fugir una mica d'aquesta idea de pensar que els joves musulmans a Europa són gent que es retroba amb l'islam perquè la societat d'acollida els ha donat patades. Home, és una forma com vam acostuma a llegir els anys 80 a pensar que els islamistes que havien votat... les persones que havien votat als moviments islamistes als països del Magrib ho havien fet perquè estaven morint-se de gana.

D: Però no creus que sí hi ha una part d'explicació que té a veure amb la frustració de les seves expectatives començant per l'estrepitós fracàs escolar i la dificultat d'aconseguir acreditacions acadèmiques i professionals?

J: Sí, però perquè pensem que es faran més religiosos? A lo millor es faran més manguis. A lo millor diguem-ne desenvoluparan uns principis ara no sé quin seria el concepte més adequat, no?, anomia? No sé perquè hem de pensar pel fet de què...

D: Es parla molt del desenvolupament d'identitats religioses reactives sobretot en els països que ja tenen terceres generacions com França i que això estaria molt relacionat amb la seva experiència vital.

[Canvi de cassette]

J: Jo penso que no fa falta que nosaltres aquí ara Catalunya esperem a tenir terceres o quartes generacions perquè hi hagi identitats religioses reactives. Les podem tenir ja. El que passa és que per altra banda també et diria que a lo millor poden haver identitats reactives des d'altre punt de vista, no necessàriament religiós. És a dir, la idea de pensar que la religió és un refugi de les desgràcies de la vida és una interpretació excessivament laïcista i denostativa de lo religiós com per acceptar-la, ja sigui en un context migratori o en qualsevol. El fet de què la gent quan se li mor una persona [...] "Esa persona se ha vuelto religiosa". Això ens pot passar a tots. Primera cosa. No crec que sigui patrimoni de cap persona per la seva classe social, que és també l'altra lògica, no? Vull dir la religiositat popular, la de les classes pobres, no? "Hay! Fixa't-hi tu!". No no fotem. Aquestes percepcions del fet religiós i de la percepció de lo religiós em sembla que les hauríem de revisar perquè de vegades també tenen un punt diguem-ne racista bastant important. Quan estem parlant dels joves musulmans moltes vegades se'ns va també la mà en aquest sentit. Pot haver referències a partir de les quals, constatacions claríssimes, de què hi hagi joves que han passat per tot aquest procés a partir del qual es vegi que certament la societat d'acollida no s'ha comportat prou bé amb ells com per generar les oportunitats adequades per després ells mateixos seguir fent el que hagin de fet. No et dic que no, no et dic que no, el que passa és que no crec que sigui automàtic això. Perquè per altra banda també hi ha gent que s'identifica amb l'islam, que són musulmans, que volen que la gent els hi vegi com a musulmans i són gent que està perfectament normalitzada dintre del mercat laboral. És a dir, si no som capaços de sortir d'aquesta lògica l'únic que serem capaços de veure són joves barbuts amb inspiracions islamistes que en el fons no deixen de ser que... Mira, que preferim, un diler marroquí, un tio que ens passi passant dogra, un camell? O un tio que sigui integrista? Em sembla que no hem de voler ni una cosa ni l'altra, però en el fons evidentment poden ser elements a partir dels quals demostrar que hi ha quelcom que ha fallat. Però, hi ha aquesta relació directa? Jo particularment no l'acabo de veure. Voldria matitzar-la molt perquè... Evidentment que hi ha casos... evidentment que sí pots mostrar... però també hi

ha gent que no necessàriament el fet que faci una reivindicació d'una referència religiosa això sigui testimoni del seu mal pas per la vida. I això jo penso que és important dir-ho perquè tenim la tendència massa excessiva a pensar això. O per exemple una altra tendència que també és important de plantejar, sobretot de cara als mestres, què passa quan hi hagi una noia que ha fet tot el procés de socialització a l'escola i molt bé i amb bones notes i tal i que arriba els últims anys d'ESO i es posa un mocador? "Ostres! Hem fracassat en la integració d'aquesta noia". Partir d'aquest plantejament és evidentment caure en l'error de no haver acceptat que el que hem contribuït en aquesta noia és que sigui capaç de prendre les seves decisions. "No! És que són els pares els que l'obliguen!". Una altra vegada tornem a repetir els nostres prejudicis i els nostres estereotips. De vegades sí i de vegades no. I és bo conèixer cada cas. A l'escola ens ho podem permetre perquè estem treballant en proximitat. Per tant, que hi hagi una noia, o també un noi, que opti per una referència religiosa externa com a forma d'identificar-se amb una tradició com és l'Islam no crec que sigui crear error a l'escola, ni allò de "Què hem fet?! Perquè ens hem equivocat?!". Clar, si partim de la idea d'origen de què amb els fills podrem fer allò que no hem pogut fer amb els pares, és a dir, assimilar-los, doncs ja clar, normal. Però no hem de perdre precisament la idea de què, per dir-ho així, hem perdut l'oportunitat amb el fet de què aquesta noia està expressant una identitat religiosa que nosaltres no contemplàvem. Penso que hem de començar a donar-nos compte de què aquestes opcions són possibles, no només son possibles, són plausibles i que formen part en tot cas d'opcions personals que s'han de saber respectar. Si estem parlant de processos personals, la qual cosa és molt fàcil que es pugi parlar. Quan són els pares els que ho diuen, bueno, ja estem plantejant altres circumstàncies que tenen a veure amb qüestions d'autoritat paterna i de més mogudes que ens porten de vegades a circumstàncies molt delicades de treballar. Però jo intentaria fugir d'aquesta percepció, d'aquesta idea de què ens hem equivocat perquè resulti que al final hi hagi una noia que porti un mocador, o un noi que es declari musulmà. No ens hem equivocat. Aquí ningú no s'ha equivocat. Es tracta de persones que volen fer en aquell moment concret de la seva vida aquesta opció.

D: Sí, hi ha tota una història al darrera de construccions d'imaginari que facilita interpretar els fets en uns termes fora de lloc.

J: Absolutament.

[Fi de l'entrevista].

## 6.4. Referències bibliogràfiques

Bayona, J. (2004) *Pautas de distribución espacial de la población de nacionalidad marroquí en Barcelona. 1991-2004*. Centre d'Estudis Demogràfics: Papers de Demografia nº 251.

Bramon, D. (2001) *Obertura a l'islam*. Barcelona: Cruïlla.

Bramon, D. (2003) "El islam también forma parte del pasado catalán", a Roque, M<sup>a</sup> A. (ed.) *El islam plural*. Barcelona: Icaria Antrazyt / IEMed.

Cohen, A. P. (1985) *The symbolic construction of community*. Londres: Routledge.

Dassetto, F. (1994) *El Islam en Europa*. Torino: Fondazioni Giovanni Agnelli.

Dassetto, F. (1996) *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. París: L'Harmattan.

Gibson, M. (1988) *Accommodation without assimilation. Sikh Immigrants in an American High School*. Cornell University Press: Ithaca.

Eickelman, D. i Piscatori (1966) *Muslim Politics*. Princetown University Press.

González, J. A. (2002) *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos, Colección Pensamiento Crítico nº 122.

Huntington, S. P. (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

Hoffmann, E. (1989) *Lost in Translation: A Life in a New Language*. Nova York: Penguin.

Khosrokhavar, F. (1997) *L'Islam des jeunes*. Flammarion.

Martín, E. (2002) *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica. Siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra.

Martín, G. (dir) (2003) *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol YPF.

Motilla, A. (ed.) (2004) *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Editorial Trotta.

Moreras, J. (1999) *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.

Moreras, J. (2003a) “¿Un islam en Cataluña o un islam catalán?”, a Roque, M<sup>a</sup> A. (ed.) *El islam plural*. Barcelona: Icaria Antrazyt / IEMed.

Moreras, J., et al. (2003b) “Islam i fet religiós”, a AAVV *Gestionar la diversitat. Reflexions i experiències sobre les polítiques d’immigració a Catalunya*. Barcelona: IEMed.

Moreras, J. (2004) “Predicar en tierra ajena: los roles asumidos por los imames en contexto migratorio”, ponència presentada en el “4t Congrés sobre la Immigració a Espanya. Ciutadania i participació”, Girona, 10-13 de novembre de 2004.

Nielsen, J. S. (1991) “Muslims Organizations in Europe: Integration or Isolation”, a Shadid, W. A. R. i Van Koningsveld, P. S. (eds.) *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

López Bargados, A. (2003) “Ser musulmà a la diàspora: estratègies identitàries”, a AAVV *Gestionar la diversitat. Reflexions i experiències sobre les polítiques d’immigració a Catalunya*. Barcelona: IEMed.

López García, B. (dir.) (1996) *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

López García, B. “El islam y la integración de la inmigración en España”, a [www.islamhispania.com/temas/mastergimenez.htm](http://www.islamhispania.com/temas/mastergimenez.htm) (data de la consulta: 02/03/05).

Pérez-Díaz, V. et al. (2004) *La inmigración musulmana en Europa. Turcos en Alemania, argelinos en Francia y marroquíes en España*. Barcelona: Fundació “la Caixa”, Colección Estudios Sociales nº 15.

Recaño, J. (2002) *La movilidad geográfica de la población extranjera en España*. Centre d’Estudis Demogràfics: Papers de Demografia nº 217.

Roy, O. (2003) [2002] *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo nº 20.

Sartori, G. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

Suárez-Orozco, M. (2003) [2001] *La infancia de la inmigración*. Madrid: Morata, Serie Bruner nº 26.

## **7. RESUM DE LES IDEES BÀSIQUES**

### **7.1. Capítol 2: Els fills de la immigració**

L'emigració marroquina, com moltes d'altres, és pràcticament indestruïble de la seva dimensió familiar. A excepció d'alguns casos aïllats, no podem parlar estrictament de persones que hagin iniciat de forma autònoma processos migratoris. La família està present des del primer moment en què es planteja la possibilitat de l'emigració, oferint suport material i psicològic als protagonistes d'aquesta aventura, així com el principal argument als projectes migratoris (la consecució de benestar per als seus membres). Al mateix temps, la família esdevé un referent clau en les decisions i les actuacions de les persones immigrades, fins i tot quan aquest espai de convivència es troba temporalment fragmentat per la separació dels seus membres entre el país d'origen i el país d'acollida.

En aquest sentit, les dades acumulades al llarg del nostre treball de camp posen de manifest diversos punts d'interès. En primer lloc, que la preocupació pel benestar dels fills està a la base dels projectes migratoris de les famílies d'origen marroquí de Catalunya; en segon lloc, que les decisions preses en destí durant el període inicial de separació familiar es posen al servei del futur reagrupament familiar; i en tercer lloc, que quan aquest procés té lloc, la vida col·lectiva dels individus (progenitors i descendència) entra en una nova fase, plena de transformacions en el terreny de les relacions personals, que afecta l'actualització dels projectes migratoris.

L'aparició dels fills en el context migratori produeix canvis importants en l'experiència migratòria dels adults. La satisfacció de les seves necessitats comporta una intensificació de les relacions que les famílies mantenen amb el país d'acollida i

amb algunes de les seves institucions socials: centres d'ensenyament, serveis socio-sanitaris, festes populars, mitjans de comunicació, etcètera. L'establiment d'aquests vincles afavoreix el desenvolupament de processos d'aculturació familiar més o menys intensos.

Tanmateix, les experiències migratòries són viscudes de manera diferent per pares i fills, fet que condiciona de manera significativa l'orientació general que adopten uns i altres envers la cultura dominant del país que els acull. Amb aquesta idea no es pretén simplificar la diversitat interna de la població d'origen immigrat en funció de la seva pertinença a una o altra generació, però sí emfasitzar que les posicions ocupades en el context dels projectes migratoris familiars condicionen l'autopercepció que tenen pares i fills com a individus entre ells culturalment diferenciats i, per tant, la qualitat de les relacions que mantenen amb la cultura dominant del país d'acollida.

Els adults han participat en la decisió d'iniciar un projecte migratori i, per tant, han assumit personalment els reptes que suposa traslladar-se i establir-se en un nou país. Per contra, els infants i els joves no tenen generalment l'oportunitat d'opinar sobre la seva intenció de convertir-se o no en fills i filles de famílies immigrades. Podem dir que són hereus dels projectes migratoris dels seus progenitors i que, per tant, no comparteixen amb ells els referents comparatius a partir dels quals valorar la situació familiar en el país d'acollida.

Els infants i els joves es troben en ple procés de construcció identitària i no tenen les pautes culturals tan assentades com els seus pares. Al mateix temps, entren en contacte amb molts aspectes de la cultura del país d'acollida, i de manera intensa, en la mesura en què accedeixen a espais de socialització compartits amb la població autòctona (com l'escola i el lleure). Els seus esforços d'adaptació durant les primeres fases del procés d'inserció social poden dilatar-se en el temps degut a la multiplicitat de forces centrípetes que actuen alhora: els marcs normatius familiars, les expectatives de la institució escolar, les pràctiques de consum d'oci del seu grup d'iguals, etcètera.

Davant d'aquestes discontinuïtats els infants i els joves mostren la seva capacitat d'adaptació a circumstàncies diverses i canviants perquè la seva identitat cultural és flexible i polièdrica. Les dades del nostre treball de camp ens posen de manifest que la major part dels fills i les filles de les famílies d'origen marroquí desenvolupen estils adaptatius molt més flexibles, capaços de respondre a les expectatives sovint divergents dels espais de socialització on s'hi fan presents. Es tracta, en paraules de Gibson d'una estratègia d'“aculturació sense assimilació” a través de la qual aquests infants i joves adquireixen les habilitats necessàries per poder desenvolupar-se satisfactòriament amb més d'un codi cultural.

## **7.2. Capítol 3: Experiències de socialització en l'espai familiar**

Parlar de les famílies marroquines és parlar de diversitat com succeiria en qualsevol altre estudi de cas. L'orientalisme de què parla Edward Said, en el sentit d'ideologia que construeix el món àrab en funció dels interessos de les societats occidentals, ens ha fet entendre, però, que l'islam és l'únic factor que cal conèixer per tal d'aproximar-se a les societats musulmanes i les seves institucions.

La maleabilitat de la família en el Marroc i, concretament, la seva capacitat d'adaptació als condicionaments de tipus geogràfic (camp-ciutat), a les circumstàncies històriques (colonialisme-independència) i a les transformacions econòmiques (industrialització-globalització) constitueix un bon argument per relativitzar les pretensions d'uns estereotips culturals que no fan sinó simplificar el funcionament intern d'aquest espai relacional. Els treballs empírics realitzats des de l'òptica feminista suggereixen a més a més la possibilitat segons la qual les dones marroquines que accedeixen al mercat laboral i als moviments socials podrien impulsar transformacions de més o menys abast en l'estructura del parentiu i en l'anomenada “complementarietat” dels sexes.

La participació de les dones en l'àmbit de la producció social (i no només en el de la reproducció biològica i cultural) qüestiona el repartiment tradicional de deures i

d'obligacions entre sexes en la mesura en què, en fer-ho, assumeixen un rol reservat als homes: el de proveïdors de benestar material als membres de les unitats familiars. Ara bé, cal tenir present que el sistema de gènere proposat des del parentiu àrab ha condicionat les possibilitats que tenen les dones marroquines d'accedir al món laboral i el tipus d'activitat finalment desenvolupada.

D'una altra banda, la presència de les dones en els moviments socials dona lloc en certa mesura a una transformació de les pautes culturals de distribució espacial entre homes i dones com a conseqüència de la feminització que experimenta l'esfera política. Tanmateix, les reivindicacions d'aquests moviments no sempre coincideixen amb els plantejaments feministes defensors de l'emancipació de la dona segons el significat atribuït a aquest concepte en els països occidentals.

Amb aquesta informació no pretenem pas infravalorar la transcendència dels canvis socials que s'estan produint en el Marroc (per exemple, la modificació de la *Mudawana* l'any 2004), però sí argumentar que més enllà de les possibles simplificacions o transformacions d'algunes de les característiques definitòries del parentiu aquesta estructura encara continua vertebrant en bona mesura la vida quotidiana dels homes i de les dones en tant que ideologia androcèntrica auxiliada i reforçada des del poder legislatiu, l'esfera laboral i els moviments feministes islamitzants (Yolanda Aixelá 2000).

L'emigració constitueix un factor de canvi fonamental en el sistema de relacions dels individus que la protagonitzen. El procés d'inserció social dins les coordenades d'una nova realitat econòmica, política i cultural requereix desenvolupar certs mecanismes d'adaptació per tal de poder respondre amb relativa coherència als objectius que orienten els projectes migratoris.

Ángeles Ramírez resumeix els factors de canvi susceptibles de generar transformacions sobre l'estructura i la dinàmica de les famílies d'origen marroquí en destí de la manera següent: 1) “ ‘Relaxació’ del poder normatiu del model de dona segons la ideologia islàmica” (l'autora parla de “desaparició” enlloc de “relaxació” – vegeu capítol corresponent); 2) “Canvi en la relació de les dones amb el mercat de

treball”; 3) “Canvi en la xarxa de relació”; i 4) “Retrocés de la família extensa com a model de residència”. En els paràgrafs que segueixen a continuació farem referència a les transformacions observades al llarg del nostre treball de camp com a conseqüència de l’esforç d’adaptació de les famílies marroquines a la nova realitat social del país de recepció.

En relació al primer factor, la sortida del país d’origen i la incorporació a un de nou en el qual el sexe no suposa motiu de discriminació, almenys a nivell formal, ha de tenir algun tipus de conseqüència sobre la identitat social de les dones marroquines. El procés de flexibilització dels imperatius de la legislació islàmica, que podem exemplificar a través de la darrera modificació de la *Mudawana* l’any 2004 i a través de l’accés de les dones als espais tradicionalment reservats als homes, podria intensificar-se a Catalunya un cop superades les primeres fases de l’experiència migratòria en destí, molt particularment en el cas de les noves generacions de dones nascudes o socialitzades en destí.

