

POPD
SCP



Les comunitats islàmiques a Catalunya i la construcció del diàleg intercultural.

Jordi Garreta Bochaca

ÍNDEX

	Pàgina
1. Introducció	2
2. La religió i la religiositat	4
3. L'Islam, la religió d'Al·là	11
4. L'Islam a Europa	22
5. L'Islam a Espanya	32
5.1. El nou Islam espanyol	32
5.2. Els musulmans a Barcelona	38
5.3. L'Islam a Lleida i Osca	40
6. El "trasplantament" de l'Islam a Catalunya	45
6.1. Les mesquites o els centres d'oració a Catalunya	45
6.2. El "trasplantament" de l'Islam a Catalunya: una realitat cada vegada més evident	54
6.2.1. El procés de creació de les mesquites	54
6.2.2. Qui són els que freqüenten les mesquites de Catalunya?	61
6.2.3. Musulmans practicants i musulmans no practicants	66
6.2.4. Els objectius i les activitats de les mesquites	73
6.2.5. La figura i el paper de l'imam	74
6.2.6. La cultura d'origen i l'Islam a Catalunya	81
6.2.7. L'escolarització a Catalunya: valoració i actituds	88
7. Conclusions	95
8. Metodologia i tècniques d'investigació	101
9. Bibliografia	106

1. Introducció

L'arribada a Catalunya d'immigrants procedents d'Àfrica, però també del Pakistan i altres països que tenen entre els seus ciutadans creients musulmans, ha comportat que amb el temps, una vegada assentats, desitgin tenir espais on practicar la seva creença. D'aquesta forma, en els darrers anys, assistim a la proliferació de mesquites o centres d'oració en tota la geografia espanyola, i també catalana. Però aquest fenomen no consisteix només en l'aparició d'espais dedicats a la pràctica religiosa. La consolidació d'aquesta comunitat comporta també el creixement de les tensions, els conflictes i, evidentment, les demandes de fer viable ser musulmà en una societat declarada laica, però molt impregnada per una tradició religiosa. Així, cal veure com articular pràctiques, costums... diferents sense que cap de les dues bandes es vegi obligada a l'aculturació i a la renúncia del que li és propi –renúncia que segur que hauria de fer la part més dèbil.

En una situació com la descrita, amb la por a l'aculturació per part d'uns i la por al que és diferent i desconeixement per part dels altres, la realitat s'imposa. Malgrat la distància que hi pugui haver o es fa creure que hi ha, cal arribar a una entesa, a través del diàleg o de la comunicació, que articuli aquestes diferents posicions sense que cap de les dues bandes es vegi obligada a fer un gran sacrifici.

Motivats per haver observat la creixent presència d'aquests centres arreu de Catalunya vàrem pensar que seria interessant realitzar un estudi que analitzés aquesta presència i el desenvolupament que ha tingut en els darrers anys. D'aquesta forma vàrem plantejar detectar els centres existents a Catalunya, les dinàmiques d'implantació seguides, el funcionament, les actituds, etc. Els resultats d'aquest estudi els presentem en els capítols que segueixen aquesta introducció, això sí després d'haver realitzat una primera aproximació teòrica a aquest fenomen.

Així, en el capítol dos es realitza una breu introducció al fet religiós i al que representa a través d'alguns dels autors més coneguts des de la sociologia de la religió: Emile Durkheim, Max Weber, Peter Berger, etc. Tot seguit el capítol tercer, iniciant ja la referència concreta a l'Islam, es retrata d'una forma molt impressionista el que és l'Islam, les obligacions de tot musulmà, les principals divisions que s'observen en aquest, etc. En el quart capítol s'ha analitzat el que ha succeït a d'altres països europeus (Gran Bretanya, França i Bèlgica) en aquest "trasplantament" del Islam utilitzant diferents investigadors que han treballat la

temàtica. Resulta especialment interessant constatar la diferent dinàmica que han seguit en funció de les circumstàncies que han trobat –circumstàncies socials, econòmiques, polítiques, etc. Seguidament, el capítol cinquè, entra ja a treballar aquesta qüestió en el nostre context proper, Espanya i Catalunya. Aquesta anàlisi es realitza a partir d'altres treballs que han estat publicats i que aprofundeixen en el "nou" Islam espanyol. Respecte a Catalunya es presenten dos estudis, un sobre Barcelona i l'altre sobre Lleida (que també inclou la província d'Osca), que inicien i també emmarquen el que serà la nostra anàlisi de la situació catalana. El sisè capítol, amb tots els seus subapartats, sintetitza les conclusions obtingudes durant aquest anys i que la font principal d'informació han estat els imams dels centres d'oració catalans. Des d'aquesta perspectiva es presentarà: com ha estat el procés de creació de les mesquites, qui són els que assisteixen a aquestes i per que alguns no ho fan, els objectius i les activitats de les mesquites, qui és i que fa l'imam i quina creuen que és la situació de la seva cultura en la societat d'acollida i com viuen aquesta situació. Finalment, després de presentar les principals conclusions, el capítol vuitè presenta quina ha estat la metodologia de treball abans de recollir la bibliografia utilitzada.

En darrer lloc només agrair al Grup de Fundacions (Fundació Jaume Bofill, Instituto PACIS y Fundación Servicios de Cultura Popular), i especialment a aquest darrer, la confiança dipositada en el moment de la concessió de l'ajut que ha permès la realització de l'estudi. També és de justícia agrair el temps que ens han dedicat els entrevistats, i la il·lusió que han demostrat en els seus comentaris en la direcció de que l'estudi arribi a donar-los a conèixer millor. Finalment agrair a Manel Garriga els seus consells i el recolzament prestat durant tot el treball de camp i a Jordi Domingo l'elaboració dels mapes que es presenten.

2. La religió i la religiositat

Per Emile Durkheim, la religió constitueix el fet social immaterial més important (pel seu interès per a la moral social), que permet dominar els individus i elevar-los alhora per sobre de les seves aptituds i capacitats. Per l'autor, la religió és un sistema solidari de creences i de pràctiques relatives a coses sagrades, és a dir, creences i pràctiques que uneixen una comunitat moral anomenada Església i els que s'hi adhereixen. La tesi central d'E. Durkheim (1987)¹ a *Les formes elementals de la vida religiosa* és la religió, considerada com un factor de cohesió social, que cal estudiar fixant-se en la forma que presenta en el pobles menys civilitzats. La religió en les societats primitives era vinculada a la consciència col·lectiva, és a dir, una moralitat que ho avarca tot. Però a mesura que la societat es desenvolupa i s'especialitza, es redueix el domini de la religió, que passa a ésser una entre una colla de representacions col·lectives. Per l'existència d'una religió és necessària la diferenciació entre sagrat i profà, a l'ensens que cal: un sistema de creences religioses (que expressen la naturalesa de les coses sagrades i les relacions entre si, com també amb les profanes); un conjunt de rituals (regles de conducta que diuen com s'han de comportar els individus amb el que és sagrat) i una església, o comunitat moral.

“Els fenòmens religiosos es poden classificar amb naturalitat en dues categories fonamentals: les creences i els ritus. Les primeres són estats d'opinió i consisteixen en representacions; els segons són formes d'acció determinades. Entre les dues classes de fets hi ha tota la diferència que separa el pensar de l'actuar.

Els ritus no poden ser definits i distingits de les altres pràctiques humanes, sobretot les pràctiques morals, més que per la natura especial del seu objectiu. Una regla moral, efectivament, ens prescriu, igual que un ritu, unes maneres d'actuar, però que s'adrecen a uns objectius de diferent gènere. És l'objectiu del ritu, doncs, allò que caldria caracteritzar per tal de poder caracteritzar el mateix ritu. Ara bé, és en la creença que s'expressa la natura especial d'aquest objectiu. Per tant, no es pot definir el ritu més que havent definit la creença.

Totes les creences religioses conegudes, siguin simples o complexes, presenten una mateixa característica comuna: suposen una classificació de les coses, real o ideals, que els homes es representen, en dues classes, en dos gèneres oposats, designats generalment amb dos termes diferents que tradueixen prou bé els mots de profà i de sagrat.” (DURKHEIM 1987: 59)

¹Aquesta edició actual és traducció de Jordi Parramón, i amb edició i pròleg a cura de Joan Estruch, de l'obra de 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.*

La religió, per Durkheim, seria un producte natural social, en el qual, assimilant els ideals elaborats per la societat, l'individu és capaç d'interioritzar aquest ideal de forma que en la mesura que hi ha separació entre ambdós la personalitat es desenvolupa fins a convertir-se en una font autònoma d'acció. Així que els individus es van diferenciant, s'incrementa el valor de la persona i de la consciència individual, i es forma el que anomena "éssers sagrats secundaris", propis de cada individu i fets a la seva imatge. Aquesta presència de cultes individuals no dificulta ni contradiu l'explicació donada, ja que es tracta de formes individualitzades de les forces col·lectives. Per Émile Durkheim, és l'acció la que domina la vida religiosa: les creences recolzen sobre una experiència específica, "*Perquè allò que fa que l'home sigui home és aquest conjunt de béns intel·lectuals que constitueix la civilització, i la civilització és l'obra de la societat. I així s'explica el to preponderant del culte en totes les religions, qualsevol que siguin. És que la societat no pot fer sentir la seva influència si no és amb un acte, i només és un acte si els individus que la componen estan congregats i actuen en comú. És per l'acció comuna, que pren consciència de si i se situa; és abans de res una cooperació activa. Ni tan sols les idees i els sentiments col·lectius no són possibles si no és gràcies a uns moviments exteriors que els simbolitzen (...) Per tant, l'acció domina la vida religiosa pel sol fet que la seva font és la societat*" (DURKHEIM 1987: 423). L'autor finalitza apuntant que totes les grans institucions socials han nascut de la religió, llevat d'una forma de l'activitat social encara no relacionada amb la religió, l'activitat econòmica, que com podem veure a continuació Max Weber analitza.

"(...) tan sols a partir d'aquesta visió panoràmica sobre les relacions de les grans religions amb l'economia i amb l'estratificació social del món en el qual s'insereixen, esdevindrà possible de parlar, amb certes garanties, de causalitat en el cas d'aquells elements de l'ètica econòmica de la religió occidental que li són propis, i que la diferencien de les altres religions" (WEBER 1984: 48).

Freund (1967), presenta les principals temàtiques en l'obra de Weber: les forces econòmiques que influeixen en el protestantisme; les forces econòmiques que influeixen sobre altres religions com l'hinduisme, el confusionisme i el taoisme; els sistemes d'idees religioses que influeixen en els pensaments i accions individuals, en particular en les accions i pensaments econòmics; els sistemes d'idees religioses que han influït a través del món; i els sistemes d'idees religioses (en concret del protestantisme) que han permès a Occident la racionalització dels sectors econòmics i institucionals (vegeu Weber 1984).

Max Weber (1944) posa de manifest la relació entre les religions mundials i el desenvolupament del sistema econòmic capitalista en el món occidental, i dedica una part important de la seva producció a nivells estructurals i culturals.

"Max Weber entendía por religión: A) Una actuación con sentido; B) intramundana en su estructura primigenia; y C) relativamente racional. Es decir, aquellas vivencias, deseos, impulsos, representaciones racionales y motivaciones subjetivas del hombre que, asociadas a la divinidad, harían perder a ésta su carácter transcendente y le relegarían a mero acto humano por el que se intenta dar sentido a la existencia y, algunas veces, lograr beneficios económicos o cotidianos recurriendo al sobrenatural." (PASTOR RAMOS 1991: 23)

Un dels aspectes que ens resulten interessants de Weber és la influència de la religió sobre la vida pràctica, és a dir, sobre els modes de vida.

"La ética religiosa penetra en la esfera del orden social con diversa profundidad. No se debe ello únicamente a la diferencia entre la vinculación mágica y ritual y la religiosidad, sino que depende sobre todo de la actitud de principio que esta religiosidad toma respecto al mundo. Cuanto más sistemática y racionalmente se conforma éste en un cosmos, por la acción de puntos de vista religiosos, tanto más fundamental puede hacerse su tensión ética con el orden secular, y en tanto mayor grado cuanto más este orden, por su parte, se sistematice según su propia legalidad. Surge la ética religiosa negadora del mundo y le falta el carácter estereotipador de los derechos sagrados. Justamente la tensión que aporta en su relación con el mundo se convierte en un fuerte factor dinámico de desarrollo." (WEBER 1944: 454)

Per Max Weber, els actes mitjançant els quals s'assoleix la salvació i que afecten la vida quotidiana són:

1. Actes culturals i cerimònies de tipus ritual (tant en el servei de culte com en la vida quotidiana)².
2. Obres socials. Aquestes poden tenir diferent caràcter (des de la guerra fins a les bones obres socials).
3. Autoperfeccionament o "mètodes de salvació"³. Aquests mètodes tenen un paper molt important en la provocació del renaixement carismàtic a través d'accions sobrehumanes.

²Es pot veure una interpretació estructural-funcional de la religió com a factor d'integració, i en concret del paper de les cerimònies i dels rituals com a unificadors de la comunitat, a Milton Yinger (1976).

³"Pero el Islam no es una religión de salvación en este sentido. El concepto de 'salvación', en el sentido étnico de la palabra, le es directamente extraño. Su Dios es omnipotente pero también magnánimo y, no es cosa que supere la fuerza humana cumplir con sus mandamientos. La eliminación de la guerra privada en interés de la

Peter Berger (1971) no està d'acord amb la postura de Max Weber (1944) que *"ES IMPOSIBLE ofrecer una definición de lo que 'es' la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final"* (328). Per aquest autor, la religió té un paper estratègic en la construcció del món, ja que és un intent de concebre l'univers sencer com quelcom humanament significatiu.

"Religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Dicho de otro modo, religión es una cosmización de tipo sacralizante. Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que existe en ciertos objetos de experiencia. (...) Lo sagrado es aprehendido como algo 'que se sale' de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria. Aunque lo sagrado es aprehendido como algo distinto del hombre, está, sin embargo, referido a él(...)." (BERGER 1971: 46-47)

La religió, és per P. Berger (1971), i ho ha estat històricament, l'instrument més efectiu de legitimació, és a dir, de conservació de la realitat socialment definida. La religió legitima les institucions socials, i les situa en un marc de referència còsmic i sagrat. En definitiva pretén relacionar la realitat humanament definida amb la realitat sacra, universal i última. El ritual religiós, com a part de la religió i de la cultura, és un instrument de "recordatori" que fa visible reiteradament les definicions de realitat i les legitimacions que s'hi corresponen.

"La religión sirve, pues, para mantener la realidad de este mundo socialmente construido dentro del cual los hombres existen y su vida de cada día transcurre. Su poder legitimador tiene, sin embargo, otra importante dimensión, la integración en un nomos que comprenda precisamente todas la situaciones marginales que pueden poner en tela de juicio la realidad cotidiana." (BERGER 1971: 69-70)

fuerza para el ataque al exterior, la regulación del comercio sexual legítimo en riguroso sentido patriarcal y la condenación de todas las formas ilegítimas (a consecuencia de la perduración del concubinato con esclavas y de la facilidad del divorcio, de hecho un privilegio sexual típico de los ricos), la condenación de la 'usura', lo mismo que los tributos para la guerra y la ayuda a los empobrecidos, eran medidas esencialmente de carácter político. Se les juntó como única obligación distintiva: la fe en un Dios y en su profeta como única exigencia dogmática, una peregrinación a la Meca, el ayuno en los días de ramadán, la presencia semanal a los servicios de culto y las oraciones diarias; además, para la vida cotidiana: vestido (un precepto económico importante todavía hoy en las conversiones de pueblos salvajes), evitar ciertos alimentos impuros, el vino y los juegos de azar (lo que fue importante también para la actitud respecto a negocios de especulación). La busca de salvación y la mística individuales son extrañas al antiguo Islam" (WEBER 1944: 486).

Tot i això, en un context modern (el que Berger etiqueta com a "científic"), la religió és menys apta per realitzar aquesta integració, i dóna pas a altres conceptualitzacions legitimadores (psicologia) –procés de secularització⁴. En paraules de Juan Estruch (1973), *"Ya tenga su origen en una situación de diversidad de tradiciones religiosas, o ya se llegue a él por el camino de la secularización –en la medida que ésta destruye los antiguos monopolios con la introducción de un sistema de legitimación de tipo no religioso al lado de la antigua legitimación religiosa–, el pluralismo comporta dos consecuencias fundamentales para la problemática de la innovación: la aparición de una situación de competencia entre los distintos sistemas de legitimación, y el fenómeno de privatización de la religión."* (ESTRUCH 1973: 48)

"No cabe duda de que algo parecido a la secularización ha estado ocurriendo en determinadas partes del mundo (sobre todo en Occidente, donde tuvo su origen dicha perspectiva) y que ha estado relacionada con el proceso histórico de modernización, o con la transformación de la vida humana que ha sido provocada por la ciencia y la tecnología. Puede apreciarse que en diversos lugares el avance de la modernidad ha coincidido punto por punto con un notable descenso de la práctica religiosa y de la fe. A veces este descenso se ha producido en un lugar determinado, a medida que las fuerzas de la modernidad lograban consolidarse; en otros momentos puede observarse como un factor acompañante de los movimientos migratorios." (BERGER 1994: 41)

Per Peter Berger (1994), la teoria de la secularització, pel lligam que té amb la modernització, ha de tenir present: que s'ha donat en situacions anteriors a la modernitat, i que també en l'actualitat hi ha extenses regions on la modernització ha reafirmat la religió en lloc de relegar-la (per exemple l'islam, esmentat per Berger), o sigui que la modernitat també és escenari de moviments de contrasecularització. Dos serien els principals moviments religiosos revitalitzats, el musulmà i l'evangèlic (protestantisme evangèlic d'expressió pentecostal que ha triomfat a l'Amèrica Llatina). *Ambdós moviments són contraposicions reactives, reaccionen davant de canvis i insatisfaccions generades per la modernització.* Fins aquí hi hauria semblança entre ambdós moviments, però el moviment musulmà és considerat, per Peter Berger, des d'un punt de vista religiós i social, neotradicional (el missatge religiós no s'accepta sense implicació d'una reconstrucció de la societat). La hipòtesi suggerida per l'autor presenta

⁴Per Juan Estruch (1973), les dimensions de la secularització es traduirien en el següent: es deixa d'insistir en elements directament controlables per la religió; la religió es veu obligada a legitimar valors i esquemes culturals dominants en la societat; la religió perd el monopoli legitimador, en lloc de tenir un paper fonamental en la integració de la societat (esfera pública), la institució religiosa es converteix en institució a la qual l'individu pot o no adherir-se per donar significació a la seva acció (legitimació i esfera privada), i altres sistemes substitueixen la religió per legitimar els valors amb que realitzava aquesta funció.

la revifalla islàmica com a contramodernitzadora, en intencions i conseqüències. El moviment evangèlic seria només en part contramodern, en intencions, ja que les conseqüències serien modernitzadores a la pràctica.

"Ninguno de los dos movimientos sirve de apoyo a la teoría de la secularización. Los avances musulmanes revelan el poder de resistencia que las personas contemporáneas pueden oponer a la modernidad en general, y a la secularidad en particular, aún en aquellos contextos donde la modernización ha llegado muy lejos, como en el caso de las clases medias con formación superior del Próximo Oriente. El movimiento evangélico también muestra eso, pero pone de manifiesto además que la modernización puede verse estimulada por valores y pautas de comportamiento de carácter explícitamente religioso. Ahora bien, es preciso reconocer que ninguno de los dos fenómenos entierra definitivamente la teoría de la secularización." (BERGER 1994: 51)

Per Peter Berger (1994), la teoria de la secularització exigeix una aplicació addicional, el que ha nomenat "teoria de la pluralització". La teoria assumeix la situació de pluralisme religiós (una de les varietats del fenomen més general de pluralitat social⁵) donant-li un paper tan important com el de la secularització. La coexistència (que no implica exclusivament l'absència de conflictes, sinó un cert grau d'interacció) no es donarà amb més coneixement mutu (com presenta la ideologia liberal), sinó a partir del que ha anomenat "contaminació cognoscitiva".

"(...) esta noción pone de manifiesto que las formas tradicionales como un sujeto contemple el mundo pueden no ser las únicas plausibles, y que quizás las demás personas tienen razón en uno o dos aspectos. La cosmovisión que hasta ahora se habría dado por sentada se abre –al principio muy levemente– al resquicio de la duda. Esta apertura encuentra la forma de ampliarse con rapidez. Puede acabar a continuación en un relativismo generalizado. Existen escasas certidumbres, las convicciones se transforman en meras opiniones, y uno se habitúa a tomar en consideración cualquier visión diferente de las cosas." (BERGER 1994: 56)

Per l'autor, el pluralisme no és només quelcom extern, també afecta el procés subjectiu d'experimentació d'aquesta pluralitat (un conjunt d'opcions sorgides de les diferents cultures

⁵Així també, per exemple, J.M. Mardones (1996) parteix del fet que la religió funcionava tradicionalment com un referent des del qual s'obtenien signes d'identitat, estructurant una forma de veure la realitat i el món, definint la identitat personal i col·lectiva. Però en la societat actual, la identitat religiosa és principalment reflexiva, és a dir, en una societat pluralista hi ha múltiples opcions a seguir, i l'autoreflexió del creient el condueix a l'elecció. *"El creyente de la sociedad actual no sólo tiene que ser reflexivo, sino que está situado en una época en la que las elecciones reflexionadas dentro de una determinada fe y tradición, están sometidas a la confrontación permanente, se quiera o no, con otras opciones o tradiciones religiosas e incluso, dentro de la misma tradición, a diversas interpretaciones"* (MARDONES 1996: 59).

de l'entorn social). La religió és una elecció més dins la permanent construcció del món i d'un mateix. En el context general de la modernització es donarà, en paraules del mateix Peter Berger, una permanent fecundació recíproca entre pluralisme i secularització.

La religió, en conseqüència, es pot convertir en un catalitzador de la cultura pròpia davant l'aculturació de la societat que envolta. Tant entre els gitanos com entre els immigrants, a través de la religió i dels seus representants es mantindran les tradicions, costums, i es difondran valors que en una societat marcadament laica podrien anar diluint-se (RAMÍREZ GOICOECHEA 1996). D'aquesta forma, la coinclusió en l'espai públic es pot donar articulada a partir de l'estructura religiosa (BASTENIER i DASSETTO 1993).

Dos són, doncs, els fenòmens religiosos observats, part de la seva identitat cultural, entre els col·lectius que acapararan el nostre interès: l'islam i l'evangelisme pentecostalista. Tot i no tractar-se de la religió de la totalitat dels extracomunitaris o dels gitanos, hi ha una creixent presència de l'islam i un important creixent de l'evangelisme pentecostalista entre els gitanos que, com es concreta a continuació, ens fa pensar en el rellevant paper d'ambdues religions en el procés d'integració sociocultural.

3. L'islam, la religió d'Al·là

Segons David Waines (1998) a partir d'uns orígens modestos en l'Aràbia del segle VII de la nostra era, la comunitat universal dels musulmans en l'actualitat és formada per més de 900 milions de fidels repartits en gairebé tots els països del globus. Resulta evident que dins aquests existeix una gran diversitat ètnica, lingüística i geogràfica, tot i que tenen –com altres practicants d'una mateixa religió– un sentiment de pertinença a una comunitat mundial. En àrab aquesta rep el nom d'*umma*, que ens indica la lleialtat transnacional i multicultural compartida pels musulmans d'arreu.

(...) la umma es una comunidad universal de creyentes. Sin embargo, cuando uno contempla la manera en que las diversas comunidades islámicas de la umma se han relacionado con su Libro, el Corán, no sorprende encontrar un persistente pluralismo de puntos de vista y costumbres expresadas en estas numerosas culturas a lo largo de la historia. Además, la forma en que cada individuo comprende el Libro produce distintos matices de significado entre ellos" (WAINES 1998: 14).

Per l'islam, Mahoma no és el fundador, sinó un mortal escollit per transmetre als àrabs –en llengua àrab⁶– el missatge diví, però per David Waines no és només un transmissor sinó que també va ser el primer intèrpret, a l'haver de solucionar els problemes que es presentaven quotidianament entre els seus seguidors. Aquells que veuen en Mahoma el fundador de la religió musulmana divergeixen de la principal, i són anomenats "mahometans".

Es pot considerar que hi ha dos fonts principals de coneixement de la vida i missió de Mahoma: la primera, el Alcorà que és un conjunt de revelacions –d'Al·là a Mahoma– a través de l'arcàngel Gabriel, la segona és un conjunt de material existent en forma d'anècdotes i dits que es recullen en la memòria col·lectiva. L'Alcorà significa "lectura", "proclamació", i és el llibre sagrat on es troba unificada la paraula d'Al·là comunicada a Mahoma a través de l'arcàngel Gabriel. El mateix Waines afirma, al referir-se al Alcorà, que no és de fàcil lectura

⁶ "El árabe, que pertenece a la familia semítica, es la lengua de la Escritura islámica, el Corán. Hoy en día lo hablan más de 150 millones de árabes en Oriente Medio, pero el lenguaje escrito (diferente de los diversos dialectos árabes) puede ser entendido por los musulmanes con cierta cultura en todo el mundo. Sin embargo, las lenguas mayoritariamente habladas por los musulmanes pertenecen a la rama indoaria de la familia indoeuropea, que incluye al persa y al urdu. El turco y los pueblos de habla turca componen otro de los mayores grupos lingüísticos de los musulmanes. En una reciente encuesta etnográfica mundial se han identificado unos 300 grupos étnicos o lingüísticos, ya sean total o parcialmente musulmanes" (WAINES 1998: 14).

ja que aparentment té una estructura i organització arbitrària. No existeix ordre cronològic del material i els seus 114 capítols o *azoras* s'ordenen principalment per la seva extensió, apareixent la més llarga al començar el llibre. Tampoc hi ha un ordre temàtic explícit, però si es dona la repetició d'una sèrie de temes al llarg del mateix.

"Esencialmente, el Corán no es un texto narrativo compuesto por una colección de historias como lo son las Escrituras de la Biblia hebrea o los Evangelios. El Corán más bien puede describirse como aforístico, constituyendo una colección de aseveraciones que expresan la sabiduría y voluntad de Allah. (...) El Libro vive oralmente en la rutina diaria de los musulmanes hasta hoy en día. Partes del Corán se incluyen en las oraciones diarias. Durante el ayuno ritual del Ramadán, por la noche en las mezquitas, se recita una sección del ritual del Libro durante cada uno de los treinta días del mes. Cada acontecimiento festivo o formal, como firmar un contrato matrimonial o dar el pésame a la familia de un fallecido, está acompañado por la recitación de pasajes del Corán. Se susurran palabras del texto sagrado al oído de una criatura recién nacida y en el momento de la muerte de una persona. Algunas de las azoras más cortas se recitan en acontecimientos especiales: la número 112, que describe a Allah en su incomparable Unicidad eterna, se utiliza en rezos y letanías de alabanza, y se dice que Muhammad la escribió como el equivalente a un tercio de la totalidad del Corán; la 113 y la 114 se recitan para protegerse del mal; los versículos finales de la segunda azora forman una oración solicitando perdón, mientras que el famoso "versículo del trono", que comienza, "Allah, no hay Dios, sino Él, el Viviente, el Eterno" (2:255), puede ser recitado a la hora de ir a dormir para que así un guardián celestial permanezca con el que duerme hasta el amanecer" (WAINES 1998: 27-38).

També cal ser conscients que els aconteixements històrics i el record que se'n té en l'actualitat marquen la diferència entre les dues branques principals que trobem en l'Islam: els *sunníes*, majoritaris, i els *shiítes*, la segona branca més important i que en l'actualitat domina en alguns països com Iran.

"La Historia fue el punto de partida de la ruptura de la comunidad de los creyentes. Sin embargo, en aquel momento no sólo se enfrentaron de líderes más o menos ambicionas, sino que también entraron en conflicto dos visiones del Islam, la tradicionalista, que propugnaba Alí, y la que podíamos llamar revisionista o renovadora, defendida por Muawiya, mucho más consciente que su oponente de que los viejos usos y costumbres de Medina y La Meca necesitaban ser adaptados a las necesidades de un gran imperio. Después, con el paso del tiempo, y como consecuencia de su falta de comunicación y de sus continuos enfrentamientos, ambas opciones han ido desarrollando postulados interpretativos diferentes, que, sin embargo, no ponen en tela de juicio los principios esenciales del dogma. Este punto es de vital importancia. Sunníes y Shiíes son dos ramas diferenciadas del mismo Islam, pero en ningún caso puede considerárseles adeptos a dos religiones distintas". (VERA 1992, 370-371)

Los *Sunníes* són la branca més important de l'Islam, més del 85% dels musulmans del món són *Sunníes* o *Sunnites*, que es consideren el partidaris de la *Sunna* –malgrat que els *Shíites* es consideren els més fidels seguidors de la forma de vida del Profeta. Per J.M. Vera, no resulta fàcil trobar els trets distintius d'aquesta branca, ja que sorgiren en reacció a altres molt més militants. La diferència més important es troba en la figura del califa o guia de l'*Umma*. A més a més de la diferent interpretació sobre la seva extracció, discrepen sobre les seves funcions: pels *Shíites* l'imam, entès com cap de la comunitat de creients, és infalible, es a dir, té ciència infusa i posseeix tots els atributs del Profeta a excepció de la revelació. Per altra banda, els *Sunníes* consideren l'imam poc més que un simple gestor, un vigilant dels principis fonamentals de la religió islàmica, però sense cap atribució sobrehumana. És un membre més.

"En general, puede decirse que el sunnismo acepta la legitimidad del Corán, la Sunna, la 'iyama' y la 'qiyas', mientras que para los shíites, la infalibilidad del imán es, junto al libro sagrado y las enseñanzas de la vida de Mahoma, la principal fuente de derecho. (...) En general, puede decirse que con excepción de algunas corrientes internas particularmente rigoristas como los wahhabitas, que hoy gobiernan en Arabia Saudí (...) los sunníes, basándose en su condición de mayoría dominante y apropiándose de la noción de ortodoxia, han terminado por acomodarse a una práctica más simple, legalista y menos comprometida de los shíites. Sin embargo, su inquebrantable confianza en la extinción de la revelación en la figura del Profeta, les ha servido, paradójicamente, para deslindar los planos privado y público más fácilmente que los shíites, obsesionados por la idea de acomodar toda actividad humana a la ley coránica. De esta forma, obviando la dimensión divina de numerosos problemas humanos han mostrado una mayor comprensión hacia los cambios y hacia la evolución que los shíites, exponente del más puro e inmovilista tradicionalismo". (VERA 1992, 372-373)

El membres de la Shia o partit d'Alí representen aproximadament el 10% de la població mundial musulmana, detectable principalment en països com Iran, Irak, Bahrein, Líban i Síria. Aquests han adquirit un protagonisme creixent en els darrers deu-quinze anys amb la revolució de jomeinista i la posterior instauració d'una teocràcia islàmica a Iran. Cal esmentar que aquests tampoc són un grup homogeni, sinó que hi ha diferents branques en el seu interior, com també hem fet palès al referir-nos al conjunt de l'Islam, que a més a més d'aquestes dues majories cal considerar la presència d'altres grups i sectes com afirma, entre d'altres, el mateix José María Vera.

"Las circunstancias geográficas y sociales en las que nació el Islam, un medio elemental en que cada tribu formaba un mini-Estado, le condujo a tener que asumir él mismo las funciones de organización social y política para subsistir y para que los miembros de la comunidad llegaran a entenderse. Peculiaridad ésta distintiva de las otras dos religiones monoteístas, que ha traído consigo la constante presencia de la

religión, cualquiera que fuesen las fuerzas gobernantes del momento, como referencia ideológica, fuente principal de legitimación y seña de identidad diferenciadora.

El conflicto surgirá a partir de los años setenta cuando frente al Islam oficial, que todas las constituciones árabes califican de religión oficial del Estado, la reivindicación fundamentalista exija la adopción de una sociedad estrictamente islámica a partir de una interpretación completamente retrógrada del Corán, oponiéndose frontalmente a los poderes establecidos" (MARTÍN MUÑOZ 1989, 38).

Gema Martín Muñoz, referint-se al fonamentalisme islàmic, diu que no sorgeix de l'èxit de la revolució de l'Iran tot i que si va suposar un gran impuls moral sinó que és un moviment reascut –l'Islam ha tingut moviments integristes anteriors, especialment el moviment de la *Nahda* de finals del segle XIX i principis del XX anomenat *salafiyya*– des de principis dels anys setanta en pràcticament tot el món àrab-islàmic. També cal dir que no es tracta d'un moviment unitari sinó que és fruit de divisions importants. Així l'existència d'un islam ortodox (*sunna*) i un d'heterodox (*shi'a*) suposa una sèrie de diferències que afecten també al fonamentalisme.

"(...) el fundamentalismo shi'i se localiza geográficamente allá donde las comunidades son mayorías: Irán, Líbano (el gran aumento de esta comunidad ha sobrepasado recientemente la sunní y ha transformado las relaciones de fuerza) e Iraq (en menor medida que las anteriores). El hecho de que la revolución islámica iraní haya sido llevada a cabo por los shi'íes, comunidad que se ha sentido históricamente marginada con respecto al islam ortodoxo, que Líbano padezca una situación política anárquica, además de la desestabilización de la guerra entre Irán e Iraq y de que la actuación israelí vaya dirigida físicamente a esta zona, ha facilitado tanto una mayor libertad de actuación y de apoyos de los grupos fundamentalistas como una mayor radicalización extrema que hace uso de la violencia para conseguir sus fines. (...) El fundamentalismo sunní está principalmente representado por la doctrina de los Hermanos Musulmanes, aunque tomen a veces otros nombres. Sin duda animados por el éxito jomeneista y aprovechando múltiples crisis que envuelven al mundo árabe, contestan el poder establecido y, según ellos, abren una alternativa. Pero ellos mismos están subdivididos en dos grandes tendencias, sin contar numerosos grupúsculos difíciles de contabilizar. Esta subdivisión no es reciente, sino que se llevó a cabo en los años cincuenta, entre los dos grandes teóricos de la hermandad: Hodaybi y Sayyid Qutb, el primero partidario de la vía política y el segundo de la vía violenta con el fin de tomar el poder". (MARTÍN MUÑOZ 1989, 39-40).

Per una altra banda, i abans d'endinsar-nos en una anàlisi més acurada, cal posar de manifest que l'islam no té esglésies. La paraula mesquita (en àrab *masyid*) vol dir lloc de prostració, sent un espai on els creients hi realitzen les seves oracions. Aquest espai ho ha de ser necessàriament un santuari pensat expressament per aquesta funció, qualsevol espai serveix.

Però no només es realitza l'oració⁷, i especialment la del divendres que és la més important per la reminiscència a l'esperit de comunitat que Mahoma ja evidenciava quan afirmava que resar en companyia de més de vint-i-cinc persones era més meritori que fer-ho sol, també s'hi realitzen altres activitats: centre d'ensenyança –especialment de les ciències coràniques i de dret–, emissió de dictàmens jurídics, lloc on vivien durant llarg períodes estudiants i ascetes, podia també facilitar aliments als necessitats... L'entrada a la mesquita s'ha de realitzar un cop s'ha purificat (ablucions) a la font (sabil): rentar-se la cara, les mans, els braços fins al colze, els peus fins al turmell i principalment els òrgans sexuals.

A la mesquita, signe material de la presència de l'islam, l'imam guia les pregàries i n'asegura l'execució i la validesa (MANYER 1992). L'imam, director de l'oració –que no s'ha de confondre amb el líder espiritual shi'í– dirigeix l'oració congregacional del migdia del divendres. *"Tradicionalmente, el sermón tenía resonancias políticas, puesto que en él se mencionaba el nombre de quien gobernaba en ese momento, mostrándose así públicamente la lealtad de la comunidad hacia él. A veces, se maldecía a los enemigos del gobernante desde el minbar. Hoy en día, los sermones, con bastante frecuencia, expresan mensajes, velados o codificados, de crítica política a ciertas medidas gubernamentales que se consideran perjudiciales para el interés público"* (WAINES 1998: 237). L'imam de cada mesquita és escollit per la gent del barri, però a les mesquites importants d'Europa, en terra cristiana, són escollits pels governs musulmans més influents. A Alemanya, per exemple, no hi ha nomenament dels imams des del govern alemany, sinó a través dels consulats turcs, tot i que una part de les comunitats no hi està d'acord, i escull els imams al marge dels consulats (ABUMALHAM 1995).

Per l'islam, la *xara*, basada en l'Alcorà, és la llei musulmana que el creient ha de seguir per complir la voluntat d'Al·là. La *xara* conté uns manaments molt concrets (per exemple prescripcions sobre el vestit femení, els drets de successió, el matrimoni, la poligàmia, la venjança o llei del talió...) que porten a reglamentar la vida pública i privada dels musulmans

⁷ *"Les mesquites no són temples com els dels cristians: no hi ha altars, ni sagraris, ni imatges, ni confessionaris; el minaret no és sinó una còpia decorativa i tardana dels campanars cristians (...) Així, doncs, el musulmà va a la mesquita a recitar-hi la pregària ritual –particularment la del zhuhr, del migdia, el divendres–, a escoltar-hi la salmòdia alcorànica, a discutir-hi de política, a fer-hi tranquil·lament la migdiada o a parlar-hi el gust de l'esperma, sempre –això si– bi-izn il-lahí!, amb el permís d'Al·là i amb el degut respecte."* (MANYER 1992: 35).

"En la búsqueda del camino hacia la salvación, el Corán ordena la realización de ciertos actos que se han convertido en los emblemas de la fe y en las expresiones de la identidad comunal. Las instrucciones para cada uno de estos denominados 'pilares' del Islam no son muy detalladas en el Corán. Las instituciones de la oración y de la limosna a veces aparecen juntas en el mismo contexto (13:22; 9:54). Se prescribe el ayuno a los creyentes para que 'puedan permanecer conscientes de Dios' y ese ayuno se asocia al mes de ramadán, el periodo en el que se cree que el Corán fue revelado por vez primera (2:183-184). El creyente deberá realizar la peregrinación a La Meca, pero si por alguna razón le resultase imposible hacerla, puede ofrecer en su lugar otro acto de adoración, como ayunar o dar limosnas, cuyo objeto es una vez más 'la conciencia de Dios' (2: 196). Cada uno de estos cuatro rituales está subsumido bajo el pilar principal o emblema de la fe llamado shahada, el testimonio de que No hay Dios sino Allah y Muhammad es el enviado de Allah (49: 19; 48: 29). Estas frases resumen el acontecimiento profético-revelatorio del islam, y los rituales mismos derivan de él su significado esencial, al ser la ejecución de actos obedientes de servicio ('ibada) y adoración al Dios Único" (WAINES 1998: 44-45).

Cal imaginar-se un sistema simultàniament jurídic i religiós, que regula tots els aspectes de la vida religiosa, política i privada del creient (DASSETTO 1990b; KEPPEL 1991a; MANYER 1992; LOSADA 1995; ABDELKARIM 1995) (recordem que països com Pakistan, Iran, Sudan han adoptat la *xara* com a Constitució de l'Estat).

"A més de les lleis que regulen les pràctiques rituals i religioses (ibadat), comprèn també tots els afers de dret familiar, successori, de propietat, de contractes i d'obligacions; en una paraula: totes les disposicions concernents a totes les qüestions jurídiques que es presenten en la vida social (muamalat). Comprèn, així mateix, el dret i el procediment criminal i, finalment, s'aplica a les lleis que reglamenten l'administració de l'Estat i la guerra. L'Islam és, doncs, una religió profundament legalista; el seu horror envers el buit legal el porta a regular minuciosament la vida privada del creient –àdhuc en els detalls més íntims– i la vida en societat. Per al fidel musulmà, 'tot allò que no és prescrit és prohibit'." (MANYER 1992: 49)

Josep Manyer (1992) diferencia entre prescripcions religioses i socials de l'islam. El culte (ibadat), té una sèrie de *prescripcions religioses*⁸, que imposa als musulmans cinc obligacions (*arkan*): l'acte de fe (*xahada*)⁹, la pregària ritual (*salat*)¹⁰, l'almoina general (*zakar*)¹¹, el

⁸Com a lectures complementàries entorn de l'Islam i de les prescripcions que comporta es pot consultar: ARKOUN (1986), DELCAMBRE (1990), MANYER (1992), VERA (1992), RODINSON (1993), CHARNAY (1994)...

⁹L'acte de fe és la síntesi dogmàtica de l'islam i l'acte personal d'adhesió. En les cinc pregàries diàries s'hi repeteix: No hi ha cap déu llevat d'Al·la i Mahoma és l'Enviat d'Al·la!

¹⁰La pregària ritual (primerament tres al dia i en l'actualitat cinc) és obligatòria i individual (llevat el divendres al migdia, en què els homes les realitzen a la mesquita). Es realitza en àrab, descalç sobre una catifa i orientat a la Meca, fetes les ablucions (*ihram*) –les dones són dispensades de pregar, fer el ramadà i el pelegrinatge en

ramadà (*ramadan*)¹² i el pelegrinatge a la Meca (*hajj*)¹³. Per alguns musulmans, aquestes cinc s'han de convertir en sis incorporant la guerra santa (*jihad*). Aquesta és una obligació de grup, del conjunt de la comunitat musulmana, no pas individual, i que s'ha traduït en una branca de l'islam integrista (per exemple, la crida de l'aiatol·là Khomeini contra el "Gran Satanàs americà"). Els punts anteriors del culte musulmà, en els destins migratoris, es veu perjudicat per problemes pràctics: horaris, permisos, disponibilitat de locals, dificultats per complir les prescripcions alimentàries o els ritus funeraris... (RAMÍREZ GOICOECHEA 1996).

A més a més de les prescripcions religioses, com hem dit anteriorment, hi ha una sèrie de *prescripcions socials* en la *xara* (KEPEL 1991a; MANYER 1992).

1. La família, i dins d'aquesta el matrimoni, és una cèl·lula bàsica de l'islam i on tothom ocupa la posició que aquest li determina. La família es caracteritza per ser extensa, patrilínea, endogàmica¹⁴ i de vegades polígama. Entre els musulmans, casar-se és un deure, més proper a un contracte, on tot és pactat –per exemple, la noia és qui abandona la llar familiar per anar a la de la família del marit, on es sotmetrà a la sogra i al cap de família. Aquest rol subordinat (manca de llibertat i igualtat) de la dona es

situacions d'impuresa legal, menstruació. Aquestes pregàries es fan en els següents moments del dia: pregària de l'albada (*salat al-fajr*) –es realitza quan el fidel pot distingir un fil negre d'un de blanc–; pregària del migdia (*al-zhuhr*) –a partir de que el sol passa el zenit–; pregària de mitja tarda (*al-asr*); pregària del capvespre (*al-maghrib*); pregària de la nit (*al-axa*) –es fa aproximadament una hora i mitja després que la del capvespre.

¹¹L'almoïna legal garanteix la unió entre fe i caritat, fruit d'una visió del món que concep que els béns de la terra són impurs, i la forma de purificar-los és tornar-los a Al·là a través dels necessitats o de la comunitat musulmana. Josep Manyer (1992) diu que l'islam distingeix tres tipus d'almoïna: la legal (única obligatòria, ve a ser un impost religiós); la privada (*sadaqa*) (l'Alcorà en parla sovint i es pot fer fins i tot a un no-musulmà); i la *waqf* o béns *habs* (tota donació a institucions amb finalitat benèfica).

¹²El Ramadà és el dejuni anual realitzat durant tot el més lunar (29 o 30 dies que en 33 anys passa per totes les estacions) i que prohibeix menjar, beure, fumar, mantenir relacions sexuals des de la sortida del sol fins la posta. El sentit, semblant a l'almoïna, és el despreniment i la privació dels béns del món (el 1997 s'inicià el 12 de gener).

¹³El pelegrinatge a la Meca ha de ser realitzar almenys un cop a la vida (l'oficial es fa una vegada a l'any durant els primers dies del mes *dhu-l-hijja*). Els ritus principals que s'hi realitzen són el culte a la Kaba i a la Pedra Negra (es fan set tómbos al santuari i es recorren set vegades –anada i tornada– l'espai que separa els dos pujols d'As-Safà i Al-Marwa) i l'estada (*wuquf*) a l'Arafat (plana desèrtica on passen resant el novè dia, finalitza amb la Festa del Sacrifici de xais que es celebra simultàniament a tot el món musulmà –Festa del Corder–).

¹⁴"En ambients rurals, una de cada tres noies sol casar-se amb el cosí del llinatge patern, sovint el fill del germà del pare. A les ciutats el cosí escollit és de part de la mare. Unes altres vegades, l'oncle patern és qui es casa amb la neboda. L'endogàmia és una tendència no pas una imposició." (MANYER 1992: 63)

constata en diferents vessants de la vida social: en les de regles successòries fixades per l'Alcorà¹⁵ (en contrapartida, l'home té deures: dot, mantenir-la i assegurar-li la subsistència); poligàmia¹⁶, prohibició de contreure matrimoni amb un no-musulmà (*Kàfir*) si no és que es converteixi...

"Els matrimonis mixtos només són autoritzats a l'home musulmà que desitja casar-se amb una dona adquirida entre 'la gent del Llibre', és a dir, una dona jueva o cristiana. En principi, la jueva o la cristiana casada amb un musulmà pot conservar i practicar la seva religió; generalment, però, acaben deixant la seva fe, influïdes pel nou ambient familiar i per les pressions de tota mena que han de suportar. Els matrimonis mixtos han estat una gran ocasió d'islamització." (MANYER 1992: 65).

2. El vel o *xador* és una de les obligacions de la dona musulmana, element de respecte i protecció d'ulls "perversos" masculins. El missatge integrista distingeix entre dones pures, aquelles que el duen, i les impures, aquelles que no ho fan. L'ús del vel comporta tenir els ulls baixos, fent entrar a la dona en un anonimat total, incrementat per la reclusió, en el seu domicili, a la qual sovint són sotmeses.

3. La clitoridectomia (*tathir*) o circumcisió femenina continua sent un costum a països com Síria, Jordània, Iemen, Somàlia, Kenya, Tanzània, Uganda, Etiòpia, Sudan, Egipte, l'Àfrica Subsahariana, l'Aràbia Saudita i Malàisia .

4. La repressió sexual al Magrib, posada de manifest, per exemple, en la impressió del primer contacte amb la pornografia europea, que per a ells és un dels aspectes més degradants o degenerats de la civilització occidental.

¹⁵"la dona només pot heretar la meitat en relació a l'home; el cònjuge no musulmà o apòstata sofreix indignitat successòria llevat de la tercera part; el cònjuge musulmà no hereta de l'altre cònjuge si aquest és jueu o cristià; el nen de pare musulmà és automàticament musulmà i no hereta de mare cristiana o atea. La filla única només pot heretar la meitat: l'altra meitat és per als hereus mascles de la família paterna. La vídua rep la vuitena part, fins i tot en el cas que hagi participat en la compra dels béns heretables. Entre els berbers, la dona no hereta res." (MANYER 1992: 63)

¹⁶Oficialment, el musulmà pot tenir fins a quatre dones i un nombre il·limitat de concubines. Aquesta és una possibilitat, no una obligació, cal també tenir en compte l'obligatorietat de mantenir la/es dona/es, fet no sempre possible. La dona ha de ser sempre monògama i està sempre en perill de repudi.

5. L'apostasia (*ridda*) o renegar de la fe islàmica és un fet que pot arribar a comportar la pena de mort.
6. El robatori (*saqira*) les penes el qual (al lladre se li han de tallar les mans) només es practiquen en països on apliquen al peu de la lletra la *xara*, per exemple Aràbia Saudita.
7. Les prohibicions alimentàries impedeixen el consum de sang d'animals o animals que no hagin estat dessagnats al moment de ser sacrificats. A més a més, el porc, el gos, l'ase, els rèptils... són considerats impurs i no se'n pot menjar sinó en casos de penúria; en canvi, el peix pot ser consumit amb sang. Pel que fa a les begudes, el vi i tot el que porti alcohol, són prohibides.
8. Prohibició dels jocs d'atzar.
9. Codi d'urbanitat. Les relacions socials tenen molta importància. L'hospitalitat és un deure, fins i tot envers els estrangers. Altres comportaments socials que cal seguir són l'assistència als convits de casament i als enterraments, la cura dels malalts, fer-se regals, saludar (reglamentant l'ordre de dispensar-lo: els joves als grans, el vianant al qui seu, el grup petit al grup major) –per aprofundir en la noció d'ordre públic de l'islam i veure'n les seves implicacions vegeu Urbain Vermeulen (1990).
10. Respecte als morts, simbòlicament i material, la despulla ha de ser enterrada a terra, embolicada en un llençol blanc cosit, amb el cap orientat a la Meca i allunyada de qualsevol infidel si és possible –els musulmans que moren en terra no musulmana han de ser enterrats en terra musulmana o, si és possible, ésser repatriats.

De les pràctiques religioses i socials, Teresa Losada (1995) distingeix entre les que tenen un caràcter individual (pregàries, prescripcions alimentàries); les que tenen caràcter familiar (circumcisió, matrimoni, mort, tornada del pelegrinatge) i pràctiques col·lectives (oració al migdia del divendres, Ramadà, pelegrinatge a la Meca). Aquesta distinció afecta de la següent forma els musulmans instal·lats a Espanya: les pràctiques individuals les segueixen majoritàriament en privat, per exemple les pregàries (més preservades per les dones i els de

més edat) i les prohibicions alimentàries¹⁷ (aquestes es trenquen fora de la llar, sobretot quant al consum d'alcohol); les pràctiques familiars contribueixen a mantenir o iniciar les relacions amb el país d'origen: *"Una comunidad como la marroquí, con fuerte sentido de conciencia colectiva ejerce influencia sobre las relaciones con el mundo musulmán exterior y con el país de origen. Los intercambios de personas no cesan. Existe un trasvase continuo matrimonial, que es uno de los factores de estabilización del grupo. Paralelamente, la instalación crea una corriente conservadora y de regresión a los orígenes (...) Este trasplante espacial de acontecimientos vitales acaecidos en suelo español son sedimentos sucesivos que los enraízan. La circuncisión y la boda suelen practicarse en el país de origen. (...) Cuando fallece algún miembro de la familia, algunos optan por repatriar el cadáver a la 'tierra musulmana', ya que no quieren dejarlo en 'tierra infiel'. La costumbre musulmana de enterrar a los muertos con la cabeza en dirección a la Meca no se puede realizar en todos los cementerios. Todavía el número de cementerios musulmanes es escaso y los terrenos concedidos dentro de los nacionales están saturados"* (LOSADA 1995: 196-197). Les pràctiques col·lectives condueixen al reforçament de la comunitat (per exemple la festa del corder o la pràctica del Ramadà, que és un signe fort d'identitat que fins i tot els que ha anomenat "musulmans sociològics" diuen seguir).

"(...) ante persecución o imposibilidad de practicar su fe, el musulmán tiene dos posibilidades: o ser combatiente (muyahid) o ser emigrante (muhayir); si elige lo segundo, no se trata de una condición permanente, sino destinada a restaurar en un futuro el dominio del Islam. (...)

La presencia de comunidades musulmanas en Europa occidental es vista como un problema no sólo por parte de los musulmanes, sino también por parte de los grupos dominantes. Merece destacarse la atención prestada a este asunto por las Iglesias cristianas, atención motivada en parte por la convicción de que los grupos religiosos deben desarrollar estrategias comunes en los Estados seculares y pluralistas modernos para preservar su religión. Se ha apuntado en ocasiones que el secularismo predominante en Europa implica cierta dificultad para comprender a comunidades para las que la experiencia religiosa todavía sigue siendo central en la definición de su identidad" (FIERRO 1995: 81-82).

Als països d'origen (MERNISSI 1992), l'escola és un dels principals vehicles de transmissió de la fe, en concret l'escola corànica (com observarem, l'escola dels pobres) és un dels instruments de transmissió dels preceptes islàmics.

¹⁷Per l'autora, el creixement de les carnisseries *halal* en seria un indicador.

"Entrábamos en la escuela coránica en torno a los tres años; hacia los seis, ya sabíamos escribir, controlar el smag¹⁸, la importancia de la limpieza y sobre todo habíamos desarrollado una memoria prodigiosa. A los cinco años recibes el primer regalo que pone de manifiesto que eres una persona importante: un soberbio Corán pequeñito con caligrafías y dorados. (...) Así es como, por todo el mundo musulmán, las generaciones inscriben en el niño la importancia de la Risala, el mensaje revelado" (MERNISSI 1992: 112-113).

Aquesta situació ha canviat parcialment, l'alfaquí disposa d'una pissarra (anteriorment l'alfaquí escrivia sobre una base de fang), un llistat d'alumnes i noves matèries, tot i que el mètode pedagògic, basat en la repetició, segueix immutable. Mernissi considera que deu ésser una de les escoles més econòmiques, fins i tot és necessari poc professorat, ja que totes les edats el comparteixen. Però no tothom assisteix a l'escola corànica, s'ha produït un canvi segons la classe social, i aquesta escola resta per als més pobres (anteriorment tots es trobaven a la mateixa escola). Els més rics es matriculen a les *Kindergarten* de línia anglesa, i a les maternals a la francesa, on aprenen a llegir i escriure amb *Blancaneus i els set nans* o *Alícia en el país de les meravelles* en llengües estrangeres, de manera que dediquen només unes hores a l'àrab i a l'educació religiosa (eixos bàsics de l'escola corànica).

"La mayoría de los hijos de los pobres, millones en todo el mundo, continúan haciendo sus primeros pasos en la escuela coránica, ya que son las únicas guarderías y maternales accesibles. En Marruecos, por ejemplo, el número de guarderías y de jardines de infancia financiadas por el Estado es mínimo, comparándolo con la demanda de un país en el que la tasa de natalidad es una de las más elevadas del mundo". (MERNISSI 1992: 113-114)

Aquest fet provoca una escissió del món musulmà i un conflicte entre classes. Mentre els fills dels rics accedeixen als coneixements moderns i tradicionals, als pobres se'ls exclou d'aquesta modernitat (especialment matemàtica, de jocs educatius moderns, llengües estrangeres...). El fet que les possibilitats de trobar feina vagin directament lligades al domini dels coneixements moderns dificulta la inserció laboral i la mobilitat social. Aquest fet, per Mernissi, es reproduïx a Europa, on no es pot ser competitiu amb una formació corànica (tradicional) i on, alhora, els diners que arriben per aquesta (petrodòlars) no s'inverteixen a reequilibrar les desigualtats d'accés al coneixement, sinó a reproduir sota el mantell del sagrat, la docilitat, l'autoritat i els coneixements tradicionals de l'escola corànica.

¹⁸Tinta de color de mel utilitzada en l'aprenentatge de l'escriptura.

4. L'Islam a Europa

Tot i que en alguns països d'Europa existeix un Islam autòcton el que ens interessa, i per tant on ens centrarem, és en "la nova presència islàmica" (GERHOLM i LITHMAN 1988) o el que també ha estat anomenat el "trasplantament de l'Islam" (DASSETTO 1990b; 1990c). La introducció del sistema religiós musulmà, fruit de les migracions, és en una fase evolutiva. Es troba amb diferents transaccions (privades i públiques) que tenen la seva base en dos pilars fonamentals, l'articulació de les quals és essencial per a la integració en la societat receptora. El primer pilar és la traducció de les referències islàmiques socials. Aquest es pot donar a diferents nivells: el d'integració de grup (el grup islàmic esdevé grup de referència, i es tradueix subjectivament en una estructura d'identitat que conjuntament amb l'organització formarien una "comunitat ètnica"); el d'integració social definida per les relacions entre musulmans i el seu context (des de la guetització al mimetisme social) i el nivell d'integració relatiu al procés de socialització al si de les institucions receptores (econòmiques, educatives, sanitàries, col·lectives, familiars...). El segon pilar és el de la integració de les institucions islàmiques a través d'altres institucions (integració sistèmica) on hi ha, per exemple, el debat entorn de la laïcitat (DASSETTO 1990b).

"Tout d'abord il existe un déphasage entre les différents paliers d'intégration. Une forte avancée de l'intégration systémique due à des stratégies exogènes s'est accompagnée d'un faible système de relations entre la communauté ethnique musulmane et son environnement. Cet écart et l'absence de revendications de cette communauté ethnique –comme telle– par rapport à son insertion dans l'environnement l'amène à être considérée par le versant 'belge' comme non intégrable aux autres niveaux de l'intégration sociale. Ce déphasage est aussi apparu à l'occasion de ce qu'on appelé 'l'affaire Rushdie': celle-ci, propulsée de l'extérieur dans la communauté musulmane, a imposé un débat au sujet d'une des valeurs structurante de la société occidentale". (DASSETTO 1990b: 206)

Davant aquesta instal·lació en una Europa no musulmana, els autors musulmans posen l'atenció en el manteniment de la identitat cultural i religiosa de les comunitats d'immigrants, i en proposen la supervivència mitjançant (FIERRO 1995):

1. Una educació islàmica (escoles, publicació de llibres en la llengua de cada país, cursos especials...).
2. L'existència de llocs de culte (mesquites) amb el personal necessari.
3. Traduccions de llibres religiosos.

4. Facilitats per al manteniment dels trets particulars musulmans (pregàries diàries, alimentació, festes religioses, dejuni del ramadà...).
5. La possibilitat d'aplicar la llei religiosa en qüestions relatives al Dret privat.
6. La demanda de restriccions legislatives de texts ofensius o difamatoris contra l'islam.

La comparació de la implantació de l'islam a diferents països europeus (Gran Bretanya, França i ampliació de Bèlgica) ens permetrà apropar-nos a les diferents formes d'articulació entre el model nacional d'assentament i l'afirmació de l'islam i de la seva identitat. A Gran Bretanya (JOLY 1988) la immigració musulmana és un fenomen relativament recent pel qual no es trobaven preparats. Els anys posteriors a la II Guerra Mundial, especialment durant els cinquanta, es va assistir a la instal·lació de nombrosos immigrants musulmans que procedien de la Índia i als quals seguiren altres fluxos –com ara procedents d'Algèria, Malàisia, Egipte, Líbia, Marroc, Tunísia...¹⁹, però la Gran Bretanya no havia previst les implicacions d'aquest moviment migratori. D'aquesta forma no existia cap estructura per acollir-los en el si de la societat britànica, i això sí, per pertànyer a la Commonwealth podien accedir a les estructures polítiques a nivell local i nacional. En definitiva es trobaren les institucions davant una nova presència a la que havien de donar respostes concretes.

Per Gilles Kepel (1995a), la pràctica políticourídica dels agents institucionals es va dirigir cap a la promoció d'una "igualtat racial", utilitzant la discriminació positiva com a corrector del racisme en temes com els contractes laborals, l'allotjament..., i implementant-se amb la creació de quotes a les minories definides jurídicament pel color de la pell. En aquest context "insercionista"²⁰, es va generar una identitat islàmica específica. Per als líders comunitaris de l'islam, la primera estratègia fou definir-se com a representants de la totalitat dels musulmans residents a Gran Bretanya i, a partir d'això, estructurar monolíticament la comunitat fent

¹⁹ "Les immigrants se sont installés dans quatre régions industrielles de Grande-Bretagne: Londres et le Sud-Est, les West Midlands, le West Yorkshire, le Greater Manchester et ils ont occupé des enclaves bien définies dans chacune de ces régions. La chaîne migratoire facilita le regroupement des familles étendues et même de villages presque entiers sur le territoire britannique, ce qui permit aux communautés musulmanes de reconstituer de nombreux réseaux ethniques à base familiale, villageoise et régionale. Ces populations ont aujourd'hui conscience d'être installées définitivement en Grande-Bretagne et se sont donné des structures et des organisations propres à servir leurs intérêts" (JOLY 1988, 174).

²⁰Gilles Kepel (1995) utilitza el terme en el sentit que es tracten problemes socials a partir de blocs d'identitat prèviament definits per la pertinença a una "raça" o ètnia i fins i tot a "subraces" o subètnies (aquestes darreres ja siguin definides institucionalment o emergides amb el temps per pròpia voluntat i que assoleixen el lideratge i adquireixen la capacitat de negociació).

desaparèixer l'"occidentalització", pel perill que podia ocasionar a la cohesió interna. Aquest procés es realitza: construint una identitat islàmica separada reduint al màxim les relacions culturals amb l'entorn (fixant-se principalment en el control de la cultura i de l'educació) i estigmatitzant els que, sent musulmans, no segueixen la línia comunitària. Això comportà rivalitats entre organitzacions islàmiques, sobredimensionant la identitat religiosa, i un important paper dels intermediaris de serveis socials locals en la gestió de recursos adreçats a aquesta comunitat (sovint els líders religiosos realitzen aquesta tasca de repartiment de recursos alhora que són "agents electorals"). El govern britànic, amb aquesta delegació de la conservació de la pau social a les associacions islàmiques, va crear una xarxa de persones musulmanes que feien de pont amb la resta de la societat²¹.

França, en canvi, té una tradició d'integració individual dels immigrants. Al Regne Unit, l'adquisició quasi automàtica de la nacionalitat per aquells procedents de la Commonwealth i per l'organització comunitària, ha permès la construcció d'un *lobby* electoral i establir les condicions perquè es donés un vot musulmà garantit pels líders, fet que els posicionava com un interlocutor a tenir present. A França, la nacionalitat no té la mateixa lògica. La condició prèvia per a la nacionalització és el procés d'aculturació (a qualsevol nivell) cap a valors o contravalors propis de la societat francesa. La dèbil estructuració de la comunitat islàmica a França explica el conflicte que es generà la tardor de 1989, que posà de manifest la inestabilitat d'una afirmació comunitària en un context hostil. Però fem un repàs a l'evolució del cas francès. A inicis dels anys setanta hi havia entorn d'una dotzena de mesquites i sales de pregària, així com també poques associacions culturals. Fou a partir d'aquest moment que es donà un notable creixement de la seva presència, instal·lant-se també en el lloc de treball, per exemple en les indústries Renault (KEPEL 1991a; 1995a; 1995b). Gilles Kepel (1991a) treballa sobre la hipòtesi que aquesta implantació pren forma en aquestes dates per la conscienciació dels immigrants d'origen musulmà que estan en un procés indubtable de sedentarització a França (el mite del retorn resta viu, però comencen a veure que la seva

²¹David Waines (1998), en relació a l'afet Rushdie, comenta que hi ha discursos que afirmen que si *Los versículos Satánicos* s'hagués escrit per un musulmà marroquí y publicat a França no hi hauria tanta controvèrsia. Per ell, l'aferrissada defensa del Profeta per part de la comunitat musulmana es pot veure, en part, com una defensa davant el fet que sembla que la societat britànica consentia que es denigrés obertament la fe dels musulmans. També, en part, va ser l'expressió de frustracions més profundes produïdes pel procés d'acomodació de la comunitat a l'impacte de la cultura britànica. Un exemple que posa és que durant anys se'ls ha negat als líders de la comunitat el permís oficial per obrir escoles musulmanes com mitjà per protegir i transmetre l'herència religiosa, de la mateixa forma que als cristians i al jueus se'ls permet dirigir els seus propis centres, finançats amb diner públic. Actualment els líders de la comunitat intenten trobar aquest difícil equilibri que eviti, per una banda l'assimilació però que també eviti un aïllament que no condueix enlloc.

estada no serà breu, que hi poden passar gran part de la seva vida). Els musulmans volen afirmar la seva creença religiosa i fer-la visible (així, no només afecta a l'esfera privada) amb la construcció de mesquites i sales de pregària, cercant el respecte a llurs pràctiques. Per Kepel, aquest fenomen marca el naixement de l'islam a França. També Remy Leveau (1994: 166) pren com a hipòtesi de sortida que l'islam constitueix actualment a Europa la reacció d'identitat col·lectiva d'una emigració de diferents orígens del Sud del Mediterrani en procés d'instal·lació. La forma i el contingut d'aquest procés d'expressió religiosa depèn de les modalitats de resposta de les societats d'acollida. Aquestes modalitats de resposta, en el moment que existeixen dificultats d'inserció econòmica a destí i dificultat de mobilitat espacial (política de visats), provoquen situacions de doble radicalització (a origen i a destí) d'identitat.