En relació al segon factor, val a assenyalar que les dificultats de tipus econòmic que caracteritzen les primeres fases del procés migratori fa de l’accés femení al mercat laboral una opció gens menyspreable per a moltes unitats familiars. D'altra banda, el treball femení pot esdevenir en el context d’aquestes circumstàncies materials un valor afegit en el prestigi de les dones marroquines enfront de l’exclusivitat que ocupaven els rols d’esposa i/o mare en el seu país d’origen. Finalment, la consideració de la participació de les dones marroquines en el mercat de treball com a factor potenciador del canvi social de la família en el país d’acollida no només resideix en les modificacions que aquesta experiència genera en la seva identitat i trajectòria vital, sinó també en les repercussions que pot tenir sobre el repartiment del poder entre marit i muller a dins i a fora de l’espai domèstic.

En relació al tercer factor, cal destacar el canvi que en ocasions es produeix en relació als criteris de configuració de la xarxa de relació femenina. En el Marroc, el nucli d’aquesta està format per les dones pertanyents a una mateixa família d’orientació o família política, segons els casos, seguit per les veïnes i d’altres familiars que resideixen en llocs més o menys propers entre sí. A Catalunya, el parentiu pot perdre

part del seu protagonisme original davant l'emergència d'altres criteris tant o més importants de cara a la configuració de les xarxes de relació de les dones marroquines en el context de la immigració. A més a més, amb el temps les dones comencen a establir relacions personals amb algunes institucions de la societat d'acollida (com l'escola, els serveis socials, el mercat de treball o el comerç) més o menys al marge de la intervenció dels seus marits.

En relació al quart factor, hem de fer referència al procés de *nuclearització residencial* de les famílies marroquines com un dels factors de canvi de l'estructura i la dinàmica d'aquest espai de socialització. Aquest procés que afecta les famílies marroquines, tant en el seu país d'origen com a Catalunya, té conseqüències sobre les dinàmiques relacionals que normalment estableixen els membres d'un mateix grup, però això no vol dir necessàriament que la família extensa estigui desapareixent realment com a institució. En el cas de Catalunya, les dades del nostre treball de camp ens indiquen l'existència de mecanismes d'ajuda i de cooperació entre els membres de les llars que pertanyen a una mateixa família extensa (de fet, les visites entre parents en destí continuen sent molt freqüents, malgrat viure en barris o ciutats diferents), així com entre aquests i els familiars que romanen en el país d'origen (en forma de remeses de diners, de regals durant les visites estiuenques, de cura de persones dependents, etcètera).

Podem fer referència a tres situacions que contribueixen a facilitar la inserció social i econòmica de les minories immigrades durant les primeres fases del seu procés migratori: una visió si més no satisfactòria de la seva situació en la societat d'acollida; l'existència d'una comunitat de persones del mateix origen densa i articulada; i la previsió d'establir-se definitivament en el lloc de destí.

Al llarg del nostre treball de camp, hem pogut observar que les famílies marroquines han immigrat a Catalunya condicionades per l'expectativa de trobar més oportunitats socioeconòmiques que en el seu país d'origen. D'alguna manera, les famílies marroquines tendeixen a ser més tolerants amb els obstacles que troben en el seu camí que les famílies autòctones (incloent les pràctiques discriminatòries en el mercat de treball, en el sistema educatiu, etcètera) i aquesta actitud té una influència positiva

sobre l'articulació de respostes davant l'estructura d'oportunitats disponible per als seus membres.

D'altra banda, l'experiència compartida de les famílies marroquines en tant que minoria immigrada i amb un origen cultural comú actua, de la mateixa manera que a la resta de col·lectius d'origen immigrat, com a element aglutinador i crea un sentiment de solidaritat comunitària. La immigració en cadena protagonitzada per les famílies marroquines ha contribuït en gran part a la creació de xarxes socials que desenvolupen un paper molt important en l'actualització dels processos d'integració social i econòmica d'aquest col·lectiu.

Finalment, molt poques de les famílies marroquines ens han expressat la seva intenció de tornar al seu país d'origen. El més important en aquest sentit és que aquesta orientació envers l'establiment permanent a Catalunya informa en certa mesura les estratègies d'inserció social i econòmica de les famílies marroquines, així com la relació que mantenen els seus membres envers la cultura dominant.

En termes generals, les famílies marroquines que hem entrevistat se senten vinculades amb major o menor intensitat als seus orígens culturals i fan esforços per protegir la seva identitat de les pressions assimilacionistes de la cultura dominant. Aquest fet, però, no impedeix l'apropiació subjectiva i particular d'algunes característiques prototípiques de la cultura del país d'acollida donant lloc a noves construccions identitàries, especialment entre la població més jove.

La resistència de les famílies marroquines envers l'assimilació no significa, doncs, que no s'identifiquin amb els termes generals que regulen la participació en les institucions socials de Catalunya (mercat laboral, sistema educatiu, serveis socials, etcètera), ans tot el contrari. Els pares i les mares que hem entrevistat, per exemple, aconsellen als seus fills i filles fer un ús estratègic dels coneixements i les competències instrumentals que es reclamen des de la cultura dominant, especialment a l'escola i al mercat laboral, per tal de poder tirar endavant la seva estratègia de mobilitat social. Una altra cosa és que els joves, per la seva banda, incorporin a la seva experiència vital més aspectes que els desitjats per les seves famílies.

Algunes famílies, especialment les més joves, adopten més aspectes de la cultura dominant del país d'acollida que d'altres, arribant fins i tot a comprometre determinats aspectes de la seva identitat en tant que marroquines o musulmanes, almenys tal i com estem acostumats a entendre-la; d'altres, en canvi, estan menys predisposades a alterar les seves pràctiques quotidianes davant del que consideren les pressions assimilacionistes de la població autòctona.

D'altra banda, cal tenir en compte que l'existència d'una comunitat de persones del mateix origen relativament densa i arrelada (com succeeix en els entorns urbans que han concentrat la nostra atenció) pot disminuir la necessitat de la població marroquina d'establir contactes amb la població autòctona i de participar en espais i dinàmiques compartides. A l'interior de les comunitats, els valors tradicionals de les famílies es poden veure reforçats mitjançant els vincles físics i simbòlics que els seus membres mantenen entre sí i amb el país d'origen. La presència de figures que representen l'autoritat religiosa en destí (els *imams*), la disponibilitat de productes originaris del Marroc i l'organització d'activitats educatives i culturals, entre d'altres coses, constitueixen una font d'estímul de cara a la legitimació de les pràctiques i el sistema de valors d'origen, així com per a la crítica de determinades formes d'aculturació en el país d'acollida.

La predisposició de les famílies marroquines a acceptar els possibles efectes de l'aculturació sobre la identitat dels seus fills i filles està relacionada amb la percepció que tenen de la seva situació en el país d'acollida. Determinades circumstàncies poden donar lloc a sensacions de vulnerabilitat social que aguditzen els mecanismes de protecció familiar: desconeixement del país d'acollida, manca d'experiència vital en espais urbans i situacions d'instabilitat familiar (per manca de reagrupament, per problemes de convivència, etcètera), entre d'altres.

De la mateixa manera, les famílies mostren un interès molt especial per les circumstàncies que poden afligir la seva unitat. A les transformacions que es deriven de l'experiència migratòria (separació accidental de pares i fills, reagrupaments i reconstitucions familiars, qüestionament de l'autoritat parental per part dels fills,

etcètera) s'han de sumar les dificultats per transmetre a les noves generacions el sentit de la identitat cultural i religiosa tal i com era en el país d'origen.

Són diversos els aspectes que poden influir sobre l'experimentació de l'espai familiar per part dels joves, però al capdavant, del seu discurs i del de les famílies hi ha un factor que se situa com a especialment determinant de les relacions intrafamiliars: el tipus d'articulació de les estratègies normatives que pretenen regular la presència dels joves a l'espai familiar, escolar i del lleure. Dues variables emergeixen com a coordenades principals a l'entorn de les quals els joves imaginem, afrontem i experimentem les seves presències en el context de l'espai familiar, *independentment del seu origen*: 1) la força de la vigilància i 2) la força de la interiorització normativa. El creuament d'aquestes variables dóna lloc a quatre models ideals d'experimentació de l'espai familiar per part dels joves: 1) presències normalitzades sota control, 2) presències normalitzades sense control, 3) presències obligades sota control i 4) presències obligades sense control (vegeu capítol corresponent).

Tot i així, les dades disponibles en aquest i altres treballs d'investigació ens posen de manifest el protagonisme que tenen els dos primers models d'experimentació dels espais familiars ("presències normalitzades sota control" i "presències normalitzades sense control") en detriment dels dos restants ("presències obligades sota control" i "presències obligades sense control"). Allò que més destaca en les experiències de socialització familiar dels joves d'origen marroquí és la interiorització de les normatives familiars com a pròpies i adequades. Aquest fet no treu que els joves es mostrin crítics amb determinats aspectes de l'acció normativa i disciplinària de les famílies i que desenvolupin estratègies per tractar de minimitzar els seus efectes (a través de la negociació, de la pressió emocional, de l'empatia, saltant-se els límits, etcètera), però a gairebé totes les entrevistes que hem pogut realitzar hi ha un moment en què, finalment, els joves expressen comprensió envers les expectatives generals dels seus pares.

En termes generals, els sistemes normatius de les famílies marroquines en relació amb la participació dels seus fills en les dinàmiques del lleure juvenil es manifesten força rigoroses i clarament establerts, sobretot en algunes qüestions, com ara les regles

horàries, les prohibicions de tota mena de consums il·lícits i el control de les companyies. Una altra cosa és que aquests sistemes incloguin certs marges de negociació. Certament, a la pràctica ens trobem amb diverses circumstàncies que poden relativitzar el grau d'efectivitat d'aquesta normativa: seguiment distanciat del comportament dels fills, confiança expressada pels pares envers els fills, joves que coneixen el seu entorn social millor que els pares, etcètera.

Dels discurs de gairebé tots els joves entrevistats s'abstrau l'absència d'episodis de conflictes intergeneracionals greus a l'espai familiar, la qual cosa no vol dir que no es produeixin discrepàncies localitzades de més o menys abast entre els pares i els fills. Aquest tipus de discontinuïtats entre les cultures parentals i la resta d'espais de socialització dels joves tenen el seu lloc en les famílies marroquines, però no pel fet de ser marroquines, sinó pel fet de ser famílies, és a dir, unitats de convivència a on la possibilitat del conflicte intergeneracional sempre hi és present. Les circumstàncies en què es produeixen els reagrupaments familiars i els processos d'acomodació en el país de destí, però, poden accelerar l'emergència d'algunes contradiccions que altrament romandrien en estat latent. Tanmateix, les experiències de socialització en l'espai familiar només són experimentades pels joves con un tot imposat (amb o sense control) sota circumstàncies molt excepcionals.

Finalment, val a destacar que són també recurrents les referències dels joves entrevistats a la confiança que els seus pares i mares tenen envers ells i que en els discursos dels joves d'origen marroquí també hi ha referències constants al manteniment d'un tipus de comunicació en el si de l'espai familiar arrelat en l'intercanvi d'intimitat que es manté generalment entre germans i/o cosins del mateix sexe, i gairebé mai amb els pares.

### **7.3. Capítol 4: Experiències de socialització en l'espai escolar**

Les experiències de socialització escolar dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya no només tenen un interès intrínsec: el seu coneixement ens pot proporcionar pistes molt interessants sobre algunes de les característiques de la societat receptora. Entre d'altres coses, sobre l'estructura i la dinàmica de la desigualtat social i, concretament, sobre els recursos amb què disposa l'escola per educar els infants i els joves d'acord amb uns paràmetres pretesament flexibles i respectuosos amb la diversitat.

Una part considerable dels fills i les filles de les famílies marroquines experimenta dificultats d'adaptació envers el funcionament de la institució escolar més enllà dels primers moments de la seva escolarització a Catalunya.

Els alumnes d'origen marroquí obtenen uns resultats acadèmics generalment inferiors als dels alumnes autòctons malgrat que, entre aquests, el percentatge dels que no assoleixen les competències bàsiques és elevat. L'accés dels joves d'origen marroquí als ensenyaments secundaris postobligatoris és pràcticament inexistent i quan té lloc acostuma a produir-se en relació a aquelles opcions més desacreditades per les famílies i el mateix sistema educatiu: els Cicles Formatius de Grau Mitjà.

D'altra banda, les dificultats generals amb què s'enfronten aquests alumnes per assolir un nivell de competència lingüística que els garanteixi la igualtat d'oportunitats a l'escola suggereixen el caràcter insuficient dels dispositius de suport lingüístic, tant de l'Educació Primària com de l'ESO, del sistema educatiu català.

Els resultats empírics coincideixen en assenyalar que el rendiment escolar dels alumnes de famílies amb menys recursos econòmics, de col·lectius minoritaris i d'origen immigrat és generalment inferior al del conjunt dels alumnes escolaritzats. Tanmateix, no hi ha unanimitat a l'hora d'identificar quines són les causes més determinants: la família dels alumnes? el funcionament de l'escola? el sistema d'estratificació social? etcètera.

Davant de les limitacions tant de la teoria de la “discontinuitat cultural” com de les “desigualtats estructurals”, alguns autors com Margaret Gibson proposen analitzar més a fons la *situació particular* de les famílies minoritàries dins la societat receptora per valorar el sentit i la mesura en què les relacions majoria-minoria social condicionen les seves pautes d’adaptació al medi, incloent el tipus de relació que els infants i els joves mantenen amb la institució escolar.

Les preguntes que d’alguna manera ens haurien de proporcionar informació sobre la situació particular a què acabem de fer referència podrien resumir-se, en el cas que ens interessa, de la manera següent:

- Quina és la percepció dominant que té la societat receptora respecte les persones d’origen marroquí? Quines són les expectatives que diposita la institució escolar d’acollida sobre els infants i els joves amb aquest origen?
- Quins són els principis d’estratificació social més rellevants en el país de recepció? Quin concepte d’integració social promouen les seves institucions?
- Quins són els motius que van originar i que informen el projecte migratori de les famílies marroquines de Catalunya? Quina és la percepció de pares i fills al voltant de les possibilitats de promoció social en el país de recepció?
- Quina valoració fan les famílies, els infants i els joves del funcionament de les escoles? Quin lloc ocupa la institució escolar d’acollida dins les estratègies de promoció social de les famílies?

Una de les virtuts d’aquesta manera d’enfocar l’anàlisi dels processos socials rau en la desconfiança que expressa davant la idea de cultura en tant que variable ahistòrica i independent. Per exemple, hem d’evitar la utilització de l’èxit escolar (en el seu sentit més ample) d’alguns col·lectius socials en contra d’altres en fer aquests darrers

directament responsables de la persistència de les “seves” dificultats d’adaptació a les expectatives de la institució escolar.

En efecte, els indicadors sobre l’èxit i el fracàs escolar expressats fora del context relacional en què es produeixen podrien fer-nos obviar els obstacles a què han de fer front quotidianament els fills i les filles de les famílies marroquines dins i fora d’aquest espai de socialització. Aquest fet implicaria addicionalment donar per descomptat que els prejudicis racials no constitueixen en el nostre context social cap problema real per aquests infants i joves i que, per tot plegat, només necessitarien l’orquestració de mesures pedagògiques dirigides a compensar els seus “dèficits” culturals (principalment lingüístics) derivats de la seva condició de nousvinguts.

La condició de minoria immigrada influeix sobre les actituds que les famílies d’origen marroquí i la seva descendència adopten davant la societat receptora i les seves institucions: els motius que originen l’experiència migratòria i els projectes de mobilitat social familiar mantenen una estreta relació amb les estratègies educatives de pares i fills.

En termes generals, les famílies d’origen marroquí de Catalunya donen molta importància a l’escolarització dels seus fills i filles, independentment de la seva pròpia experiència escolar i del temps d’estada en destí. Les famílies marroquines posen de manifest la importància que per a elles té la dimensió més instrumental de l’escola, és a dir, la qualitat dels coneixements que s’hi transmeten i la seva utilitat de cara a la inserció laboral. És més, totes les famílies entrevistades donen per descomptat l’existència d’una forta correlació entre l’obtenció de credencials acadèmiques i les possibilitats de treballar en oficis qualificats i ben remunerats.

Amb tot, cal tenir en compte que els capitals culturals condicionen les lectures de la realitat i, per tant, la concreció de les estratègies educatives familiars. En efecte, la manca d’experiència escolar de molts pares i mares d’origen marroquí i el seu desconeixement respecte les regles de joc que regulen el funcionament de la institució escolar a Catalunya afecta considerablement l’articulació de les seves expectatives en estratègies de mobilitat concretes.

Alguns pares i mares entrevistats també fan referència a un altre benefici lligat a l'educació formal. La presència de joves “bien educados, con estudios” esdevé un recurs familiar i comunitari molt preuat en la mesura en què els seus coneixements poden reforçar la posició social de les famílies: l'obtenció de credencials assegura l'adquisició d'un conjunt de competències (començant per les lingüístiques) que poden ser d'utilitat a la resta dels membres de la unitat familiar. Addicionalment, l'existència de referents comunitaris amb experiències escolars reeixides també s'aprecia com un element favorable, sobretot perquè podria representar un estímul per a què els infants i els joves responguin satisfactòriament a les demandes plantejades per la institució escolar d'acollida.

La implicació dels pares i de les mares en els assumptes escolars és relativament baixa i, quan té lloc, acostuma a produir-se en contextos més aviat reactius que no pas proactius, és a dir, com a conseqüència d'algun problema relacionat amb l'escolarització dels seus fills o filles.

Per entendre les raons d'aquesta actitud general, però, hem de tenir present que la major part dels pares i les mares dels alumnes d'origen marroquí desconeixen el funcionament del sistema escolar de Catalunya, així com la funció dels seus mecanismes de participació. A més, val a recordar que aquest tipus de presència en l'espai i les activitats escolar no és, però, patrimoni exclusiu de les famílies d'origen marroquí, ni tan sols de les famílies immigrades. Més aviat respon a la cosmovisió d'aquelles famílies que no veuen cap raó per intervenir directament en el que consideren un espai aliè a la seva responsabilitat i que està en mans d'un equip de professionals. Es tracta d'una estratègia relativament comuna entre les famílies de classe treballadora.