Retornant al discurs de Gilles Kepel, aquest mode de sedentarització no és l'únic possible, ja que hi ha diferents formes de socialització en què pot fer intervenir o no el criteri de la confessionalitat. Aquest fet s'observa durant els anys vuitanta amb el desenvolupament de moviments socials en els quals els musulmans tenen un paper actiu (per exemple els "beurs"²², joves d'origen magrebí, que juntament amb SOS Racisme han intentat mobilitzar aquest col·lectiu per afavorir la seva integració mitjançant l'aliança amb d'altres grups ètnics i socials²³).

"Les JALB constituent une autre forme de mobilisation de jeunes Arabes, qui s'inscrit dans le processus de leur sédentarisation en France. Contrairement aux beurs ou à SOS Racisme, ils souhaitent préserver leur spécificité et ne pas se dissoudre dans une mouvance plus vaste. 'Jeunes', 'arabes' et 'lyonnais' ils sont et entendent rester. Ils recherchent des alliances conjoncturelles et non pas structurelles avec d'autres groupes ou associations, en fonction de leurs objectifs et de leurs besoins propres.

Beurs, 'potes' et JALB n'ont pas intégré dans leurs thèmes ou leurs mots d'ordre l'origine musulmane de ceux qu'ils mobilisent: pour beaucoup d'entre eux l'appartenance confessionnelle n'avait aucune signification sociale. Soit elle était du domaine de la piété privée ou familiale, soit même elle représentait un référence négative et rejetée" (KEPEL 1991a, 15).

²²Aquest mot vol dir *àrab* en verlan, que és el que parlen els joves de l'extraradi de París.

²³Aquest moviment es dona en el moment que hi ha una generació de joves magrebins escolaritzats a França però que es senten marginats i exclosos. El moment culminant del moviment fou l'any 1983 quan es realitzà una marxa per la igualtat i lluita contra el racisme, així com diferents concerts organitzats per SOS Racisme els anys 1985 i 1986 on es volia vendre més d'un milió de representacions d'una mà estesa com a signe de protecció i símbol de tots els joves víctimes potencials del racisme. Aquest símbol i el terme que els designa, "pote", parteixen del rebuig a la mort, a mans de la policia, d'un dels líders de la marxa dels *beurs* -Toumi Djaïdja- (KEPEL 1991a).

Tot i que les associacions locals cerquen objectius diferents, hi ha grups transnacionals, Estats estrangers com també grups de pressió i institucions franceses que afavoreixen l'afirmació social de l'islam a França. En definitiva, existeix entre ells l'objectiu comú d'unificació dels grups heterogenis i dividits en una comunitat dotada d'una autoritat única.

Per Gilles Kepel (1991a), l'evolució institucional de l'islam a França s'inicia durant els anys vint, amb la construcció de la "*Grande Mosquée de Paris*", que la descolonització i la política dels responsables convertiren en inadequada per donar resposta y actuar com a eix vertebrador, a les demandes creixents de l'islam a França, que naixia entorn dels anys setanta i fins que l'Estat d'Algèria discretament se'n faria càrrec a finals de 1982. Aquest fet provocà l'increment d'associacions (més de sis-centes) i sales de pregària (més d'un miler) com a factor d'estabilització dels fidels, evitant la desviació (especialment la delinqüència) i l'adhesió als sindicats o partits revolucionaris. En la segona meitat dels setanta, factors exògens afecten el desenvolupament de l'islam. El flux de petrodòlars procedents de la península aràbiga permet l'adquisició de terrenys i immobles per a la reunió i la pregària autònoms de l'administració. Aquesta "independència" afavoreix la visibilització de l'islam a França (KEPEL 1991a; 1995b). La conquesta del poder a Teheran per Khomeini crea una situació de tensió social, per l'entusiasme que condueix a una exacerbació, per part d'alguns, de la identitat religiosa. A la pràctica és tradueix amb un increment del seguiment dels preceptes i la construcció o obertura de mesquites, sales de pregària i associacions. Aquesta situació, així com també les actuacions del coronel Gadafi, porten a la cristallització d'antagonismes en el si de la comunitat musulmana (uns hi veuen com la fe condueix a la dominació d'occident i d'altres el perill integrista i terrorista).

"Ce foisonnement des tensions est allé de pair avec un développement désordonné des initiatives islamiques d'un bout à l'autre de la France. A partir de 1985, en revanche, deux tentatives rivales de structuration communautaire s'affichent: l'une, sou l'autorité de la Mosquée de Paris, d'obédience algérienne, vise à renforcer l'hégémonie de cette institution, à en faire l'instance représentative des musulmans auprès des autorités françaises. La seconde, initiée par un groupe de convertis, jouit de l'appui d'autres pays musulmans. Dans les deux cas, ce sont les fidèles de nationalité française qui sont mis en avant et qui s'efforcent de faire valoir leurs droits de citoyens afin de négocier une plus grande place pour l'islam dans la société". (KEPEL 1991a, 19)

Per retratar el panorama actual, ens és útil el text de Farhad Khosrokhavar (1996) on es distingeix diferents tipus d'Islam a França. En primer lloc cal tenir present l'existència d'un

islam tradicional, el dels pares i les mares i dels avis, que es caracteritza per ser majoritàriament ritualista i apolític i que no suposa un problema de fons en la identitat francesa –ja que es percebut com exterior i és viscut com a tal fins i tot pels mateixos implicats (immigrants que arribaren durant els anys seixanta i setanta). Una segona forma d'Islam, també apolític, comporta un replegament sobre l'esfera privada per motius de fe i, principalment, per la consciència de llur presència en una societat majoritàriament no musulmana i on no poden imposar les seves lleis –més aviat al contrari, han de buscar un acord per poder practicar la seva creença amb seguretat²⁴. Un tercer tipus és els dels joves d'alguns barris on es dóna una islamització o reislamització, aquesta no és ni en la forma tradicional ni en la versió d'una religió activista sinó que procedeix de que no s'han integrat socialment aquest joves en la societat francesa –després de seguir l'escolarització a França, sent aculturats pels mitjans de comunicació francesos... es troben en una doble exclusió.

"(...) ils vivent physiquement dans des banlieues plus ou moins malfamées perçues comme des territoires 'hors légitimité', lieux de délinquance et de déviance, où la police ne pénètre (ou n'est censée pénétrer) que difficilement, souvent à contrecœur. Il y a ainsi une extériorité physique ressentie intensément par les jeunes qui savent leur cité stigmatisée et leur lieu de vie perçu comme un territoire hors République. (...) En second lieu, ils nourrissent l'intense sentiment que leur intégration effective a échoué parce qu'ils s'appellent Mohammed, Ali, Émir, parce qu'ils ont le teint basané ou les cheveux crépus, ou l'accent beur ou black... C'est suite à l'échec des mouvements pour l'égalité des années quatre-vingt que surgit l'islamisation comme constat de non-intégration dans la société française. Sous cette forme, elle est comme une expression du désespoir de s'insérer dans une société qui ne veut pas de jeunes en surnombre et les désigne par leurs origines alors qu'elle proclame pourtant le rejet des origines au nom de l'universalisme du credo républicain. Autant le mouvement des Beurs des années quatre-vingt était l'expression d'une volonté d'intégration, autant l'islamisation es le constat de l'impossibilité d'intégration. Elle exprime la volonté de se construire une identité à part, non pas pour rompre avec la société française, mais pour pouvoir endurer cet état de fait aliénant et difficile à supporter (...) Enfin, l'islamisation est comme un substitut à la disparition des institutions qui prenaient en charge les jeunes en instance d'intégration et leur donnaient la possibilité de prendre directement part aux enjeux sociaux et culturels de la société, comme le Parti communiste, les syndicats ouvriers et les associations qui gravitaient autour d'eux". (KHOSROKHAVAR 1996, 136-137)

Un altre tipus d'islam és el dels musulmans en procés d'integració en la societat francesa. Es tracta de musulmans de classes mitjanes-baixes o mitjanes que han tingut més o menys èxit en la seva integració social i cultural però que no estan a gust en una societat que no és el seu

²⁴ Aquest Islam pren forma a nivell institucional en la Mesquita de Paris.

ideal i no els dóna un sentit col·lectiu, i que trobarien en l'islam un distanciament de les normes generals i una individualització en referència a un passat, sovint, mitificat.

"Les personnes d'origine marocaine, algérienne ou tunisienne intégrées économiquement et socialement s'islamisent pour pouvoir s'individuer de manière distincte par rapport à de la société française. Chez elles, on perçoit la volonté d'intégration sans assimilation. Dans un passé pas très lointain (jusque dans les années soixante-dix), on se serait intégré publiquement comme citoyen, quitte à garder son identité religieuse et culturelle en privé. A présent, on revendique sa foi publiquement, tout comme les Juifs ou d'autres minorités. L'intégration n'est pas susceptible de faire disparaître les particularismes; bien au contraire, elle les ravive sous forme d'un bricolage identitaire qui a un sens radicalement différent de l'islamisation du malaise dans les banlieues, marquant non pas l'absence d'intégration socio-économique, mais le refus de l'assimilation pure et simple dans une société elle-même en crise sur ses propres valeurs". (KHOSROKHAVAR 1996, 136-137)

Un darrer tipus d'islam és el dels exclosos que resideixen en les afores de les ciutats (*banlieus*), que es caracteritzen per la pèrdua de l'esperança d'integració social (són conscients de la posició que tenen en aquest procés però rebutgen l'assimilació) i econòmica. Aquest darrer grup es caracteritza per la seva heterogeneïtat. Un exemple és el diferent paper que prenen les dones, per exemple en zones en que aquestes es converteixen en agents actius, es a dir en musulmanes actives, entren en contradicció amb les normes de la comunitat islàmica, així com amb les de la societat francesa que ho perceben com un signe d'intrusisme d'un símbol religiós en l'espai públic –per altra banda també percebut com un signe d'arcaisme i d'islamisme que es veu rebutjat en nom de la modernitat. Per altra banda, on l'islamització afecta principalment als homes acaba per imposar-se el domini dels homes sobre les dones.

En síntesi, per Kepel *"en el Reino Unido, el modelo de 'inserción de comunidades', al modo de bloques organizados, ha favorecido la expresión de una identidad islámica unánime que ha llegado a su límite con ocasión del llamado 'caso Rushdie'. En Francia, el modelo dominante de 'integración de individuos' (sin que mediaran las comunidades) ha suscitado formas de afirmación de la identidad más diversificadas, hasta el asunto del 'velo islámico' ha puesto de relieve los efectos perversos de un proceso de integración sin gran implantación social". (KEPEL 1995a: 320)*

Per altra banda els grups musulmans a Bèlgica (DASSETTO 1990b), tenen característiques d'una comunitat ètnica. L'emergència de les expressions religioses musulmanes es dóna en el moment que es modifica el projecte migratori abandonant els desplaçaments o la mobilitat que

suposen un retorn amb una partida definitiva. La seva hipòtesi és que la mesquita és el mitjà simbòlic de recomposició de la unitat trencada i d'un projecte d'acumulació avortat, alhora que suposa una garantia per la comunitat d'origen de la continuïtat de l'islam i la socialització de les posteriors generacions. Simultàniament la mesquita és un interès específicament dels homes adults, cosa que condueix l'autor a veure-la com una forma de relegitimació de l'autoritat masculina (paterna i marital) que s'estava perdent pel procés de secularització/occidentalització. Es necessària una resocialització familiar en els rols tradicionals per no perdre la posició social de l'home i redefinir els espais públics masculins oposats a l'espai domèstic femení. En tercer lloc, la mesquita es pot considerar un substitut funcional contra el procés de deculturació. En quart lloc, les mesquites i les organitzacions islàmiques tenen també una funció d'integració per almenys tres tipus de líders: professionals de la religió (imams) de feble formació religiosa que a través d'això obtenen permís de treball; els líders de l'exili i estudiants o descendents dels immigrants. En cinquè lloc, en el cas de les mesquites turques i en un nombre important de marroquines, es visibilitza una forma ortodoxa d'islam nacional, alhora que es converteix aquesta als ulls de les autoritats d'origen en garantidora d'una sedentarització no perillosa políticament.

En el cas de Bèlgica, explicat per Felice Dassetto (1990b; 1990c), les primeres fases de la presència musulmana eren acompanyades per febles referències islàmiques que emergiren més tard durant els anys setanta. Les primeres referències a l'islam es donaren en relació al cicle de vida, sobretot la mort.

"Déjà entre 1965 et 1970, avant le commencement de la phase familiste, se constituèrent les premières associations informelles au sein desquelles les membres cotisaient pour le rapatriement des corps de défunts. Elles ont moins d'importance actuellement depuis que des services bancaires proposent une formule d'assurance familiale à cet effet, largement utilisée par les marocains. Strictement privée, l'islamisation de la mort a eu au moins deux cas de débordement sur l'espace public suite à la revendication auprès des communes d'un terrain particulier dans les cimetières". (DASSETTO 1990b: 182)

Els anys posteriors tot això pren rellevància pel procés d'integració institucional de l'islam (en el sistema educatiu i en matèria de dret familiar). Tot i això, determinades pràctiques com la circumcisió i els matrimonis resten a l'esfera privada. A partir dels anys setanta s'organitzen els primers agrupaments destinats a la promoció i creació de locals que funcionessin com a mesquites, sales de pregària o escoles coràniques. Aquesta aparició coincideix amb la sedentarització familiar en l'espai urbà i semiurbà. Com en el cas francès, un dels indicadors

de visibilització de la població musulmana i de sedentarització és la creació d'organitzacions islàmiques, poc presents fins aquests anys.

A Bèlgica, dos tipus d'organització social han generat la creació de mesquites: el més freqüent és que els caps de família, sobre la base de la nacionalitat, del barri, de la ciutat o del poble de residència i alhora per proximitat etnofamiliar, es plantegin omplir aquesta necessitat en el territori que s'ubiquen; l'altre model, no tan freqüent, de creació d'una mesquita és a partir de moviments religiosos amb connotació política o sense (tenen lligams d'implantació local a Bèlgica i d'altres països). Tot i aquesta diferenciació, en ambdós models hi ha agents portadors d'un interès religiós que catalitzen aquesta implantació.

El tercer moment en aquesta implantació es manifesta per dues implicacions institucionals: el reconeixement de l'organització promotora com a associació amb estatut legal i la petició de permisos de construcció o millora de locals de culte. L'adquisició d'un estatut legal no és necessari pel funcionament dels objectius, però una tercera part de les mesquites i sales de pregària s'uniren en *Association sans But Lucratif* (la primera, el 1969, però la gran majoria a partir de 1975)²⁵. Aquesta unificació representava una certa legitimitat exterior i una forma de testimoniatge. Aquesta dinàmica es modifica durant els anys vuitanta, de la visibilització es passa a la discreció i a la consolidació del que s'havia aconseguit per diferents factors: hostilitat creixent contra l'islam i hostilitat cap a l'immigrant (fixada en la tercera generació, que apareix com a beneficiària de serveis socials en una època de restriccions). Aquest relaxament no és del tot generalitzat fins l'actualitat, però sí que s'observa una eliminació o invisibilització dels signes exteriors musulmans.

"(...)dans la phase actuelle caractérisée par le surgissement sur la scène sociale et politique des enjeux liés à une intégration sociale dans le domaine public et même à une intégration systémique de l'Islam, même les faits plus anodins liés à un degré plus ou moins élevé de visibilité acquièrent un degré élevé de sensibilité politique et entrent dans la corbeille des questions à négocier". (DASSETTO 1990b: 189)

²⁵Per Felice Dassetto (1990b) aquestes associacions sense finalitat lucrativa es diferencien en tres tipus: les oficials turques (caracteritzades per la submissió jeràrquica a l'autoritat consular, a l'autoritat religiosa i al codi turc d'associacions, i la regulació d'aspectes religiosos i socials), les que ha anomenat "religioses fortes" (desenvolupen sobretot l'aspecte religiós, evitant l'aproximació dels belgues i amb criteris durs d'afiliació) i les "socioreligioses" (atorguen importància a la dimensió religiosa, cultural i social horitzontal -per distingir-se de les relacions verticals de les mesquites oficials turques-).

L'estat belga no reconeix, en la seva constitució, cap religió oficial, però garanteix la infraestructura i les despeses de funcionament dels cultes reconeguts i també incorpora en l'educació pública la matèria de religió d'aquests mateixos cultes. Els efectes d'aquesta legislació es veuen poc en els espais de culte o en el personal per impartir religió, però any rere any s'observa un increment dels centres primaris i secundaris que tenen la matèria de religió musulmana. L'organització d'aquest ensenyament és encarregat pel *Ministère d'Education Nationale* al *Centre Islamique et Culturel* que es fa càrrec de la selecció del professorat, assignació i reciclatge, i l'Estat es limita a fer-se càrrec dels diners. La situació paradoxal és que un estat es fa càrrec de pagar el professorat escollit per un altre (DASSETTO 1990b).

Finalment, només apuntar (WAINES 1998) que l'intent dels musulmans per definir la seva identitat i el lloc que ocupen en les societats occidentals ha estimulat el debat sobre els mèrits i els riscos de la integració i la participació davant els esforços per construir una comunitat separada i diferenciada. Però cal tenir en compte, per realitzar aquesta anàlisi, la influència de diferents factors: accés a un habitatge digne, l'educació i l'ocupació, el racisme i la discriminació de la societat d'acollida... En el països d'Europa Occidental s'han donat diferents graus d'acomodació de les diferents pràctiques rituals d'aquests musulmans en funció de les variables anteriors, les polítiques implementades i la procedència urbana i rural i el nivell educatiu, l'origen geogràfic (Orient Mitjà, Àfrica o Àsia). "*Las presiones que la cultura anfitriona dominante ejerce sobre la minoría siempre serán mayores que las que se producen en sentido contrario, por lo que cualquier concesión a las costumbres de la mayoría puede aparecer como una pérdida significativa del sentido de la identidad de la minoría*". (pp. 308-309)

5. L'Islam a Espanya

5.1. El nou Islam espanyol

A Espanya existeix un islam autòcton conduït per espanyols, però que poc té a veure amb les organitzacions musulmanes dels immigrants²⁶ (LOSADA 1995). Els musulmans estrangers no tenien organització religiosa a Espanya fins la publicació de la primera llei (44/1967 de 28 de juny). Fins aleshores, la seva presència consistia en centres culturals poc definits. A partir d'aquesta llei es van inscriure les primeres associacions islàmiques (el 1968 a Ceuta, el 1971 a Melilla i el 1971 a Madrid²⁷). L'*Asociación Musulmana de España* va iniciar la negociació amb l'estat espanyol per assolir el reconeixement i els drets atorgats per la Llei de Llibertat Religiosa. En el si d'aquesta associació, entre els mesos de març i juliol de 1990, apareixen vuit comunitats musulmanes repartides per la geografia espanyola (València, Granada, Madrid, Saragossa, Galícia, Astúries, Terrassa i Alacant) . El 10 d'abril de 1991 es formarà entre totes la *Unión de Comunidades Islámicas de España* (LÓPEZ i OLMO 1995). Des d'aleshores es pot observar com les comunitats islàmiques s'estenen per gran part del territori espanyol, principalment en el terç sud de la península i la zona del nord d'Àfrica (TATARY 1995).

"En todo caso, el Estado no podía pactar con la religión islámica como 'credo religioso'. Sería entonces, preciso buscar la fórmula necesaria para la realización del pacto. Esta fórmula consistiría, posiblemente, en la federación de las distintas Comunidades, Centros o Asociaciones existentes en España que puede entenderse que constituyen una confesión. (...)

El 19 de febrero de 1992 se formó oficialmente por las dos Federaciones existentes, que agruparan a la mayoría de las entidades islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, la Comisión Islámica de España, como interlocutor único de los musulmanes de España, cuyos representantes legales suscribieron el acuerdo de cooperación el día 28 de abril de 1992". (TATARY 1995, 169)

²⁶Seguint Danielle Rozenberg (1996), es calcula que la població musulmana espanyola es situa entorn de les 175.000 persones (73.000 d'aquestes a Ceuta i Melilla), però aquesta xifra és aproximativa, donada la proporció d'immigrants il·legals no comptabilitzats. Tot i que aproximadament es pot dir que total, 13.000 són naturalitzats o nascuts a Espanya i la resta són immigrants (110.000 marroquís; 30.000 d'Orient Mitjà; 20.000 centreafricans i 15.000 dels sud-est asiàtic). Cal observar que aquests nombres són aproximatius, ja que, el total no es correspon a la suma dels segments.

²⁷Asociación Musulmana de España.

Aquestes dues Federacions presenten a la *Dirección General de Asuntos Religiosos* els seus projectes de col·laboració i els punts que dificulten les negociacions, qüestions tan concretes com: l'objecció de consciència, el contracte matrimonial, la regulació de les successions, el finançament econòmic de les comunitats islàmiques, la consideració lectiva de l'assignatura de religió... Aquesta Direcció General tot seguit posa de manifest el conflicte amb l'ordenament jurídic d'algunes de les demandes: *"El contrato matrimonial, así como la regulación de la sucesión testada o intestada, son asuntos que, de acuerdo con la legislación española, no tienen naturaleza religiosa y, por ende, no deben ser objeto de los acuerdos de cooperación. Son más bien cuestiones de derecho civil. (...) Respecto a considerar la asignatura de religión islámica como las demás asignaturas, el Estado no tiene y no debe entrometerse, en tareas que no le incumben ya que la designación y el programa de enseñanza religiosa corresponden a la parte religiosa, en este caso a las Comunidades Islámicas"*. (TATARY 1995: 170-171) A la pràctica l'escola, *"suelen aprovechar ciertos acontecimientos como el Ramadán, una boda, etc., para que los propios alumnos expliquen a sus compañeros "cosas" de su cultura, lo que no siempre se consigue. Por su parte, los colegios públicos ofrecen la elección de ética o religión, elección que casi siempre se decanta por la ética: mientras que los centros concertados religiosos no la ofrecen y dicen que los marroquíes acuden todos a religión sin oposición y como aprendizaje de un elemento de la cultura occidental. (...) En el resto de ocasiones, como la Navidad o el carnaval, el centro se decora con motivos acordes al momento sin prestar importancia a otras sensibilidades presentes en el mismo. En varios centros se ha comentado que en este punto los marroquíes 'no suponen ningún problema', a diferencia de lo que ocurre con los "testigos de Jehová"*. (IOE 1996: 68)

Teresa Losada Campos (1995; també LÓPEZ i OLMO 1995) situa l'emergència contemporània de l'islam a Espanya en els anys vuitanta, afavorida per la revolució iraniana, que jugarà un paper important en la identitat col·lectiva i la promulgació de la Llei d'Estrangeria l'any 1985, amb la reacció immediata d'increment del reagrupament familiar.

"Cuando lo provisorio se hace durable, el espacio cultural cerrado y desubicado se ve progresivamente obligado a transformarse en un espacio cultural en la sociedad de acogida. Esta extrapolación no es unilateral, la sociedad autóctona requiere cambiar la mirada frente a una población que no está de paso. Los inmigrantes se han organizado creando redes de solidaridad. Instalan tiendas en donde se vende carne lícita para el consumo. La vida se estructura en torno a la mezquita. Esto se explica por el carácter del Islam, que regula no sólo la práctica religiosa y moral, sino también las relaciones sociales". (LOSADA 1995: 194)

Un musulmà que roman en un lloc temporalment pot fer la pregària en qualsevol lloc, però si s'instal·la cal que s'organitzi en grup. Aquesta sedentarització, a Espanya, d'alguns d'aquests musulmans ha comportat que en l'actualitat hi hagi quatre mesquites²⁸ (la més gran dels quals és el *Centro Cultural Islámico de Madrid*, finançat pel rei Fahd d'Aràbia Saudita) i més de cinc-cents oratoris. Aquests oratoris, com hem dit anteriorment, tenen múltiples funcions, fet que els converteix en espais de socialització importants per a tot el col·lectiu musulmà. Alhora es converteix en un eix estructurador de la comunitat, organitza el grup i consolida la presència de l'islam a la zona que abarca.

"En la cultura musulmana l'aspecte religió no està separat de la vida civil. La mesquita no és únicament un lloc destinat a l'oració, també és l'espai de trobada i de relació social (per als homes), de difusió de valors i formació d'estereotips. La figura de l'imam (que coneix l'Alcorà i la tradició sagrada) és un punt de referència per la comunitat. A Catalunya hi ha dues menes de mesquites: unes de més estables, amb instal·lacions adequades, on l'imam exerceix les seves funcions a jornada plena (alguna xarxa internacional islàmica o la solvència de la mateixa comunitat d'immigrants li asseguren el manteniment); i unes altres en situació inestable, amb un imam que no és permanent o bé alterna les seves funcions amb les feines pròpies dels immigrants, i que estan instal·lades d'una manera precària i, de vegades, gairebé clandestina". (IOE 1994a: 121 - 122)

Els mateixos autors, dins el primer grup, d'estables, donen com a exemples les ubicades a Terrassa, Vic, Lloret, Mataró, Figueres i Girona i entre les segones Sant Boi del Llobregat, Viladecans, Olot, Roses, Lleida –promoguda per negres africans– i a més a més altres en avançada fase de funcionament com Palafrugell, Anglès, Reus i Solsona. Part dels immigrants marroquins troben en la religió un suport a la necessitat espiritual alhora que un reforç d'identitat respecte als autòctons.

Els oratoris generalment són finançats pels mateixos fidels, i no és habitual la intervenció dels països d'origen en la seva gerència, tot i que intenten, amb aportacions puntuals, dominar políticament i ideològica el col·lectiu, cosa que en poques ocasions aconseguen (LOSADA 1995). Tot i aquesta opinió, *"Según el Padre Emilio Galindo, el Islam español está muy politizado, en la medida en que las numerosas asociaciones y actividades musulmanas dependen del apoyo financiero de países como Arabia Saudí, Kuwait, Libia, Emiratos Arabes, Marruecos, etc. Este mismo especialista opina que los musulmanes que hay en España se*

²⁸La mesquita de Marbella, construïda amb l'ajut d'Aràbia Saudita el 1981, és la primera de l'època moderna. Altres mesquites existents actualment a Espanya són: la *Gran Mezquita i el Centro Islámico de Madrid*, una mesquita recentment construïda a Còrdova i unes quantes a Ceuta i Melilla (ROZENBERG 1996).

distancian de los musulmanes europeos por poseer aquéllos una conciencia muy viva de haber regresado a la patria perdida (Al Andalus), y por un sentimiento arraigado de que España tiene con respecto a ellos un gran número de deudas históricas". (ROZENBERG 1996: 255)

Per Teresa Losada Campos (1995), es distingeixen quatre corrents o expressions públiques de l'islam que incorporarien ambdós extrems (del laïcisme al islamisme militant):

– Practicants instal·lats. Es tractaria d'immigrants de gènere masculí entre 30 i 35 anys pels quals el retorn a l'Islam coincideix amb la decisió d'instal·lar-se amb la seva família a origen com a forma d'evitar l'absorció dels seus fills. Aquest grup participa socialment pel treball i pel veïnatge.

– L'islam de segona generació. Són joves que no rebutgen la seva cultura ni la seva religió però que l'adapten a la nova situació debilitant la pràctica a manifestacions externes: Ramadà i festes, oblidant la pràctica quotidiana. La seva identitat és encara per definir i dependrà de l'estratègia familiar:

"La religió islàmica és un referent cultural central per als immigrants marroquins adults, tot i que tendeix a debilitar-se entre els joves solters la família dels quals s'ha quedat al Marroc. Entre aquests, malgrat tot, l'abandó de les pràctiques mai no és total (per exemple, la majoria compleix el dejuni el mes de ramadà), ni implica un qüestionament global de les creences musulmanes; aquestes conductes més aviat són viscudes amb inseguretat personal i, en alguns casos, com a deserció respecte els valors propis". (IOE 1994a: 265)

– Musulmans sociològics, amb una referència a l'islam més cultural que cultural (de culte).

– Militants islamistes, amb una visió negativa de l'emigració musulmana fora del seu país, per la por a l'assimilació i la conseqüent pèrdua de la identitat religiosa.

En síntesi, aquestes pràctiques transplanten (terme adoptat de Bastenier i Dassetto) l'islam des del país d'origen, i es converteix en signe de sedentarització. L'islam en el nou context (Espanya, en el nostre cas), per Bernabé López García i Núria del Olmo Vicén (1995), adquireix almenys tres connotacions interrelacionades que cal tenir ben presents i que fins al moment de l'emigració no tenien significat: tret ètnic adscriptiu (l'islam, com a tret adscriptiu

—recordem el corrent "primordialista" anteriorment analitzat—, es manifesta com atribut ètnic), tret ètnic distintiu (l'islam és un element de distinció entre els mateixos immigrants —aquells no-musulmans— i la població espanyola no-musulmana) i tret de caràcter facultatiu (la identificació amb l'islam és un fet de caràcter voluntari²⁹, i hom escull si ha de constituir o no, i en quin grau, part de la seva identitat).

Pels autors esmentats, el paper de l'islam és important pel seu paper com a generador d'identitat col·lectiva i pel posterior pas a la formació de grup ètnic. En el cas concret que han treballat dels marroquins³⁰, l'islam és present en la seva xarxa de relacions informals (dins i fora de les associacions), però absent en la xarxa de relacions formals d'aquestes estructures que serveixen de pont amb la societat espanyola (com han constatat en els estatuts de les associacions parasindicals estudiades). Bichara Khader (1995) diferencia tres nivells d'identitat, sovint coincidents, que es veuen afectades en el procés de desplaçament: la identitat ètnica definida pel lloc d'origen i la llengua pròpia (àrab, turc...), la identitat religiosa (l'islam) i la nacionalitat definida pel passaport actual (espanyol, algerià, marroquí...).