En la immensa majoria dels casos, els consells que reben els infants i els joves d'origen marroquí per part dels seus pares i mares en relació a les inversions escolars tenen a veure amb la importància que ocupa l'autodisciplina i l'esforç personal en aquest terreny (l'“habitus de l'esforç”). Una altra característica comuna de les famílies marroquines entrevistades és que no critiquen obertament el funcionament del sistema educatiu d'acollida, com tampoc no acostumen a responsabilitzar als mestres i

professors de les dificultats d'adaptació escolar que puguin tenir els seus fills i filles. Podríem afirmar que les famílies marroquines han assumit la ideologia meritocràtica i que, per tant, les crítiques al sistema educatiu són molt poc freqüents, almenys pel que fa als seus procediments d'avaluació i promoció d'alumnes (la "reïficació institucional").

Els infants i els joves d'origen marroquí que hem entrevistat expliquen que els seus pares i mares insisteixen en la necessitat d'obtenir uns bons resultats escolars, de respectar l'autoritat que representen els mestres i els professors i, especialment, d'evitar qualsevol situació conflictiva o violenta dins l'espai escolar.

Independentment dels esforços que aquests infants i joves dues a terme per tal d'adaptar-se a les expectatives de la institució escolar d'acollida, el que és cert és que les expectatives amb què la societat majoritària rep els infants i els joves d'origen marroquí (i concretament el seu equip de professors i de companys de classe autòctons) pot afectar negativament l'autopercepció de les potencialitats d'aquests alumnes. Recordem en aquest punt la transcendència que per al futur escolar i, en conseqüència social, d'aquests alumnes té l'anomenat *efecte Pigmalión*.

No podem oblidar tampoc, en aquest sentit, els impacte sobre l'estructuració de les desigualtats escolars que poden ser motivats pel *currículum ocult* que traspua les relacions quotidianes que els fills i les filles de les famílies marroquines mantenen amb els seus mestres o professors i companys d'aula.

D'altra banda, l'assoliment de les competències bàsiques pot resultar especialment complicat depenent del moment en què els alumnes nouvinguts s'incorporen a la institució escolar i dels mecanismes d'acollida i de suport escolar que aquesta els proporciona per facilitar la seva acomodació a un nou espai de socialització. És molt necessari que els centres d'ensenyament disposin de plans d'acollida ben coordinats, amb la implicació de tots els agents que configuren la comunitat escolar. És més, aquest pla d'acollida no s'hauria de poder ajustar tan sols a la realitat de cada escola, sinó també a la varietat de les situacions que pot representar la incorporació dels infants i els joves d'origen immigrant i de qualsevol altre col·lectiu minoritari. En

nombroses ocasions, l'escola és la primera instància de caràcter oficial amb qui entren en contacte els pares i, sobretot, les mares d'origen marroquí. Cal, doncs, organitzar i planificar aquest primer contacte de manera que comenci a construir-se el *continuum* família-escola.

Pel que fa a la valoració de la institució escolar, la major part dels infants i els joves d'origen marroquí entrevistats comparteixen amb els seus pares i mares una adhesió fonamentalment instrumental envers aquesta institució, així com la creença en la ideologia meritocràtica. L'escola s'interpreta en aquest sentit com el mecanisme que possibilita obtenir les credencials que, des de punts de vista molt poc realistes en alguns casos, haurien de facilitar l'accés a ocupacions qualificades ben remunerades i, per tant, la mobilitat social ascendent.

Les dificultats per concretar les seves opcions formatives és, però, un fet general entre els nois entrevistats, mentre que la indefinició respecte el futur acadèmic i/o laboral és una actitud molt més present entre les noies, encara que algunes d'elles asseguruen que volen aprendre professions generalment relacionades amb el seu rol de gènere (estètica, administració, infermera, etcètera). Segons l'evidència empírica la major part dels joves d'origen marroquí abandonen l'educació reglada després del seu pas per la ESO i, entre aquests, alguns accedeixen a ofertes alternatives com la que representen els Programes de Garantia Social o els cursos de Formació Ocupacional, entre d'altres.

Finalment, les inversions que fan fills i les filles de les famílies marroquines en el terreny escolar són diferents entre sí, tant en termes quantitatius (intensitat o temps de dedicació), com en termes relacionals o emotius (experiència viscuda de les obligacions escolars o actituds davant les mateixes), però tots ells han de fer front en un moment o altre a l'emergència de possibles conflictes o tensions entre els valors i les expectatives dels diferents espais de socialització en els quals actualitzen la seva presència. Tanmateix, seria caure en un tòpic afirmar que, en general, els fills i filles de famílies marroquines viuen de manera traumàtica la seva relació amb els diversos espais de socialització en què es fan presents. La major part dels infants i dels joves que hem entrevistat troben equilibris satisfactoris tant per ells com pels seus pares i

mares malgrat les pressions exercides per un medi social que contínuament els reclama justificar les seves accions.

L'estratègia més freqüent consistiria en l'“acomodació sense assimilació” o “aculturació additiva” de què ens parla Gibson i que consistiria en el manteniment de les identifications familiars més rellevants conjuntament amb l'adquisició d'aquelles competències instrumentals associades amb la mobilitat social en la societat receptora.

#### **7.4. Capítol 5: Experiències de socialització en l'espai del lleure**

Els joves i les joves, cada vegada amb més temps per a ser-ho, es fan presents en l'ordre social en definir uns estils que assumeixen com a propis. Els espais i els temps del lleure són escenaris cada vegada més referenciats com a camps privilegiats d'experimentació i d'articulació de la identitat juvenil. No obstant això, cauríem en una conceptualització del lleure i del consum d'oci dels col·lectius juvenils del tot *naïve* si no tinguéssim en compte les relacions que mantenen aquestes pràctiques respecte de la posició ocupada pels joves i les joves a l'estructura social, en general, i a cadascun dels espais socials considerats, en particular.

En primer lloc, no podem obviar els efectes de l'*estructura social* i dels seus principals eixos de desigualtat sobre les experiències de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines. En segon lloc, convé no perdre de vista les *normativitats* (generalment implícites) que regeixen internament l'estructuració del mateix espai del lleure. En tercer lloc, caldria referir-se als *contextos particulars* en què es desenvolupen les diverses dedicacions “ocioses” prenent en consideració la combinació dels següents eixos: oci a casa / oci fora de casa; oci regulat / oci informal; oci amb presència d'adults / oci sense presència d'adults; oci “lícit” / oci “il·lícit”; i estructuració i morfologia de les xarxes socials dedicades a les activitats

d'oci (composició etnicocultural, composició per sexe, composició familiar / extrafamiliar i composició en funció de l'edat).

De la combinació de tots aquests eixos, emergeixen dues grans tipologies d'estils presencials en l'espai del lleure com a extrems d'un mateix *continuum*: presències d'entreteniment i presències d'experimentació.

Allò que caracteritza als infants i als joves d'origen marroquí com a articuladors de presències d'entreteniment en el lleure és el manteniment de línies de continuïtat entre els conjunts normatius que regulen els seu espai de lleure i el seu espai familiar.

De fet, les possibilitats que tenen els fills i les filles de famílies marroquines per compatibilitzar les seves presències en els espais del lleure i familiar no depenen exclusivament dels nivells de convergència entre els marcs normatius que regulen aquests espais. Més enllà dels resultats bruts o directes que produiria una articulació purament mecànica dels mateixos, els joves i les joves hi intervenen amb una diversitat d'estratègies que els permeten de mantenir, a ulls dels adults, la il·lusió de la continuïtat. Si bé aquest tipus d'actuacions són pràcticament universals entre tots els joves i les joves, en el cas dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya adquireixen un significat molt especial degut a l'existència d'un doble conflicte generacional entre pares i fills.

De la mateixa manera, les activitats de lleure no entren en contradicció amb les normatives reguladores de l'espai escolar o, almenys no amb la intensitat que generen les discontinuïtats d'un oci molt més autònom o contracultural, encara que, de vegades, la intensitat de les inversions pugui dificultar l'assoliment dels objectius acadèmics.

Sense intenció de negar la possibilitat que una minoria dels fills i les filles de famílies marroquines participin en activitats de lleure regulades, un dels fets que la recerca posa més de manifest és la importància que tenen els espais d'accés lliure com el carrer en els processos de socialització entre aquests joves, especialment en el cas dels nois, ja que les noies acostumen a participar d'unes dinàmiques d'oci molt més

intradomèstiques que els seus homòlegs masculins. La presència en el carrer dels fills i les filles de les famílies marroquines no sempre és ben acceptada per la població autòctona que tradicionalment ha fet ús exclusiu d'uns espais que ara han de compartir. El fet d'estar en un mateix espai no acostuma a ser sinònim d'establiment de relacions de tipus intercultural, ja que la configuració de grups d'iguals no es fa tant a partir d'un criteri generacional, sinó més aviat en funció de l'ascendència autòctona-immigrada dels i les joves.

Tanmateix, les dades del treball de camp ens suggereixen que la separació física quant a espais i temps d'oci entre joves autòctons i joves d'origen marroquí no sempre és tan diàfana i que poden concórrer circumstàncies que facin possible la configuració de grups d'iguals mixtos quant a l'origen dels seus membres. El que succeeix es que *a)* generalment això no passa; *b)* té lloc de forma conjuntural, en el marc d'unes coordenades molt específiques (com les que defineixen l'escola o altres espais de convivència obligada), sense capacitat de garantir una relació comunicativa estable i continuada, que faci interrogar les adscripcions grupals de partida; o *c)* es produeix fonamentalment quan els joves i les joves d'origen marroquí participen en dinàmiques prototípicament juvenils que donen lloc a estils presencials d'experimentació independents dels marcs normatius dels seus espais de pertinença familiar.

El caràcter marcadament intracultural de les dinàmiques relacionals a que donen lloc aquests contextos de socialització en el lleure conviuen amb l'existència d'alguns consums culturals que permeten posar en marxa processos d'aculturació més o menys intensos entre els infants i els joves d'origen marroquí. A banda dels intercanvis d'idees i d'actituds que poden tenir lloc en l'espai escolar, aquí voldríem destacar el paper que juga la televisió del país d'acollida com a mitjà de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines.

Al mateix temps, cal fer referència a l'accés diferenciats als espais de lleure que es dona entre molts fills i filles de famílies marroquines (i també d'autòctones) com a conseqüència de la reproducció d'uns models de socialització inspirats en ideologies sexistes. En aquest sentit, pensem que les dificultats que experimenten algunes d'aquestes noies a l'hora d'accedir a un espai d'oci autònom afecta negativament la

possible actualització d'una identitat juvenil duradora i que, sovint, aquestes dificultats estan relacionades amb el repartiment del treball domèstic que té lloc entre els membres de la llar.

Pel que fa als caps de setmana, aquests ofereixen a les persones entrevistades oportunitats excepcionals per al desenvolupament i l'actualització de la seva identitat juvenil, en la mesura que la distància, l'expressivitat i l'entorn social que ofereixen els dissabtes i els diumenges els permeten dilucidar amb més eficàcia i amb més marge de maniobra la seva integració en l'univers prototípicament juvenil.

Les inversions dels joves amb presències d'entreteniment dins els espais del lleure que estructuren els caps de setmana es caracteritzen per mantenir un cert distanciament respecte d'algunes pràctiques culturals dominants en el camp de joc juvenil del país d'acollida (consum en àrees comercials d'altres ciutats, bars i discoteques, grups d'amics amb presència de nois i de noies, pràctiques d'iniciació sexual, etcètera).

Tanmateix, el fet que la vivència del lleure d'aquests joves no respongui a cap necessitat de desenvolupar actituds transgressores envers els marcs normatius que regulen el seu espai familiar no vol dir que no accedeixin a alguns dels consums *normatius* més comuns entre la majoria dels joves i les joves de la seva edat, com la roba i la música, fet que els possibilita activar estratègies resoltes de socialització en el context de la cultura juvenil.

Si les activitats de lleure d'aquest grup de joves no deriven en discontinuïtats manifestes respecte les lògiques de funcionament que regulen el seu espai familiar és, en bona mesura, perquè els processos de creació normativa i expressiva que acompanyen alguns dels seus consums culturals no acostumen a interferir amb les mirades controladores dels seus pares i mares. El fet que les seves modalitats presencials en els espais de lleure estiguin lluny d'actualitzar comportaments totalment autònoms respecte les expectatives dominants en el marc socialitzador familiar hi té quelcom a veure en tot això. També, en alguns casos, el fet de compartir amb les famílies un nivell similar d'observància religiosa pel que fa a algunes

qüestions bàsiques de l'islam (practicar l'oració, fer el dejuni durant el Ramadà, celebrar les festes i la prohibició de consumir alcohol).

D'altra banda, les mostres de diversitat entre els joves i les joves entrevistats quant a maneres i intensitats de fer-se presents en el camp de joc juvenil, i particularment, l'actualització de presències d'experimentació, ens inviten a reconèixer que cap dels posicionaments tradicionals de classe, sexe i adscripció ètnicocultural és generador d'efectes exclusius sobre les pràctiques dels subjectes.

Sense arribar a la centralitat que poden arribar a adquirir les pràctiques transgressores en l'estructuració de les actituds d'alguns joves, alguns joves d'origen marroquí reconeixen en l'espai del lleure tot un seguit de recursos materials i simbòlics amb els quals poder significar-se a si mateixos tot mantenint un grau de distància (arriscat en ocasions) respecte les normes i les expectatives dels seus espais familiars. Aquesta no és pas una possibilitat inherent a les activitats d'oci, sinó que depèn més aviat de l'ús específic que els joves i les joves acaben fent dels recursos materials i simbòlics que les dinàmiques del lleure posen al seu abast.

Efectivament, una de les característiques més definitòries de les xarxes socials en què participen aquests joves en comparació amb les dels que actualitzen presències d'entreteniment en l'espai del lleure és la complexitat de la seva estructura i morfologia: formar part d'un o diversos grups d'iguals en els quals es combina la presència de joves autòctons i d'origen immigrat, de nois i de noies, i d'amics de diferent procedència (institut, barri, equip de futbol, etcètera). Com s'ha posat de manifest, la pluralitat de referents identitaris en la vida quotidiana dels joves i les joves d'origen marroquí pot tenir conseqüències directes sobre els seus processos d'acomodació en el camp de joc prototípicament juvenil, d'una banda, i sobre el tipus de valoració que fan de les normes i les expectatives que omplen de contingut els seus espais familiars, de l'altra.

Per exemple, és notori que hi ha una diferenciació quant al gust televisiu entre els joves i les joves d'origen marroquí que participen en dinàmiques de lleure relativament autònomes i aquells altres que mantenen línies de continuïtat més

estretes amb els espais de responsabilitat i obligació familiar. El gust dels primers a favor dels canals de televisió d'àmbit català i estatal està molt clara. Alhora, els criteris avaluatius d'aquests joves suggereixen que en la seva preferència hi té molt a veure la mesura en què se senten referenciats a través de l'oferta lúdica dels canals autòctons en comparació amb la que transmeten els mitjans televisius dels països musulmans.

La música i la moda són alguns dels terrenys culturals a on s'hi fa més visible la generació d'una "estètica arrelada" per part dels joves i les joves d'origen marroquí que estructuren presències d'experimentació en el lleure, particularment durant els caps de setmana. Els joves i les joves amb qui ens hem entrevistat no només valoren la música que escolten per la seva dimensió sensual o emotiva, sinó que també en fan un ús pràctic, confrontant les seves experiències vitals amb les històries que expliquen les cançons, d'una banda, i desenvolupant adscripcions identitàries més o menys específiques en funció dels estils musicals, de l'altra.

Aquests joves d'origen marroquí també reconeixen en la roba i els seus complements estètics recursos materials i simbòlics a través dels quals poder construir-se a si mateixos i als demés. En comparació amb la major part dels seus homòlegs, aquest grup de joves disposa d'un ampli marge de llibertat per adquirir roba del seu gust, ha desenvolupat un nivell de coneixement especialitzat en el terreny de la moda (quant a estils, quant a marques comercials, etcètera) i realitza atribucions socioculturals concretes en funció dels estils de vestir dels altres.

Les paraules d'aquests joves en suggereixen els riscos que alguns fills i filles de famílies marroquines de Catalunya estan disposats a assumir per tal de continuar gaudint dels plaers i els moments d'experimentació que el seu estil presencial en l'espai del lleure li proporcionen. Els joves entrevistats són ben conscients de les formes de transgressió que practiquen en relació a les expectatives dels seus espais familiars i de la seva tradició religiosa. Per això relativitzen les seves adscripcions identitàries en funció dels espais en els que actualitza la seva presència. Aquesta idea remet a la qualitat de la inserció dels joves i les joves en els seus grups d'iguals i, per

tant, a la capacitat per mantenir línies de continuïtat entre espais difícilment compatibles combinant estils i imatges públiques diferents.

De la mateixa manera, l'experiència quotidiana d'algunes joves d'origen marroquí es debat entre la interiorització i l'exteriorització dels conjunts normatius de l'espai familiar al que pertany. D'una banda, decideixen respectar algunes restriccions imposades sobre els seus consums culturals; de l'altra, qüestionen la legitimitat d'un sistema de regles inspirat en una tradició cultural sexista. A la pràctica, les joves entrevistades amb presència d'experimentació relativitzen i utilitzen creativament els límits externs de les seves accions dins l'espai del lleure, de la mateixa manera que les joves autòctones i que els seus homòlegs marroquins.

Finalment, val a assenyalar que un dels terrenys a on es fa probablement més visible l'autonomia dels joves i les joves d'origen marroquí a qui hem entrevistat és el de la sexualitat. Les experiències de socialització en l'espai del lleure juvenil també inclouen aquesta forma de plaer que està vinculada a uns processos d'aprenentatge informal i a unes formes específiques de concebre's a un mateix i al propi cos. Gairebé tot els joves i les joves entrevistats expressen tenir entre els seus temes de conversa qüestions relatives a la sexualitat i haver mantingut relacions de parella de curta durada. Però en cap cas podem presumir l'existència de pràctiques sexuals més enllà dels anomenats "rollos" (és a dir, experiències d'iniciació sensual relativament superficials).

Les experiències de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya també poden tenir lloc en el marc de les entitats d'educació en el lleure. Condicionades per un context social en el qual els moviments migratoris d'origen estranger estan a l'ordre del dia, aquests espais de socialització haurien de ser més conscients que mai de les seves potencialitats i limitacions a l'hora d'oferir acollida i resposta a l'expressió de les noves identitats socioculturals.

Els resultats de la recerca sobre educació en el lleure i immigració que vam realitzar l'any 2002 insisteixen sobre el fet que la presència d'infants i joves d'origen immigrant a les entitats d'educació en el lleure de Catalunya es distingeix a) per ser relativament

baixa en comparació amb la dels seus homòlegs autòctons, b) per mostrar densitats diferenciades en funció del tipus d'entitat (“universalista” *versus* “assistencialista”) i c) per provocar actuacions pedagògiques generalment precàries.

D'entrada, el primer resultat estadístic indica que el 5,5% dels infants i els joves que estan associats a les entitats d'educació en el lleure de Catalunya pertanyen a famílies d'origen immigrat. Aquesta xifra podria ser considerada com un indicador positiu de la qualitat intercultural d'aquests espais si no fos perquè emmascara un elevat grau de dispersió estadística que té com a plasmació real una distribució preocupantment desigual dels infants i els joves d'origen immigrat en la xarxa d'entitats d'educació en el lleure de Catalunya.

Aquest tipus de constatació reforça la idea anteriorment mencionada segons la qual les experiències de socialització en el lleure dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya acostumen a produir-se en contextos relativament diferenciats dels espais d'interacció als quals accedeix la població autòctona o majoritària.

En relació a l'edat, els fills i les filles de famílies marroquines accedeixen particularment a les entitats d'educació en el lleure quan tenen entre 6 i 11 anys, alhora que la seva presència adquireix valors mínims a partir dels 16.

La informació obtinguda a través de les entrevistes realitzades als responsables de les entitats d'educació en el lleure expressa molt clarament que aquest tipus de distribució està relacionada amb l'existència d'estratègies socioeducatives i projectes de transició a la vida adulta específics entre les famílies marroquines de Catalunya (i no tant amb variables demogràfiques referents a l'estructura d'edats de la seva descendència). Els infants i els joves d'origen marroquí abandonen les entitats d'educació en el lleure a una edat relativament temprana, o bé accedeixen a aquests espais de socialització amb una intensitat comparativament menor quan són adolescents.

En relació al sexe, es dona una sobrerepresentació del masculí entre els fills i les filles de les famílies magribines que participen de les entitats d'educació en el lleure de Catalunya.

D'altra banda, la major part de les entitats d'educació en el lleure (un 75,7%) admeten, a través dels seus responsables, no fer actuacions específiques per fomentar la presència d'infants i joves d'origen immigrat entre els seus membres. La manca d'actuacions proactives en aquest sentit té uns efectes pràctics molt evidents sobre l'accés dels fills i les filles de famílies marroquines a les entitats, ja que una part considerable dels adults podria desconèixer els beneficis potencials de l'oferta socioeducativa d'aquests espais sobre els processos de socialització dels infants i els joves.

Des del nostre punt de vista, les entitats d'educació en el lleure haurien de ser considerades com un àmbit d'actuació privilegiat en aquest sentit, ja que, com a espais de socialització i de participació ciutadana, disposen d'un potencial considerable per afavorir l'acomodació dels fills i les filles de les famílies marroquines en el nou engranatge social.

Les entitats d'educació en el lleure de Catalunya, però, han de fer front també a un ampli conjunt de desafiaments. Alguns d'ells fan referència a problemes estructurals directament relacionats amb les dinàmiques de funcionament d'unes iniciatives socials poc rentables des del punt de vista estrictament econòmic. D'altres, en canvi, tenen a veure específicament amb l'existència d'algunes resistències (institucionals i, de vegades, actitudinals) a l'hora d'abordar amb deteniment i seriositat els interrogants que planteja la presència de noves identitats socioculturals en les entitats d'educació en el lleure de Catalunya.

Aquests espais de socialització no sempre apareixen a ulls dels infants, dels joves i de les famílies d'origen marroquí com a espais igualitaris i oberts a tothom, independentment de les seves adscripcions socioculturals. Les dinàmiques psicosocials que entren en joc en les institucions i els grups socials ens fa pensar que l'accés al seu interior resulta més complaent per als individus que comparteixen

afinitats socioculturals amb els que ja en formen part. Afinitats que generalment han estat construïdes al llarg d'experiències de socialització similars que institucionalitzen una manera compartida de fer, pensar i veure les coses.

Al mateix temps, algunes dades disponibles posen de manifest l'existència de desigualtats socioeconòmiques que afecten les famílies marroquines de Catalunya i com aquest fet condiciona a la baixa l'estructura de possibilitats dels seus fills i filles en el camp de joc juvenil i, més concretament, en l'espai estructurat per l'educació en el lleure. Aquest inconvenient esdevé especialment important per les dificultats que suposa articular espais de diàleg entre les entitats i les famílies, d'una banda, i per l'escàs impacte que han tingut les campanyes oficials d'informació i sensibilització al voltant de l'educació en el lleure entre la població d'origen immigrat.

## **7.5. Capítol 6: Experiències de socialització i islam**

La presència de l'islam a Catalunya no és cap fenomen nou. En canvi, sí que ho són les condicions que actualment defineixen la seva articulació com a confessió minoritària, d'origen immigrat principalment marroquí, en el camp religiós català. Es tracta segons Jordi Moreras d'una presència “renovada” la qual, sens dubte, obliga a plantejar-nos tot un seguit de preguntes sobre el nostre model de societat (conceptes d'integració, de camp religiós, de ciutadania, etcètera).

Les característiques que segons aquest autor defineixen actualment la constitució d'un camp religiós islàmic a Catalunya podrien resumir-se de la manera següent: 1) “quatre dècades de presència musulmana”; 2) una “repartició territorial que coincideix amb la dels diferents cicles migratoris”; 3) la construcció de mesquites com a “indicador de l'assentament dels col·lectius immigrants i de l'estabilització del seu trànsit migratori”; 4) una “composició heterogènia del col·lectiu, per orígens nacionals, ètnics o lingüístics, per estatus professional o per la seva vinculació amb el fet religiós islàmic”; 5) un “procés de configuració comunitària desenvolupat des de la precarietat i la reserva”; 6) una “invisibilitat social dels oratoris que contrasta amb una creixent

visibilitat mediàtica”; 7) una “organització precària i institucionalització incompleta”; 8) una “manca d’aplicació de l’Acord de Cooperació del 1992”; 9) unes relacions veïnals sovint conflictives; i, finalment, 10) una “certa angoixa administrativa” que es transparenta en el tipus de resposta que els poder públics estan donant a les demandes plantejades pels representants dels musulmans de Catalunya.

Basant-nos en les percepcions dominants entre els adults d’origen marroquí que hem entrevistat, poden dir que l’espai familiar reconstituït en destí i l’entorn comunitari de les mesquites constitueixen importants espais de retrobament amb la cultura d’origen. Sense voler significar que tots els adults d’origen marroquí mantenen una idèntica adscripció religiosa (en termes de significació o en termes d’observància), una de les qüestions que més ens ha interessat observar és fins a quin punt els fills i les filles comparteixen amb els pares i les mares una visió similar sobre l’atribució de funcions a aquests espais de socialització (família i mesquita) i sobre el significat de la identitat religiosa en la seva vida quotidiana.

Tradicionalment, la família ha estat al Marroc la institució social encarregada d’educar els infants i els joves en la tradició religiosa islàmica. Val a dir en aquest sentit que el model de socialització tradicional entra en crisi al llarg de les experiències migratòries i, fins i tot, abans, per les pròpies transformacions econòmiques i socials que tenen lloc al Marroc. L’articulació del projecte migratori familiar acostuma a fer-se en diferents fases, cosa que a la pràctica pot significar una separació dels membres de la família com a conseqüència de l’emigració pionera del pare i/o dels germans grans cap a Catalunya. Aquesta situació afecta la divisió de rols que en el model tradicional s’estableix entre els pares i les mares a l’hora de socialitzar els seus fills i filles.

D’altra banda, la mesura amb què les transformacions dels espais familiars afecta la transmissió de coneixements i de pràctiques religioses tradicionals es pot accentuar en la societat d’acollida. Al Marroc, aquest tipus de transformacions es veuen atenuades per l’acció socialitzadora d’altres institucions (com l’escola i les mesquites) i per un entorn social i comunitari en el qual es fa difícil de conceptualitzar una separació a la manera occidental entre l’esfera religiosa i la civil. A Catalunya, en canvi, la relació

que s'hi estableix amb el fet religiós està condicionada pel caràcter marcadament secular de la societat i per l'estatus minoritari en el qual s'hi troben els musulmans i l'islam.

Els pares i mares marroquins entrevistats al llarg del nostre treball de camp manifesten insistentment el seu interès per transmetre a la seva descendència el sentit de la identitat musulmana tal i com era en el seu país d'origen. Alhora, però, són conscients de les dificultats que això suposa pel fet de viure en un context polític i social majoritàriament no musulmà i per la precarietat econòmica i probablement jurídica que acompanya l'articulació dels seus projectes migratoris familiars.

En el discurs d'algunes famílies també apareix de forma molt explícita la idea segons la qual la societat d'acollida i les seves institucions exerceixen una pressió excessivament aculturadora sobre els musulmans i, més particularment, sobre els seus fills i filles. Aquesta manca general de sensibilitat envers la diversitat cultural i religiosa té molt a veure, segons la percepció dominant entre els pares i les mares marroquins, amb els prejudicis i el desconeixement de la població autòctona envers l'islam.

Efectivament, algunes de les dinàmiques que entren en joc entre la població autòctona i la d'origen marroquí poden afectar negativament el sentit de la identitat religiosa dels musulmans que expressen obertament la seva observància a través del seu vestuari o d'altres elements que s'han anat convertint en marcadors identitaris. En destaca en aquest sentit el qüestionament que els més petits i els joves acostumen a fer de la seva identitat religiosa com a conseqüència de les demandes de justificació que els planteja la societat d'acollida a propòsit d'algunes pràctiques relacionades amb l'islam: l'ús del *hijab*, la distinció entre aliments *halal* i *haram*, el dejuni durant el Ramadà, la separació de sexes, etc. Aquest tipus d'influència pot portar als fills i les filles de les famílies marroquines cap la reformulació del sentit inicial d'una identitat religiosa que en el trànsit migratori ha anat perdent el seu "horitzó social de sentit" (en paraules d'Olivier Roy), és a dir, la base d'evidència empírica que evita que les

creences arrelades en la consciència col·lectiva passin a convertir-se en objectes de reflexió.

L'element de conflicte dins aquesta situació rau en gran part en què l'interrogació de l'islam s'acostuma a fer de manera esbiaixada a través dels prejudicis existents a la societat d'acollida, d'una banda, i sobre la base d'una confusió generalitzada entre els conceptes de "cultura" i "religió" i de la conceptualització de l'islam com si es tractés de l'única variable explicativa de la identitat cultural i del comportament social de les persones originàries del Marroc.

Contràriament a aquest tipus de conclusions, el treball de recerca ens posa de manifest l'existència de diversitat en els models de relació que la població d'origen marroquí de Catalunya estableix amb la religió islàmica, tant pel que fa al significat que se li atribueix com a element de la identitat, com pel que fa al nivell d'observància religiosa que es practica. La concreció que aquestes dues variables prenen en la vida quotidiana dels individus pot ser, a més a més, diferent al llarg del temps, depenent de les experiències de la pròpia trajectòria biogràfica i del tipus d'entorn social o comunitari en el que cadascú s'integra.

la recerca especialitzada assenyala l'emergència de l'eix generacional com un dels factors explicatius de les funcions i els significats diferenciats que adquireix el l'islam entre els musulmans que viuen a Europa. En el cas que ens ocupa, la distinció entre els pares i les mares, d'una banda, i els seus fills i filles, de l'altra, resulta molt aclaridora. Els primers, arribats generalment com a adults a Catalunya, tracten de reproduir el seu univers d'origen en un nou context (encara que sigui dins d'un ordre simbòlic) i de la construcció d'espais vinculats al culte musulmà (mesquites, comerços de productes *halal*, etc.). Els segons, en canvi, han estat socialitzats en major o menor mesura en la societat d'acollida dels seus pares (a la quals, segurament, es miren amb uns altres ulls) i s'han exposat a l'acció aculturadora d'algunes de les seves institucions (escoles, mitjans de comunicació, etc.).

Aquests són elements que ens fan pensar en la possibilitat que una part dels joves musulmans acabi desenvolupant un sentit de la religiositat molt més personal, basat en l'expressió d'una fe i no tant en l'estricta observància del seu cos doctrinal.

En relació a les mesquites, queda clar que són espais amb una rellevància molt especial pels musulmans ja que són l'expressió simbòlica més important de l'islam i, per tant, de l'existència d'una comunitat de fidels. En el context migratori de les famílies marroquines de Catalunya, els espais que les substitueixen (els anomenats "oratoris") adquireixen a més a més un significat específic perquè es converteixen en el símbol de la reconstitució del seu univers d'origen i en una mena de recurs per garantir la continuïtat simbòlica i el benestar material de la comunitat de fidels (aquests espais també desenvolupen funcions assistencials).

L'evolució de la presència musulmana a Catalunya ha seguit una pauta molt similar a la de la resta d'Europa, en el sentit que l'arribada de dones, de fills petits i de joves originaris del Marroc des de finals de la dècada dels 80s i, més concretament, durant la dècada dels 90s ha suposat un increment gradual del nombre d'espais de culte musulmà i un millora relativa de les seves condicions físiques i legals. La diversificació sociològica de les comunitats musulmanes de Catalunya en termes sexuals i etaris planteja la necessitat de respondre a noves necessitats, entre les quals la transmissió de la cultura d'origen i la identitat religiosa als menors ocupa un lloc preeminent en l'escala de prioritats de la població adulta. I en aquest context "la mezquita bien hecha" apareix com un dels espais més ben valorats a on poder dur a terme aquesta tasca socialitzadora.

El desenvolupament de funcions complementàries per part de les mesquites en els contextos migratoris es pot interpretar a partir de l'erosió que experimenta l'ordre comunitari d'origen, i de la manca de suficients línies d'actuació resolutives per part de les administracions que facilitin la inserció social de les famílies nouvingudes. Segons F. Dassetto, no és d'estranyar, doncs, que les mesquites es converteixin per a moltes famílies en epicentres de la vida comunitària al voltant dels quals desenvolupar

tot un seguit de serveis comercials dirigits a la població musulmana: botigues de roba, d'alimentació *halal*, d'audiovisuals, cafeteries, etcètera.

Tanmateix, la precarietat des de la qual es configuren de les comunitats musulmanes de Catalunya limita considerablement les possibilitats que les mesquites acabin desenvolupant les tasques de socialització que tant desitgen bona part de les famílies marroquines: ensenyament religiós, alfabetització en àrab i lectura de l'Alcorà. Les característiques dels espais (normalment de petites dimensions i físicament deteriorats), la inestabilitat del personal que hi treballa (ja siguin *imams* o joves estudiants que actuen com a voluntaris) i la manca d'interès que poden sentir els infants i els joves envers aquestes institucions són factors dificulten l'articulació de l'ideari dels adults al voltant de les mesquites en tant que espais per a la transmissió de la identitat religiosa tradicional.

El funcionament de les mesquites de Catalunya, tant en la seva forma com en el seus continguts, s'ha anat institucionalitzant majoritàriament a través de les accions protagonitzades pels pioners de la immigració musulmana. Les mesquites són receptacles i transmissors d'una tradició religiosa directament vinculada amb un marc sociocultural concret o, fins i tot, amb la representació idealitzada d'un espai físic que ha deixat d'existir tal i com era en el moment d'iniciar-se els processos migratoris. En qualsevol cas, caldria emfasitzar que les mesquites també representen la culminació d'un esforç col·lectiu protagonitzat bàsicament per homes adults amb l'objectiu de "trasplantar" en el país d'acollida una lògica patriarcal que hauria d'actuar a favor de la reconstitució de la seva identitat masculina com a pares i com a agents reguladors de l'espai públic. El fiançador d'aquest islam tradicional és, a més a més, un *imam* que pot haver accedit a satisfer les necessitats d'assistència religiosa de la comunitat musulmana a través d'un patró -relativament habitual- de contractació en origen i que acostuma a mantenir un cert distanciament en relació a la societat d'acollida dels seus compatriotes.

L'islam a Catalunya ha deixat de ser exclusivament un "islam immigrant" en la mesura en què l'emergència de joves generacions de musulmans ens obliga a considerar *també* els processos mitjançant els quals l'islam informa la construcció d'identitats culturals d'uns individus que, tot i considerar-se musulmans, no ho fan tant en virtut d'una ascendència cultural concreta d'origen immigrant, sinó més aviat a partir de les pràctiques i dels continguts que s'estan desenvolupant en els llocs majoritàriament no musulmans on viuen.

Les circumstàncies d'aquest panorama post-migratori en el cas concret dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya poden resumir-se en el fet que, per a alguns d'ells i d'elles, la significació que l'islam té finalment en la seva vida quotidiana es fa moltes vegades sobre la base d'una manca de referents clars. Aquesta situació pot ser experimentada en termes de la tensió que es produeix entre, d'una banda, unes demandes parentals en les quals conflueixen i es confonen l'expressió cultural d'una determinada tradició religiosa i la seva expressió dogmàtica o normativa i, de l'altra, la necessitat de retrobar-se amb l'islam a través d'un procés de recerca personal que permeti relaxar la seva dependència envers una representació ritualitzada de la fe d'acord amb uns paràmetres aliens en el país d'acollida.

Segons l'opinió de diversos investigadors, els equilibris actuals entre un islam com a "marc etnocultural" i un islam com a simple "referència religiosa" (López Bargados), entre un islam que mira els referents del país d'origen i un islam que tracta de reformular-se com a element propi de la societat europea, en definitiva, entre un islam dels pares i de les mares (dels pioners de l'emigració) i un islam dels seus fills i filles (dels pioners de l'aculturació) es convertirà en un dels principals eixos definidors de la mesura i el sentit amb què l'islam s'integrarà en el camp religiós europeu durant els propers anys (Moreras).