"Su integración en Europa está en marcha sobre todo en los países en los que han adquirido ya una cierta antigüedad, como en Francia. Un buen número de indicios lo demuestra: el movimiento de acceso a la nacionalidad es bastante intenso, el uso del árabe esta en regresión, también retrocede la endogamia étnica, las redes comunitarias de educación se deshacen, el papel de encuadre jugado por asociaciones y embajadas disminuye y la práctica religiosa, contrariamente a las apariencias, está en baja

Así, los tres niveles de identidad no coinciden. Se puede ser magrebí, instalado en un país europeo, no practicante, no creyente e incluso monolingüe. (...)

Así la afirmación de la identidad que emerge, especialmente en los momentos de crisis, debe ser comprendida no como una negativa a la integración, sino como protesta colectiva contra los medios de comunicación y contra las sociedades civiles que no aprehenden el Islam más que en términos de amenaza para Europa y su identidad.

En resumen, nos encontramos ante un fenómeno clásico de afirmación-oposición, la amalgama de unos fuerza el comunitarismo de otros". (KHADER 1995: 303-304)

²⁹"Debemos especificar que consideramos que la formación de nuevas identidades tienen un elemento voluntario, aunque evidentemente ello está condicionado tanto por los atributos que originalmente posee el individuo debido a su sistema socio-cultural de origen, como por el contexto en donde se desarrolla su nueva identidad, la sociedad de acogida." (LÓPEZ i OLMO 1995: 269)

³⁰Altres treballs que es poden consultar sobre els marroquins i que fan referència a la religió i a la identitat són: Colectivo IOE (1994a), Pablo Pumares (1993 i 1996), Eugenia Ramírez Goicoechea (1996)...

Les associacions islàmiques, dins l'objectiu de divulgació, algunes imparteixen classes per nens. Però existeixen problemes d'espai i mitjans per arribar a tothom (recordem les poblacions allunyades del centre d'oració que ho tenen força més difícil) fet que porta a que es doni molta importància a la responsabilitat dels pares per la continuïtat. Al mateix temps, creuen que existeix la necessitat d'un canvi de l'escola per que aquesta s'incorpori realment la religió musulmana. És a partir d'una decisió del Consejo de Ministros del mes de març de 1996, fruit d'un acord entre el govern espanyol i les Comunidades Islámicas de España de 1992 (Llei 26/1992 del 10 de desembre), els alumnes d'educació primària i secundària podran rebre ensenyament de religió musulmana en les mateixes condicions que els alumnes de confessió catòlica. Fins ara durant les classes de religió catòlica el alumnes musulmans o bé seguien les assignatures (ètica, coneixement de l'entorn...) o bé anaven a un altre espai on rebien reforç de català u altres matèries. Per la seva banda, la llei també diu que els centres docents hauran de facilitar locals adequats per impartir aquestes classes. També reconeix el dret de la comunitat musulmana de crear els seus propis centres docents d'ensenyament infantil, primari i secundari i autoritza l'organització de cursos de religió en centres universitaris públics (Crespo 1997). En el treball de Rafael Crespo es conclou que aquest moment el desenvolupament pràctic de l'acord es troba en fase de disseny i organització, ja que existien alguns aspectes que encara no estaven resolts: formació del professorat o decidir a qui correspon el finançament d'aquestes activitats. L'acord també estableix que les respectives comunitats o federacions religioses designarien als professors i senyalarien el contingut de l'ensenyament religiós –però, de moment, la majoria de centres de culte islàmic de Catalunya no pertanyen a la Comissió Islàmica d'Espanya– i es podria dispensar als alumnes musulmans de l'assistència a classe i de la realització dels exàmens els dies festius i quan hi hagi commemoracions religioses del calendari islàmic, com el Ramadà³¹.

³¹ El seguiment d'aquest mes de dejuni acostuma a realitzar-se a partir dels onze anys, al principi dos dies per setmana, habitualment el cap de setmana, i completament des de els catorze anys. El compliment del Ramadà implica que els alumnes faltin algun dia a l'escola o arribin tard pel canvi d'horari familiar de les menjades, ja que, al fer el dejuni durant el dia, l'activitat es concentra en la nit. A conseqüència d'aquests canvis, els nens i les nenes, poden estar més dèbils durant el dia per realitzar activitats físiques. Aquesta circumstància encara tindrà més transcendència pels alumnes musulmans de l'ensenyament secundari que es troben en l'edat de complir rigorosament el Ramadà. Segons el Govern Espanyol i les Comunidades Islámicas de España, els alumnes tenen dret a demanar que es fixi una alternativa als exàmens que coincideixin amb les festes religioses.

Aquesta intenció de transmetre la religió als seus fills i de mantenir les pràctiques pot xocar amb el comportament i l'opció que prenguin aquestes noves generacions. El requeriment patern i comunitari de continuar amb el seguiment de determinades prescripcions, especialment entre les dones, pot conduir a conflictes intergeneracionals. Aquests joves, que han viscut entre dues cultures, poden no estar disposats a seguir alguns dels preceptes religiosos i socials que evidenciarien la seva diferència.

Dins els treballs que s'han realitzat entorn dels musulmans a Catalunya, volem destacar-ne dos que ens serviran d'emmarcament als nostres resultats actuals, el de Jordi Moreras (1996) i el de Jordi Garreta (1998).

5.2. Els musulmans a Barcelona

A Barcelona, seguint el treball de Jordi Moreras (1996), es pot observar diferents ritmes en l'obertura i consolidació de les comunitats islàmiques, en funció del procés d'assentament d'aquests col·lectius d'immigrants a les diferents poblacions. Alhora aquest procés es veu condicionat per altres factors com la reacció de veïnatge, el recolzament de les institucions locals o la intervenció d'altres promotors no comunitaris. Constatant aquesta diferència, en el text s'agrupen les diferents trajectòries de forma que estableixen cinc etapes en l'evolució del "trasplantament" de l'Islam:

1. Anys seixanta: es dona l'absència d'espais comunitaris i la pràctica religiosa no visible. *"En aquesta època no es troba cap espai col·lectiu vinculat amb el culte musulmà, cosa que no es correspon amb el caràcter de provisionalitat que acompanya aquest immigrants, la majoria d'ells de pas cap a Europa. No obstant això, d'aquest fet no es deriva que no existís una pràctica religiosa per part del col·lectiu musulmà, encara que aquesta s'expressava en privat, individualment o comunitàriament, en reunions de grups de musulmans en els seus propis habitatges per celebrar les diferents festivitats del calendari musulmà"* (MORERAS 1996, 86).
2. De 1970 fins a 1983: creació dels primers centres i precarietat comunitària. És entorn de 1974 que apareixen les primeres iniciatives per crear espais comunitaris per a la pràctica religiosa, i com a lloc de reunió. Cal destacar l'obertura de diferents espais de

pregària –cedits, per exemple des de l'Associació d'Amistat amb els Pobles Àrabs Bait al-Taqafa, o promocionats per estudiants d' Orient Mitjà, creant una delegació del Centre Islàmic de Madrid, entre d'altres.

3. De 1984 a 1987: primera fase de dispersió d'espais comunitaris. L'assentament de diferents comunitats musulmanes comporta que es diversifiqui, en diferents localitats de les comarques de Barcelona, i incrementi el nombre de centres. Aquest fenomen va parell amb el creixement de les carnisseries *halal*, que es concentren al districte de Ciutat Vella.
4. De 1988 a 1992: fase de dispersió, visibilitat i estabilització comunitària. Aquesta segona fase de la dispersió suposa l'augment de noves sales de pregària a les poblacions de les comarques de Barcelona on es concentren immigrants. Les carnisseries també es dispersen fora de la ciutat de Barcelona.
5. De 1992 fins l'actualitat: fase de progressiva regularització dels espais de culte. A partir de que el mes d'abril es signen els Acords de cooperació entre l'Estat Espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya, tot i no tenir un efecte directe, sembla que s'hagi incrementat l'interès per convertir els centres en una associació cultural no religiosa.

En una situació com la descrita s'afirma que el projecte migratori converteix els oratoris en espais de pregària, però també en espais de reunió de la comunitat i d'afirmació d'identitat. Des d'aquest punt de vista aquests centres adquireixen una triple significació: respecte la comunitat musulmana en general, respecte la comunitat musulmana local i enfront la societat no musulmana.

"En un context migratori, la creació d'aquests espais es converteix en una de les formes en què la comunitat pot reestructurar el seu ordre social (espacial i temporal) propi de la societat d'origen i fer front a l'acció aculturadora de la societat que els acull. Els oratoris musulmans, considerats com a reductes de puresa i de conservació d'aquests principis comunitaris d'origen, apareixen com espais de contrast amb els costums morals i ètics d'una societat laica." (MORERAS 1996, 87).

En aquest treball, després de posar de manifest la dificultat de copsar la realitat que hem de tenir tots els que vulguem treballar aquests temes, es reflexa l'heterogeneïtat existent en el col·lectiu i en les seves orientacions doctrinàries, fet que dificulta encara més el poder establir una imatge de conjunt del col·lectiu musulmà a Barcelona. Però aquesta diversitat no significa

que no existeixi vinculació, però no dependència, entre els diferents grups. El que si s'ha observat és que hi ha comunitats que pretenen influir en el conjunt del col·lectiu musulmà – com exemple es mencionen el Centre Islàmic del barri de la Sagrera i la mesquita Tarik ben Zyad, ambdues de Barcelona, i que tenen un caràcter més associatiu i institucionalitzat. Per altra banda hi ha *"els col·lectius vinculats entorn d'un oratori comunitari que va ser creat per respondre a una necessitat religiosa i comunitària bàsica. Lligades a una perspectiva eminentment local, aquestes comunitats es concentren fonamentalment entorn de les seves problemàtiques col·lectives immediates, de poder donar un ensenyament religiós als seus fills i de disposar d'un local comunitari on poder celebrar les seves oracions diàries. Si bé reben directament la influència dels altres dos centres, les seves preocupacions es vinculen al seu entorn local"*. (MORERAS 1996, 90-91).

5.3. L'islam a Lleida i Osca³²

També en la direcció de centrar a Catalunya el tema que ens ocupa, és interessant presentar un primer treball que es va realitzar a les comarques de Lleida i Osca, on a més a més d'analitzar altres aspectes de la situació dels immigrants musulmans s'aprofundia en la situació de l'islam i el que comporta per al procés d'integració sociocultural. L'estudi es va realitzar a partir d'una enquesta i d'entrevistes en profunditat als que professen aquesta creença i als imams de les dues sales de pregària de les capitals de província (veure GARRETA 1998). Per iniciar-nos en la temàtica, i poder recuperar el marc teòric, vàrem realitzar una breu aproximació als objectius dels centres de pregària i a la figura de l'imam per posteriorment endinsar-nos en l'anàlisi de la resta d'informació.

Per introduir, cal dir que les mesquites de les ciutats de Lleida i Osca atenen aproximadament uns cinc-cents musulmans que assisteixen³³ regularment o irregular a resar, a la trobada del divendres (destacada perquè és considerada la més important) i a d'altres reunions anuals

³² L'estudi no feia referència específica a les comarques de Lleida, per aquest motiu presentarem els principals resultats que inclouen la província d'Osca. La metodologia utilitzada complementa enquestes (a immigrants musulmans) y entrevistes en profunditat (a practicants i a imams).

³³ No es diferencia entre legals i il·legals, tots són benvinguts. També les dones, però aquestes tenen un condicionament quan, tot i ser poques, hi assisteixen, ja que han de fer les seves oracions en un espai separat (el mateix espai condiciona la seva assistència, perquè en cap de les dues existeix, i per tant no es pot donar resposta a aquesta demanda).

(Ramadà, festa del corder i assemblees generals). Cal destacar que el que uneix és l'islam, en conseqüència no es diferencia per països de procedència, i comparteixen tots un mateix lloc de trobada. Malgrat el context, les relacions es mantenen principalment entre els de la mateixa zona de procedència i, en concret, quan és possible, del mateix país, però com afirmen els imams l'Alcorà no fa aquestes distincions. L'associació Islàmica de Lleida, o centre de pregària, es va crear l'any 1990 arran de l'escissió de l'associació d'Africans i l'associació Islàmica d'Osca l'any 1993. En tots dos grups, l'objectiu bàsic és la pràctica i divulgació de l'islam, tot i que també faciliten allotjament i aliment a transeünts que ho necessiten puntualment (més explicitat a Lleida).

L'imam, persona que condueix la mesquita o sala de pregària, és escollit per la resta de musulmans pel seu major coneixement de l'Alcorà i per la seva exemplar conducta, havent de fer compatible aquesta tasca amb el seu treball (no és dedicació exclusiva). En aquesta direcció trobem el discurs dels imams, un dels quals s'expressava de la següent forma:

“Cuando ves a una persona más completa, que sabe más del Corán. Formamos a una persona, que sea formal, quiere decir que sabe de él mucho la gente... debe conocer mucho, si no los demás no te quieren (...) Imán significa un trabajo voluntario para él, si quieres darle algo bien, pero si no, no pasa nada. No cobro nada”. (ARIHO)³⁴

L'estudi al que ens referim, també va analitzar des d'una perspectiva quantitativa la pràctica religiosa, permeten observar alguns canvis en el comportament religiós al que també hi contribueixen els centres d'oració. Els immigrants africans i asiàtics, objecte d'estudi, es caracteritzen per declarar-se, molts d'ells, musulmans (82.2%), entre els que es va diferenciar entre practicants i no practicants. Els primers eren més nombrosos entre els legals (57.7%)³⁵, els que mantenien més relació amb el país d'origen i els que tenien relació afectiva amb una persona del seu mateix país (66.5%). Per altra banda, la pràctica era inferior entre els que mantenien relació afectiva amb un espanyol (36.5%).

³⁴ Acrònim que identifica l'entrevistat amb les seves principals característiques: país de procedència, sexe, edat, estat civil i província de residència. En aquest cas es tractava d'un imam, home i d'Osca.

³⁵ Els il·legals són els que tenen més percentatge de desocupació, més absència de contracte, porten menys temps en la feina... fets que els obliguen a majors desplaçaments i a menys possibilitat d'assistència continuada a la mesquita. Ahora són menys controlats per la comunitat (GARRETA 1998).

Per fer-ne un perfil, els no practicants eren principalment homes (29.8%, enfront del 8.6% de dones), residents en poblacions petites (el 39.4% dels que resideixen en localitats de menys de mil habitants) i magrebins (31.4%).

Però el practicar o no practicar no es manté inamovible des del país d'origen. Cal tenir present, canvis, modificacions, que l'estudi volia detectar. Així, aprofundit en els ritus o costums que han modificat des que es troben a Espanya, comparativament amb el que feia al seu país d'origen, si afirmava que majoritàriament no havien alterat les seves pràctiques religioses (74.2%), i són els que més deien haver-les continuat, sense canvi, les poblacions més grans (87.7% dels que ho fan en localitats de més de cinquanta mil habitants). De la resta dels que respongueren, només l'1.9% no ho feia (tot i resultar, per alguns, tema que es pot parlar només amb amics i familiars): deien haver modificat algunes pràctiques (23.9%). Els musulmans, si tenim en consideració el conjunt dels immigrants, eren els que més havien modificat les pràctiques religioses a destí, en concret, aquells que es definien com a no practicants (50.4%) ja que els que eren practicants les havien mantingut en un 84.6%. També, fruit dels encreuaments, s'observà que els canvis en aquestes pràctiques es diferenciaven per països de procedència: els gambians eren els que més havien deixat el dejuni del ramadà (26.2%)³⁶, en canvi, els marroquins transgredien les normes en menjar porc (57.6%) i consumir begudes alcohòliques (52.5%). Seguint l'esmentat, els que havien canviat quelcom de la seva religió o creença eren principalment els de poblacions petites i els de parella espanyola. Entre els musulmans, els canvis més importants són: no resar les cinc vegades diàries (35.4%), consumir alcohol (31.3%), el ramadà (23.6%), consumir carn de porc (16.5%) i fumar (4.7%). Aquesta 'secularització' en determinades pràctiques i prescripcions socials i religioses era més important, i això reproduïa l'afirmat, entre els de localitats petites (el 27.3% no resava les cinc vegades i el 16.7% no practicava el ramadà, en aquest cas afectava més als preceptes religiosos que alimentaris, davant els quals es comportaven com la resta dels segments) i els que tenien parella espanyola (el 23.5% dels quals no resava el preceptiu, el mateix percentatge fumava i, en menor mesura, tot i que significatiu, el 16.5% no practicava el ramadà i el 17.6% menjava porc). Per altra banda els que menys havien modificat aquestes pràctiques eren els que tenen parella del seu mateix país d'origen (79.4%).

La religió, malgrat que també pot ser un dels aspectes on es doni aculturació, es pot convertir en catalitzador de la cultura pròpia com a reacció a una societat que els vol aculturar i que els

³⁶ Els que menys han modificat el dejuni són els algerians (14.3%).

ofereix poques oportunitats. Aquesta flexibilització o abandó de la pràctica, en, per exemple, aspectes com la pregària, el ramadà o el consum de determinats productes alimentaris impurs, justifica i anima la reacció d'altres musulmans que volen evitar aquest procés entre els seus "germans" creant una mesquita o centre de pregària i estructurant de nou la comunitat al seu voltant. Aquest retorn es fa a través de l'imam, però també s'utilitza el proselitisme de tots els creients, que tenen el deure d'ajudar i corregir el mal camí dels altres. D'aquesta forma, en el moment que hi ha assentat un col·lectiu prou important de musulmans en una població o zona apareix la necessitat de crear un lloc on practicar plegats (quan viuen en terra no musulmana l'islam es pronuncia en aquesta línia). Sovint, l'arribada al nou context significa perdre part de la pràctica, però el contacte amb aquests nuclis o amb d'altres musulmans que segueixen l'islam comporta revifalla. Així i tot, no sempre és tan senzill: de vegades hi ha conflictes entre els diferents nivells de seguiment.

En el treball, es mostra com ésser un bon musulmà, seguir els preceptes, comportar-se seguint el codi ètic són valors, per a aquest col·lectiu, que utilitzen com una forma de definir-se com una bona persona. Dir que s'és un bon musulmà és un argument utilitzat per alguns en anar a llogar una vivenda o buscar una feina, és una forma de dir que s'és una bona persona i que es segueixen unes normes i es té uns valors. El problema amb què també es troben, és que molts autòctons no saben el que vol dir ser un bon musulmà. El problema que consideren que tenen és que no els coneixen prou bé i no saben les persones d'aquí, que estan entorn seu, per què es comporten de la manera que ho fan i quines són les seves creences, els seus problemes... Aquesta incomprensió per part dels autòctons condueix a confondre l'islam i els musulmans amb l'integrisme islàmic. Els musulmans volen deixar molt clar que és una postura entre les moltes que existeixen, però aquesta relació, que fan una part dels autòctons, dificulta molt l'acceptació. Aquest discurs és especialment present entre els algerians entrevistats, on les diferents notícies que es donen constantment del seu país en el mitjans de comunicació sobre els conflictes, i especialment assassinats, generen una imatge molt concreta de com són. Ells, com l'imam, diuen que tenen la necessitat d'explicar-se per evitar aquesta etiquetació automàtica.

La intenció respecte al manteniment de la religió en les posteriors generacions posà de manifest la preferència que hi hagi continuïtat de la tradició (58%), especialment entre els que tenen parella del seu país d'origen (64.5%), els il·legals (72.1%) i els magrebíns (62%). Aquest manteniment de la religió es relacionava amb la pràctica dels pares: els musulmans

practicants eren els que més interès tenien que els fills segueixin la tradició (70.9%), en canvi, els no practicants eren els que més flexibles es mostraven en considerar, el 15%, que s'havien d'adaptar les pràctiques a la nova realitat social i cultural. Així, els que consideraven que calia adaptar la religió a les necessitats o condicionaments del lloc de residència (laborals, socials...) (9.4%), eren també principalment els residents en pobles petits (19.7%) –recordem que es tractava dels que més havien modificat les seves pràctiques. Una altra opció era la dels que donaven llibertat d'elecció als fills (25.2%), on els de poblacions grans (el 41.5% de les de més de cinquanta mil), els de parella espanyola (35.3%), els legals (28.5%) i els d'Àfrica Negra (32.6%) hi eren més representats.

La transmissió de l'islam a les noves generacions es realitzava principalment a casa, tot i que l'associació islàmica també hi tenia un paper. Però l'actitud dels pares no és idèntica, hi ha diferents posicions, des d'aquells que preferien endur-se els fills perquè en el seu país segueixin l'islam i no haver d'escolaritzar-los aquí, amb el perill de pèrdua que comporta, a d'altres que volen transmetre la religió com feien al seu país, a poc a poc des de petits i amb els passos que ell va seguir. Cal dir que la renúncia a ensenyar l'islam als fills no apareixia en cap de les entrevistes realitzades.

Però, també és cert que, aquesta intenció de transmetre la religió als seus fills i el manteniment de les pràctiques pot xocar amb el comportament i l'opció que prenguin les segones generacions. El requeriment patern i comunitari de continuar amb el compliment de determinades prescripcions, especialment entre les dones, pot conduir a conflictes generacionals. Aquests joves, que han viscut entre dues cultures, poden no estar disposats a seguir alguns dels preceptes religiosos i socials que evidenciarien la seva diferència (per exemple, l'ús del *xador*). Alhora que també poden rebutjar determinades pràctiques culturals, com per exemple que els pares pactin el matrimoni de la filla.

6. El "trasplantament" de l'Islam a Catalunya

En aquest capítol presentarem els resultats que considerem més interessants d'un estudi realitzat durant els anys 1997, 1998 i 1999. Aquest treball, com es presenta en el capítol de metodologia i tècniques d'investigació amb més profunditat, ha utilitzat una metodologia qualitativa (entrevistes en profunditat) per aproximar-nos a la realitat actual de les mesquites o centres d'oració musulmans³⁷ que hi ha a Catalunya. Aquestes entrevistes, realitzades a imams, ens han permès conèixer –es clar sempre tenint presents les limitacions que són implícites a la metodologia utilitzada– les mesquites que existeixen i alhora aprofundir en els seus principals interessos, objectius i, entre d'altres, forma d'interpretar la seva presència a Catalunya. D'aquesta forma, després de presentar els centres que hem detectat que existeixen, es presentaran els resultats obtinguts de les quaranta una entrevistes en profunditat realitzades.

6.1. Les mesquites o els centres d'oració a Catalunya

Per realitzar una primera aproximació al nombre de mesquites o centres d'oració que existeixen a Catalunya podem utilitzar un text al que ja ens hem referit i que és signat per Jordi Moreras (1996). L'autor dóna indicacions d'on cal anar a buscar informació sobre aquestes mesquites o centres d'oració, al Registre d'Associacions del Departament de Justícia de la Generalitat de Catalunya on s'ha observat un increment de l'interès per convertir els oratoris en associacions culturals (no religioses). D'aquesta forma el Registre del 1993 al 1996, moment en que apareix aquest article, ha inscrit més de quinze associacions, i cal tenir en compte d'altres que són en procés d'inscripció.

L'actualització que hem realitzat d'aquestes dades ens permet veure com en l'actualitat el Registre d'Associacions en té 36, i constatem l'interès, de molts dels entrevistats que encara no hi són, de fer-ho. Tot seguit sintetitzem el més rellevant d'aquestes associacions registrades, i

³⁷ Una de les primeres qüestions a definir és el que s'entén per mesquita i per centre d'oració. A la pràctica, malgrat que alguns dels entrevistats intenten diferenciar-ho, utilitzen ambdós per referir-se a la mateixa realitat. Per aquest motiu, com es podrà comprovar, ho utilitzarem indistintament. Tot i això cal posar de manifest que alguns dels entrevistats consideren que només s'ha de parlar de mesquita i altres que la mesquita hauria de

que de fet són totalment o en part mesquites. Així, en el quadre posterior, es pot conèixer el nom que han donat a l'associació, la població on es troba i la comarca.

Quadre 1: Inscrits al Registre d'Associacions de la Generalitat de Catalunya amb data 29/03/1999.

Nom de l'Entitat	Població	Comarca
Asociación cultural de amigos dels Islam	Barcelona	Barcelonès
Comunidad Al Wihda Al Aislamia (Comunidad para la Unión Cultural Islámica)	Barcelona	Barcelonès
Asociación Islámica	Barcelona	Barcelonès
Casa y Centro Islámico de Pakistán	Barcelona	Barcelonès
Centro Islámico Internacional de Control	Barcelona	Barcelonès
El Casal Musulmán para la Cultura	Barcelona	Barcelonès
Associació Cultural Islámica Tajdid de Catalunya	Sta. Coloma de Gramanet	Barcelonès
Comunidad Musulmana de Badalona	Badalona	Barcelonès
Asociación Cultural Islámica de Castelldefels	Castelldefels	Baix Llobregat
Junta Islámica Musulmana	San Vicenç dels Horts	Baix Llobregat
Associació Islámica Ali Ibn Abu Talib	Sant Andreu de la Barca	Baix Llobregat
Comunitat Islámica de Martorell	Martorell	Baix Llobregat
Junta Islámica Musulmana	Sant Vicenç dels Horts	Baix Llobregat
Centro Cultural Musulmán Omar Ibn El Khattab	Sant Joan Despí	Baix Llobregat
Associació Cultural Islámica del Maresme Ansar	Mataró	Maresme
Asociación Cultural Musulmana Al Ouahda	Mataró	Maresme
Centre Cultural Islàmic Mesquita Alaadam	Cardedeu	Vallès Oriental
Centre Cultural Islàmic Mezquita Yusef	Garriga	Vallès Oriental
Associació de la Comunitat Musulmana de Mollet del Vallès i Comarca	Mollet del Vallès	Vallès Oriental
Asociación Cultural Musulmana en Terrassa	Terrassa	Vallès Occidental
Associació Cultural Islámica del Bages	Manresa	Bages
Centro Islámico Cultural de Manresa	Manresa	Bages

comptar amb una infraestructura arquitectònica que aquí no tenen i per tant és apropiat referir-s'hi com centre d'oració.

Associació Cultural Islàmica de Vilanova i la Geltrú	Vilanova i la Geltrú	Garraf
Associació Islàmica del Berguedà	Berga	Berguedà
Asociación Islàmica Al Quods	Figueres	Alt Empordà
Associació Cultural Islàmica Arrachad	Banyoles	Pla de l'Estany
Asociación Cultural Musulmana Essounna	Lloret de Mar	Selva
Associació Cultural de Musulmans i Amics de Torroella de Montgrí i Comarques	Torroella de Montgrí	Baix Empordà
Associació Centro Islámico del Bien de los Emigrantes de Palafrugell	Palafrugell	Baix Empordà
Centre Islàmic Escalenc	Escala	Alt Empordà
Associació Cultural Islàmica del Baix Camp	Reus	Baix Camp
Associació Cultural Islàmica del Baix Penedès	Calafell	Baix Penedès
Associació d'unió i Cooperació Islàmica de Lleida i Comarca (AUCI)	Lleida	Segrià
Associació Musulmana Almouatadila de l'Urgell	Tàrrega	Urgell
Asociación de Musulmanes del Plà d'Urgell	Mollerussa	Pla d'Urgell

Com es pot observar en el quadre anterior hi ha una sèrie de comarques –Barcelonès i Baix Llobregat principalment– que concentren les associacions registrades, que com veurem posteriorment també es signifiquen per ser les que tenen un major nombre de mesquites, estiguin o no registrades. Com és lògic, aquesta presència es relaciona amb la major concentració d'immigrants musulmans, i, com presentarem, amb l'assentament d'aquests. Per altra banda, hi ha comarques catalanes que no apareixen en aquest llistat, com tampoc ho faran quan ens referim al conjunt de les mesquites existents.

Un altre registre que calia consultar per complementar la informació anterior és el Registro Nacional de Asociaciones del Ministerio del Interior. Comparant el llistat facilitat per aquest ministeri amb data 21 d'abril de 1999 amb el que tenim del Registre d'Associacions comprovem que no hi consta cap associació diferent de les que hem presentat, pràcticament totes es repeteixen, tot i que alguna només consta en el registre català. Però no es podia oblidar sol·licitar quines són les Entitats Religioses de Confessió Islàmica inscrites al Registre de la Dirección General de Asuntos Religiosos el Ministerio de Justicia. En aquest, el 18 de



maig de 1999, hi ha registrades cent vint-i-set entitats repartides per tota la geografia espanyola, tot i que en unes zones més presents que en altres –destaca l'important nombre que n'hi ha a Andalusia (trenta vuit) i Madrid (vint-i-nou). Concretament a Catalunya hem detectat l'existència de vint-i-una entitats repartides, com es pot veure en el quadre 2, per la geografia catalana, de les quals en detalllem: el nom, la població i la província on es troben i la data en que es van donar d'alta –la totalitat al llarg dels noranta, i principalment en els darrers dos anys. Cal dir que la majoria no estava inclosa en els dos registres anteriorment analitzats.

Quadre 2. Entitats Islàmiques de Catalunya registrades al Ministerio de Justicia

Nom	Població	Província	Data d'Alta
Comunidad Musulmana de Terrassa	Terrassa	Barcelona	2-maig-1992
Comunidad Musulmana de Palafrugell	Palafrugell	Girona	16-juny-1993
Mezquita de Omar Ibn Al Jattab	Sant Boi del Llobregat	Barcelona	03-gener-1996
Hermandad Islámica Imam Ar-rida (A.S.)	Barcelona	Barcelona	25-abril-1996
Comunidad Musulmana de Manlleu	Manlleu	Barcelona	06-febrer-1997
Comunidad Musulmana de Gerona	Girona	Girona	15-desembre-1995
Centro Islámico Camino de la Paz	Barcelona	Barcelona	6-febrer-1997
Comunidad Islámica de Rubí	Rubí	Barcelona	13-agost-1997
Comunidad Islámica del Baix Penedès	Segur de Calafell	Tarragona	16-juliol-1997
Annour	Barcelona	Barcelona	27-novembre-1992
Comunidad Islámica de Alcanar. Mezquita Omar Ibn Al-Jattab	Alcanar	Tarragona	24-abril-1998
Comunidad Islámica Anjuman Islah Ul Muslemin de Barcelona	Barcelona	Barcelona	24-abril-1996
Comunidad Musulmana de Vic	Vic	Barcelona	4-juny-1998
Comunidad Islámica Mezquita Altauba de Premià de Mar	Premià de Mar	Barcelona	24-abril-1998
Comunidad Islámica de Cornellà del Llobregat. Mezquita Al-Tauba	Cornellà del Llobregat	Barcelona	9-agost-1998

Comunidad Musulmana de Vilassar de Mar	Vilassar de Mar	Barcelona	25-maig-1998
Comunidad Musulmana de Banyoles	Girona	Girona	25-maig-1998

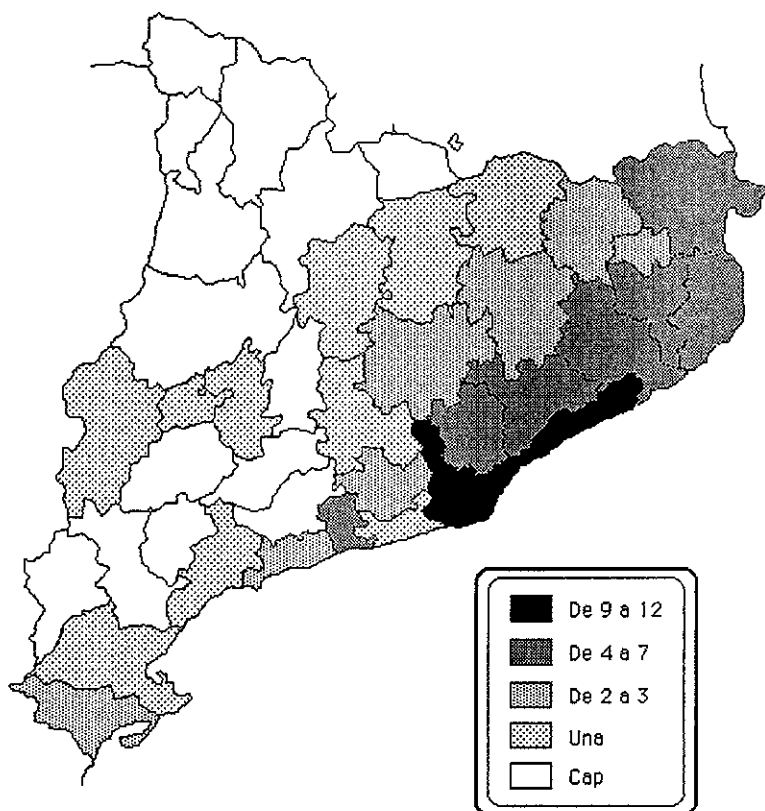
Comunidad Musulmana de Martorell. Mezquita Tariq Al Falah	Martorell	Barcelona	10-juny-1998
Comunidad Islámica de Maresme	Calella de Mar	Maresme	10-juny-1998
Comunidad Islámica de la Garrotxa	Olot	Girona	10-juny-1998
Asociación Islámica de Lérida y provincia	Lleida	Lleida	15-octubre-1990

Però no estar registrat no vol dir que no existeixi. Hi ha altres mesquites que tot i no estar registrades, per diferents motius com ara que tot just inicien el camí o consideren que funcionen inestablement i prefereixen esperar, estan funcionant i es comporten de la mateixa forma o d'una manera molt semblant a les que s'estan. Tenint present això, a mesura que es realitzaven les entrevistes en profunditat a imams es demanava que ens informessin dels altres centres que coneixien de Catalunya (veure capítol de metodologia). D'aquesta forma vam obtenir un llistat que, tot i les limitacions que pugui tenir, creiem que s'aproxima considerablement a la realitat. Finalment vam detectar l'existència de 95 mesquites a Catalunya, que, com en el cas dels registres presentats, no es distribueixen homogèniament. A continuació diferents uns mapes, presenten primerament el nombre de mesquites que hi ha a cadascuna de les comarques catalanes de forma que es construeix una imatge de la seva distribució, per posteriorment una a una senyalar les localitats on es troben.