En aquest sentit, les aportacions d'alguns autors com Olivier Roy i Farhad Khosrokhavar venen a confirmar la idea de l'occidentalització que estan experimentant alguns comportaments sociològics dels fills i les filles de famílies marroquines de

Catalunya i de com això afecta la seva religiositat. Convindria retenir la idea que la incorporació de nous valors i perspectives d'anàlisi actua en detriment de la concepció tradicional de la religió islàmica com a *fiqh*, és a dir, com a dret o jurisprudència inspirada en la *sharia*. Parafrasejant a Olivier Roy, això no significa necessàriament que l'islam canviï o que els seus dogmes es revaloritzin, sinó més aviat que es transforma la qualitat de la relació que alguns individus (especialment els més joves) estableixen amb la religió com a conseqüència de la seva “desculturització” o desarrelament d'una cultura original.

El desenvolupament d'identitats religioses islàmiques des de l'àmbit de la intimitat o la individualitat per part d'alguns joves no vol dir automàticament sinònim de normalització d'aquest referent a la societat catalana. A més de les justificacions necessàries plantejades per la resta de fidels, cal posar de relleu cal posar de relleu que en la mesura que continuïn mantenint-se actituds d'alienitat i estranyament envers l'islam (el qual, de fet, és un element constitutiu de la diversitat sociocultural de Catalunya), la seva presència, la seva expressió individual i les seves manifestacions col·lectives es veuran obligades a moure's en el terreny de l'explicitació, la justificació i la vindicació.

## **8. Annex 1. Dades bàsiques sobre la realitat geogràfica, econòmica i social del Marroc**

L'Annex 1 d'aquest informe pretén aplegar un conjunt d'informacions bàsiques sobre la realitat social i econòmica del Marroc. Donades les dimensions d'aquest apartat no pretenem construir una visió exhaustiva dels fenòmens que pretenem explicar.

Tot així, al llarg dels capítols anteriors han anat apareixent diverses referències sobre la realitat sociocultural del Marroc. En alguns casos, com a text principal dels capítols; en d'altres, intercalades en els fragments que reproduïen els discursos de les persones entrevistades. En qualsevol cas, considerem que la informació que proporcionen aquestes referències és, conjuntament a la d'aquest annex, de gran utilitat a l'hora de contextualitzar mínimament els processos socials que hem anat analitzant.

Aquest annex és resultat d'una selecció acurada de les dades publicades en diverses fonts d'informació secundària que haurien de permetre conèixer la realitat social i econòmica del Marroc amb relativa rapidesa i facilitat. Aquells lectors que, d'altra banda, estiguin interessats en aprofundir el seu coneixement a l'entorn dels temes que anirem tractant podran trobar en l'apartat bibliogràfic d'aquest annex una primera selecció de títols.

## 7.1. La geografia física, humana i política del Marroc

En aquest primer apartat presentem uns breus comentaris sobre la geografia física, humana i política del Marroc, així com algunes reflexions al voltant del procés de litoralització econòmica i de subdesenvolupament agrari que ha experimentat aquest país al llarg del segle XX.

### 7.1.1. La geografia física

El Regne del Marroc (*al-Mamlaka al-Magribīya*) té una extensió de 458.730 km<sup>2</sup>, sense comptar el Sàhara Occidental (260.000 km<sup>2</sup>), i una població de més 30 milions d'habitants. Limita al nord amb la Mar Mediterrània, al sud amb el Sàhara Occidental (sota la seva ocupació), a l'est amb Algèria i a l'oest amb l'Oceà Atlàntic. La seva capital és Rabat, però la ciutat amb més habitants és Casablanca, un dels centres industrials del país.

La *Hiperenciclopèdia* del GREC (Grup Enciclopèdia Catalana) ens ofereix la següent informació sobre el relleu i el clima del Marroc<sup>25</sup>:

#### El relleu

“El relleu del Marroc és principalment muntanyós, car les muntanyes algerianes de l'Atles hi continuen amb diferents cadenes paral·leles (el Rif i el sistema de l'Atles). Al N, de cara a la Mediterrània, després d'una estreta plana costanera, hi ha la cadena juràssica del Rif, que, en forma d'arc, s'estén des de l'estret de Gibraltar fins a la vall

---

<sup>25</sup> Vegeu <http://www.grec.net/cgi-bin/hecc12.pgm?NDCHEC=0040537>

del riu Moulouya; no ultrapassa els 2.500 m (*djebel*<sup>26</sup> Tidirhine, 2.456 m). El Rif és separat, per les depressions de Taza, al S, i Moulouya, a l'E, del sistema de l'Atles, el qual és format per tres alineacions paral·leles: al N, l'Atles Mitjà, de roques calcàries amb petites crestes, en el qual hi ha zones volcàniques situades sobre falles i el qual culmina en el *djebel* Bou Naceur, de 3.343 m; més cap al S, des de la costa atlàntica, comença el Gran Atles, en direcció cap al NE, on hi ha la màxima altitud del país i del nord de l'Àfrica: el *djebel* Toubkal (4.165 m); cap a l'E descendeix l'altitud i es divideix en cadenes paral·leles; i, finalment, més cap al S, separat del Gran Atles pels solcs dels uadis<sup>27</sup> Todra, Sous i Dadès, hi ha el Petit Atles, format per les roques antigues de la vora aixecada de l'antic sòcol saharià”.

En aquest sentit, voldríem afegir que, a diferència del que normalment es pensa des de Catalunya, el Marroc no és tant un país mediterrani com Algèria o Tunis, sinó més aviat continental i, en qualsevol cas, oceànic. Aquesta orientació geogràfica té a veure amb dos factors íntimament relacionats, un d'ordre físic i l'altre d'ordre històric (Vermeren 2002: 235-242). En primer lloc, la cadena muntanyosa que envolta el Marroc des del Rif fins l'Antiates ha mantingut aquest país relativament aïllat de les influències de les cultures mediterrànies durant molt de temps i, concretament, dels seus dos grans imperis: l'Imperi Romà i l'Imperi Otomà. De l'altra, l'establiment de les capitals històriques del Marroc en les planures fèrtils de l'interior ha reforçat aquest ancoratge continental. La cultura àrab es va desenvolupar particularment en aquests espais, alhora que les zones muntanyoses, de difícil accés, representaven pels imazighen autòctons una barrera protectora. D'altra banda, fins a mitjans del segle XIX, el comerç d'importació-exportació del Marroc es dirigia cap el sud del continent, en especial cap a Sudan. L'emigració de les grans famílies de Fes cap el litoral va donar lloc a una primera apertura de l'economia marroquina; l'establiment del Protectorat el 1912 va accelerar aquest procés.

---

<sup>26</sup> Forma que pren la transcripció del mot *gabal* ('muntanya') en els països àrabs de tradició francòfona i que s'ha estès fortament a la toponímia de tota l'àrea en un moment o altre (*Hiperenciclopèdia del GREC*).

<sup>27</sup> De l'àrab *wadi*. Vall gairebé sempre seca, característica de les zones desèrtiques i semidesèrtiques d'Àrabia i de l'Àfrica del nord, limitades normalment per parets abruptes (*Hiperenciclopèdia del GREC*).

## El clima

“El clima presenta moltes varietats: al N és mediterrani, a la costa atlàntica és sec, però suavitzat per la influència atlàntica, i a l'Atles és continental. A Casablanca, a la costa, la temperatura mitjana anual és de 17,2°C (14,3°C de temperatura mitjana al gener i 23,2°C al juliol), a Marràqueix la mitjana de gener és de 19,9°C, i la de juliol passa dels 30°C, i a l'Atles els hiverns són molt durs. Les pluges oscil·len entre els 200 i els 400 mm a l'interior i els 400 i els 800 a la resta del país. Als Atles les precipitacions en forma de neu són molt abundants. Les regions meridional i oriental reben el *sirocco*<sup>28</sup> del desert i el *chergui*<sup>29</sup> d'Algèria, que eleven les temperatures i fan disminuir la humitat.”

### 7.1.2. La geografia humana

La *Hiperenciclopèdia* del GREC (Grup Enciclopèdia Catalana) ens ofereix la següent informació sobre la geografia humana del Marroc<sup>30</sup>:

“La densitat és de 60 h/km<sup>2</sup>, però la població marroquina és desigualment repartida, amb fortes concentracions a les planures mediterrànies i atlàntiques del N i algunes valls de l'interior i molt febles als altiplans i al Marroc oriental. Hi són molt importants les migracions internes de l'interior cap al litoral<sup>31</sup>. Hi subsisteix, cada cop més migrat, el nomadisme de base ramadera. El creixement demogràfic és ràpid: de menys de 5.000.000 h al començament del s XX a 10.000.000 h el 1954 i a

---

<sup>28</sup> Nom italià corresponent al *xaloc* (*Hiperenciclopèdia del GREC*).

<sup>29</sup> *Chott* situat a l'oest dels altiplans d'Algèria. *Chott*: Llac salat, de límits imprecisos, a les depressions del nord d'Àfrica (*Hiperenciclopèdia del GREC*).

<sup>30</sup> Vegeu <http://www.grec.net/cgi-bin/hecccl2.pgm?NDCHEC=0040537>

<sup>31</sup> L'èxode rural va en augment com a conseqüència també dels períodes de sequera. En moltes ocasions, aquestes migracions internes no signifiquen més que un trasllat de la pobresa del camp a la ciutat, a on apareixen suburbis sencers d'infrahabitatges. El cas més conegut és el de l'extraradi Casablanca, ciutat on es va inventar el terme *bidonville* ja en els anys 30.

26.000.000 h el 1998. El ritme de creixement (32,4‰ anual en 1980-85), conseqüència de l'alta natalitat, ha anat, però, alentint-se (en 1985-95 fou del 20‰). Tant la minva dels naixements com la millora de les condicions de vida han modificat la piràmide d'edats: el 1985 els menors de 15 anys representaven el 46% de la població total, i deu anys després el 36%. El grup etnicolingüístic més nombrós i dominant políticament és l'àrab (70%). Els berbers, cronològicament anteriors al territori de l'actual Marroc i majoritaris a les muntanyes de l'Atles i del Rif, constitueixen el 30% restant i llur cultura i llengua són marginades, si no perseguides per les autoritats<sup>32</sup>. La llengua oficial és l'àrab. A banda el berber, el francès hi és força estès. L'islam de branca sunnita és la religió dominant i oficial. Hi ha minories cristianes i jueves. El Marroc és una monarquia constitucional. Segons la constitució del 1992, el govern és responsable davant el rei i el parlament, el qual, sotmès a una reforma aprovada en referèndum el 1996, passà a ser bicameral (la cambra de representants [*Majlis an-Nuwab*], amb 325 diputats elegits per sufragi universal per cinc anys, i el senat [o cambra dels assessors], amb 270 membres elegits indirectament pels representants de les autoritats locals, les cambres professionals i els sindicats). El rei nomena el primer ministre i pot dissoldre la legislatura. El Marroc és membre de l'ONU i de la Lliga Àrab.”

Val a dir que les dues cambres parlamentàries són bàsicament òrgans de debat ja que el seu poder és molt limitat. L'actual monarca del Marroc, Mohammed VI, s'ha fet seva la complicada estratègia d'intentar transmetre una imatge de progressiva democratització institucional alhora que manté un poder pràcticament absolut sobre la vida política del país. A més de desenvolupar la funció de líder temporal (rei), també és guia espiritual i moral (*emir al-Mu' mineen*, o Comandant dels Fidels) com a conseqüència del suposat vincle directe del seu llinatge amb Hussein ibn Ali, net del profeta Mahoma (Mayhew, B. i Dodd, J. 2003: 27-29).

---

<sup>32</sup> És possible que aquesta afirmació no sigui tan contundent des de l'arribada al tro de Mohammed VI, període que coincideix alguns gestos de reconeixement oficial de la llengua i la cultural del poble amazigh.

### 7.1.3. La geografia política

El Marroc ha viscut diferents processos d'organització territorial i administrativa al llarg del segle XX. Segons Bernabé López, durant el període del protectorat franco-espanyol, les dues potències colonials van aplicar criteris de divisió administrativa inspirats en lògiques ben diferents<sup>33</sup>. D'una banda, la divisió del sud en set regions efectuada per França buscava trencar les continuïtats històriques i culturals dels territoris. De l'altra, la divisió del nord en cinc territoris duta a terme per Espanya s'ajustava molt més a la realitat tribal d'aquella zona, fet que, entre d'altres raons, va dificultar enormement el control efectiu de les solidaritats polítiques.

Després de la independència, el procés de reconstrucció de l'estat marroquí es va dur a terme a través del desenvolupament d'un model de gestió política i territorial centralista que mirava de reforçar el poder la monarquia, aleshores representada per Hassan II, i evitar l'emergència de possibles contra poders. "El territorio [afirma Ali Sedjari] era un sustituto del poder y no podía ser de otra manera; su función se reducía a un papel de intermediación y no de decisión" (2004: 123). Precisament per aquest motiu, les set regions econòmiques en que quedà dividit el Marroc l'any 1971 no gaudien de cap mena de reconeixement polític. L'objectiu d'aquesta reforma administrativa era l'articulació del regne al voltant de set centres urbans que havien d'actuar com a pols de desenvolupament econòmic de les regions que representaven: Casablanca, Fes, Meknès, Oujda, Agadir, Marrakeix i Rabat.

Alguns dels problemes estructurals que afecten actualment el Marroc (com ara els relacionats amb la legitimació política de l'estat, amb el desenvolupament econòmic i amb l'articulació territorial) han posat de manifest les limitacions d'aquest model de gestió administrativa basat en el paradigma de la seguretat i el control social. El procés de regionalització en què es troba actualment el país s'ha d'entendre en el marc del projecte de modernització del seu aparell administratiu o *majzen*. Segons Ali Sedjari (2004: 122), les reformes constitucionals de 1992 i de 1996 (que reconeixen

---

<sup>33</sup> Vegeu la presentació del projecte de recerca "Regionalización y cambio político en Marruecos" a la pàgina web del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM):

<http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/navigacion3.htm>

per primera vegada les regions com a entitats col·lectives) i la llei promulgada el 2 d'abril de 1997 (que estableix la creació de 16 regions) han estat presidides en tot moment per la recerca de legitimitat política en un moment en què la regió s'erigeix com un esglaó intermedi fonamental per a la gestió de les polítiques públiques i el desenvolupament integrat.

La vocació oficial del procés de regionalització és la descentralització política i econòmica de l'estat, fet que a la pràctica és inseparable de l'increment de la participació ciutadana i de la millora de la democràcia. Tanmateix, són diverses les veus que manifesten el seu pessimisme davant la possibilitat que aquest procés aporti una millora substancial a la cohesió social i l'harmonia territorial del Marroc.

En relació al primer tema, Raquel Ojeda (2004) afirma que els nous límits regionals tracten de diluir l'existència de realitats culturals i identitàries tradicionals, alhora que la crisi econòmica que travessa el país dificulta a la pràctica el funcionament d'una estructura –la regió– que d'entrada compta amb uns marges de reconeixement competencial i legislatiu molt estrets. Segons el seu punt de vista,

“Las condiciones que se requerirían para que el proceso de regionalización desempeñara el papel que se le había concedido en el discurso político irían en cuatro direcciones: 1) una división regional marcada por la delimitación de un territorio con una coherencia histórica y cultural; 2) una transformación de la forma de elección de la asamblea y del presidente regional; 3) el reconocimiento de su autonomía decisional, en definitiva una real descentralización política y, por último; 4) un incremento de los recursos financieros y económicos, así como la articulación de mecanismos de compensación territorial y de negociación.” (2004: 121)

En relació al segon tema, val a dir que el procés de litoralització de l'economia marroquí iniciat tímidament a finals del segle XIX amb la internacionalització del gran comerç s'ha convertit des de fa temps en un fet estructural. Malgrat el desenvolupament de nous centres industrials i de prestació de serveis (fonamentalment turístics) a diverses ciutats de l'interior del país, el *Bled Siba*<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Tradicionalment hi ha hagut dos espais polítics al Marroc: el *Bled Majzen*, o territori sotmès al poder dels sultans, i el *Bled Siba*, territori de la dissidència, no controlat. El primer es correspon bàsicament amb les regions del gran altiplà central i les planures de la costa atlàntica; és a dir, amb el Marroc fèrtil. El segon faria referència a la perifèria del país, caracteritzada per la seva geografia accidentada i per ser

continua existint com un conjunt de regions poc desenvolupades i depenents d'una economia agrícola molt vulnerable. Com expressa Vermeren:

“En geografía, por *territorio* debe entenderse un espacio cuya valoración es coherente y cuyas infraestructuras, como la red urbana, garanticen una continuidad territorial en la puesta en valor del espacio. Ahora bien, en Marruecos, el espacio parece discontinuo: el desarrollo de ciertos polos se asemeja a islotes en una tierra ampliamente subdesarrollada. El archipiélago de los polos de desarrollo está enlazado gracias a una red de transportes, de líneas ferroviarias o de carreteras radiales y autopistas que no entrelazan el territorio en un entramado coherente.” (2002: 248)

El Protectorat instaurat el 1912 va dur a terme la major part de les seves inversions en el *Bled Majzen*, o “Marroc útil”, format per les regions del gran altiplà central i les planures de la costa atlàntica. D'entrada, les autoritats colonials franceses van transferir la capital política de Fes a Rabat per tal de reforçar el seu control sobre les institucions. Després, es va crear una capital econòmica a Casablanca, en aquell moment una petita població però que comptava amb una ubicació geogràfica que afavoria la construcció d'un gran port comercial en coherència amb les aspiracions de tota economia colonial. Això no era més que l'inici d'un gran projecte urbanístic que desembocaria en el que actualment podríem anomenar l'eix industrial Kenitra-Casablanca, el qual concentra 75% de les ocupacions en aquest sector (Vermeren 2002: 245).