El primer mapa, a més a més de introduir el nombre de mesquites que hi ha a cada comarca, això sí presentat en intervals, permet constatar com algunes comarques, sobretot costaneres i de les províncies de Barcelona i Girona, en concentren el major nombre. En el mapa resulta fàcil identificar diferents corones de densitat que, a les províncies esmentades, van de la costa cap a l'interior. Així, per exemple, el Barcelonès, el Maresme i el Baix Llobregat es caracteritzen per la major concentració, això sí, seguides d'altres comarques com: el Baix Empordà, l'Alt Empordà, el Gironès, la Selva, el Vallés Oriental, el Vallés Occidental i el Baix Penedès. En l'altre extrem, dins els que en tenen, hi ha comarques com: l'Urgell, el Solsonès, el Pla d'Urgell, el Montsià, el Baix Ebre, el Ripollès, etc. Per altra banda, hi ha una sèrie de comarques on encara no hi ha presència de mesquites, aquestes són: la Terra Alta, la

Ribera d'Ebre, el Priorat, les Garrigues, l'Alt Camp, la Conca de Barberà, la Segarra, la Noguera, el Pallars Jussà, el Pallars Sobirà, l'Alt Urgell, la Cerdanya, l'Alta Ribagorça i la Vall d'Aran.

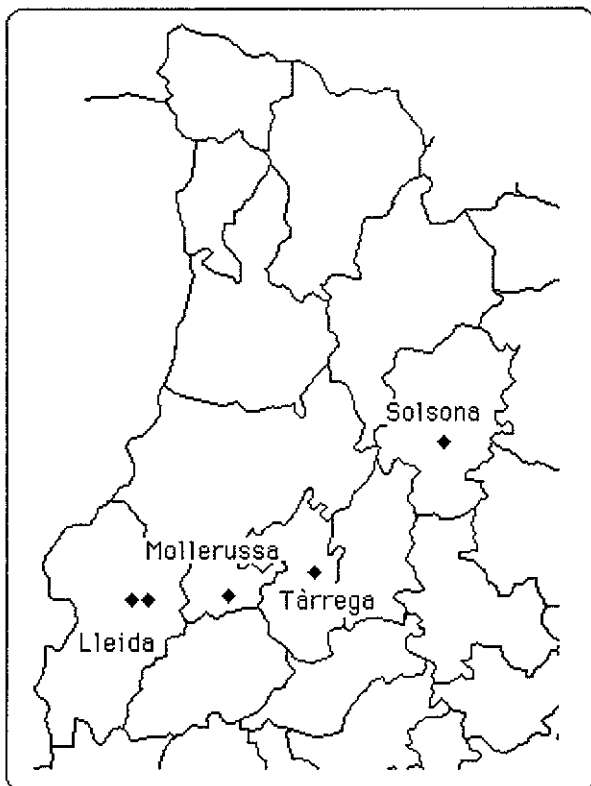
Mapa 1 : Existència de mesquites per comarques.



Per donar-ne una visió més concreta, a continuació es detalla per comarques les poblacions que tenen mesquita en funcionament. Els mapes presenten la població i el nombre de mesquites s'indica posant tants signes com calgui.

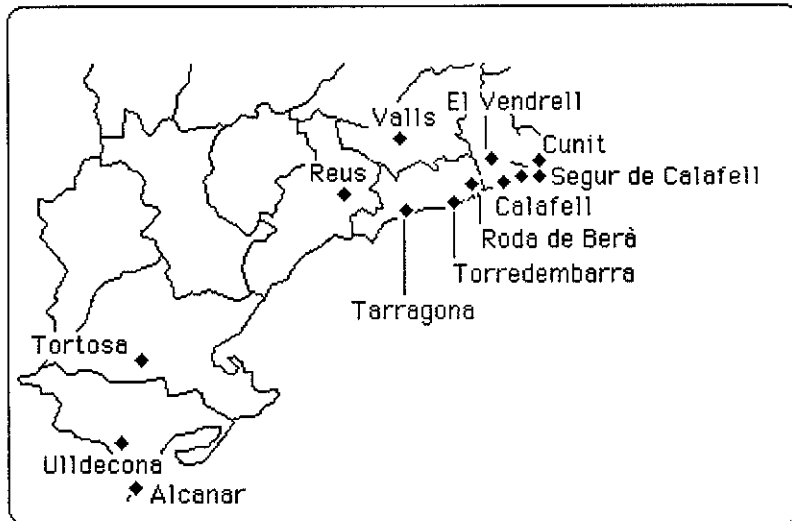
A les comarques de Lleida, on hi ha un menor nombre de mesquites, com es pot veure en el mapa 2, les localitats que en tenen són: Solsona, Tàrrega, Mollerussa (totes amb una) i Lleida (que en l'actualitat en té dos funcionant).

Mapa 2: Poblacions de les comarques de Lleida on hi ha mesquita/es.



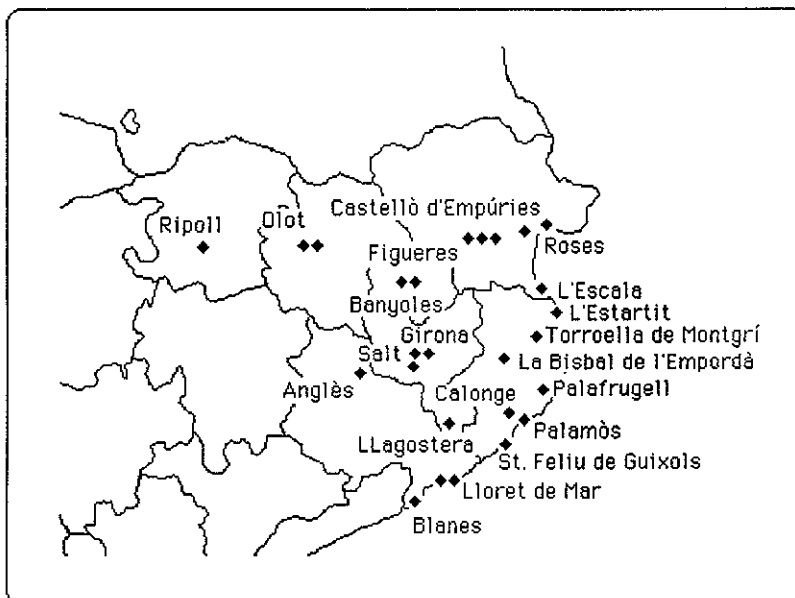
En el referent a les comarques tarragonines, que en tenen un total de tretze, observem la concentració en poblacions del Tarragonès i del Baix Penedès: Tarragona, Torredembarra, Roda de Berà, Calafell, Cunit, El Vendrell i Segur de Calafell.

Mapa 3: Poblacions de les comarques de Tarragona on hi ha mesquita/es.



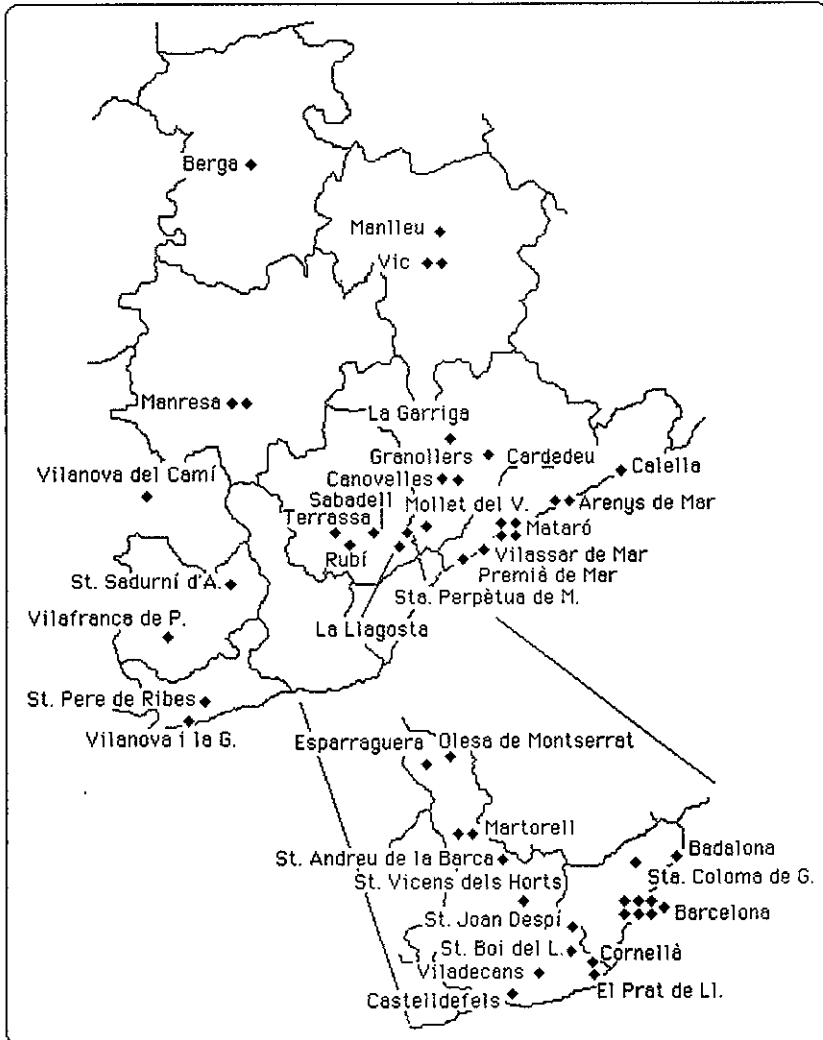
A les comarques de Girona, on n'hi ha vint-i-sis, només destaca que algunes poblacions com Figueres, Girona, Olot i Lloret de Mar en tenen més d'una. Per altra banda, la zona costanera es dibuixa com d'important presència de mesquites i de musulmans.

Mapa 4 : Poblacions de les comarques de Girona on hi ha mesquita/es.



Les comarques barcelonines incrementen notablement el nombre en comparació a les anteriors, així detectem un total de cinquanta una mesquites. Només destacar algunes poblacions que es distingeixen per concentrar-ne un nombre importan, es tracta de Barcelona i Mataró.

Mapa 5 : Poblacions de les comarques de Barcelona on hi ha mesquita/es.



Una de les primeres conclusions que podem extreure de les taules i dels mapes anteriors és la important presència de l'Islam a Catalunya i l'alt creixement de les mesquites en totes les comarques catalanes on hi ha immigrants musulmans, especialment en aquelles que n'hi un nombre suficient i estan motivats per la continuïtat de la seva religió, i de la seva cultura.

Altra vegada cal recordar que si es comparen els anteriors mapes amb la distribució dels immigrants en Catalunya n'observaríem, com és lògic, la correspondència.

6.2. El "trasplantament" de l'Islam a Catalunya: una realitat cada vegada més evident

Partint de les anteriors dades, vàrem plantejar-nos aprofundir en com s'està realitzant aquest "trasplantament" (concepte molt utilitzat en altres països per referir-se a l'arribada i assentament de musulmans i alhora a la modificació, més o menys acusada, de la pràctica de la seva creença) i com és viscut aquest per la comunitat musulmana.

6.2.1. El procés de creació de les mesquites

El procés de creació de la majoria de les mesquites visitades ha estat semblant, tot i que cal tenir ben present en quin moment, es a dir quin any, es va crear. D'aquesta forma, i seguint les etapes que Jordi Moreras establí, n'hi ha que sorgiren durant els anys setanta i inicis dels vuitanta, etapa que era caracteritzada per que es començaven a crear els primers centres. D'aquesta etapa és un dels centres que tenen un paper més rellevant a nivell català (Centre Islàmic Internacional de Control) i que sorgeix, com en tots els casos que hem treballat, de la comunitat. Però en aquest cas no es tracta d'immigrants econòmics, característica molt freqüent entre els immigrants musulmans que resideixen a Catalunya, sinó que es tracta d'estudiants que l'any 1971 –sempre segons els entrevistats– van considerar necessari crear un centre on poder practicar la seva religió col·lectivament i alhora fos un espai de trobada i relació.

"Se juntaron muchos estudiantes universitarios –de medicina, farmacia...– de países árabes y buscaron un lugar para realizar su oración, especialmente la del viernes. Se juntaron, alquilaron un piso que estaba en otro lugar... y así llegó la idea de crear un centro. Al final, ya le digo, el 72 o 73, año más o año menos, compraron estos dos pisos. Lo abrieron, y desde ese momento funciona aquí". (BR71MI)³⁸

³⁸ Aquests acrònims serveixen per identificar les entrevistes. Així per exemple es tracta d'una mesquita de Barcelona, inscrita en el Registre d'Associacions, creada l'any setanta un i que els usuaris són principalment

Per altra banda, el nombre de centres creats durant el període que Moreras ha anomenat la primera fase de dispersió, els anys 1984 a 1987, ja indica un increment i assentament dels musulmans a Catalunya. Entre els quatre centres que hem entrevistat d'aquest període, observem que el procés de creació ha estat també motivat per la necessitat de trobar un espai de pràctica religiosa i un espai de convivència –com veurem després, generalment dels homes. D'aquesta forma, la segona mesquita que es va crear a Catalunya va ser l'anomenada Tarik ben Ziyad (també de Barcelona ciutat) i que també, com l'anterior, és un pol d'atracció per altres mesquites i imams catalans. Posteriorment, es crea la mesquita de Viladecans ja que: "S'ajuntaven als bars, resaven sols i calia un lloc compartit. Per això uns quants van voler llogar un local" (BR85MI). Les dues que manquen es creen a St. Vicens dels Horts, l'any 1985, i a Castelldefels, de l'any 1986, (BR86M), amb motivacions idèntiques.

"Es una obligación para los musulmanes. En nuestro caso, tres personas lo hablaron y promocionaron para que no estén perdidos en los bares, bebiendo... Alquilaron un local, atrajeron otros musulmanes... fueron a pedir ayuda a otras mezquitas. Así, podemos, si hay gente que no reza bien, podemos enseñarles". (BR86M)

Els anys següents fins el 1992, etapa de dispersió, visibilitat i estabilització comunitària, estaria representada per diferents centres (concretament sis de les quaranta una entrevistes van ser creades aquests anys). Un dels trets distintius respecte l'anterior, és que comencem a trobar comarques no barcelonines. Així es creen centres a Girona, Roses i Lleida, malgrat els esforços no se n'ha detectat cap a Tarragona. D'aquest període és la mesquita de Vic, Centro Cultural Islámico (BNR88M), que l'any 1988 "un senyor de Barcelona els va cedir un local que havia comprat", cal esmentar que aquesta situació no és massa freqüent ja que el més comú és llogar un pis o un local participant tots en la despesa. Aquest lligam amb Barcelona encara es manté avui en dia, s'observa en el reconeixement de que són una delegació de la Tarik, en conseqüència s'hi pot veure (tot i la dificultat de poder concretar molt les relacions i tensions que mantenen entre les mesquites, ja que s'han resistit a aprofundir en aquesta direcció la majoria d'entrevistats) una influència o ajuda exterior en la creació. També d'aquests anys és la mesquita de Badalona i una de les de Martorell.

marroquins però també n'hi ha d'altres països. El llistat de centres i acrònims es pot consultar en el capítol dedicat a la metodologia i tècniques d'investigació.

En quan als arguments utilitzats per justificar la necessitat de crear una mesquita o centre d'oració responen al que fins ara s'ha presentat, però també apareix en algun dels discursos la por al rebuig com un del motius per buscar un espai propi on sentir-se segur.

"El Islam en España necesita de mezquita, y éramos algunos que queríamos organizarla. Ahora ya es pequeño el local, somos muchos. Alquilamos un local y pedimos ayuda al ayuntamiento, pero... Dicen que sí pero final no da nada y sólo tenemos treinta metros". (BR90M)

"La mayoría cuando entran aquí lo hacen con una cultura, aquí la dejan, la pierden: bares, discotecas, prisiones... Hace falta agruparlos de nuevo, una vez más. Además 150 musulmanes en la calle no pueden rezar, habría rechazo. Por esto lo mejor es un local". (GNR90MI)

El cas de la primer centre de Lleida és diferent en tant que sorgeix de conflictes interns en una associació creada l'any 1986. La diferent percepció del seguiment de l'Islam que havia de fer l'associació va crear una situació de tensió que va finalitzar amb la separació, ja insistirem en aquesta direcció però cal evidenciar que la diferent percepció de l'Islam també és font de conflictes. Com ens deia un representant associatiu entrevistat en un treball anterior (GARRETA 1998): "(...) tienen una religión que les une (...) aunque dentro hay un poco de follón (...) no se nota casi (...) había un problema. Creo que llevaban, creo que había un problema entre ellos mismos, porque la gente que practica la religión islámica son duras a veces, aunque la religión no se creó para esto. Y no llevaban bien con los que llevaban asociación porque piensan que los que llevan la asociación no son musulmanes, musulmanes, no son practicantes (...) Dentro se fundó la asociación islámica... se fundó cuando estaban buscando una mezquita (...). Entonces pusieron allí la asociación islámica en los que practican el Islam, que son quizá árabes o africanos, están todos dentro de la asociación religiosa". Tot i l'anterior els objectius que es pretenia assolir amb la creació de la mesquita no difereixen d'altres presentats, això sí, ja comença a aparèixer en el discurs quelcom que en el període posterior serà molt important: la continuïtat de l'Islam en la segona generació.

"(...) hay mucha gente que al na más llegar aquí y al no ver por ejemplo nadie que... (*control*) hacen la cultura nuestro, entonces se pierde. Pero eso no quiere decir que por ejemplo vemos que la cultura de aquí está más... más encima de la nostra porque la nostra mucha gente... Ya te digo, con na más llegar aquí al entrar en una cultura diferente, ya al ser su cultura minoritaria, minoritaria, entonces se empiezan a olvidar, pero nosotros, nosotros, sabíamos que si... si continuamos haciendo esto entonces la

nostra cultura y no perderá... lo sabrá nuestros hijos y como los que vienen atrás de nosotros". (LNR90SI)

La darrera etapa, anomenada de progressiva regularització, que començaria l'any 1992 es caracteritza per l'important increment de centres, tot i que no tots registrats. Creats els mateix any 92 tenim el centres de Girona, Palamós i Calonge. Els anys posteriors, com sintetitzem a continuació, reflecteixen el creixement del seu nombre:

- El 1993 es creen els centres de: Sta. Coloma de Gramanet, Mataró, Vilassar de Mar i Ulldecona.
- El 1994 els de: St. Boi del Llobregat, Figueres, Castelló d'Empúries, Torredembarra i un dels de Segur de Calafell.
- El 1995 els de: La Bisbal de l'Empordà, Segur de Calafell i un dels de Barcelona.
- El 1996 els de: Cornellà, St. Joan Despí i Reus.
- El 1997 els de: St. Andreu de la Barca, Esparraguera, Banyoles, Valls i Mollerussa.
- El 1998 els de: Vilanova del Camí, Salt, Roda de Berà Tàrraga i tres de noves una a Lleida, una a Vic i una altra a Martorell.

Els anteriors, a més a més de repetir les motivacions que els empenyeren a crear el centre, han emfasitzat en la vessant educativa, pels adults però sobretot pels més joves. La presència creixent d'infants i adolescents ha motivat que molts pares, que en algun cas ens han dit que abans no ho consideraven una prioritat, es mobilitzin per evitar la pèrdua de la religió, i de la cultura. A continuació presentem alguns dels discursos que evidencien l'anterior i que són prou explícits. En primer lloc transcriurem un fragment de l'entrevista realitzada a l'imam de Girona, que anirà seguida del que han dit a Segur de Calafell, Sant Joan Despí, La Bisbal de l'Empordà i Salt.

"Empezaron avenir la familia con los críos. Ahora los críos sólo estudiaban castellano y catalán. No saben hablar árabe, ni escribirlo, ni nada. Entonces dijimos, vamos a buscar un sitio donde enseñar árabe y rezamos, por lo menos los sábados y domingos que los críos tienen fiesta". (GNR92M)

"Hacia tiempo que una gente se encuentra en un sitio hablando: pues mira porque no vamos a hacer un local, un lugar donde juntarnos. Un centro para practicar, hablar, beber... Otra gente, luego, se ha enterado y ha venido. Se ha entregado los papeles al ayuntamiento y ya está. Había que hacerlo como Dios manda, no cada uno a su manera". (TR95MI)

"Como un buen musulmán siempre tienes que pensar en el que viene detrás, tienes que respetar al más débil. Por ejemplo, hay que coger dos sacos de piedras y hay uno de cincuenta quilos y otro de treinta. Yo siempre tengo que echar mano al de cincuenta quilos, porque siempre tengo que pensar que si viene un viejo detrás de mi, un enfermo o un débil. El Islam nos ordena que hagamos esto. Si la mercancía fuera interesante seguro que echaríamos mano al más gordo, pues hay que pensar en esto. (...) Antes iban a Hospitalet, a Barcelona, donde nos pilla más cerca. Después en la calle, donde sea. Pensando en esto dijimos: pues mira hay una idea. Pusimos un tanto cada uno, mil o dos mil pesetas, y vamos a coger un local de alquiler, porque comprar no podemos. Lo hicimos de esta manera. Entre todos hemos podido, luego hemos arreglado agua, hemos pintado, mejorar, hemos puesto moqueta. Nosotros lo hemos hecho". (BR96MI)

"Hemos encontrado varios compañeros. Antes estábamos en una casa de un compañero, nos juntábamos ahí, pasábamos el Ramadán y como no era suficiente el espacio buscamos un local para juntarnos todos. Alquilamos un local". (GNR95MI)

"Es que siete u ocho años atrás pocos musulmanes con la posibilidad de reagrupar la familia, pero en este tiempo han venido ya muchos (...) Pensamos que hay mucha gente musulmana, mucha gente con familia: mujeres e hijos. Lo que nosotros preocupa mucho en primer lugar son los niños. Si ellos no aprenden nuestra religión, pues somos los responsables de ello, luego creerán que nosotros somos culpables delante de Dios el día del juicio. Entonces pensamos crear una mezquita para que nosotros rezamos juntos y después para que podamos educar, enseñar, a los niños como deben rezar y aprender el Corán y estudiar la religión musulmana". (GNR98MI)

Però el procés no ha estat tampoc per a tots una decisió que amb l'ajuda de tots s'ha materialitzat. Alguns, sobretot pel nombre de musulmans residents a la localitat, més els transeünts que hi poguessin anar temporalment, veuen difícil el poder suportar la despesa que comporta. És per exemple el cas del Centre Cultural Alyamaa de Calonge que tot i que situem la creació l'any 1992 abans i després han tingut un llarga situació d'inestabilitat fins el moment que creuen haver-se consolidat. L'única forma de materialitzar la idea fou arreglar una barraca i poder així minimitzar la despesa. El mateix els va succeir als de l'Associació Islàmica de l'Anoia de Vilanova del Camí que ja l'any 1993 van intentar crear una mesquita, a partir d'una associació que existia, però la despesa que havien de suportar els va fer desistir fins el 1998. El mes desembre d'aquest any han tornat a intentar-ho i pensen que podran mantenir-la. Aquestes situacions també poden portar a fusions, com va succeir a St. Coloma de Gramanet:

"Antes había otra y la pasaron aquí. Todos los pueblos cuando hacen una mezquita es que varias personas se ponen a rezar. Los rezos normales pueden hacerlos solos, pero los del viernes en colectivo. En todos los sitios cuando son quince o veinte personas

hacen una mezquita, en los pueblos que son tres o cuatro no hacen mezquita". (BNR93MI)

També és cert que pot succeir el contrari, que hi hagin mitjans per l'important nombre de musulmans practicants i que s'hagin de plantejar crear-ne una altra pels problemes d'espai que tenen. És el cas de la Comunidad Islámica de Martorell que en aquest moment té dues seus, dos imams... per que els darrers mesos de 1998 els problemes d'espai van obligar a prendre aquesta decisió, que segons afirmen és conjuntural, ja que tan aviat com sigui possible buscaran un local més gran per ubicar-los a tots. Quelcom semblant ha succeït a Segur de Calafell que "como no cabemos nos hemos bajado aquí y hemos bajado a arreglar esta" (TNR94Ma), en el fons hem pogut veure que existeix un problema entre ells que ha contribuït al distanciament: "algunos (*cuatro o cinco*) son muy rígidos, por ejemplo sino se lleva barba no se puede rezar o todos debían llevar la chilaba, no permiten fumar...". Un altre cas de fissió és el que han viscut els de la Mesquita Muja jal Curan que per la massificació, però també per diferències de percepció han optat per "independitzar-se"

"Muchos musulmanes, y antes había otros musulmanes de Marruecos... los otros. Las mezquitas siempre muy lleno y los de Pakistán debían encontrarse también. La lengua árabe es la mejor para el Islam pero nosotros con nuestra lengua, el urdu, podemos explicar mejor y enseñar mejor a los niños. Nosotros también conocemos árabe, pero mejor nuestra lengua". (BNR95P)

El que sembla evident, malgrat aquestes diferents dinàmiques de creació, és que quan hi ha diferents musulmans en una població, si poden, el seu deure és crear un centre on realitzar les pràctiques col·lectives i on puguin ser transmeses la religió i, per molts, també la llengua, trets de les seves cultures d'origen que el preocupa especialment que es perdin.

"Como estamos nosotros acostumbrados a nuestro país. Nosotros aquí no tenemos derecho, bien tenemos derecho a ir a la iglesia pero las cosas de vosotros no coinciden con las de nosotros (...) Por ejemplo, el Corán dice, la palabra de Dios, que Jesús es igual que Mahoma, pero para vosotros es hijo de Dios. Por eso nosotros no vamos a la iglesia. Tenemos diferencia de tradición". (LR98MI)

"Cada uno en su lado, cada uno en su casa lo que se hace es perder el Islam. Queremos mantener nuestra religión. El Islam, religión Islámica, el fundamento es mejor juntos que separados". (BNR98MI)

"El que practica, practica. De una manera u otra. Pero reunirse, que estemos juntos, cuando hay un lugar, un sitio, es claro que practica siempre más. Alguien ayuda, anima a

continuar, a seguir. Te da ideas y conocimientos. Cuando más sabrás, más facilidades y oportunidades de practicar, si menos no saben que hacer, no hablan con nadie...". (TNR94M)

A més a més de tot l'anterior cal tenir ben present l'efecte que pot causar l'administració pública i els veïns, facilitant o dificultant la instal·lació. En general els ajuntaments i els veïns no ho han viscut com un problema, uns s'han dedicat a tramitar papers i els altres a "tolerar" la seva presència. Però és clar que hi ha diferents situacions i diferents actituds, d'aquesta diferència de tractament es queixa el següent entrevistat:

"Depende del Ayuntamiento que te den espacio. En Mataró todo son facilidades cuando organizan algo: local equipado, con lavabos, bien de precio... Pero aquí no facilitan nada. Cuando vas a pedir una cosa te dicen que qué quieres, pocas facilidades. Para las fiestas ahora vamos a un sitio privado en lugar de a un polideportivo o plaza". (BNR93M)

En síntesi, les principals motivacions que porten a crear una mesquita o centre d'oració són:

- Seguir les pràctiques religioses, sobretot les col·lectives
- Organitzar, com fa la seva religió, la vida social, espiritual, religiosa, econòmica... que per alguns més que per uns altres estava en perill d'extinció. Evitant així l'abandonament moral, vestimenta, comportament, el rol tradicional de la dona...³⁹
- No perdre la seva cultura, i en especial a més a més de la religió la llengua àrab –o la d'origen, com el cas de l'urdu entre els pakistanesos.
- Transmetre a les següents generacions la religió, però també la tradició cultural i la llengua.
- Reconstruir la identitat perduda.
- Ajudar-se entre ells o ajudar a transeünts que els ho demanen.

³⁹ Aquest discurs es pot veure en diverses entrevistes però especialment en (TR95MI) i en (BR96MI) que diu: "Evitamos que consuman droga, que vaguen por las calles, que cojan malas costumbres... además que aquí todo es cultura, obediencia a Dios, cumplimos nuestras leyes islámicas. Estamos concentrados y no hacen otra cosa mala". També es pot observar en el que diu l'Imam de l'Asociación Islámica de Lleida: "...estamos aquí, hay mucha gente que está perdiendo el Islam y la cultura, y claro nosotros por ejemplo los mayores sabíamos la cultura y sabemos lo que vamos a encontrar. Ahora, por ejemplo cada vez nos agrupan más las familias aquí, y cada día vamos a tener críos y esto... para enseñar a los críos la cultura y la religión".

Per finalitzar, només referir-nos breument que tots els entrevistats creuen necessari registrar-se. Molts d'ells com associacions i d'altres com entitats religioses, però per que això sigui possible cal un període de consolidació i, a més a més, l'ajut de mesquites o persones que coneixen els tràmits. Per aquest motiu, tot i haver detectat que algunes no estan inscrites, la voluntat de fer-ho és una constant.

6.2.2. Qui són els que freqüenten les mesquites de Catalunya?

Els que freqüenten aquestes mesquites tenen perfils diferents en funció de lloc on ens trobem i dels immigrants musulmans que hi ha a la zona. Així, en referència a la nacionalitat d'origen detectem que el més habitual és que siguin Marroquins, fins i tot els entrevistats entre els quals hi ha algunes excepcions que passem a detallar. En primer lloc només mencionar que també hem conegut dos casos, en les mesquites que porten més anys funcionant de Barcelona, en que la nacionalitat actual és espanyola –tot i que segueixen la pauta de que el seu país de procedència és el Marroc. Per altra banda, n'hi ha alguns que procedeixen d'altres països com pot ser el Safdar que és del Pakistan i que fa d'imam a una mesquita freqüentada principalment per pakistanesos. Una altra de les poques excepcions que em trobat és a l'Asociación Islámica de Lleida on l'imam és d'origen gambià, aquesta associació té més participants d'Àfrica Negra (de Gàmbia, Senegal, Malí...) que del Magreb (Marroc, Argèlia...). Així, com es pot veure, resulta més fàcil parlar de les excepcions que de la regla, on hauríem de llistar tots els altres centres.

En referència als usuaris –com es pot veure en els dos exemples anteriors hi ha correspondència entre la procedència de l'imam i els que freqüenten el centre, sent-ne un factor clau la forma d'escollir l'imam–, molts dels centres tenen una clara majoria de marroquís entre els que hi participen, d'aquesta situació en són exemple les mesquites de Martorell, Vic, St. Vicens dels Horts, St. Andreu de la Barca, St. Boi del Llobregat, etc. Per altra banda, n'hi ha algunes que, tot i la majoria existent d'aquesta procedència, ens diuen que també n'hi ha que són originaris d'altres països, és el cas de: Tarik de Barcelona (on tot i que hi ha força marroquins també ens parlen de la presència de pakistanesos i ens els darrers mesos de subsaharians), Ennort de Viladecans (on a més a més de marroquins diuen que hi ha alguns argelins i subsaharians), l'Associació Cultural Islámica Tajdid de Catalunya de Sta.

Coloma de Gramanet (on hi ha, a més a més de marroquins, alguns pakistanesos, argelins, egipcis i palestins), la Mesquita Vilal de la Comunidad Musulmana de Badalona (on hi ha marroquís i alguns pakistanesos), la Mesquita El-Ansar de la Asociación Musulmana Al Quahda de Mataró (on hi ha sobretot marroquins però també argelins, gambians, pakistanesos...)... D'aquesta forma comprovem, com es pot veure en el quadre de presentació dels acrònims on identifiquem les que anomenem mixtes, que en algunes d'elles tot i la majoria de marroquins i a presència de musulmans de diferents països.

Alhora cal tenir ben present que en els discursos es repeteix que l'Islam no diferencia per ètnia, color de pell, riquesa... Les relacions entre els que segueixen una mateixa creença no poden ser condicionades per aquests factors.

"Coger la religión bien, no estar para otra cosa, solamente Dios. La religión dice que se debe relacionar con toda la gente, con todo el mundo. Dios da fuerza, fuerza para mejorar, si no hay Dios no se para que sirve tanta libertad". (GNR91M)

"(...) claro, el Islam no hay, no tiene diferencia en las etnias, el que es Islam, es musulmán, es musulmán, sea negro, como magrebí, como lo que sea y esta asociación hay todo clases, por ejemplo lo que te decía: antes hay negros, hay magrebíes, hay españoles, hay todas clases, no hay diferencia etnias en lo que es el Islam, por ejemplo porque en la mezquita que estamos aquí desde lo hemos abierto, estaba abierto a todos los miembros musulmanes que están de paso, entrar allí en el centro." (LNR90SI)

Però, la creença i la pràctica i la conseqüent identificació de la religió pot condicionar les relacions interpersonals d'alguns musulmans diferenciant entre els que segueixen l'Islam i aquells que no hi pertanyen o no el segueixen. En aquestes condicions de tracte amb un no musulmà, i especialment amb un que ha abandonat quelcom de l'Islam, aquesta identitat pot adquirir protagonisme i convertir-se en identitat exterioritzada (vegeu GARRETA 1998).

A més a més re referir-nos als països de procedència hem volgut aproximar-nos al nombre de persones que visiten habitualment el centre o mesquita. El primer que hem pogut constatar és la diferència entre els dies feiners i els festius, així com entre les pregàries que s'han de fer durant la jornada laboral i aquelles que es fan fora de la mateixa. Així, com posarem de manifest al referir-nos a les dificultats que tenen alhora de practicar la seva creença a Catalunya, les oracions que han de fer (no totes a la mesquita, la del divendres és la que hauria de fer-se en grup i per tant és la més malestar genera quan no es pot fer a la mesquita) es

troben condicionades a un context no musulmà. La solució és la flexibilitat, és a dir, fer compatible la pràctica religiosa amb el treball i la vida a Catalunya. D'aquesta forma, poques persones assisteixen a les pregàries que coincideixen amb horari laboral i s'incrementa el nombre en les que es fan abans de començar o al finalitzar la jornada, i especialment els dissabtes i els diumenges. Aquesta irregular assistència, més la mateixa dificultat de mantenir una persona que faci exclusivament d'imam, fa que alguns centres no obrin les seves portes tot el dia.

Com es pot suposar, hi ha diversitat en quan al nombre d'assistents. Trobem des d'aquells on hi assisteixen regularment (sovint s'ha distingit entre els que venen amb regularitat i els que ho fan esporàdicament) d'un vint a cinquanta persones, com és el cas de les mesquites de: Sant Boi del Llobregat, Alfalah de Martorell, Segur de Calafell, Castelló d'Empúries, Sant Joan Despí, Tàrraga, entre moltes d'altres. A aquelles que tenen un nombre molt més important de seguidors com ara: les tres entrevistades de Barcelona ciutat, les de Vic, Mataró, Segur de Calafell, etc.

En tercer lloc cal referir-se a l'edat. L'edat dels que freqüenten aquestes mesquites varia considerablement, tot i que sempre dins la joventut que caracteritza les onades migratòries d'africans instal·lats a Catalunya. Per aquest motiu, trobarem des dels més grans fins als més joves, es a dir els fills d'aquests immigrants. És a partir dels set anys que han de començar, els nens, a freqüentar la mesquita. Aquesta assistència forma part del seu aprenentatge, de la seva formació com a musulmans que durarà fins al setze anys que llavors ja tindran totes les obligacions d'un musulmà. Tot i això, alguns endarrereixen l'assistència fins els tretze o catorze (per exemple, la mesquita de Figueres o la Asociación Unión y Cooperación Islámica de Lleida y Comarca) i algun ho avança als sis (per exemple, Tarik de Barcelona). Exemple d'aquest discurs, molt habitual entre els entrevistats, és el de l'imam de St. Andreu de la Barca:

"Los niños no pueden aceptar el Islam directamente. Entonces los padres, con esfuerzo, poco a poco se les enseña. Aquí vienen a partir de los siete años, pero hasta los dieciséis es joven y si hace algo malo se le perdona. Entonces ya será una obligación para él".
(BR97M)

Una altra característica dels usuaris és que es tracta majoritàriament d'homes, les dones en pràcticament totes les mesquites catalanes no tenen l'espai que les hi pertocaria, evidentment es tracta d'un espai separat generalment darrera els homes i des d'on segueixen l'oració. En conseqüència les seves pregàries les fan en la intimitat de casa seva, i les seves reunions o festes reunint-se en un habitatge totes elles –en el millor dels casos. Les limitacions d'espai i, evidentment, la necessitat d'un espai a part al darrera dels homes són els principals argument utilitzats per justificar la no presència. Els tres centres de Barcelona es diferencien de la resta per sí comptar amb aquest espai per les dones. Així el Centro Islámico Internacional de Control, la mesquita Tarik⁴⁰ i la mesquita Muja jal Curan tenen un espai apropiat per la participació de les dones en les activitats religioses. També l'Asociación Cultural Islámica del Baix Penedès de Segur de Calafell i l'Asociación Islámica Al Quods de Figueres tenen l'espai adequat. La resta, amb més o menys intenció de que a curt termini aquesta presència sigui possible, es repeteixen al posar de manifest la necessitat de resar separats per que l'Alcorà així ho diu –a l'home si li valora que ho faci col·lectivament, mentre que a la dona el que dóna "punts" és que ho faci en privat–, per evitar les distraccions que la presència de dones causaria, etc.

"Las mujeres van mejor en casa, hombres en la mezquita" (GR97MI)

"No condenamos hacia la mujer. La ley de Dios ordena que a las mezquitas irán los hombres, pueden ir también las mujeres pero si hacen el rezo en casa mejor. Si la mezquita es grande pueden ir detrás, pero siempre hay una cortina entre los hombres y entre las mujeres. El mensajero dijo que las mujeres tienen derecho a ir a la mezquita, excepto cuando el período o tienen un hijo. Entonces las mujeres bienvenidas a la mezquita, pero si se quedan en sus casas mejor que mejor. Yo tengo mi mujer que con una cría pequeña mejor que se quede a cuidarla". (BR96MI)

"Cada uno hace lo que quiere, eso es libertad. Pero la libertad dentro del respeto, se busca el respeto mutuo. La mujer también tiene todos derechos a participar, a hacer (...) De momento lo están haciendo en casa, cada semana van a una casa diferente y lo hacen allí. También hay una mujer que enseña a las otras y dirige, como un imán". (LR98M)

Aquesta no presència de la dona no només és en les oracions, en aquestes mesquites les dones no participen en cap de les celebracions que s'hi puguin fer. Així, per exemple, com ens han dit en diferents moments, les festes que celebren són només per a homes. Les dones preparen

⁴⁰ Cal esmentar que durant l'entrevista es va negar que hi anessin dones, però mentre va durar aquesta es va poder observar que hi havia durant les oracions una dona amb les seves dues filles. També, en una altra entrevista se'ns va parlar de que Tarik ofería la possibilitat de participar a les dones, fet que ens confirma en aquesta opció.

el menjar, o en el cas dels solters o fan ells mateixos, que els homes s'enduran a la mesquita on es reuneixen i fan una festa amb tot l'aportat. Les dones fan el mateix, però es troben en un habitatge que les pugui encabir i parlen de "les seves coses" –tot i que no totes, ja que alguns ens han dit que aquestes trobades entre les dones no es fan o no són freqüents. L'imam de la mesquita de Sant Joan Despí ens pot il·lustrar aquest discurs molt freqüent.

"Llamamos unos a otros. Las mujeres se reúnen en una casa. En la casa más grande y lo celebran entre ellas. Nosotros nos encontramos en la mezquita". (BR96MI)

Sembla, com s'afirmava Felice Dassetto (1990b) referint-se a Bèlgica, que la mesquita és un interès específicament dels homes, fet que pot ser vist com una forma de religitimitació masculina (paterna i marital) que s'estava perdent en el procés de secularització/occidentalització.

En aquest punt sembla pertinent referir-se, breument, a una altra de les qüestions que hem analitzat: els matrimonis mixts. Podem observar diversos discursos respecte aquesta temàtica: "És un tema una mica sensible. Hi ha posicions en això". (BNR88M). Un primer discurs defensaria que només es poden donar matrimonis mixts en cas de conversió a l'Islam de la persona que no sigui musulmà (per exemple és el que diuen: BR91MI, TNR93MI, TR95MI...).

"Religión es tremenda, debe coger la religión y no sólo de boca. Esto es un problema. Una chica casada con un español esto es también muy mal. Tenéis la religión diferente y después hay problemas". (GNR91M)

Un segon discurs, que s'entreveia en la cita anterior però que en altres és molt més clar, diferenciaria entre la dona musulmana que es vulgui casar amb un home d'una altra creença i a l'inrevés. L'home que es casi amb una cristiana és més ben vist i tolerat que la dona musulmana que es vulgui casar amb un no musulmà. La debilitat atribuïda a la dona davant la influència del marit seria el factor clau per entendre-ho.

"El hombre puede volver su mujer al Islam, la mujer no convertir a su marido. Es muy difícil". (BR86M)

Tot i això, alguns diuen que és possible aquest matrimoni, però sempre en el cas de conversió del noi català (LR98MI), (BNR93M)... En tercer lloc es troben aquells que acceptarien els

matrimonis mixts amb les persones creients cristians, jueus i , evidentment musulmans –els que anomenen els del Llibre (GNR92Mb).

"Estamos siguiendo las normas del Corán. En el Corán se puede casar una persona musulmana con una persona cristiana. Pero cada uno de estos dos tienen que respetar su religión. Esto no quiere decir que no pueden casarse. Con una persona que no tiene religión, eso no". (LNR90SI)

Això sí, alguns dins aquesta opció retornen a diferenciar entre l'home i la dona, sent aquesta la que és més vulnerable. Un matrimoni d'aquest tipus resultarà desastrós:

"Sí lo permite, yo no lo quiero. Fracaso total, fracaso total". (GNR92M)

6.2.3. Musulmans practicants i musulmans no practicants

Com vàrem constatar en un anterior estudi (GARRETA 1998), hi pot haver canvis en la pràctica religiosa: tot i que es constata la continuïtat de molts, alguns poden abandonar totalment o temporal i altres, que al seu país d'origen no eren practicants o no tant practicants, poden abraçar de nou l'Islam.

"Aquí hay más libertad. Si no me ven, puedo hacer una tontería y la hago. La mayoría que en su país no rezaban, no rezan. Hay excepciones que no rezaban y aquí sí. Y al revés. Son excepciones pero existen". (BNR93MI)

En l'estudi esmentat es presentaven una sèrie de factors que motivaven aquest menor seguiment, així per exemple: l'elecció personal, els contactes que es mantenien amb altres musulmans, les circumstàncies viscudes i les dificultats que la societat d'acollida posa al seguiment dels preceptes, la distància a una mesquita o centre d'oració, etc. Aquest darrer, és un dels que menys evident se'ns ha fet en aquest estudi. Tot i aparèixer, no creiem que no tingui importància, passa a ser secundari quan parlem amb l'imam que sovint es refereix a aquells que són propers físicament⁴¹. El relegament d'aquest factor no es donava quan

⁴¹ Per només citar un exemple, l'imam de la mesquita de La Bisbal de l'Empordà ens diu (GNR95MI): "El que tenía coche iba a la mezquita del pueblo más cercano, pero si no tenían no podían asistir y más si estaba muy lejos. Por eso nosotros buscamos un local".

parlàvem amb musulmans residents a una població petita de Lleida que havien de fer cinquanta quilòmetres per poder anar-hi. També és evident que, amb el notable creixement que estan tenint les mesquites, cada vegada serà menys important aquest factor.

"Es una forma de vida, oración, entrega... Hay practicantes y no practicantes. Igual que en la religión católica, no todos van a la iglesia" (BR71MI)

"Pasa en todo el mundo, cada uno piensa lo que piensa. Hay gente cuerda y hay...". (BR97M)

"Más de la mitad no participan, y si participaran no cabrían. Hay algunos que no practican, no todos iguales. Algunos lo dejan, otros no lo dejaran, otros... Antes lo dejábamos todo, ahora practicamos más. Ahora caven más y piden más, practican más que los viejos. Piden más a los empresarios, son más listos" (BNR98M)

Tot i existir opinions diferents sobre si afecta a un important nombre de musulmans o a pocs en moltes de les entrevistes es reconeix que si que hi ha un retrocés en alguns musulmans respecte el que feien abans, al país d'origen. Retrocés que alguns considerem temporal, i que ens molts casos és cert que és el més freqüent el retorn a la pràctica d'aquells que eren practicants a origen:

"Tenga en cuenta que aunque estuviera en su país. Un practicante, uno que es creyente, esta persona en la vida dejará de hacer lo que está obligado a hacer. Creo que la persona que sale, pasa todos los riesgos, vende todo lo que tiene en Marruecos, no consigue un visado, pasa al país vecino y sufre calamidades, esta persona el día que tenga todo legalizado, si es musulmán, no dejará de hacer lo que hacía en su tierra. El que no practica es el musulmán de boca, el que no practica y dice que es musulmán. Pero es verdad que puede haber alguno que igual allí estaban practicando y no lo harán igual aquí". (GNR92Mb)

D'aquesta forma, tot i deixar-ho en gran mesura a la fermesa de la fe en cada persona⁴², hi ha una sèrie de circumstàncies que condicionen la continuïtat: l'edat (els més joves són els que poden ser més "temptats" pel model de la societat d'acollida)⁴³, el context en que viu⁴⁴, les

⁴² "Cualquier persona que es musulmán o es religioso podría practicarlo en cualquier tierra del mundo, en cualquier país. Lo que pasa es que no hay que dejarlo. Cada persona, depende de él, por eso su compañero debe pensar en él para que pueda venir, ya que en la calle no se aprende nada bueno". (GNR95MI)

⁴³ "Muchos vienen aquí y se olvidan de todo, no rezan ni nada. En su país su padre musulmán, su abuelo musulmán, él también, pero aquí cambia. Vienen con dieciocho o diecinueve años y lo encuentran todo más fácil y se olvidan de todo. No son todos, bueno. Yo te hablo ya que llevo mucho tiempo y al no haber mezquita... pero gracias a Dios ahora hay mezquita, sabes. Antes no estaba tan bien, ahora mejor". (GR94MI)

amistats que es troba, tenir o no família i molt especialment fills, etc. El context amb que es troben fa, com presenta la transcripció següent, que sigui inevitable sembla inevitable que "s'ennegreixi" una mica, però els imams tenen l'esperança de que és temporal.

"Hay algunos, poquillos, que están débiles de fe (...) tenemos nuestra propia enseñanza, nuestra propia cultura, desde el nacimiento hemos crecido como musulmanes. Lo que entendemos es el Corán y nuestro idioma es el árabe. Nuestra creencia, nuestra civilización, nuestra cultura es todo entre las leyes del Islam. Es como si cogieras varias cosas y las metes en alquitrán, se tienen que volver negras. Esto, la crianza, el despertar, el andar, está dentro del Islam. Yo cuando voy a comer soy practicante, debo decir el nombre de Dios. Todo está impregnado". (BR96MI)

Aquest context pertorbador, no musulmà, té una paper rellevant però també hi intervenen altres factors com ens posen de manifest dos entrevistats de les comarques de Barcelona, un de Tarragona i un de Lleida:

"Depende de muchas razones. La razón principal es la educación. Según como haya sido educada esta persona será un musulmán practicante, pero si lo han dejado a la ley del capitalismo, materialismo, entonces difícil. Se llamará musulmán por llamar algo". (BNR93MI)

"Cuando llegan a un país no musulmán algunos van a la manera del país en que se entra. Van a beber, bailar, las mujeres están en la calle. Si ven esas cosas, muy fácil, y esa libertad, se meten y pierden la práctica. (...) Vuelven algunos, pero pocos. Los que van mal. La mujer peor todavía. Si sale y ve lo que hay en la calle se pierde, se va a la manera de lo que ve en la calle". (TR95MI)

"Mucho materialismo. Cuando vienen aquí y olvidan. Cuando es joven más. Con las cosas que hay aquí se le olvida. Pero cuando hay mezquita, estos mayores que aún tienen las costumbres, la tradición, la religión viva atraen a personas que antes no rezaban y ahora, que está la mezquita, sí. La gente pierde y olvida". (BNR98MI)

"Esto es cosa de la vida, hay gente que está más... gente que quiere vivir la vida, que piensa que son cuatro días y sólo quieren disfrutar. Otros son ignorantes, no tienen bastante conocimiento, cultura. Algunos vienen hacen la oración y cuando salen lo dejan todo aquí dentro. Un musulmán no puede hacer esto. El comportamiento, la creencia... es dentro y fuera. Hay gente que quieren vivir la vida como la viven aquí. Y... es difícil. Al llegar aquí se encuentran otro mundo y cambian mucho". (LR98M)

⁴⁴ "Al principio las cosas son difíciles, pero con paciencia se solucionan y mejoran. Se consigue hacer lo que se debe". (GR94MI)

També, en un cas molt concret, s'ha posat de manifest que la despesa que suposa mantenir la mesquita és un fre a que alguns musulmans la freqüentin.

"El motivo económico frena que vengan. Como quieren hacer muchas cosas y han comprado un terreno, se creen que les obligarán a pagar. Dicen que pagar es voluntario, pero claro no quieren venir si deberían pagar y no lo hacen". (GNR91M)

Les diferents actituds que es prenen davant el seguiment de la creença no sempre, com hem vist, són una decisió personal. Les circumstàncies fan que determinades pràctiques, el que hem anomenat el context, siguin de difícil seguiment. Així, també, els pot resultar complicat conviure amb comportaments que poden considerar poc adequats

"Hay cosas aquí que están pecado, que no valen: beber alcohol, por ejemplo las mujeres casi sin ropa. Muchas cosas para el musulmán que no están bien. En nuestro país esto no pasa. Esto es muy duro, no tenemos a nadie que nos proteja. En nuestro país nadie puede beber tranquilamente como aquí. Aquí la mayoría de hijos ya no son de su padre". (BR86M)

"Muchas familias que vienen del Marruecos y la cultura de aquí en España hay vicio, hay chicas... pero si tengo personalidad muy fuerte voy a hacer el Islam como en mi país. Si no tengo personalidad muy fuerte, firme, te lleva el aire. Yo rezaba en Marruecos y nunca he cambiado. Y hay gente que cuando viene aquí se olvida, son jóvenes. Después, tarde o temprano, vuelve porque sabe que no hay otro camino". (BR97M)

També resulta difícil fer compatibles les oracions individuals o col·lectives amb els horaris laborals. Aquest és un dels problemes més freqüents que mencionen, tot i que també alguns diuen que es tracta de voluntat ja que l'Islam és prou flexible. En aquest sentit s'expressa, per exemple, el representant de la mesquita Muja jal Curan de Barcelona ciutat que destaca aquesta flexibilitat, això sí després de posar de manifest que s'hauria d'arreglar almenys pel que fa a l'oració del divendres i la possibilitat de cridar als fidels:

"No podemos llamar a Dios, no se puede llamar a la oración. Tampoco bien el trabajo, pero se puede hacer luego todo junto (...) Islam es abierto, si no podemos hacerlo lo haremos al final de la jornada. Si no hay tiempo se puede hacer luego". (BNR95P)

Altres exemples de comentaris en aquesta direcció ens els aporten altres imams de les mesquites de Sant Joan Despí i de Calonge:

"El rezo del viernes, sí tenemos dificultad con ello. Eso no lo podemos ejercer. Los viernes que son fiesta. Las mezquitas están a tope, eso indica algo. Incluso cortando las calles. Fui a Hospitalet, y se cortó una calle entera, y se llenó la mezquita, la mezquita llena y gente fuera. Todo por que era un día de fiesta. Pero cuando no es día de fiesta es un problema, por que esa hora de rezo, al mediodía, es muy importante para el musulmán ya que debe ir a rezar a la mezquita. No sirve en el trabajo. O cuando se acaba el Ramadán, al día siguiente, a las diez. Bien dependerá, a las ocho o a las diez. Entonces el rezo es obligatorio para todo musulmán. Estamos obligados a ir a la mezquita o a una plaza grande, que nos concentremos allí. Hay que no puede hacerlo y pocos si cae en día de trabajo. Tenemos que cumplir con nuestro trabajo, al acabar cumplir con la oración. Pero ya es tarde, la oración no se puede hacer por la tarde, tiene que ser de nueve a diez. Al final no se hace. Dios lo permite. Pero para mí no hay libertad aquí. Dios nos ordena a buscar soluciones que contenten ambas partes". (BR96MI)

"Algunos prefieren dejar la oración para que no les digan nada. Algunos prefieren dar una hora a cambio de estos minutos. Es difícil en cualquier país no musulmán que practiquen la religión. Pero no es sólo la religión, es la cultura, es la política, es la enseñanza, es todo. Todo viene en el Corán. Hasta la forma que tenemos que orinar, para entrar en el lavabo hay unas cosas que decir. En España sabe que hay cosas que se debe cumplir, tenemos un dicho: 'la intención es mejor que el hecho'. Si tienes intención y no puedes hacer, por lo que sea, esto es igual el mérito es el mismo". (GNR92Mb)

Les circumstàncies adverses dificulten que es sigui un bon musulmà. Malgrat les dificultats, es pot practicar, això sí una pràctica modificada, adaptada (BNR95P): "El Islam se puede practicar donde quiera, en cualquier lugar y en cualquier circunstancia. Cuando vienen juntos mejor"; això sí "siempre hay algunos que no practican, tienen la cabeza en otro sitio, en otro lugar". A més a més, cal tenir en consideració que ser practicant en un context "hostil" és més valorat que ser-ho en un context majoritàriament musulmà: "Como no es fácil, está más valorado el practicar. Al no ser un país musulmán es más difícil y se valora más el esfuerzo que se hace". (BNR93M)

L'esforç que cal fer és molt important en alguns casos i per alguns dels entrevistats. Una de les qüestions que creuen que cal resoldre és el tema dels enterraments. L'escassetat de cementiris preparats per acollir-los i el fet que passats uns anys ells diuen no tenir la garantia de que la tomba no serà traslladada, tocada... (TR95MI) els obliga a repatriar els cadàvers i a tenir fons

col·lectius o assegurances –menys nombrós (vegeu GARRETA 1998)– per poder fer front a aquesta despesa quan succeeixi una mort.

"Per la religió val més que ens n'anem del país. Un exemple clar és el dels enterraments. No els podem enterrar aquí, els hem de portar a la seva terra amb els seus familiars. Aquí estarien sols. No els podem enterrar aquí". (TNR97MI)

Resulta evident que les dificultats mencionades, i altres que anirem fent paleses, condicionen el seguiment de la pràctica, si més no cal adaptar-la a una nova realitat que no té com a paràmetres de la vida quotidiana els mateixos que en països musulmans, de forma que el temps, l'espai, les relacions socials... no són idèntiques. Els anys noranta i segurament els primers anys del nou mil·lenari representen un període d'ajustament, durant el qual caldrà articular, per ambdues bandes, les relacions i els intercanvis que s'estableixin. L'Islam, per la seva banda, intenta, a més a més d'acceptar una certa flexibilitat en les pràctiques –sense la qual resultaria molt difícil ser musulmà a Catalunya, com alguns ens han dit–, incentivar el retorn a la pràctica i el seguiment de la religió a destí. De fet, aquesta recomposició és un dels aspectes més interessants de l'actualitat. Aconteixements que anys enrera podríem haver estudiat a d'altres països europeus, en aquest moment estan succeint a Catalunya –això sí, amb totes les distàncies que haguem de tenir presents. Aquest fet no treu que la situació de l'Islam a Europa, com a Catalunya, estigui en evolució, evolució que és condicionada, com s'ha presentat anteriorment, a la dinàmica de trasplantament, l'actitud de la societat i l'administració de recepció, etc.

En quan a incentivar el retorn a la pràctica o que tot musulmà practiqui (cal recordar que pot haver-hi casos que a origen no ho feien i a destí sí) cal referir-se al control i al proselitisme que estan fent des dels centres d'oració. Control de l'assistència no existeix, es a dir no es passa llista per veure qui ve i qui no ho fa. L'únic llistat que existeix, en alguns centres, és el dels contribuents. Però també és cert que tot musulmà té l'obligació, sigui o no sigui l'imam, de parlar, convèncer... a un germà que estigui perdut. El no complir aquest deure es converteix en una càrrega que haurà de suportar en el futur.

"Cuando ves a uno que está haciendo algo que no le favorece, que no está bien... que no tiene que hacer. Si tú eres musulmán, y él también, y lo dejas, tú no has cumplido. Debes aconsejar a tu hermano hasta que lo deje. Si tu puedes alejarlo le aconsejas hasta que el hermano deja esta cosa... si él tiene pecado compartirá contigo este pecado ya que no has hecho nada para evitarlo". (LNR90SI)

Així, animar, recomanar, explicar... que és necessari que es visiti la mesquita o almenys que la conegui és una obligació de tots els musulmans, a més a més és una obligació que molts realitzen.

"Trabajo de todos, si yo por ejemplo voy a la calle y veo una persona que hace una cosa mala debo darle un consejo: esto no está bien. Tenemos obligación de no robar, no comer algunas cosas... debemos dar el consejo". (GNR92Ma)

"Tiene la obligación de explicar, de salir. Si encontramos uno que no viene a la mezquita se le aconseja. Pero, vaya, no obligamos a nadie, no obligamos a nadie. Es una obligación de todos los musulmanes, pero más del imán".(GR94MI)

"A veces, cuando se hace una fiesta, pues invitamos, llevamos comida aquí. Los viernes, como vosotros hacéis los domingos, aprovechamos para hablarles, les explicamos. Y cuando lo vemos por la calle le decimos porqué no vienes, pues eso. Aunque nada más sea recordarlo. Ya sabe de que va la cosa". (TR95MI)

"Obligación de todos aconsejar a la gente que regresen, sacarles del error que cometen. Salvarlos. Hay que están bien con Dios, poner a Dios a tú favor, cuando mueres te va a recordar lo que has hecho. No sólo hay que tener en cuenta los días de aquí, vivir aquí". (LR98M)

"Hay que explicarlo al que no viene... entonces no es obligatorio, no es obligarlo pero... Nosotros tenemos dos puertas, una puerta de Dios y otra del demonio. Si quiere coger la carretera del demonio se va con el demonio. Si va por la carretera de Dios se va con Dios. Pero si no tira, entonces se queda perdido. El imán debe hablar con ellos porqué sabemos que la palabra de Dios... Hay que explicarlo y saber porqué no viene. Pero si está perdido, mala suerte". (LR98MI)

Això sí, una altra cosa succeeix entre els que visiten regularment el centre, llavors la no assistència comporta intranquil·litat i preocupació pel que li hagi pogut passar més que per la por a l'abandó.

"El día que no va, si vas siempre y no vas, preguntan, mandan a alguien a saber porque no vas. Si uno está malo. Ver, si vienes siempre, que le pasa". (BR85M)

Altres confessen tenir-ho més organitzat (BNR88M), de forma que tots el dissabtes i diumenges, dos o tres persones, es desplacen a visitar musulmans que coneixen i no assisteixen o no venen darrerament, malalts, etc. Altres com a Vilassar de Mar diuen que ho fan a diari:

"Todas las tardes hacemos una reunión. Todos somos mensajeros de Dios, tenemos nuestra responsabilidad. Por las tardes, como hoy, hacemos una pequeña reunión y vamos a visitar a los jóvenes que están en los bares, que el ambiente les ha podido. Todos tenemos nuestra parte de responsabilidad". (BNR93M)

Aquesta organització es reflexa quan aquestes visites les realitzen juntament amb representants de mesquites de Barcelona o Girona amb les que es coordinen i col·laboren.

"Vienen compañeros de Barcelona o de Gerona y preguntan como está el pueblo, y así... Y preguntan si hay alguno que no viene a la mezquita y vamos a visitarle. Alguien que no practique la religión, y vamos a su casa, y hola, que tal va eso... Y los compañeros hablan con aquella persona y si Dios quiere viene y practica la religión". (GNR95MI)

Aquest requeriment és més necessari per aquells que tot just han iniciat el seu camí, que tenir o no tenir un nombre suficient d'assistents els representa la continuïtat o l'haver de plegar.

"Cuando no viene uno, se pregunta y se habla con él... ahora debemos buscar personas que vengan, la mezquita es nueva". (BNR98MI)

Per finalitzar, només apuntar que algunes vegades el que es predica, el grau de seguiment que demana l'imam, l'ambient que hi ha a la mesquita és un fre a l'assistència⁴⁵.