La litoralització va continuar avançant per tant durant tot el període colonial a través de la construcció de ports comercials al llarg del litoral, tant al nord (Nador –sota protectorat espanyol- i Tànger –amb un estatut internacional des de la Conferència d'Algecires l'any 1907) com a l'oest del país (Port-Lyautey, Fedala i Mazagán –les actuals Kenitra, Mohamedia i al Jadida, respectivament– i més al sud Safi, Agadir, i Tan-Tan). L'orientació cap el litoral va significar l'estancament d'àmplies regions de l'interior del país, les quals van quedar al marge de qualsevol procés d'industrialització i modernització econòmica. Aquesta tendència no va canviar tampoc després de la independència del Marroc l'any 1956 ni durant el regnat de Hassan II. De fet, el país haurà d'espera fins a començaments del segle XXI per presenciar el desenvolupament d'una política activa d'ordenació territorial mitjançant la construcció d'infraestructures bàsiques en aquestes regions perifèriques (vegeu

---

el lloc d'assentament d'una part important de la població amazigh des de la primera invasió musulmana en el segle VII.

apartat II d'aquest Annex). Aquesta qüestió es relaciona amb el que assenyalàvem en el punt anterior a propòsit de la descentralització dels centres de decisió en la mesura que la construcció d'un Marroc més harmoniós des del punt de vista territorial requeriria una reforma substancial del funcionament del seu aparell burocràtic i administratiu.

## 7.2. Diversitat social i econòmica

Les representacions dominants a Catalunya sobre el Marroc giren al voltant de dues idees estereotipades i al mateix temps contraposades entre sí. D'una banda, la d'un país d'ensomni, salpicat de ciutats imperials i d'esplèndids oasis enmig del desert; de l'altra, la d'un país fosc i pobre, ancorat en el passat, origen de moviments migratoris difícilment assimilables per l'Europa pròspera. Ambdues representacions tenen en comú, però, el fet d'ignorar que “[s]i se quiere entender este país, reflejo de su gran metrópoli [Casablanca], hay que hacerlo en la perspectiva de los contrastes: Marruecos es una yuxtaposición de regiones, pueblos, ciudades y estamentos sociales que coexisten sin encontrarse forzosamente.” (Vermeren 2002: 27).

### 7.2.1. Les desigualtats socials

Aquesta idea d'un país complex i divers, allunyada de les imatges esbiaixades que transmeten tant els estereotips “orientalistes” com els “africanistes”, és la que pretenem donar a conèixer a continuació. Per a això, començarem amb una selecció de tres fragments del llibre de Pierre Vermeren *Marruecos en transición*, publicat a Granada l'any 2002. Com veurem, aquests fragments ens posen sobre la pista que la realitat social, econòmica i cultural del nostre veí del sud és molt més enrevessada del que s'acostuma a acceptar a Catalunya.

*A) Diferències entre el món rural i el món urbà, i a dins de cadascun d'ells:*

“En este mundo rural, la vida es dura y la economía a menudo arcaica. Pero es en el Sus bereber del sur, en el interior de las tierras de Agadir, donde se asienta también una de las zonas económicas más dinámicas del país, regada por el dinero de los

turistas y de los emigrantes que quienes permanecen en el país se encargan de hacer fructificar.

Y luego está el Marruecos urbano, el de las capitales imperiales abiertas al turismo cultural y a la afluencia de aldeanos de los alrededores, o bien el de las localidades costeras con su gran diversidad. De la pequeña Arcila, al norte, a la espera de turistas españoles, a la populosa Tánger, con la mirada puesta en España; de Rabat, la capital tranquila y cuidada, a Salé, su vecina, aplastada bajo el éxodo rural y la miseria; de Casablanca, la megalópolis, a Esauira, que se jacta de ser una de las capitales mundiales del *windsurf*, este Marruecos urbano presenta multitud de facetas.” (Vermeren 2002: 27-28).

#### *B) Desigualtats entre classes socials:*

“La juventud acomodada de Casablanca que se divierte los fines de semana en las discotecas de moda de la *Corniche* apenas tiene idea de los cientos de miles de jóvenes que viven pobremente a pocos kilómetros. Estos capitalinos de segunda o tercera generación, a menudo alfabetizados y vestido a la occidental, saben poco de sus parientes que han permanecido en el *bled* (aldea), humildes campesinos analfabetos vestidos con chilaba, ocupados gran parte del día en acarrear agua y madera o en pastorear las ovejas de la familia. Visto desde este prisma, Marruecos se presenta como un país complicado, con una articulación de microsociedades que comparten el mismo territorio, pero que viven en ignorancia mutua. Es cierto que existen puentes, pero apenas hay mezcla. Con frecuencia la endogamia social se erige en forma de vida y de existencia.” (Vermeren 2002: 28).

#### *C) Diversitat d'opcions ideològiques:*

“Tierra de disparidades, Marruecos está atravesados por numerosas líneas de fractura, incluso en el ámbito político. Durante las grandes manifestaciones callejeras que

conoció el país en febrero, y luego en octubre de 2000, las primeras respecto al “Plan nacional para la integración de la mujer marroquí en el desarrollo” y las segundas en nombre del respaldo árabe a la causa palestina, dos Marruecos surgieron a la luz del día [...]. Casablanca, la industriosa, fue el escenario de manifestaciones populares integristas masivas, mientras que Rabat, la ciudad del poder, veía desfilar las multitudes *progresistas* ampliamente enmarcadas en el mundo asociativo y las elites políticas.” (Vermeren 2002: 30).

### 7.2.2. Indicadors socials i econòmics

És precisament d’aquesta realitat polièdrica de la que volem parlar tot seguit amb l’ajuda de les dades estadístiques publicades en *El estado del mundo 2004* (Cordellier, S., Didiot, B. i Netter, S. (coord.) 2003).

#### A) Demografia

**Taula 1: Indicadors demogràfics**

| INDICADOR                                 | UNITAT                | MARROC        | ESPANYA       |
|-------------------------------------------|-----------------------|---------------|---------------|
| Població                                  | milers                | 30.072 (1994) | 40.977 (2001) |
| Densitat                                  | hab./ km <sup>2</sup> | 67,3 (1994)   | 81,0 (2001)   |
| Creixement anual (2000-2005)              | %                     | 1,6           | 0,2           |
| Índex de fecunditat (ISF) (2000-2005) [1] | nens/dones            | 2,75          | 1,15          |
| Mortalitat infantil (2000-2005)           | ‰                     | 42,1          | 5,1           |
| Esperança de vida (2000-2005)             | anys                  | 68,7          | 79,3          |
| Població urbana (2001)                    | %                     | 56,1          | 77,8          |

Font: Elaboració pròpia a partir de Cordellier, S., Didiot, B. i Netter, S. (coord.) 2003.

Notes: [1] L’Índex Sintètic de Fecunditat (ISF) indica el nombre de nens que tindria una dona al llarg de la seva vida suposant que la taxa de fecunditat es mantingués constant. (Les definicions que apareixen a les notes de la taula 1, 2 i 3 són de Vergara (2003: 23-28) a excepció de la [3] que procedeix de *Wikipedia. La Enciclopedia Libre.*)

Una de les dades demogràfiques més rellevants del Marroc és que la seva població s’ha multiplicat per sis al llarg dels darrers cent anys, passant de 5 milions d’habitants

a començaments del segle XX a més de 30 milions a l'inici del XXI. El país continua creixent demogràficament perquè té una estructura poblacional molt jove. De fet, les estimacions del Fons de Població de les Nacions Unides (FNUAP) preveuen una població de més de 38 milions d'habitants pel 2005.

Com posen de manifest les dades de la taula 1, la densitat mitjana de població és inferior a l'espanyola, tot i que a la zona nord-atlàntica les densitats són superiors als 180 habitants per km<sup>2</sup>, fet que situa aquesta regió al mateix nivell que molts països del centre d'Europa. La distribució desigual dels habitants del Marroc i la seva concentració en el centre i el litoral oriental del país és un fenomen preocupant si tenim en compte l'escassa pluviometria de la zona i la seva irregularitat. Els 600 mm de mitjana anual posen el Marroc a les portes del clima semiàrid, a banda de què es tracta d'una mitjana que engloba una desviació territorial i temporal considerable com hem tingut ocasió de comentar anteriorment (vegeu subapartat sobre el clima).

Malgrat que la taxa de creixement anual entre l'any 2000 i el 2005 es calcula en un 1,6% (vuit vegades superior a la d'Espanya), a la pràctica s'està produint un ràpid descens de la taxa de fecunditat, fenomen d'altra banda compartit per tots els països del Magrib. En aquest sentit, cal emfasitzar que, "[...] a escala africana, Marruecos es, junto con Túnez, el país más adelantado en la fase de desaceleración demográfica" (Vermeren 2002: 156). Així, segons les dades de què disposem, les dones marroquines tenien una mitjana de 7 fills l'any 1960, de 5,5 l'any 1982 i de 2,75 l'any 2002, encara que existeixen diferències significatives entre els entorns rurals i els entorns urbans pel que fa a aquesta qüestió.

Vermeren assenyala les dones marroquines com les veritables responsables del control i l'evolució demogràfica, ja que viuen en un país que les assigna la major part de les responsabilitats relacionades amb la fecunditat, la maternitat i els mètodes anticonceptius com a conseqüència de la manca de serveis mèdics adequats i de la legitimació dels discursos tradicionals al voltant dels rols de gènere. Paga la pena detenir-se breument en la interpretació de la reducció de l'índex de fecunditat ja que

això ens permetrà fer referència, de passada, a alguns dels processos socials que tenen actualment lloc en el Marroc.

Entre aquests processos hem de destacar el retard de l'edat en què es contrau el matrimoni, especialment en el cas de les dones. En els anys 60s gairebé totes les dones d'entre 30 i 34 anys estaven casades, mentre que a mitjans dels 90s més d'un 20% no ho estaven. Aquest fet està directament relacionat amb els efectes de la crisi econòmica i amb els costos econòmics associats a aquest moment de la trajectòria biogràfica de les persones (celebracions, adquisició d'un habitatge, etcètera), però també amb la voluntat d'algunes dones joves d'endarrerir el matrimoni per poder mantenir així la seva autonomia respecte el marit, encara que continuïn estant sota la tutela legal del seu pare o del seu germà gran (Vermeren 2002: 157).

Altres factors de canvi social que s'hi relacionen directament o indirecta amb el descens de l'índex de fecunditat són el procés d'urbanització de la societat marroquina, l'accés de les dones al mercat de treball, la generalització de l'anticoncepció i la reducció de la mortalitat infantil (encara que continua sent molt elevada).

Els comportaments demogràfics tenen els seus efectes sobre el model tradicional de família, com ja hem comentat en el capítol corresponent als processos de socialització en el marc d'aquesta institució social. El retard en l'edat del casament, la reducció de la unitat de convivència familiar, l'accés de les dones al món productiu, el control de la natalitat, etcètera són indicis del que Vermeren defineix com un procés incipient de secularització dels comportaments familiars que té lloc sobretot en determinades capes de la societat marroquina. Aquests processos es troben sens dubte a la base de la intensitat que han adquirit al llarg dels darrers anys els debats sobre el canvi d'estatus de les dones a la Mudawana.

D'altra banda, val a destacar que “Marruecos es uno de los pocos países árabes, con Egipto y Túnez, que decidió luchar contra la explosión demográfica mediante la

instauración de la planificación familiar y el desarrollo de la anticoncepción (legalizada en 1966)” (Vermeren 2002: 158). De fet, la píndola es reparteix gratuïtament, però el seu ús no està del tot generalitzat degut a l’elevada taxa d’analfabetisme femení, en la mesura que aquest fet dificulta per part de les dones el desenvolupament d’algunes competències bàsiques per a la seva correcta utilització. Així mateix, l’avortament està legalitzat, però la pràctica clandestina és freqüent com a conseqüència del fort estigma que afecta les dones que es queden embarassades fora del matrimoni.

Finalment, en relació a les taxes de mortalitat, hem de comentar que malgrat la millora d’alguns indicadors relacionats amb la maternitat i amb la infància, la mortalitat materna durant el part i la mortalitat infantil entre els nens de menys d’un any d’edat continuen presentant unes xifres molt elevades, fet que s’explica per la manca d’assistència sanitària en aquesta i d’altres fases vitals de les persones. Aproximadament el 60% dels naixements es produeixen fora d’instal·lacions hospitalàries i la taxa de mortalitat infantil és vuit vegades superior a la que s’enregistra a Espanya. L’esperança de vida augmenta poc a poc però encara està lluny d’assolir els valors de la Unió Europea.

## *B) Aspectes socials i culturals*

**Taula 2. Indicadors socials i culturals**

| INDICADOR                             | UNITAT | MARROC      | ESPANYA     |
|---------------------------------------|--------|-------------|-------------|
| Desenvolupament humà (IDH) (2001) [2] |        | 0,606       | 0,918       |
| Nombre de metges                      | % hab. | 0,46 (1997) | 3,30 (2000) |
| Analfabetisme (homes) (2002)          | %      | 36,6        | --          |
| Analfabetisme (dones) (2002)          | %      | 61,7        | --          |
| Esperança d’escolarització (2000)     | anys   | 8,0         | 15,5        |
| Escolarització 3r grau (2000)         | %      | 10,3        | 59,4        |
| Accés a Internet (2002)               | % hab. | 16,87       | 193,10      |
| Llibres publicats (1999)              | títols | 386         | 59.174      |

Font: Elaboració pròpia a partir de Cordellier, S., Didiot, B. i Netter, S. (coord.) 2003.

Notes: [2] L’Índex de Desenvolupament Humà (IDH), expressat en una escala que va del 0 a l’1, és un indicador de caràcter compost que reflexa el nivell de salut, renda i educació assolit en un país determinat.

La taula 2 recull alguns indicadors referents a la realitat social i cultural del Marroc i d'Espanya. Com podem comprovar, existeix una diferència de poc més de 3 decimals entre l'Índex de Desenvolupament Humà de cada país, però per fer-nos una idea de les magnituds amb què estem treballant farem ús de la comparació que proposa Vermeren en el seu llibre.

Segons dades oficials, el Marroc i la Xina tenen en comú un poder adquisitiu per habitant molt similar, així com unes disparitats d'ingressos força importants entre les seves classes acomodades i les seves classes populars. Tanmateix, l'Índex de Desenvolupament Humà d'aquests dos països és significativament diferent. L'any 1999, el Marroc ocupava el lloc 126 entre 174 països amb un índex de 0,582, mentre que la Xina se situava en el lloc 98 amb un índex de 0,701. Si tenim en compte que l'Índex de Desenvolupament Humà és un indicador sintètic que reflexa el nivell de renda, de salut i d'educació assolit en un país determinat, podem concloure que aquesta diferència s'explica no tant pel nivell mitjà de vida com pels indicadors de tipus social i cultural. Segons Vermeuren, en aquest terreny, el Marroc se situa a molta distància d'altres països que com la Xina tenen un nivell de desenvolupament econòmic semblant al seu (2002: 106).

L'Índex de Desenvolupament Humà amaga una gran diversitat interna en el cas del Marroc. El seu valor mitjà es veu reduït com a conseqüència de la precarietat que caracteritzen els serveis socials en l'àmbit rural. L'índex de les ciutats assoleix valors que pràcticament doblen el dels pobles (0,670 vs. 0,384 l'any 1993), fet que col·loca les primeres en un nivell de desenvolupament mitjà i el segons en un nivell corresponent al dels països menys desenvolupats de l'Àfrica Subsahariana. Segons les dades complementàries de què disposem, els pitjors indicadors dins l'àmbit rural en comparació amb les zones urbanes són els referents al nivell d'escolarització i a l'esperança de vida. Ara bé, aquest tipus de dicotomies també es donen a l'interior de cadascun d'aquests móns: “[e]n realidad, más allá de la fosa entre el mundo rural y el mundo urbano, una enorme diferencia separa una pequeña clase de propietarios de la

masa desheredada, sea urbana o rural. Marruecos es uno de los países del mundo en el que las desigualdades económicas son mayores [...]” (Vermeren 2002: 107).

L’assistència sanitària mereix una de les valoracions més negatives de les polítiques públiques de l’estat marroquí. Com es posa de manifest a la taula 2, només existeixen 0,46 metges per cada 1.000 habitants (set vegades menys que a Espanya), i la majoria d’aquests treballen a les grans ciutats, de manera que la situació dins l’àmbit rural és pràcticament de desatenció sanitària. Segons les dades de Vermeren:

“La salud representó en 1999 el 5% del presupuesto del Estado, es decir, apenas el 1% del PIB (contra el 1,7% en los años setenta), y se empleó esencialmente en remunerar al personal sanitario. El gasto sanitario es por lo tanto muy bajo: una media de 50 dirhams (apenas 50 euros) por año y habitante en 1999 (y mucho menos todavía entre la población rural; ésta no consume más que el 25% de las pernoctaciones hospitalarias, de todas formas poco numerosas)” (2002: 115).

Menys de la quarta part de la població marroquina disposa d’assegurança social i d’aquests la meitat aproximadament són funcionaris i familiars seus. La desconfiança de la població envers el sistema sanitari públic és molt elevada, de manera que podem afirmar que una part dels marroquins està disposada a fer sacrificis econòmics quan les atencions tenen a veure amb qüestions delicades. Al llarg dels darrers trenta anys s’ha multiplicat el nombre d’instal·lacions hospitalàries privades i actualment les públiques tenen majoritàriament com a usuaris persones sense recursos les quals, malgrat disposar de “certificats d’indigència”, també han de pagar el preu dels medicaments. Una de les queixes més recurrents entre els usuaris del sector sanitari públic té a veure amb la institucionalització d’una pràctica consistent en el pagament de propines al personal sanitari per tal de poder-se garantir una atenció mínimament eficient.

En relació al sistema d’ensenyament, allò que hem de mencionar en primer lloc és la seva situació de crisi estructural, reconeguda per gairebé tots els actors polítics i socials del país. D’entre tots els indicadors, aquells que més destaquen en aquest

sentit són els referents a l'analfabetisme de la població i a l'atur que afecta els joves amb estudis universitaris.