"Algunos vienen, no les ha gustado el ambiente de la mezquita y no vuelve". (BNR98MI)

6.2.4. Els objectius i les activitats de les mesquites

Els objectius i les activitats que es realitzen generalment es poden agrupar dins dues grans categories: religioses i educatives. El fet que les mesquites sovint es corresponguin amb associacions o tenen la intenció de fer-ho fa que hi hagin més objectius que els merament religiosos. En la vessant religiosa resar cinc vegades al dia i en especial la pregària del divendres, la celebració del Ramadà i la festa del corder i altres festes que van realitzant durant l'any són les activitats més habituals. Tot i que no tots els centres es poden permetre

mantenir obert tot el dia. Només aquells centres que poden mantenir econòmicament un imam o que aquest, o un altra persona, és a l'atur, de baixa o jubilat i hi pot dedicar el dia complet mantenen obert i fan totes les oracions. La resta, justificant-ho per aquesta deficiència i pel fet que durant la jornada de treball no hi va gairebé ningú, només obren fora d'horari laboral. Per altra banda per la pregària del divendres, d'obligada assistència a la mesquita, és fa l'esforç que calgui per tenir-ho obert (tot i que no sempre és possible). El que resulta més fàcil i és general és que obrin els dissabtes i els diumenges. D'aquesta forma l'objectiu religiós principal és la pràctica religiosa, però també la divulgació.

Des del punt de vista educatiu tot i no fer-ho totes (on s'hi detecta major interès és en aquelles que hi ha un nombre important de famílies amb fills, o fins i tot que ha estat organitzada a la mesquita per aquestes, i en aquelles que porten més anys funcionant) els objectius més freqüents són la transmissió de la religió a infants, a adolescents i, també, a adults –respecte aquests es considera que ja es fa a través de la pràctica quotidiana i no cal reforç fora de les oracions, la xerrada del divendres, les trobades que tenen per parlar de la religió, etc. i l'ensenyament de la llengua, principalment de l'àrab. A llarg termini gairebé la totalitat dels entrevistats manifesten la necessitat de impartir classes. Aquestes es realitzen generalment els dissabtes i diumenges, quan els adults tenen temps lliure i els infants no van a l'escola.

"¿Actividades? Por ejemplo enseñar a los niños el idioma árabe, eso también dentro de las actividades y objetivos de la asociación, dentro de la mezquita, por que es una cosa que veo que estamos perdiendo. Los niños están perdiendo el idioma madre... entonces es que hay una actividad de esto. La mezquita, como es un centro, asociación, es lo mismo, pues entonces pretendemos que los niños aprendan. Lo hacemos tres horas los domingos". (LR98MI)

Alguns també diuen realitzar esporàdicament alguna conferència, xerrada que pot fer algun imam d'un altre centre o un savi que aprofundirà en qüestions de l'Islam.

"Viene un sabio. Hablamos. Le pagamos la ida y la vuelta. Y también hay que vienen del gobierno de Marruecos. El gobierno marroquí manda sabios para dar orientaciones y explicaciones del Islam durante el Ramadán. El gobierno paga. El año pasado vino. Este año, como tenemos mezquita nueva, no va a venir". (BR86M)

Altres xerrades poden ser sobre cultura:

⁴⁵ O, com presentàvem anteriorment, pot suposar conflictes i divisions.

"Alguna vez se organizan charlas sobre la cultura. De Marruecos. Los beréberes como tienen lengua diferente y vienen, se intenta que hagan alguna cosa, pero el árabe por el Corán". (TNR94M)

Un altre dels objectius, menys manifestat però també present, és prestar-se ajuda entre ells. Aquesta ajuda pot ser econòmica⁴⁶ o jurídica (TNR94Ma), però també recolzament moral i espiritual sobre el que insisteixen molt.

6.2.5. La figura i el paper de l'imam

L'imam és aquella persona que dirigeix l'oració, que l'organitza, que orienta... Com tots els *Sunnies*, branca de l'Islam a la que pertanyen els entrevistats, l'imam és poc més que un simple gestor, un vigilant dels principis fonamentals de la religió islàmica, però sense cap atribució sobrehumana. L'Imam és una persona, un home, amb reconegut prestigi per la comunitat, que coneix l'Alcorà (especialment que el sap de memòria), que el pot interpretar i sap explicar-lo, que és capaç d'organitzar les oracions i fer la xerrada del divendres⁴⁷... Així acostuma a ser la persona amb més estudis religiosos, que alguns diuen coincideix sovint amb el que té un nivell educatiu més alt (TNR97MI) o (TNR94M). Però, com veurem, a igualtat de coneixements intervé el criteri edat, es prefereix una persona de més edat que aquella més jove.

⁴⁶ En algunes entrevistes es refereixen que no és un objectiu de la mesquita, una obligació col·lectiva, sinó que al tractar-se d'una obligació individual ho han de fer tots de forma que no és un objectiu que tinguin establert. Però altres, s'ho prenen a nivell de grup i ho consideren molt important. Aquests ajuden amb diners i menjar als transeünts (GNR91M) o tenen un fons per ajudar a altres mesquites que ho requereixin –per mantenir-les o crear-les (LR98MI).

⁴⁷ Les principals funcions que realitzen els imams amb que hem parlat són: organitzar les pràctiques religioses, guiar les oracions, fer la xerrada del divendres, orientar els comportaments dels creients i respondre als seus dubtes, estudiar i aprofundir en els ensenyaments de l'Alcorà i de Mahoma, animar a la pràctica religiosa, impartir classe de religió, anar a veure malalts i presoners musulmans, respondre a entrevistes com la que els vam fer, etc. (aquestes tres darreres funcions no han estat citades per tots). Cal destacar que cal corregir i interpretar: No totes les interpretacions que se'n fan són considerades correctes. "Hay gente que llevan aquí muchos años y rezan, y hacen fallos. Se equivocan. El imán explica y corrige estos fallos". (BNR98MI)

"No se elige, se ve lo que tiene sobre Alá. Otras cosas. Se ve que tiene un nivel sobre lo que está estudiando, sobre lo que conoce. Se ve que tiene el Corán en mente, memorizado". (TR95MI)

"Tenemos que estudiar el Corán. Estudiar el Corán y las leyes de Mahoma y entonces podrás ser el imán (...) Dentro de la mezquita, si conoces podrás ser el imán. Ellos van escuchando, escuchando, pero no puedes fallar pues no tienes los libros. Primero cogemos aquel señor que estudia mucho el Corán y las palabras, segundo aquel que estudia mucho lo mismo y es mayor de edad. Preferencia si ha estudiado y si es mayor de edad". (LR98MI)

L'imam és escollit per guiar, però una vegada més veurem com les circumstàncies fan que el ventall de possibilitats on escollir imam són limitades. És clar, més limitades per uns que pels altres. Mentre uns poden permetre's fer venir a algú pagant-lo, llavors tenen més possibilitats on escollir, altres han d'elegir entre els més propers, entre els que formen part de la mesquita.

"Sé algo de la religión y así me nombraron. Es que el centro nuestro pertenece al Centro de Madrid, el Centro Islámico que esta formado por cuatro delegaciones: Granada, Valencia, Barcelona y la sede central que está en Madrid. Entonces se me nombra como los otros, así viene el nombrar. Conocen uno y lo dicen ellos. (...) Los otros imanes son independientes, no dependen de Madrid. La mayoría de los centros religiosos son marroquíes y hay uno que sabe bien y lo nombran, o llamarán alguno de Marruecos". (BR71MI)

"Antes estaba en Granada. Venido de Pakistán (...) cuando niños vienen con padre o madre les explica religión. Quisieron un imán venga a ayudar. Hablaron con padres y dijeron que había una persona muy importante que sabe el Corán, sin mirar, tenía alto nivel. Y llamaron. Se necesita diez años sólo para llegar a este nivel, más nivel más años de estudio". (BNR95P)

També la Comunitat de Segur de Calafell que ha convidat una persona del Marroc per fer d'imam diu: "Se valora lo que conoce y por eso lo han elegido. Pero normalmente se hace una prueba informal a los disponibles o, de hecho, ya se les va conociendo. No hay muchos aquí, y muchas comunidades. Hay que piden un imán y viene del país original. Viene especialmente del país aquí para ser imán. Pero para encontrar un imán aquí es difícil". (TR94Ma)

El més habitual és haver de cercar l'imam dins la comunitat o buscar-lo ben a prop i que estigui disposat a venir.

"Lo buscamos aquí. Si sabe estudiar bien el Corán ya puede serlo. Nosotros no podemos pagar uno. Si encuentra trabajo entonces puede hacer esta persona de imán. Buscamos, preguntamos en los pueblos a la gente". (BNR97M)

"Para mantener el imán hace falta dinero. Hay un marroquí aquí que ha estudiado un poco las ciencias islámicas y lo hace. Cuando puede viene y sino... si tiene tiempo viene sino lo hace Dios, bien un voluntario. Imán somos todos, yo puedo fallar si tengo trabajo, entonces es él el encargado, siempre que sepa oración y dar un discurso en la oración del viernes". (GNR92Mb)

"Normal sería escogerlo de Marruecos y contratarlo para que venga legalmente, pero si la cosa va difícil, cuesta. Intentaremos encontrar un imán aquí, que esté sin trabajo, parado, lo cogemos como un imán. Siempre encontramos este tipo de personas". (GNR98MI)

D'aquesta forma constatem com les circumstàncies van indicant qui és l'imam, tot i que sigui de forma temporal o per anar passant fins el moment que se'n trobi un que pugui assumir-ho⁴⁸ i fer-ho compatible amb el seu treball⁴⁹, o que no tingui feina (aturat, de baixa o jubilat)⁵⁰ o, en el millor cas, que la comunitat pugui pagar-ne un a temps complet⁵¹.

L'imam serà imam mentre que no vingui una persona que conegui més de l'Alcorà, o fins i tot que hagi de marxar de la població o no hi hagi prou persones per continuar mantenint la mesquita (aquest factor especialment important per aquells que es dediquen exclusivament a fer d'imams, que si no se'ls pot pagar un sou haurien de marxar),...

"Si estás con gente que tiene muchas ganas de aprender puede durar muchos años. Si está con gente desentendida, que viene de vez en cuando, no dura mucho. También depende de las ganas del imán". (GNR98MI)

⁴⁸ Ho fan circumstancialment en aquest moment: el de l'Asociación Cultural Islámica de Castelldefels, el del Centre Cultural Alyamaa de Calonge, el de la mesquita Hamsa de La Bisbal de l'Empordà, etc.

⁴⁹ Aquesta és una de les situacions més freqüents que podem exemplificar amb l'imam de: la mesquita Ennort de Viladecans, la mesquita Omar Ibn el khattab de Sant Boi del Llobregat, l'Asociación Cultural Islámica del Baix Penedès de Segur de Calafell, la mesquita d'Uldecona, la Comunidad Religiosa de Torredembarra, la Asociación Islámica de Lleida, la mesquita Elhoda de Tàrraga, etc.

⁵⁰ Aquesta és una altra de les modalitats més freqüents, així per exemple en aquesta situació hi ha l'imam de: l'Asociación Cultural Islámica Tajdid de Catalunya de Santa Coloma de Gramanet, la Comunidad Islámica de Martorell, l'Asociación Islámica Ali-Ibn-Abu-Talib de Sant Andreu de la Barca, el Centre Cultural Islàmic Nassar de Palamós, la Mesquita d'Anglès, l'Asociación Unión y Cooperación Islámica de Lleida y Comarca, etc.

⁵¹ Exemple d'aquesta situació és l'imam del Centro Islámico Internacional de Control de Barcelona ciutat, el de la mesquita Muja jal Curan també de Barcelona ciutat, el de la Comunidad de Musulmanes de Vic, el de l'Asociación Cultural Musulmana Al Quahda de Mataró, el de la Comunidad Religiosa Islámica de Segur de Calafell (mesquita Alforkan), el de la Comunidad Islámica de Vilassar de Mar, el de l'Asociación Islámica Al Quods de Figueres, el de Nour de Castelló d'Empúries, entre d'altres.

Per finalitzar la referència als imams, ens vam interessar per les relacions que mantenen entre ells, la coordinació, les visites que es realitzen, etc. Probablement ha estat un dels aspectes on, sobretot per part d'alguns entrevistats, hem detectat major resistència a parlar-ne. Tot i això, hem pogut veure com hi ha imams que diuen no mantenir gairebé contacte amb els altres, un altre grup mantindria reunions periòdiques (acostumen a ser mensuals) amb altres imams de mesquites més o menys properes i en un tercer grup diferenciaríem els que intenten exercir influència sobre els altres i que intenten "adscriure's" altres mesquites: ens estem referint, com ja feia Jordi Moreras, a dos mesquites de Barcelona ciutat. Per exemple, com es transcriu a continuació, alguns imams (BNR97M) diuen que no mantenen cap tipus de relació, tot ho poden treure dels llibres:

"No cadascú va per lliure". (GNR90MI)

"Nunca presentado en una reunión. Han llamado dos o tres veces de Barcelona pero no ha ido". (GNR92M)

Però també és cert que hi ha alguns contactes entre elles per exemple dues de Barcelona província ens diuen el següent:

"Normalmente no se hace esto, se hace todo a partir del Corán. Aunque puede ser colectivo con imanes o con personas normales". (BNR93MI)

"Hay relaciones de visitas con otras mezquitas, unas veces vienen, otras veces vamos allí (...) Hay visitas. Por ejemplo me invitan a Santa Coloma. Si hay reuniones a veces ayudas. Yo hago una reunión por ejemplo entre imanes, y se va a hablar con el ayuntamiento. La convoca quien tiene un problema o quien quiere algo". (BR71MI)

La influència d'aquests centres més grans es pot observar en la dependència que reconeixen tenir alguns entrevistats d'una o altra. Així, la Comunidad Islámica de Vilasar de Mar diu que manté contactes amb Tarik ja que és la primera que es va crear i la més gran. També s'hi relaciona el Centro Cultural Islámico de Vic que afirmen que algunes vegades ells la visiten i altres, els de Tarik, els visiten a ells. Per altra banda, el Centro Musulmán Omar Ibn el Khattab de Sant Joan Despí es relaciona amb el Centro Islámico Internacional de Control, com també ho fa l'Associació Islàmica de l'Anoia del Vilanova del Camí que és visitada per representants d'aquest centre. Aquestes visites permeten aprofundir en aspectes que, amb la

preparació de l'imam de la seva mesquita no poden estudiar a fons. A més a més, per exemple, també els informa de la data d'inici del Ramadà, que transmet el Centro Islámico de Madrid.

Per la seva part els de Tarragona diuen trobar-se almenys una vegada l'any, quan venen savis d'altres països. També, cada mes, hi ha una trobada d'aquelles mesquites més properes. Aquesta proximitat, de vegades, inclou fins i tot algun representant de Lleida.

"Reunión al menos una vez al año, cuando vienen sabios de otros países. Se hacen clases para imanes y clases para los otros. Se hace en Reus... bien, donde hay gente donde se cree oportuno. Además hay encuentro cada mes, con Reus, Valls... Está escrito que cada mes en una fecha se deben encontrar en un pueblo. Vienen todos. Se está obligado a venir y se va a clase. El más sabio y luego los otros. Eso sí, si no puedes no vienes. También vienen de Lérida y un par de Barcelona. Se reúnen diez o doce mezquitas más o menos. Los que más nos conocemos". (TR95MI)

També cal dir que no es posen massa d'acord en quan a la periodicitat:

"Bastanta relació, sobretot amb els de Tarragona: El Vendrell, Reus, Torredembarra... També amb Barcelona i França. Cada dos, tres o quatre mesos hi ha trobades en diferents llocs i es parla de religió (...) No hi ha ningú que faci de cap, el més savi religiosament ensenya els altres (...) Les organitza qui vol i qui pot, és de caràcter informal". (TNR97MI)

No tots assisteixen a aquestes reunions o ho fan amb la periodicitat que s'organitzen (TR96M), fet que explicaria en part la diferència de percepció de cada quan s'organitzen. El fet és que altres entrevistes confirmen que les reunions es realitzen mensualment:

"Calafell, Roda de Berà, Tarragona, Valls... hay otras. Se reúnen a veces los responsables allí donde toca. El primer sábado de mes tienen una reunión en una población. Hablan, charlan... los responsables de cómo arreglar las cosas, cómo presentarse aquí". (TNR94M)

A Girona una de les primeres constatacions que podem fer és que es manté la influència que exerceixen les mesquites de Barcelona ciutat, però amb diferents graus de resposta: des d'aquell que citàvem, en línies anteriors, que tot i cridar-lo no assistia a les reunions a d'altres que diuen coordinar-se amb Tarik ja que els criden i els parlen d'una sèrie de temes, els orienten i els diuen quan ha de començar el Ramadà (GR94MI). Segons aquest mateix entrevistat hi ha diferències entre els dos centres importants de Barcelona, aquestes

diferències són sobretot d'interpretació: "Los de la avinguda Meridiana son de otro país, interpretan de forma diferente el Corán". Ja Jordi Moreras (1996) les diferenciava afirmant que el Centre Islàmic del barri de la Sagrera es caracteritzava per defensar un vessant més intel·lectual de l'Islam, mentre que la mesquita Tarik ben Ziyad per ser més rigorista i practicant.

La proximitat entre mesquites comporta que hi hagi més relació i contactes entre imams, però no sempre és així ja que també poden sorgir problemes, discrepàncies o distàncies que ho impedeixen. Diferències existents des d'origen es trasplanten també a destí, així com els prejudicis, les construccions de la diferència, etc.

"Con la otra mezquita de aquí somos hermanos, pero no! Son gente de África que aquí no. Son gambianos y nosotros en Marruecos. Ellos tienen un imán y nosotros otro. Nosotros hablamos árabe, el idioma de nuestro padre. Ellos tienen otro idioma, son país. No vamos bien. Además estamos nosotros bien". (GR97MI)

Les comarques lleidatanes es caracteritzen per tenir dos imams, precisament el del centre més antic i el del mes nou, que diuen no mantenir cap tipus de contacte i si algun en mantenen és, de moment, circumstancial. Es dediquen al seu centre i als que allí venen. Per altra banda els restants, sí que confirmen l'existència de certs contactes amb les comarques tarragonines:

"Casi cada mes. Aunque no vamos siempre... en las reuniones se estudia. Tenemos uno que es como el presidente, pero en las reuniones somos todos iguales. Pero el que siempre sabe más es el que habla y puede organizar (...) A nivel de Cataluña y de España no existe una reunión. Eso sí alguna vez convocan en Barcelona a reunión y mientras unos hablan los otros escuchan". (LR98MI)

Recordem que també hi ha alguns contactes internacionals. Un savi del Marroc, una vegada l'any, durant el Ramadà visita algunes de les mesquites i aprofundeix en l'Alcorà i les ensenyances.

"Vienen aquí y hablan, y una vez al año viene un sabio de Marruecos, y cuando puede viene a formar. Corán es muy grande, como el mar que no termina, y siempre puede alguien enseñar algo". (BNR98M)

Tot i això quan es demana si reben alguna ajuda internacional, del seu país d'origen o qualsevol altre el més comú és una negativa. En la resta de casos es neguen a respondre.

"Lo hemos intentado pero nada. Estamos en un país europeo. Debemos perder ayuda aquí, no allí. A la Generalitat, no podemos pedirlo a nuestro país. Nos ayudamos entre nosotros". (BR90M)

"¿Apoyo? Ningún apoyo, ni económico ni moral". (BNR93MI)

"Sí hombre de Marruecos nos ayudan con palos. Que te van a ayudar! Ayudan algo del Centro de Madrid. A la Gran Mezquita si que ayudan de Marruecos y tienen que hacer lo que les mandan allí. No hemos preguntado, pero difícil que ayuden, que manden dinero". (BNR98M)

Alguns si que reben una ajuda indirecta a través d'un professor d'àrab que els ve pagat pel Consulat (BR85M). Diferents poblacions tenen un professor d'àrab que el visita dos dies a la setmana:

"Él trabaja para el gobierno de Marruecos, pero mandarlo aquí. No solamente trabaja aquí, también en Castillo, Figueras, Casasses... para enseñar a los niños, pero no es suficiente. Sólo viene dos días aquí, a veces un día al mes. Además los niños vienen muy cansados. Con cuatro horas a la semana es poco. Ha venido de Marruecos. Han venido ya tres que se han ido cambiando, debe hacer ya unos seis o siete años que vienen. Pero no es suficiente. Ayuda el consulado, nosotros dijimos que es muy importante enseñar árabe, sólo lo hablan y comprenden con padre y con madre. Deben comprender el Corán, el árabe. No lo comprenden. Eso es muy importante para nosotros". (GNR91M)

En general, aquesta necessitat de recolzament ve donada pels diferents nivells de coneixement de l'Islam i de les interpretacions que en puguin fer. Una orientació, consell, assessorament... per part d'un savi (una persona que coneix en profunditat l'Islam) vingut del Marroc, o d'un imam que té un nivell de coneixement superior, és vist com una forma de corregir errades, homogeneïtzar la interpretació que cal fer-ne aquí i, per que no, de dominar la xarxa que existeix i que cada dia que passa és més extensa.

"Aquí en España no, porque aquí ciertos pueblos Badalona, Hospitalet, Viladecans... tienen una religión... no de la mayoría, de pruebas, sólo de herencia. No tiene una religión limpia. Tienen la religión de su padres y de su madre y ya está, debe verse pruebas de lo que se dice. Hay algunos (*imams*) buenos, inteligentes, escuchan bien... pero otros... (...) Por ejemplo, mi hermano y yo vamos a Badalona y entonces igual vamos a la mezquita y puedes dar un poco de palabra con la gente que esté allí. Estamos obligados a ir a visitar otras mezquitas y hablar con ellos". (BR86M)

6.2.6. La cultura d'origen i l'Islam a Catalunya

Tot i que alguns consideren que la seva cultura i la religió no es veu afectada per viure en una societat marcadament diferent, la majoria reflexa en els seus discursos la por a la pèrdua del bagatge cultural, especialment en quan a la llengua, les costums i la religió. Resulta difícil mantenir la cultura d'origen, especialment destaquen el perill de l'aculturació que pateixen i poden patir els seus fills, i també les seves dones. Sembla que la reproducció del rol femení a destí es fa difícil, malgrat els intents dels homes de continuar-lo. Hi ha una sèrie de canvis que es resisteixen a acceptar, de vegades la forma d'evitar-los és mantenir-se aïllats la dona en la llar, limitar les relacions, o que es relacioni només amb altres dones musulmanes.

"Hay personas que entran en el bar, allí se fuma, hay mujeres... no se debe entrar en el bar. Hay que vestir también a nuestra manera, las mujeres deben ir que no se ve nada. Esto es lo que no entendemos, este cambio en las mujeres. (...) La mujer puede trabajar fuera... se puede trabajar fuera de casa pero siempre entre mujeres. Pero mejor no trabaja. Mejor en casa, se preocupa de dentro de casa (...) Difícil ver como está como aquí. Pero hay musulmán y musulmán. Hay que van a su manera musulmán. El musulmán-musulmán tiene una vida difícil aquí, pues como visten las mujeres, no puede ver esas cosas, no puede mirar. Tiene un sentimiento como los demás. Como visten las mujeres de España y otros países, le da... no sé, no puede mirar. Tiene una vida difícil. Aquí, que hay más, más, van más destapadas. El problema grande es las mujeres, lo demás menos, porque le hace mal al hombre". (TR95MI)

"Un poco difícil llevar la ropa. Por ejemplo los mercados, muchas cosas. Pero nosotros, con respeto, cogemos como podemos. Por ejemplo, con la ropa no puede coger la ropa que queremos nosotros. Las mujeres con la ropa larga y ustedes de otra manera y no hay problema. Es un poco peligroso para las mujeres de nosotros, cada día va perdiendo, va perdiendo respeto a las palabras del marido hasta que se pierde la costumbre. Y eso es malo". (LR98MI)

Però si volen prendre l'opció de mantenir la seva cultura, no sempre resulta fàcil. El conflicte cultural s'observa en diferents situacions de la vida quotidiana la vestimenta, els tràmits administratius, el comportament "no adequat" dels autòctons, etc.

"Es triste lo que pasa con estos temas. Uno se pone lo que le da la gana, como una monja. Deben dejar elegir. Nosotros aceptamos el nudismo, no decimos nada, no ponemos ningún problema y la sociedad no dice nada. Pero uno se cubre la cabeza... Tuvimos problemas con el gobierno de Barcelona, catalán. No aceptaban la foto en el permiso de residencia de las mujeres musulmanas y es toda la foto en la residencia de la

mujer musulmana. Y en toda España aceptan. Fuimos a Madrid y al final la aceptaron. Llevan el pañuelo, pocas se tapan todo, aquí nadie casi se tapa el pelo". (BR71MI)

"Mayoría sitios llevan pañuelos, es un gran respeto a la mujer... como las monjas pero en nuestra religión todas las mujeres. No debería ser un problema. Las vírgenes en iglesias vuestras también se tapan hasta aquí. Eso dice que esa mujer es religiosa, dice mucho de esa mujer". (BNR95P)

"Hasta ahora nuestras chicas, nuestras mujeres, no quiere decir que vayan todas... la que quiere ponérselo no pasa nada. Que la gente no lo acepta, no dicen nada. Mi mujer y mi hija son, y lo lleven o no seguirán siendo mi mujer y mi hija, con pañuelo o sin pañuelo (...) Hay personas incultas, y aquí hay unas tradiciones con pelo suelto... y parece en la calle una persona rara. Si nos vamos atrás las mujeres llevaban el vestido largo, el pañuelo en la cabeza. No conocen nuestra cultura e ignoran la suya, su abuela lo hacía. Si conocen, ven, no habrá problema. Lo mismo con las suecas aquí y en Marruecos, no entendíamos que quisieran bañarse y tomar el sol de esa forma. El Islam ordena que el pelo esté tapado y debe entenderse así, así no provocan a los hombres. Si echamos una mirada a una falda corta, miramos. En la playa todo el mundo desnudo y no hacemos ni caso. El hombre quiere saber que hay detrás de una puerta, un velo... cuando más tapada esté, más secretos tiene". (BR96MI)

"Si yo veo una chica que va por la calle vestida así, afecta a los hombres. La primera vez vale, es casualidad, la segunda no es permitido, tienes que girar la cara". (GNR90MI)

Una solució que plantegen per evitar l'aculturació de la societat que els envolta és l'associacionisme i les mesquites o centres d'oració. Exemplificant-ho amb el que ha succeït a altres països europeus (França, Alemanya...) on els immigrants han perdut la seva cultura, s'han dissolt, s'afirma que cal unir-se per evitar-ho (LR97M). Però sovint aquest associacionisme és difícil de mantenir per la situació que viuen (veure GARRETA 1998a).

"Gente que tiene contrato de ocho horas y trabaja catorce no puede dedicar tiempo a la religión y a la cultura. Se marcha a las siete y todo el día corriendo, no pueden seguir, van del trabajo a casa. No ven a su hijo, no pueden enseñar a su hijo y preguntar que has aprendido hoy en la mezquita. (BNR95P)

En un moment donat es va preguntar si creien que algun musulmà estaria interessat en renunciar a la seva cultura i religió a canvi d'una millora social, econòmica... en la societat d'acollida, es a dir si estarien disposats l'assimilació cultural o aculturació. La resposta generalitzada fou que ho veien difícil, es una sacrifici massa gran que molt pocs estarien disposats a realitzar. A continuació transcriurem dos dels discursos més radicals respecte aquesta qüestió.

"Hasta la muerte, no dejar la religión. Esto no lo pueden pedir" (LR98M).

"Ninguno renunciaría a su religión. Hay musulmán verdadero que si deja de rezar ya no es musulmán, y a más a más si bebe alcohol o come cerdo (jamón) ya no es. Entonces, él mismo se retira de la religión musulmana (...) Corán dice que si hay alguno que lo ha dejado la justicia islámica dice que tiene que matarlo. La justicia dice que se deberá matarlo. El mensaje de Mahoma dice que una persona que deja su religión tiene condena a muerte. Pero ningún país musulmán obliga religión, libertad de religión". (GNR92M)

Tot i això sembla que alguns, una minoria, si poden estar-hi disposats. Aquesta resposta és justificada per la debilitat i la manca d'educació (cultural i religiosa) de la persona.

"Hay algunos casos que conozco, pero son muy pocos. Lo que te digo, estas personas salen del país de origen con malas informaciones del Islam, no está educado bien en el Islam y entonces encuentra en esta comunidad otra cultura, y la coge, y se entrega a por ella. Pero que sea un musulmán educado como un musulmán, no creo que deje la práctica por que el Islam y occidente son una cosa totalmente opuesta". (BNR93MI)

Sembla doncs que l'aculturació és majoritàriament rebutjada, en general no estan disposats a pagar aquest preu per millorar socialment, econòmica, etc. En conseqüència el model de societat que proposen, i en especial pel que fa al que els defineix principalment en aquest estudi, el fet de ser musulmans, pretendrien o demanarien una societat on la integració es realitzés des de les dues bandes: immigrants musulmans i autòctons.

"Hi ha un discurs d'integració, drets humans... que no es tradueix en una realitat a l'anar a buscar pis, feina... encara no ha arribat a la pràctica el discurs". (BNR88M)

El respecte a la diversitat religiosa és converteix en una de les peticions més reiterades, juntament amb que aquest respecte hauria de comportar eliminar els problemes que tenen alhora de practicar la seva creença i les contradiccions amb les que es troben.

"Cuando no contradice nuestra cultura, no es problema, podemos aceptar perfectamente. No podemos aceptar comer cerdo, pero otras cosas no pasa nada". (BR71MI)

"Somos musulmanes de Cataluña, ya no somos inmigrantes. Tenemos que vivir con la leyes de Cataluña. Con el tiempo (*organització del temps*) de Cataluña, obligaciones con Cataluña, somos ciudadanos de Cataluña (...) Formas a la gente como un ciudadano de Cataluña, no como musulmán o catalán. Que la gente sepa sus derechos y sus deberes". (BR96MI)

Aquest darrer entrevistat introdueix en la seva concepció d'integració el concepte de ciutadania, considerant-ho un paraigua prou ample per cobrir a tothom sense diferenciació i discriminacions per religió o cultura. En definitiva, ser ciutadà comportaria per l'entrevistat uns drets i uns deures comuns a tots els ciutadans, que incorporessin el respecte i la valoració de la diversitat cultural i religiosa. Per altra banda, una de les solucions aportades en la direcció d'aproximar les diferències culturals, les diferències religioses és el coneixement mutu, a través del diàleg i la comunicació. Diàleg i comunicació bidireccional, no és un únic sentit.

"Vosotros debéis ir os acostumbrando a esto. Día a día os vais acostumbrando a nosotros, y así las bebidas alcohólicas, droga, vicio... eso es malo y vosotros debéis tomar ejemplo. Eso es malo." (BR90M)

Però el fet és que existeixen distàncies, imatges, construccions del que és un musulmà. Aquestes creuen que no es corresponen amb la realitat de forma que dificulten, entorpeixen, aquesta comunicació. És generalitzat pensar que sovint es confon ser musulmà amb ser fonamentalista islàmic, ahora que també s'hi barreja les imatges que tenen els immigrants (en plural doncs cal diferenciar, almenys, entre un negreafricà i un àrab, només cal recordar l'existència d'una jerarquització del rebuig, de l'exclusió⁵².