L'analfabetisme és sens dubte un greu problema social, ja que posa fre a les aspiracions i possibilitats de desenvolupament econòmic del qualsevol país. Bé és cert que la taxa d'escolarització de la població musulmana durant l'època del Protectorat era molt baixa, però les actuacions del govern durant l'etapa posterior no han fet l'esforç necessari per combatre aquesta xacra que situa el Marroc a la cua dels països en vies de desenvolupament, quant a nivell d'instrucció de la població es refereix. Les mesures d'austeritat imposades pel Banc Mundial al Marroc entre mitjans dels anys 80s i finals dels 90s per de tirar endavant un "Programa d'Ajustament Estructural" tenen molt a veure amb les retallades en la despesa pública i amb l'estancament dels indicadors sobre educació al llarg d'aquest període.

Actualment, l'analfabetisme afecta aproximadament la meitat de la població del Marroc de més de 15 anys. Aquesta taxa s'incrementa quan fa referència als sectors més vulnerables de la societat, entre ells les dones (61,7%, segons dades de la taula 2), la població rural en general i les dones d'aquest àmbit geogràfic en particular (74 i 82%, respectivament, segons Vermeren 2002: 125).

D'altra banda, la desocupació entre els llicenciats és un fenomen relativament nou que té a veure amb les discontinuïtats que es donen entre el sistema d'ensenyament i el mercat laboral marroquí. Actualment, el sistema universitari produeix un nombre desproporcionat de llicenciats en Lletres, Dret i Ciències Econòmiques, alhora que s'enregistra una manca d'ensenyaments mitjans i superiors de tipus tècnic. Durant els anys 80s la possessió d'un títol universitari significava una reducció important de les possibilitats de quedar-se a l'atur. En canvi, al llarg dels 90s la situació laboral pels llicenciats va canviar dràsticament i la desocupació afectava a un terç dels mateixos. L'accés a l'administració suposa per a molts joves llicenciats la màxima aspiració professional i, per l'estat, una vàlvula d'escapament de les tensions socials generades per l'atur entre la població jove qualificada.

Un altre problema del sistema d'ensenyament públic té a veure amb les dificultats per acollir al conjunt de població infantil i adolescent en edat escolar degut a la manca d'infraestructures. Molts centres d'ensenyament tenen dos torns horaris (un de matí i un de tarda) per tal de poder atendre un major nombre d'alumnes. Tot i així, segons el Fons de Població de les Nacions Unides (FNUAP), només les tres quartes parts dels alumnes finalitzen l'ensenyament primari, alhora que menys del 40% dels adolescents accedeixen a l'ensenyament secundari.

Els problemes del sistema educatiu generen un descontent social molt gran entre la població marroquina, cada vegada més conscient de la importància de la formació acadèmica i dels esforços destinats pel seu govern a l'ensenyament (el 5,5% del PIB enfront del 4,5% d'Espanya, segons dades de la taula 3).

L'any 2000 es va posar en marxa un ambiciós pla de reforma de l'ensenyament públic inspirat en la "Carta Nacional de l'Ensenyament", text que recull les reflexions d'una comissió d'experts sobre educació i formació reunida l'any 1999 a petició del rei Hassan II. Per raons de tipus social i econòmic, el govern reconeix la importància de millorar els serveis educatius sobre la base de tres eixos principals: a) el reforçament de la llengua àrab, del francès i d'una segona llengua estrangera, b) la creació d'un servei d'orientació dirigit als alumnes, i c) un increment de l'autonomia dels centres (Vermeren 2002: 130).

Encara que no disposem d'instruments suficients per avaluar l'impacte d'aquesta reforma, sembla ser que s'ha produït un increment significatiu de la taxa d'escolarització a l'educació primària i una disminució de la taxa d'analfabetisme entre les dones. De la mateixa manera, els esforços del govern actual s'han vist acompanyats d'una major conscienciació social, especialment en algunes zones rurals, a on s'han obert escoles i s'han posat en marxa serveis d'alfabetització de la població adulta a les mesquites.

### C) Aspectes econòmics

**Taula 3. Indicadors econòmics**

| INDICADOR                               | UNITAT     | MARROC           | ESPANYA          |
|-----------------------------------------|------------|------------------|------------------|
| PIB total (PPA) (2001) [3]              | milions \$ | 104.976          | 828.414          |
| Creixement anual (1991-2001)            | %          | 2,2              | 2,7              |
| Creixement anual (2002)                 | %          | 4,5              | 2,0              |
| PIB per habitant (PPA) (2001) [3]       | \$         | 3.600            | 20.150           |
| Inversió (FBCF)                         | % PIB      | 23,4 (1999-2001) | 25,4 (2000-2002) |
| Índex d'inflació (2002)                 | %          | 2,8              | 3,6              |
| Energia (índex de cobertura) (2000) [4] | %          | 5,6              | 25,5             |
| Despesa pública en educació             | % PIB      | 5,5 (2000)       | 4,5 (1999)       |
| Despesa pública en Defensa              | % PIB      | 4,6              | 1,3              |
| Deute extern total (2001)               | milions \$ | 16.963           | --               |
| Servei del deute/Export. (1999-2001)    | %          | 20,6             | --               |

Font: Elaboració pròpia a partir de Cordellier, S., Didiot, B. i Netter, S. (coord.) 2003.

Notes: [3] El Producte Interior Brut a valors de Paritat de Poder Adquisitiu (PPA) és un terme econòmic introduït a començaments dels 90s pel FMI amb l'objectiu de comparar d'una manera més realista el nivell de vida entre diferents països, atenent el del cost de vida a cada país. [4] L'índex de cobertura d'energia indica la relació entre la producció nacional d'energia i el consum total, de manera que es pot considerar com un indicador aproximatiu del grau d'independència energètica.

El retall de la despesa pública i el foment de les privatitzacions que va dur a terme el govern del Marroc durant els darrers quinze anys del segle XX van donar els seus resultats en termes d'estabilització macroeconòmica. Actualment, la inflació se situa al voltant del 3%, mentre que el creixement econòmic fluctua entre el 3 i el 6% depenent de l'any.

Tanmateix, i malgrat l'assoliment d'uns paràmetres dignes de l'Europa de Maastricht (Vermeren 2002: 258), els indicadors socials es van anar degradant progressivament al llarg del mateix període, especialment els referents a la pobresa i a l'atur. De fet, l'economia ha crescut a un ritme mitjà del 3,5% durant la darrera dècada, però per assolir una situació de plena ocupació amb una demografia en augment hauria de situar-se a l'entorn del 6%. Dos informes sobre la situació econòmica i social del Marroc, un del Fons Monetari Internacional i un altre del Banc Mundial, van posar de

manifest l'any 2000 que els seus indicadors de desenvolupament humà eren extraordinàriament negatius. Aquesta conclusió no ens hauria de sorprendre si tinguéssim en compte, d'una banda, el dèbil creixement econòmic del Marroc d'ençà la dècada dels 60s i, de l'altra, l'intens creixement demogràfic que va tenir lloc al llarg del segle XX i, concretament, entre la dècada dels 60s i dels 80s. La combinació d'aquestes dues dinàmiques va desembocar en un creixement important de la pobresa i de la marginació social entre la població.

### **7.2.3. Benestar social i desenvolupament**

Els paràgrafs que venen a continuació pretenen aportar informació complementària amb l'objectiu d'il·lustrar aquest procés de degradació del benestar social a què ens acabem de referir (la major part de les dades han estat extretes de Vermeren 2002):

- Segons el Banc Mundial, que situa el llindar de pobresa absoluta en un dòlar per dia i persona, l'any 1991 el 13% de la població marroquina era pobre (3,2 milions de persones). Aquest percentatge havia augmentat fins un 19% l'any 1998 (5,3 milions de persones). Els més perjudicats són la població rural, els joves i les dones.
- El PIB per habitant l'any 2001 era de 3.600 dòlars. Aquesta dada mitjana és, d'entrada, molt baixa en comparació amb l'enregistrada a Espanya però, a més, emmascara situacions de desigualtat socioeconòmica molt accentuades que restringeixen l'accés de milions de persones als recursos i els béns de consum.
- Es calcula que el salari mitjà d'un empleat agrícola o un obrer d'una fàbrica és de 1.000 dirhams mensuals (uns 90 euros) (Mayhew, B. i Dodd, J. 2003: 30), que el 40% de les llars té un poder adquisitiu inferior als 3.000 dirhams mensuals (uns 30 euros). De fet, només un 30% de les llars té un poder adquisitiu suficient per atreure l'interès dels fabricants de productes de consum modern.

- Els indicadors de pobresa troben el seu reflex en carències molt específiques, especialment dins l'àmbit rural, on la pobresa absoluta afecta prop del 30% de les persones i on gairebé una quarta part dels infants menors de cinc anys presenta problemes de creixement.
- També dins l'àmbit rural, menys del 80% de la població no té accés als serveis socio-sanitaris; el 75% no disposa d'aigua potable o tractada; el 95% de les llars no té aigua corrent; el 80% de les zones rurals no estan electrificades; la mà d'obra a les explotacions agrícoles continua sent familiar en gairebé el 80% dels casos; etcètera...

Amb tot, també és possible identificar alguns vectors de desenvolupament econòmic i social. Els seus efectes a mig termini, sumats als de les estratègies de lluita contra la pobresa orquestrades pel govern des de finals dels anys 90s., podrien interpretar-se com a indicis d'una lenta millora de les condicions materials de vida de la població marroquina. Vegem-ho amb major deteniment.

#### 1) Vectors de desenvolupament:

Els pilars de l'economia marroquina són l'agricultura, la mineria, el turisme, la indústria manufacturera i les remeses dels marroquins que viuen a l'estranger. Tot i així, hem de destacar que *la construcció i les obres públiques* ocupen un lloc cada vegada més important dins l'economia del país. A ciutats com Rabat, Salé, Tànger i Casablanca s'estan construint grans zones residencials i comercials. Algunes d'aquestes infraestructures i serveis estan dirigides a les classes socials més benestants com, per exemple, els apartaments de luxe del barri d'Agdal de Rabat o el districte financer de Casablanca, popularment conegut pel seu centre comercial i per les seves torres bessones. D'altres, en canvi, pretenen donar resposta a les necessitats més bàsiques d'amplis sectors de la població marroquina.

Un dels exemples més paradigmàtic en aquest sentit el representa la remodelació d'alguns barris d'infrahabitatges de Casablanca (ciutat que ha multiplicat per sis el

seu nombre d'habitants des de la independència de país) per construir habitatges barats. Segons Vermeren, “[l]a población que vivía en chabolas, a pesar de un éxodo rural ininterrumpido, ha quedado reducida a la mitad entre los años 1980 y 2000” (2002: 110).

Aquesta “febre” de la construcció també està present en algunes ciutats mitjanes del sud del país com Agadir, Uarzazat, Esauira, i en d’altres de petites com Arcila, Settat i Berrechid, en les quals la inversió en equipaments públics ha experimentat un increment significatiu al llarg dels darrers anys. El capital privat també participa en aquest procés de construcció. L’exemple més important l’aporten les famílies que han emigrat a Europa, les quals han anat construint milers de cases i apartaments a les seves regions d’origen, particularment en el Rif i en el Sus. De fet, les remeses de la població marroquina que viu a l’estranger representen la principal font d’ingressos externa (Mayhew, B. i Dodd, J. 2003: 29), assoleixen 216.000 milions de dòlars anuals i suposen el 5,5% del PIB (Giménez 2003: 53, a partir del *World Development Indicators 2002*).

Aquest dinamisme és el que porta a Vermeren a afirmar que “Marruecos es un país en desarrollo en el pleno sentido de la palabra. Se equipa (sobre todo en infraestructuras viarias), construye, aborda grandes proyectos, (como el puerto de Tánger-Atlántico, asociado a una zona franca) y diversifica su red de distribución” (2002: 112). En relació a aquest darrer aspecte, hem de destacar els canvis que s’estan produint en *el sector comercial* al Marroc. Al llarg dels darrers anys s’ha incrementat el ritme d’apertura de grans supermercats Marjane, Auchan i Macro a les ciutats d’aquest país. La xarxa comercial és cada vegada més extensa i densa, alhora que les pautes de consum d’una part de la població es van diversificant.

Finalment, un tercer vector de desenvolupament té a veure amb l’ús de *les noves tecnologies*. La taxa d’equipament d’ordinadors personals és molt baixa (0,5% de les llars, segons Vermeren 2002: 113) i l’accés a internet encara molt limitat (16,87 ‰, segons la taula 2). Tanmateix, s’han obert molts cibercafés a les ciutats i el nombre de

connexions a Internet per cada 1.000 habitats era de 0,36 l'any 2001, 36 vegades més que a Algèria (Vermeren 2002: 113). Ahora, la telefonía mòbil s'ha popularitzat: “Los *chips* telefónicos se han desbocado y las tarjetas de la televisión de pago y los decodificadores se multiplican hasta el infinito, tanto que se ha organizado un auténtico comercio en dirección a los demás países del Magreb, muy retrasados en este campo” (Vermeren 2002: 113).

## 2) Estratègies de lluita contra la pobresa:

Al llarg de la dècada dels 80s i fins a mitjans de la dels 90s les actuacions en matèria de política social foren gairebé inexistents al Marroc com a conseqüència de l'aplicació del Pla d'Ajustament Estructural impulsat pel Banc Mundial i del fort creixement demogràfic que experimentava el país en aquell moment. L'agreujament dels indicadors socials i les seves repercussions econòmiques, però, van afavorir un canvi d'estratègia per part del Banc Mundial, el qual va reconèixer els efectes perversos de la seva política neoliberal. L'informe publicat per aquesta institució l'any 2000 portava per títol “Combatre la pobresa” i estava en sintonia amb el canvi d'orientació iniciat al final del regnat de Hassan II durant el període d'alternança política de 1998 i la successió monàrquica de 1999.

D'aquesta forma, l'any 2000 ja estaven funcionant tres grans programes de desenvolupament estructural: el pla quinquennal de lluita contra la pobresa (1995-2010), cofinançat pel Banc Mundial; el projecte de desenvolupament per a les províncies del nord, cofinançat per la Unió Europea; i el desenvolupament del micro crèdit (Vermeren 2002: 136). Podem afirmar que aquesta voluntat institucional de lluita contra la pobresa representa un punt d'inflexió després de quatre dècades durant les quals el poder no va apostar per cap estratègia de desenvolupament (Vermeren 2002: 253). A començaments del segle XXI, les desigualtats socials entre la població més rica i la més pobre continuaven creixent, però ahora es podien observar els primers efectes de l'estratègia de lluita contra la pobresa a través de la millora d'alguns indicadors socioeconòmics. Alguns dels programes sectorials que s'han impulsat enmig d'aquest context de canvi són els següents (Vermeren 2002: 138):

- El Programa d'electrificació rural (*Programme d'électrification rurale*): “lanzado en 1996, que aspira a electrificar, hasta 2010, el 80% de los hogares rurales [...]. Desde 1996, se electrifican cada año 100.000 nuevos hogares”.
- El Programa nacional de construcció de carreteres rurals (*Programme national de construction de routes rurales*): “lanzado en 1995, por el que en 2004 deberían haberse construido 12.000 kilómetros de carreteras, de ellas el 60% asfaltadas. [...] Hasta 1999 se construía 1.000 kilómetros de carreteras cada año”.
- El Programa de subministrament agrupat d'aigua potable per a poblacions rurals (*Programme d'approvisionnement groupé en eau potable des populations rurales*, PAGER): “aspira a equipar, antes del 2010, a más de 30.000 localidades en provecho de 11 millones de personas (campesinos en un 80%)”.

L'ambició que hi ha al darrera d'aquests plans és tan gran que, com assenyala novament Vermeren, “[s]e trata [...] de realizar en quince años (1995-2010) un esfuerzo entre seis y siete veces superior al realizado en los cuarenta años anteriores (1965-1995)” (2002: 139). De fet, però, sembla ser que les possibilitats de tirar endavant aquests projectes són bastant elevades, ja que es financen a través dels impostos indirectes (poc sensibles a les variacions pressupostàries), representen només un 1% del PIB anual i l'estat marroquí, que hi participa amb un 50%, rep el suport de diverses organitzacions internacionals.

### 7.3. Referències bibliogràfiques

Cordellier, S., Didiot, B. i Netter, S. (coord.) (2003) *El Estado del mundo 2004. Anuario Económico geopolítico mundial*. Madrid: Akal.

Giménez, C. (2003) *Qué es la inmigración*. Barcelona: RBA.

López, B. i Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Mayhew, B. i Dodd, J. (2003) *Marruecos*. Barcelona: Planeta / Lonely Planet

Ojeda, R. (2004) “¿Una nueva emergencia para las regiones en Marruecos?”, a López, B. i Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Sedjari, Ali (2004) “Vocación y prospectiva regional en Marruecos”, a López, B. i Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Vergara, F. (2003), a Cordellier, S., Didiot, B. i Netter, S. (coord.) *El Estado del mundo 2004. Anuario Económico geopolítico mundial*. Madrid: Akal.

Vermeren, P. (2002) *Marruecos en transición*. Granada: Almed.

## **9. Annex 2. Proposta d'índex de continguts**

En aquest annex s'adjunta l'índex general de continguts que ha orientat el procés d'investigació i l'elaboració d'aquest informe. Com el seu propi nom suggereix, aquest índex ha funcionat com a referent temàtic, però la ordenació final dels continguts al llarg de l'informe, així com els continguts mateixos, han experimentat algunes variacions. La més important té a veure amb la prioritat que s'ha donat als continguts relacionats amb les experiències de socialització dels fills i les filles de les famílies marroquines de Catalunya en el seu país d'acollida en detriment de les viscudes en el seu país d'origen. La dificultat per abordar l'anàlisi de quatre espais de socialització (família, escola, lleure i fe religiosa) en dues realitats socioculturals diferents (el Marroc i Catalunya), atenen alhora als criteris de diversitat interna de les famílies, els infants i els joves d'origen marroquí, és el que va fer que s'optés per aprofundir en l'anàlisi d'aquella realitat més propera i, per tant, abarcable des del posicionament d'un investigador molt més avessat en la societat d'acollida que en la societat d'origen dels seus subjectes d'estudi.

### **8.1. Índex general de continguts**

#### **Introducció**

##### **1.-Idees bàsiques**

- Geografia física i política del Marroc
- Dades socioeconòmiques

## **2.-Els fills de la immigració**

- La immigració com a projecte familiar
- Infants i adolescents entre dos mons

## **La família**

### **3.-La família al Marroc**

- La família tradicional
- Una institució diversa i en transformació
- L'educació dels fills

### **4.-La família en el context d'acollida**

- Immigració i canvi
- Acomodació i diversitat
- L'educació dels fills

## **L'escola**

### **5.-L'escola al Marroc**

- El sistema educatiu
- L'educació religiosa
- L'escola i l'entorn social

### **6.-L'escola en el context d'acollida**

- Un espai de continuïtats i discontinuïtats
- Acomodació i diversitat
- Experiències escolars

## **El lleure**

### **7.-El lleure al Marroc**

- Els espais i les dinàmiques
- La cultura juvenil i el consum cultural
- L'educació en el lleure

### **8.-El lleure en el context d'acollida**

- Un espai de continuïtats i discontinuïtats
- Acomodació i diversitat
- L'educació en el lleure i la interculturalitat

## **L'Islam**

### **9.-L'Islam al Marroc**

- L'Islam: dogma i fe religiosa
- Religió i vida quotidiana

### **10.-L'Islam a Catalunya**

- L'espai de l'Islam
- La transmissió d'una identitat

## **Eines**

### **11.-Orientacions pedagògiques**

### **12.-Glossari**

### **13.-Bibliografia**

## 8.2. Comentaris sobre l'índex de continguts

### 1.-Idees bàsiques

#### *Descripció:*

Des de la seva independència, el Marroc ha experimentat profundes transformacions en el terreny econòmic, polític i social. A pesar del seu caràcter contradictori, molts d'aquests canvis han contribuït a diversificar l'estructura social d'una realitat geopolítica que, encara actualment, s'ens apareix erròniament com si estigués estancada en el temps. L'accés creixent de les dones a la vida pública, l'articulació dels moviments islamistes i berebers, l'arribada de l'oposició al poder, l'urbanització dels estils de vida, etc. són fenòmens que conviuen amb l'existència de grans desigualtats socials i regionals, amb dificultats per construir una economia moderna, amb un aparell estatal -o *Majzen*- que conté greus dèficits democràtics i amb l'emigració internacional. La successió dinàstica de Hassan II a la seva mort el 1999 no ha fet sinó accentuar aquesta confrontació de factors i obrir tímidament la porta a allò que alguns especialistes consideren l'inici d'una transició política.

L'apartat s'obre amb la presentació de dos mapes sobre la geografia física i la geografia política del Marroc i amb breus comentaris en referència a la litoralització econòmica i el subdesenvolupament agrari que ha experimentat el país al llarg del segle XX. A continuació s'hi presenta una selecció de dades socioeconòmiques bàsiques amb l'objectiu de contextualitzar la realitat d'origen de les famílies marroquines de Catalunya.

#### *Objectiu:*

Oferir informació bàsica sobre la realitat geogràfica, econòmica, política i social del Marroc, fent èmfasi en aquells aspectes concrets que ajudin a entendre la dimensió que ha adquirit el fenomen de l'emigració internacional en el país magribí.

*Paraules clau:*

Mapa físic, mapa polític, diversitat, demografia, economia, sistema polític, benestar social, desigualtats, emigració.

## **2.-Els fills de la immigració**

*Descripció:*

“En un sentit general, una migració és el desplaçament d’una persona o un conjunt de persones des del seu lloc habitual de residència fins a un altre, per a romandre en aquest lloc més o menys temps, amb la intenció de satisfer alguna necessitat o assolir una millora determinada” (Giménez, C. 2003: 20; traducció pròpia de l’original en castellà). Ningú no posaria en dubte que allò que determina l’articulació i el desenvolupament dels projectes migratoris és l’interès que tenen les persones i les famílies per millorar el seu benestar econòmic i social. Però en quina mesura podem afirmar que els discursos dominants sobre les migracions es fan ressó de les experiències particulars de la població infantil? L’adultisme que impregna els relats i les representacions sobre la immigració ha afectat negativament la manera d’enfocar l’anàlisi dels “fills de la immigració”. La segona part de la guia pretén contrarestar aquest biaix informatiu aportant informació bàsica a l’entorn de les experiències migratòries dels infants i els joves d’origen marroquí de Catalunya. En contrast amb els adults, les especificitats d’aquest col·lectiu tenen a veure amb el seu estatus social de menors d’edat, amb el grau de participació que assumeixen en la decisió d’iniciar un procés migratori familiar i amb la influència relativa que exerceix la cultura d’origen sobre les seves expectatives i actituds. Aquestes característiques condicionen abastament les maneres com els fills i les filles de famílies immigrades es posicionen davant la societat d’acollida i la percepció que tenen de sí mateixos en tant que individus a mig camí entre mons culturalment diferenciats.

### *Objectiu:*

Informar del significat particular que tenen les experiències migratòries pels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya a través de l'anàlisi del seu propi discurs.

### *Paraules clau:*

Projecte migratori, decisió d'emigrar, infància, dependència, doble marc de referència, generació, identitat.

## **3. i 4.-La família**

### *Descripció:*

La família s'està convertint en un espai de referència obligada en els anàlisis de la realitat migratòria de Catalunya, tant per la importància que aquesta institució ha tingut tradicionalment en la socialització dels més petits, com pel paper que desenvolupa actualment en la creació i la consolidació de les xarxes socials comunitàries en el context d'acollida. En el nostre cas, l'interès de reflexionar sobre els espais familiars en què viuen o han viscut els infats i joves d'origen marroquí quedaria explicat per la necessitat de problematitzar algunes simplificacions comunes que dificulten la comprensió de les experiències de socialització genuïnes d'aquest col·lectiu.

En una primera part es reflexionarà al voltant de les característiques de les famílies marroquines en el seu país d'origen, fent un èmfasi especial en la diversitat de models familiars segons l'àmbit geogràfic, la classe social i/o la presència o no d'un projecte migratori, entre d'altres variables. En qualsevol cas, la selecció dels continguts es durà a terme tenint present *a)* la seva idoneïtat de cara a la comprensió de les experiències de socialització dels infants i els joves de famílies marroquines de Catalunya, així com *b)* la conveniència de constatar les divergències que poden establir-se entre la interperitació androcèntrica del parentiu i la família (sancionada per la llei islàmica), d'una banda, i les pràctiques quotidianes que finalment es posen en marxa a l'interior d'aquest espai relacional, tant en origen com en destí, de l'altra. Aquest darrer aspecte resulta fonamental no només per analitzar la distribució del

poder i l'autoritat entre els membres de la unitat familiar, sinó també per valorar l'estructura de possibilitats diferenciada que s'atribueix als infants i als joves en funció del seu sexe.

En una segona part es reflexionarà sobre els contextos familiars en què tenen lloc les experiències de socialització dels infants i els joves d'origen marroquí a Catalunya. En termes generals, les històries migratòries de les famílies marroquines comparteixen una mateixa motivació econòmica i laboral, però els ritmes del procés migratori i les pautes d'acomodació en destí poden mostrar una àmplia diversitat interna. A banda d'aquest raonament, caldrà retenir la idea que les experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines estan íntimament vinculades als projectes migratoris i a les estratègies socioeducatives dels adults dels quals depenen. És per això que els autors de la guia pedagògica convenen en la necessitat de referir-se a les transformacions que afecten l'estructura i la dinàmica de les unitats familiars en el context de l'emigració, així com a la diversitat de pautes de socialització que s'hi fan presents com a conseqüència de la seva acomodació al nou escenari sociocultural.

#### *Objectius:*

Conèixer els contextos familiars d'origen i de destí dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya i esbrinar el tipus de relació que s'estableix entre ambdues realitats al llarg del temps.

Específicament, aportar informacions clau de cara a la comprensió dels processos de socialització infantil i juvenil que tenen lloc a l'interior de les famílies marroquines de Catalunya.

#### *Paraules clau:*

*Ayla*, patrilinialitat, patrilocalitat, endogamia preferencial, família extensa, poligínia, *Mudawanna*, urbanització, dona, mercat de treball, diversitat. Emigració, transformació, acomodació, reagrupaments, recomposicions, projecte migratori, estratègies educatives.

## **5. i 6.-L'escola**

### *Descripció:*

L'escola no és l'única esfera institucional on es socialitzen els infants i els joves, ni tan sols sempre la més important. El context familiar, parental, comunitari, els anomenats "grups d'iguals", els mitjans de comunicació, etc. conformen espais de socialització tan o més transcendents que els mateixos sistemes d'educació formal i reglada. Tanmateix, l'escola constitueix un camp de joc –i com a tal, relativament autònom– en el qual s'escenifiquen i es recreen parcialment les dinàmiques socials específiques que informen les relacions socials (de classe, de sexe, d'adscripció ètnica, etc.) establertes dins i fora de les aules.

En efecte, no s'hauria de menystenir el fet que l'escola s'insereix en una formació social i política determinada, amb la qual entaula inevitablement relacions diverses. En aquest sentit, l'educació formal al Marroc presenta un conjunt de particularitats que convé conèixer abans d'intentar esbrinar quines són les experiències de socialització escolar dels infants i els joves en el seu país d'origen i a Catalunya. Arribats a aquest punt, caldrà realitzar un breu recorregut pel funcionament del sistema educatiu marroquí (nivells escolars, infraestructures i serveis, etc.), per les característiques dels continguts que s'hi transmeten (llengua vehicular, currículum acadèmic, etc.), pel lloc que ocupa el fet religiós en aquest espai de socialització i pel tipus de relació que estableix l'escola amb l'entorn social més immediat (família i comunitat). Finalment, es farà esment de la pluralitat d'experiències de socialització que tenen cabuda dins el sistema educatiu d'origen d'una part considerable dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya. L'explicació d'aquesta complexitat es posarà en relació amb la diversitat interna del propi sistema educatiu pel que fa a la seva forma i funcionament (zones rurals vs. zones urbanes, titularitat pública vs. titularitat privada, etc.), d'una banda, i amb les variables atributives dels alumnes (sexe, classe social, etc.), de l'altra.

A la segona part d'aquest apartat els autors tractaran de contextualitzar les experiències de socialització dels fills i les filles de famílies marroquines en el marc de la institució escolar d'acollida. L'escola pot esdevenir un instrument relativament autònom i necessari en l'actuació a favor de la igualtat d'oportunitats entre els seus

alumnes. Ara bé, l'existència de discontinuïtats culturals entre l'escola majoritària i les famílies immigrades d'origen marroquí pot afectar negativament el desenvolupament d'aquesta tasca pedagògica. Parafrasejant Bernstein, diríem que les possibilitats d'èxit escolar de cada alumne poden ser, en bona mesura, explicades en funció del grau d'adequació existent entre el codi sociocultural d'ús predominant en el marc familiar i aquell que estructura les relacions d'ensenyament-aprenentatge a l'escola. Per aquest motiu considerem necessari analitzar les continuïtats i discontinuïtats socioculturals des de la vessant dels infants i els joves; és a dir, tal com són viscudes, interioritzades i significades pels fills i les filles de les famílies marroquines que han iniciat processos d'escolarització a Catalunya. L'accés del professorat de primària i secundària a aquest tipus de relats podria resultar d'utilitat de cara a la comprensió dels processos d'acomodació escolar que posa en marxa aquest col·lectiu al llarg de la seva trajectòria acadèmica (relacions amb la institució escolar, amb les seves autoritats, amb els companys de l'aula, amb els continguts acadèmics, amb les actituds i els valors sancionats pel sistema, amb l'educació postobligatòria, etc.).

#### *Objectius:*

Conèixer aquells aspectes del sistema educatiu d'origen que poden influir en els processos d'inserció escolar dels fills i les filles de famílies marroquines de Catalunya en el context d'acollida.

Explicar quines són les experiències de socialització escolar que tenen els infants i joves d'origen marroquí a Catalunya i com aquestes vivències condicionen les seves pautes d'acomodació envers la cultura dominant.

#### *Paraules clau:*

Nivells educatius, *msid* i *kuttab*, accés, dona, analfabetisme, currículum, pedagogia, autoritat, diversitat. Continuïtats, discontinuïtats, protocols d'acollida, mecanismes d'acompanyament, acomodació, fracàs, interculturalitat, desigualtat.

## **7. i 8.-El lleure**

### *Descripció:*

L'esfera del lleure, atès que estructura una part important dels processos de construcció de la identitat dels infants i els joves, esdevé fonamental en la socialització d'aquest col·lectiu i en la seva dinàmica d'inserció social. Totes les societats organitzen formes particulars de lleure, però les diferències entre uns i altres models poden arribar a ser molt significatives. La concepció dominant sobre l'oci als països occidentals, per exemple, és producte de la separació neta entre el temps dedicat al treball i el temps restant, d'una banda, i de l'endarreriment del moment en què els joves assumeixen les responsabilitats adultes, de l'altra, que va permetre el desenvolupament dels Estats del Benestar a partir de mitjans del segle XX. És per això que la idea segons la qual "la cultura juvenil [...] és el territori més adient per portar a terme aquelles estratègies d'identificació i diferenciació que intentaran convertir l'accidentalitat del procés juvenil en quelcom de substancial" (Martínez, R. i Pérez, J.D. 1998: 86) té probablement molt més sentit en el context econòmic de Catalunya que en el del Marroc.

Sobre la base d'aquestes consideracions, la guia pedagògica inclourà un apartat amb informacions referents als espais prototípics de lleure infantil i juvenil del país magribí i al tipus de dinàmiques relacionals que s'hi promouen. La descripció de la importància que té el carrer com a espai d'aprenentatge, de l'emergència d'un nou model de cultura juvenil i del funcionament de les iniciatives d'educació en el lleure ens permetran, una vegada més, endinsar-nos en el terreny de les experiències de socialització dels infants i els joves d'origen marroquí en el seu país d'origen.

Pel que fa al país d'acollida, l'anàlisi de les experiències de socialització en el lleure d'aquest col·lectiu ens interessa en tant que aquest no és només un recurs de sociabilitat, sinó també una realitat "enclassada, sexuada i etnificada" (Alegre, M.A. i Herrera, D. 2000: 137). Això vol dir que l'accés dels individus a unes o altres posicions de la geografia dels espais socials infantils i/o juvenils no és un acte plenament lliure i autònom, sinó que respon a uns condicionaments d'ordre material. És precisament aquest el motiu pel qual es considera convenient valorar la mesura i el

sentit en què els fills i les filles de famílies marroquines participen en les dinàmiques de lleure del país d'acollida, així com les experiències vitals que se'n deriven dels seus processos d'acomodació a la nova realitat sociocultural. Si el lleure és un actiu per construir la pròpia identitat, aleshores també caldrà fer un cop d'ull a les continuïtats i discontinuïtats que estructurin els diferents espais en relació a les cultures parentals d'aquests infants i joves.

*Objectiu:*

Descriure els espais de lleure infantil i juvenil del Marroc, així com les experiències de socialització que possibiliten als nois i les noies.

Explicar les pautes d'inserció social dels infants i els joves d'origen marroquí en els espais de lleure de Catalunya, a través de l'anàlisi de les seves vivències en aquest i altres espais de socialització.

*Paraules clau:*

Carrer, amics, família, comunitat, consum cultural, educació en el lleure, desigualtats. Continuïtats, discontinuïtats, accés, acomodació, cultura juvenil, classe, sexe, adscripció ètnica, interculturalitat.

## **9. i 10.-L'Islam**

*Descripció:*

Malgrat ser la segona religió del món en importància numèrica, l'Islam continua sent un gran desconegut a Catalunya, a on viu un nombre creixent del seus fidels. Els interrogants que genera a la població autòctona la presència d'una minoria musulmana i els discursos estereotipadors dels mitjans de comunicació fan plantejar-se la necessitat d'oferir una interpretació objectiva i rigorosa sobre alguns dels aspectes que configuren l'Islam.

D'una banda, la guia pedagògica pretén mostrar les clau de volta d'aquesta confessió a partir de la descripció del seu dogma i dels elements més emblemàtics de la seva fe religiosa. A més, s'hi dedicarà un apartat a la vida religiosa quotidiana dels fidels marroquins en el seu país d'origen en base als relats proporcionats per les persones entrevistades al llarg del treball de camp. Aquest darrer aspecte ajudarà als lectors a interpretar la vivència del fet religiós per part de les famílies d'origen marroquí de Catalunya.

De l'altra, la guia pedagògica oferirà un conjunt de reflexions a l'entorn de les dinàmiques familiars i comunitàries a través de les quals l'Islam actualitza la seva presència a Catalunya avui en dia. Més enllà de les infraestructures i serveis de què disposen les famílies musulmanes (botigues, oratoris, associacions culturals, etc.), allò que més interessa conèixer són les estratègies parentals que es posen en marxa per tal garantir la transmissió de la fe i la identitat religiosa musulmana als seus fills i el tipus de relació que aquests mantenen amb un Islam necessàriament recontextualitzat.

### *Objectius:*

Aportar informació bàsica sobre l'Islam –dogma, fe i pràctiques quotidianes- que permeti problematitzar els prejudicis sobre els quals neixen la desconfiança i l'enfrontament entre musulmans i no musulmans.

Descriure breument els elements a través dels quals l'Islam actualitza la seva presència a Catalunya i, de manera molt particular, les estratègies que duen a terme les famílies marroquines per tal de transmetre a la seva descendència el sentit de la identitat musulmana.

### *Paraules clau:*

Islam, Alcorà, Mahoma, els Cinc Pilars, llei islàmica, oració, festivitats, *halal*, espai públic, espai privat, mesquita, comerç, associacionisme, noves identitats, musulmans catalans.

### 8.3. Referències bibliogràfiques

Alegre, M.A. i Herrera, D. (2000) *Escola, oci i joves d'origen magribí*. Barcelona: Diputació de Barcelona.

Giménez, C. (2003) *Qué es la inmigración*. Barcelona: RBA.

Martínez, R. i Pérez, J.D. (1997) *El gust juvenil en joc*. Barcelona: Diputació de Barcelona.