"Muy mal visto, difícil de definir pero todos los medios de comunicación presentan el Islam como un monstruo sangriento. También los libros que veo que se ponen ante la gente, la información de los periódicos... Todo presenta el Islam como un peligro que viene hacia ustedes y según algunos que tratan con los musulmanes dicen que es una cosa totalmente opuesta a la realidad." (BNR93MI)

"No hay que confundirlo con los argelinos fundamentalistas. Aquí se adapta el Islam, se practica un 80%, esos un 100%". (GR97MI)

"Si los jóvenes cogen el Islam siguen camino recto, pero siempre hay una oveja negra. Yo he andado por la calle, por la Rambla de Barcelona y viene una persona morena y hecha mano a un bolso de una señora. Lo primero que oigo: Mira el moro le ha quitado el bolso! Y a lo mejor no es moro. Son cosas que pasan en la vida. Teóricamente Islam indica el camino, pero los hay que no lo siguen". (BR96MI)

⁵² La jerarquització (gitanos, magrebís, negres, sudamericans...) que apareix en diferents estudis que analitzen les actituds de diferents col·lectius: professorat, joves, població en general, etc. expressen la presència de diferents estereotips ètnics. Per simplificar només apuntar que generalment es construeix la imatge de les minories com quelcom contaminant, amenaçador i perillós, però no totes les minories responen a un perfil idèntic ja que existeixen diferent percepció depenent de qui es tracti (SAMPER 1993 i 1996).

"Aquí no te dan tiempo para explicarte, para hablar. En mi trabajo me decían: Esto es de atrasados! Esto no está bien!. Le iba explicando por que lo hacía. Ahora ya me dicen: Se acerca el Ramadán ¿lo llevas bien?, pronto toca. Ellos lo han entendido. Se han quedado parados de mi voluntad, de mi fe, me ven por buen camino. Me felicitan cuando acaba por hacer el sacrificio de hacerlo todo, por mi voluntad". (GNR92Mb)

"Cuando comprenden no hay problema, pero si no comprenden.... Nosotros fuimos a hablar con unas señoras y les dijimos nosotros rezamos y eso ya: Uy! Uy! Uy! Pues no, eso está bueno. Es bueno para todo el mundo." (GNR91M)

Aquestes representacions, imatges i construccions de l'alteritat que es donen entre autòctons i immigrants, i dins d'ambdós, comporten problemes concrets, dificultats i situacions de racisme i discriminació. Alguns parlen del tracte incorrecte que van rebre per part dels seus caps a la feina (fins i tot algun ocupador els anomenava amb freqüència "perros"), negativa de llogar-les-hi habitatges, de donar-les-hi determinades feines, invitar-los a sortir d'alguns locals públics, etc. També cal dir que aquestes situacions ens diuen que no són freqüents, que com en tota societat hi ha de tot. Aquests actes sovint són motivats pel fet de ser un immigrant o ser una persona de característiques físiques que evidencien la seva procedència africana, no específicament pel fet de ser musulmà. Tot i això, alguns conflictes han aparegut, sobretot en el moment que volien crear una mesquita i els veïns no entenien ben bé el que volien fer allí (BNR98M), (BNR93Mia), (TNR94Ma)...

"Ibamos a comprar un local, y estaba de acuerdo el dueño, pero los vecinos no querían ver un centro cultural allí. Y eso que no era una mezquita con altavoces para llamar a la oración. Fueron al ayuntamiento y se quejaron. El ayuntamiento se ha encontrado en la espada y la pared. Si lo hubiésemos comprado seguro que habría problemas. El Islam la gente no lo quiere, temen y escuchan cosas de otros países: la integración islámica, los chiítas, no se cuantos, terroristas que matan a la gente... Todo eso son imágenes del Islam. Siempre había pareja de guardias, vigilaban como aparcar el coche, vigilaban la calle... Algunos se quejaban donde se aparcaba y la mayoría, como no sabía como defenderse, se iban. Pero un día dieron conmigo y les dije que si no se podía aparcar que compraran un vado en el ayuntamiento. Dije: soy ciudadano de aquí como usted y pago mis impuestos como usted, y si insiste que venga la policía. Desde ese momento nada". (GNR92Mb)

Això es podria solucionar per alguns si l'administració, els mitjans de comunicació, l'escola... evitessin les referències estereotipants i aquí s'intentés conèixer-los i saber el que vol dir ser

musulmà i en concret un bon musulmà."Que el estado cuide lo que dice. Los mismos estados islámicos. Nosotros sólo participamos en SOS racismo y presentan el Islam como es en la realidad." (BNR93MI). Altres també creuen que poden fer quelcom per millorar aquesta situació i intenten explicar-se, donar-se a conèixer:

"(...) digamos lo que es el Islam, por ejemplo, porque igual están pensando una forma que no es así. Entonces todo esto para que gente, para que lo sepa, les falta información, esto es lo que estamos haciendo ahora. Por ejemplo, para que la gente se interesara por eso y sabían. Porque nosotros ahora cuando llega por ejemplo el mes de Ramadán pues igual vienen unos cuantos diarios, nos preguntan qué es el Ramadán y que nos explicaban, por ejemplo, lo que es o igual vienen aquí a la mezquita y preguntaron nosotros qué es el Islam... A base que vamos así, la gente va entendiendo y, entonces, cuando las dos personas se entienden a lo mejor se evita un poco de discrepancia que haya. Claro, si dos personas no se entienden entonces habrá siempre una discrepancia muy grande". (LNR90SI)

Així, retornant a la comunicació i al diàleg, sovint creuen que el millor és el contacte, el conèixer-se, el dia a dia, entendre que no és negativa la immigració que arriba de l'Àfrica i que tampoc ho és la seva creença. D'aquesta forma, amb el temps s'aconseguirà que els catalans s'acostumin a ells, i, com no, també ells als catalans.

Fins i tot creuen que l'Islam pot contribuir a la integració a Catalunya. El que implica ser musulmà, un "bon musulmà" –els entrevistats utilitzaven aquesta expressió per identificar-se com una bona persona, una persona de fiar...–, pot i ha de comportar una confiança, un seguretat amb el que farà a l'altre, amb quin serà el seu comportament, una garantia, fins i tot una previsibilitat del seu comportament, que elimini les distàncies i els estereotips existents positivants-los.

"Islam es la paz general. Cuando saludamos a alguien le decimos la paz sea contigo, más o menos. Esto es bueno, si sabéis que yo soy musulmán y porqué lo soy se entiende. (...) Si la sociedad de acogida no recibe como tendría que recibir cambia el sentido". (BR98M)

"Islam es entregado hacia Dios, quiere decir esto. Entregar es Islam, alma, cuerpo y espíritu a Dios. Todo ser viviente debe ser respetado por la persona islámica. Tiene que tener responsabilidad sobre si mismo, sobre su familia, sobre sus vecinos, sobre su pueblo, sus animales... Todos seres vivientes tienen derecho y nosotros obligación de tratar bien. Tenemos que hacer el bien. Si vemos que uno de nosotros tiene que descarrilar, tenemos que concentrarnos todos en él, en apoyarle, porque hay personas,

hoy en día, que están afectados por droga. Tenemos que evitarlo por todos los medios que uno de nosotros, incluso que no sea de nosotros, un cristiano, tenemos que aconsejarlo que la droga es un enemigo. Los que toman alcohol, Dios lo prohíbe. Uno que ejerce violencia con sus hijos, familia, debemos aconsejarle. Escuchando leyes del Islam, se concentra en ellas, y todo es bueno". (BR96MI)

"Ayuda a identificarse, a crecer, a sentirse seres humanos. Si va a emborrachar, sales a la calle y haces más cosas la religión ayuda mucho (...) La religión nuestra es ser más humanos, más responsables, nos obliga a ser responsables con todas las razas, con todas la diferencias, con todas las personas, por eso, cuando una persona es más religioso se siente más responsable y no va a engañar ni a su dueño, ni a su familia, ni a sus amigos. Yo creo que cuando una persona es muy recto y muy responsable... yo creo que no tendrá ningún problema que sea musulmán, que sea cristiano... La religión tiene como un objetivo ser una persona honesta, correcta y responsable. Yo creo que cualquier persona que tiene esas cualidades no tendrá nunca problemas". (LR98MI)

"La mezquita comporta más integración con la comarca. Hacemos cosas culturales, una revista, traemos gente que habla bien español para enseñar a los que no saben, estudian los niños árabe...". (BNR98MI)

Com indica un dels anteriors entrevistats, i també altres (BNR95P) la religió ajuda a ser més forts, permet recolzar-se mútuament, en un context que sovint els és hostil. Com s'afirmava en l'estudi de Moreras (1996) en un context migratori la creació de les mesquites es converteix en una forma de reestructurar el seu ordre social (espacial i temporal) propi de la societat d'origen alhora que en una forma de fer front a l'acció aculturadora de l'entorn. Aquests espais es converteixen es espais de puresa, conservació i resistència a la moral i les costums d'una societat laica –però que tenen molt clar que està impregnada de religió, per exemple en la mateixa organització del temps.

6.2.7. L'escolarització a Catalunya: valoració i actituds

Una vegada considerat que l'educació és necessària i que l'escola té el seu paper en la formació dels infants, es passa ràpidament a manifestar una sèrie d'insatisfaccions i situacions no desitjades amb les que es veuen obligats a conviure i contra les que intenten lluitar però amb poc èxit.

"Hay unas cosas que están bien y otras que no están bien. Por ejemplo, para aprender un idioma, leer, escribir, está bien. Pero aprender las costumbres del país, por ejemplo, para una chica aprender los novios está mal, mal para el Islam". (GNR92Ma)

"Muchos problemas. Tenemos unas normas y la escuela nos obliga a coger otras. Hay cosas que la escuela nos obliga a pasar. Por ejemplo, la mujer musulmana no tiene que ir desnuda en público, por ejemplo en la piscina con los hombres. Eso es un problema. Luego al practicar gimnasia, nosotros tenemos peleas con esto, hay deporte que debe tener contacto con otro y no debe haber, no debe haber provocación. En la escuela enseñáis a que chica ande con el chico y las consecuencias las pagamos entre todos. En la escuela ponemos el musulmán. Por ejemplo, en la escuela se pone en medio un musulmán con una niña que es de aquí, con el tiempo se forman parejas y eso no irá bien con el tiempo porque son diferentes. Enseñan a dejar a ser musulmán y luego debe volver a serlo (...) Enseñan como practicar el sexo, enseñan a un niño de ocho o diez años, esto no lo veo bien". (BR98M)

"El niño debe conocer su creencia, antes que la comida y la bebida. Aquí es difícil que mantenga el Islam. Matemáticas, castellano, ciencias... son cosas buenas, pero la religión preocupa que se pierda". (LR98M)

Diferents situacions són viscudes com un conflicte individual, familiar, en la comunitat musulmana i en la societat en general. Situacions com les anteriorment descrites, referides a les activitats escolars que no creuen adequades –alimentació, vestimenta, sobretot mencionades a Girona (GNR98MI)–, creen situacions de tensió entre direcció i professorat i pares i comunitat musulmana que cal resoldre⁵³.

"Gobierno debe dar una facilidad, tiene que ayudar algo. Los directores tienen que dar una facilidad: no dar cerdo, no obligar a quitarse el pañuelo, no hacer gimnasia algunas chicas... Yo he ido varias veces a pedirlo a una escuela de Barcelona y me decían que no había problema, pero hasta que fui a ver al director se lo hacían comer. Decía la cocinera que no hiciera caso de esas tonterías. No creen que sea importante para nosotros, y es muy importante. Los del colegio tendrían que vigilar más. (...) Gobierno tiene que regularlo, explicarlo a los periódicos, a la televisión. Además, podrían pagar maestros que enseñen lengua y religión". (GNR92M)

El comportament dels infants, el comportament après a l'escola, al carrer, a la televisió... no sembla per alguns el model més adequat que han de seguir. Els programes educatius

⁵³ Darrerament s'emfatitza en el paper que poden fer unes noves figures professionals que estan a poc a poc apareixent: els mediadors. Aquesta figura professional existent en d'altres països: Canadà, França, etc. es pensa que pot contribuir a llimar i aproximar les posicions entre els diferents interlocutors, siguin o no del vessant educatiu tot i que aquí ens hi referim en aquest sentit.

transmeten la cultura dominant, generant sentiments que la seva cultura no es troba reflexada en el currículum escolar. Un tema que els preocupa especialment és el del comportament, l'escola, per alguns, no fa prou per evitar actituds negatives: fumar, drogar-se, utilitzar un vocabulari no apropiat...

"Todos los niños van en general a la escuela de aquí, y están contentos con sus compañeros. Y son buenos alumnos aunque sea distinto de su cultura y de su idioma. Pero como estamos en este medio, en esta sociedad, los chicos tienen que aprender la cultura y el programa que les den. Yo veo que le enseñan... No le enseñan bien la parte moral puede haber en las escuelas. Por ejemplo los niños fuman, niños drogan y esto no gusta. También el mal lenguaje que hablan, esto tampoco es de nuestra creencia. El chico que aprende esto lo estamos notando. Sobre todo la parte moral cae mucho (...) No sólo es problema de la escuela, también la casa, lo que está viendo el chico en la televisión también le afecta. Bueno, necesita más esfuerzo, más clases morales". (BR71MI)

"Parte cultural está mal. A los cuatro años se le enseña lo que se quiere, y se le enseña la cultura de aquí. Hay que enseñarle en casa lo de allí. Se aprende a fumar, a hacer mal, ir con mujeres, en esta sociedad (...) No hay nada de nuestro idioma, de nuestra religión". (TNR93MI)

"Difícil, porqué niños pequeños, cuando les dan clases en el colegio, todo lo que le dan a los hijos se les queda. Se les queda todo, como una hoja blanca se le queda. Queda todo del colegio cristiano: música, bailar... se puede aprender cosas no adecuadas. Se aprende de esa manera." (TR95MI)

Una de les preocupacions més manifestades és la por a l'aculturació d'aquestes noves generacions, i molt concretament la por a que perdin la seva religió i la seva llengua d'origen⁵⁴.

"No tenemos miedo, más que miedo. La pérdida de la cultura es seguro". (LR98MI)

"La escuela de aquí ayuda a la persona dentro de la cultura del país donde estés. Pero, por ejemplo, dentro de la religión musulmana lo tapa todo, lo tapa todo, por que llegar en fiesta y no sabes ningún texto del Corán. Y es muy difícil aprenderlo de grande. Problema pequeño, pero mucha gente pasa de esto. Se centran a enseñar sólo lo de aquí". (GNR98MI)

⁵⁴ Una situació que, pel que significa, voldríem comentar es va donar en una de les entrevistes realitzades quan una noia jove, que ens va ajudar en algun moment en la traducció, davant aquesta preocupació per la pèrdua de l'àrab i la relació que feia l'imam entre conèixer-lo i ser un bon musulmà, va negar-ho afirmant que moltes dones no saben ni llegir ni escriure àrab i són molt bones musulmanes. De fet, defensava que també es pot ser un bon musulmà i no renunciar a la seva religió tot i que no es resi o no es conegui prou bé l'àrab. Això s'explica per que l'àrab i l'Islam han estat considerats sovint en les entrevistes com indissolubles.

Veure com un fill o filla va perdent la cultura i particularment la llengua fa que analitzin la situació que hi condueix.

"Hay un padre que sufre porqué él ya se le van (*els fills*) y se pregunta porqué he venido aquí. El padre es el responsable y debemos salvarles. No es necesario hablarles de España, de la cultura de España, ya lo aprenden en la calle, ya tienen tiempo. Nosotros tenemos que enseñarles su origen: Islam, cultura, lengua...; padres deben hacerlo. Aquí está el problema, el padre se levanta a las seis y media para ir a trabajar, vuelve a la una y otra vez al trabajo. Y por la noche pocas ganas tiene. (...) La mayoría del tiempo los niños en el colegio, son muchas horas. El niño en casa aprende pocas cosas: trae esto, dame eso... pero les falta un aprendizaje a fondo. Por ejemplo la gramática. El niño sabe hablar pero no sabe gramática. Hace falta más tiempo. Se queda con el mínimo. Se debe montar un sitio para enseñar a la gente. No hace falta enseñarles el catalán y castellano, los niños lo saben, incluso mejor que los padres. Cuando llega una carta muchos la pasan al hijo para que la lea, a lo mejor los padres no lo saben. El crío está aprendiendo mas el catalán y el español, y árabe no sabe. Cuando vamos de vacaciones a Marruecos le llama uno y no entiende". (BNR98MI)

Aquesta por fa que sol·licitin que l'escola es faci càrrec de la transmissió de la seva llengua i religió, si més no en escoles on hi ha un nombre important de musulmans o àrabs.

"La mayoría de nuestros niños lo que deberían recibir están recibiendo, les falta mucho. La gente conoce sus costumbres, su religión, pero no conoce las nuestras. Falta mucho por cambiar en la escuela (...) En Pakistán, musulmanes, cristianos... pueden seguir con su religión en la escuela. Musulmanes aquí, hay muchísimos musulmanes en Barcelona por ejemplo, no tienen derecho para tener una escuela, a los niños no se les puede explicar lengua, religión, a gente que viven aquí con familia. No pueden estudiar muchos en escuela nuestra, deberían hacer una escuela para musulmanes". (BNR95P)

Són pocs els que consideren que la transmissió de la religió o de la llengua no és una qüestió que hagi de fer l'escola i que és quelcom que els concerneix a ells.

"Sería necesario aprender lo de aquí para que sea más fácil vivir en Cataluña. Aquí, a la mezquita vienen a aprender lo que es ser musulmán, el Corán, leer... Algunos lo conocen traducido, a su manera, pero mejor como nosotros debe saberlo en árabe". (GNR94MI)

De fet, finalment, només queden dues alternatives: que els pares assumeixin tota la responsabilitat en el manteniment de la creença religiosa i la llengua d'origen o que ho comparteixin, quan sigui possible, amb el que es fa a la mesquita o a les associacions

d'immigrants (algunes de les quals també tenen com a objectiu l'ensenyament de la llengua d'origen). Però, sovint els horaris, la feina, el poc temps que comparteixen i el mateix fet que no poden per formació donar classe als seus fills amb garanties comporta que la tasca familiar es vegi limitada.

"Este país es cristiano, viven más tiempo en el colegio que con los padres. Entonces, cuando salen del colegio van a jugar con los hijos de los cristianos. La mayoría del tiempo están ocupados, entonces no enseñan como nuestros padres. Se acostumbran con cristianos, al idioma, las costumbres... (...) Mejor en clase una hora de árabe o hablar de la religión, pero como no quieren o no tienen pensamiento de hacerlo, las cosas van así."
(BR91MI)

Aquestes limitacions que diuen tenir els pares fa que molts d'ells s'animin a crear una mesquita quan els cal suplir aquesta funció. Deixant a part que és una necessitat de tot musulmà, els pares estan especialment interessats en crear una mesquita. Aquestes, amb totes les limitacions que tenen, intenten impartir classes de religió i/o llengua àrab (és l'àrab el que domina, però altres ensenyen la llengua del seu país d'origen, així per exemple una mesquita formada principalment per pakistanesos ensenyen el urdu). Però cal superar dos esculls per poder engegar aquests cursos: tenir un local adequat (on s'hi càpiga) i tenir un professor preparat. Com podem observar, no tots en disposen fet que porta a seguir fent esforços per sortir-se'n, una de les estratègies és sol·licitar-ho a l'administració, sobretot a l'escola, pensant que aquesta hauria de fer alguna cosa pels seus fills.

"Ayuntamiento dio un pequeño local para clases de árabe, pero muy pequeño. Insoportable. Sitio para mujeres y para críos es necesario (...) Un maestro que enseñe árabe en el colegio. Esto va bien para nosotros. Una hora al día. Queremos proponerlo. Que lo mande la Generalitat. Hay muchos profesores de árabe aquí, en la universidad, y también se puede mandar de Marruecos". (BR90M)

"Falta local para estudiar lengua y religión. Algún local para los críos, donde estudian. Nosotros hacemos aquí en vestíbulo, en dos metros. Se habló con Enseñament pero no se arregló nada. Viene un chico que está estudiando aquí. Entonces cogemos al más indicado, que pueda ejercer de maestro. Entonces lo que tratamos es enseñar a nuestros hijos a leer y escribir, educarlos en la manera musulmana. Los críos no pueden venir aquí todos los días, lo hacemos una mañana de sábado y una de domingo. Ese señor viene, o uno de nosotros, y les enseña. Otros días van a los colegios". (BR96MI)

"Maestro para enseñar en el colegio, como aprender catalán y castellano y otros idiomas, el árabe. El problema es que cuando nacen aquí ya no aprenden el idioma del país, y si hay un maestro... Si vamos a origen... no se entienden con su familia si van a origen. De

momento lo hacemos como podemos, los viernes por la tarde, los sábados por la tarde y los domingos por la mañana". (GR97MI)

El que també és cert, és que es pot optar per demanar al consolat del país d'origen que els hi facilitin.

"Mala opinión. Si nosotros estamos aquí y hay cien personas, deben poner una hora musulmán. Hemos mandado una carta al Consulado para pedir algunos alguien que lo enseñe. Si no lo mandan, el alcalde ha dicho que intentará arreglar. Mi hijo no sabe nada de mi idioma. Hablo árabe en casa, y hablan mucho catalán, y no le queda nada. Se pierde". (BR97M)

Al mateix temps, cal dir que n'hi ha que reben aquesta formació, tot i considerar-la encara insuficient (per exemple GNR91M). Per altra banda, respecte a l'administració espanyola, alguns varen aconseguir un ajut per aquest ensenyament, però al cap d'un temps aquest va finalitzar.

"La escuela... debería cambiar, con un maestro de clase de árabe. Hace un tiempo me dijeron que presentara un libro de un señor de Barcelona sobre los beréberes, esto se ha perdido mucho... esto según me han explicado dijeron que querían se explicara en clase (...) que hubiera convivencia entre los dos (...) pero nada. Es necesario un profesor de árabe, había uno que pagaba el Gobierno Civil, pero no se sabe lo que pasó. No sé si fue por los críos o por el profesor que era muy severo, pero ya lo dejaron." (GNR92Mb)

Molts dels que encara imparteixen classes, tot i que no deixen de demanar recolzament tenen la intenció de fer-se'n càrrec ells mateixos ja que la formació dels seus fills no pot esperar a que l'escola, l'administració o el consolat, per posar uns exemples, els donin una resposta.

"Aquí, en las escuelas, nada más castellano y catalán. Los niños deben saber un poco de árabe, de religión, el Corán. Un chico se pierde, la escuela está hecha para los españoles, les hacen españoles. (...) En el colegio castellano y catalán, en casa les intentamos enseñar nuestra lengua, pero en casa pasan cinco minutos, con el crío un tiempo pero no es suficiente, y en el colegio ocho horas. Van aprendiendo más el catalán que el castellano que el árabe. Por eso queremos crear un centro. Para nosotros mejora nuestro Islam y los críos den clases en árabe, aprendan el árabe. Que el día de mañana, que vayan a su tierra de vacaciones, por ejemplo, ella se siente. Con la gente de allí puedan hablar, no pueden hablar español entonces ese niño se siente un poco marginado, se siente solo. Esto es más por los críos que por nosotros". (GNR92Mb)

"Pedimos para nuestros hijos un centro para que se lea el Corán. No digo que sea la escuela, pero un sitio que se aprenda el idioma. Para que nuestros hijos se eduquen

como islámicos, que sus padres son islámicos, que saben lo que es el Islam". (GNR92Ma)

En algunes escoles, una minoria, s'ofereix la possibilitat, en resposta a la legislació vigent, d'impartir classe de religió musulmana i de llengua àrab.

"Como escuela va bien. Pero un punto crítico, que ahora hemos conseguido, es enseñar el idioma y el Islam. Por que antes, si no querías que le enseñaran religión cristiana no había manera. Ahora, en algunas partes lo hemos conseguido, pero no en todos los lugares. Si juntas en una clase diez niños del mismo bando la escuela está obligada a poner un profesor que le enseñe la lengua del país de origen y la religión que ellos quieran. Es un poco difícil, pero se intenta hacer". (BNR93MI)

"Afecta mucho, estudian catalán y castellano y salen al patio a jugar. Nosotros somos trabajadores, y vienes cansado. A veces se pierde el contacto y pueden perder la religión. Al menos un apoyo desde la escuela, un profesor de árabe (...) Estamos pensando en pedir, es un proceso lento y tardío. Lo hicimos a través de Madrid, pues no conocíamos la Generalitat. Un notario lo envió a Madrid. Al menos nos dejasen aula para hacer esto, como hacen en Cornellà que se lo dejan y les facilitan hacerlo. Lo pedimos al colegio, pero como aún no teníamos legalizado el tema era difícil, ahora más fácil, podremos presionar más". (BNR93M)⁵⁵

En l'actualitat, a excepció de les mesquites que actuen en aquesta direcció⁵⁶, la transmissió de la religió i la llengua descansa exclusivament en les mans dels pares, especialment en les mans de les mares.

"Madres son las responsables (...) La mujer también manda, manda en su casa y sus hijos. La escuela de los hijos es la madre. Debe educar y enseñar el Islam. Debe estar en su casa y hacer las faenas de la casa. El hombre tiene su obligación, y aquella madre no le falta de nada, la ropa, la comida... Tratarla bien, es la obligación que tiene el Islam. Tanto mujer como hombre tienen la obligación de enseñar Islam." (GNR92Ma)

Tot i que el pare té un paper molt important, sobretot pel que respecta a portar el nen a la mesquita quan té l'edat.

"El padre es el responsable de su hijo, igual que el pastor con las ovejas. Si no está por las ovejas se van a perder e irán los lobos a comer". (LR98MI)

⁵⁵ Aquesta mesquita esta inscrita en el registre d'entitats religioses a Madrid.

⁵⁶ Tot i això sempre en són considerats els màxims responsables.

En el cas dels nens a partir dels set anys que comencen a freqüentar la mesquita l'imam i la comunitat musulmana també hi té un paper.

"Padres son los responsables. A partir de los siete años vienen a aprender a la mezquita, pero son los padres los responsables, no el imán". (BR91MI)

Alguns van més enllà i no es centren només en les deficiències que els crea l'escolarització a Catalunya i parlen de que cal fer quelcom amb el racisme, explicar a tots els alumnes qui són, d'on venen, quina és la seva religió i que diu. D'aquesta forma s'evitaria, el dia de demà, una societat on alguns discriminin als altres.

"Falta enseñanza de la religión a todos los niños. Para tener información sobre el Islam, para no ser racista. Pues aquí hay algún problema con los padres. Algunos padres hacen que los niños, cuando ven un marroquí, se vayan por otro lado. Ese moro! Ese niño crece con una idea. Hace falta formación a los alumnos para que no pase". (TNR94Ma)

7. Conclusions.

Els fluxos immigratoris dels darrers trenta, però sobretot vint, anys han comportat l'increment de l'heterogeneïtat cultural i també religiosa a Espanya i a Catalunya. A la diversitat existent se li ha anat sumant, i cada vegada serà més evident aquesta presència, persones procedents d'altres indrets que ens resulten més desconeguts, més allunyats i, fins i tot, més exòtics. D'aquesta forma assistim a l'arribada d'immigrants que han anat modificant la realitat multicultural i alhora la nostra percepció d'aquesta. Al mateix temps, no caldria dir, que la resposta donada a aquesta immigració no és homogènia, en funció de qui es tracti, d'on vingui i com el percebem, l'acollida és diferent. Així mateix, seguint aquesta lògica, els mateixos investigadors s'han anat fixant en uns determinats immigrants, particularment aquells procedents de l'anomenat Tercer Mon, i han analitzat sovint vessants concrets de la seva situació: mercat del treball, habitatge, etc. Aquest darrer fet, i la novetat del fenomen, fa que encara hi hagin pocs estudis que focalitzin el seu interès en la creença religiosa d'aquests nousvinguts i quin paper té aquesta en l'assimilació o integració a la societat d'acollida. Constatant aquest buit parcial ens vàrem plantejar la necessitat d'encetar una línia de treball que ens permetés conèixer i analitzar el paper de la religió, però resulta evident que la creença religiosa no és comuna a tots els immigrants que arriben o s'instal·len a Catalunya motiu pel qual vam voler centrar-ho en un col·lectiu de notable presència i d'evident visibilització: els musulmans.

L'immigrant porta amb ell un bagatge cultural, una creença religiosa, que no sempre s'ha de trobar còmoda en la societat de recepció. Una de les coses que des del primer moment ens van anar deixant molt clar els entrevistats és que cal adaptar-se, que cal modificar quelcom, que no és molt difícil però que tampoc resulta fàcil, etc. En definitiva, que en una societat que no és de majoria musulmana, i gairebé ni tan sols hi havia una important minoria, cal encaixar o harmonitzar l'Islam d'una forma que no generi conflictes, però que tampoc comporti importants renúncies. L'assentament d'immigrants d'aquesta creença, principalment procedents d'Àfrica i sobretot del nord d'Àfrica, fa que els calgui anar organitzant el seguiment i la pràctica.

A Europa, països com Gran Bretanya, França i Bèlgica que contenen en l'actualitat amb segones i terceres generacions de musulmans han viscut un "trasplantament" com el que en l'actualitat a Espanya, i a Catalunya, s'assisteix. Tot i la distància, que hem de tenir ben present, aquests exemples i altres que haguéssim pogut agafar com a referent, ens mostren com ha anat evolucionant aquesta presència. La introducció del sistema religiós musulmà, fruit de les migracions, es troba en una fase evolutiva en la que es donen diferents transaccions (privades i públiques) que tenen la seva base en dos pilars fonamentals, i la qual articulació condiciona el procés d'integració: la traducció de les referències islàmiques socials i la integració de les institucions islàmiques. La dinàmica que s'ha anat seguint en els països esmentats ha anat duent a situacions actuals diferents, per exemple a Gran Bretanya el model d'inserció de comunitats ha afavorit l'expressió d'una identitat islàmica força homogènia, per altra banda a França, el model dominant d'integració individual (sense mediació de les comunitats), ha comportat la diversificació de les expressions d'identitat.

A Espanya fins la llei 44 (del 28 de juny de 1967) els musulmans estrangers no tenien organització religiosa, moment a partir del qual cada vegada resultarà més evident aquesta presència. Evidentment és durant els anys vuitanta, i sobretot els noranta, que aquest Islam és molt més manifest. Manifestació que es fa a través de diferents expressions, com afirmava Teresa Losada es pot distingir entre quatre formes públiques de l'Islam que van des del laïcisme fins al l'islamisme militant. Aquesta cada cop més important presència és una clara evidència de la sedentarització d'aquests immigrants. Com també ho és la demanda, dia a dia més explicitada, de rebre ensenyament a les escoles de Catalunya de la llengua d'origen i de la religió.

Per endinsar-nos en el que ha succeït a Catalunya, ens hem servit de dos estudis, un realitzat a Barcelona (comarques que concentren el major nombre de mesquites i de musulmans) i l'altre realitzat a les comarques lleidatanes i que incorporava també les d'Oscà. El més destacable d'aquests, a més a més de l'anàlisi que realitzen de la dinàmica seguida, és la diferenciació en fases o etapes del "trasplantament" de l'Islam: des dels anys seixanta, quan no existien espais comunitaris i la pràctica es mantenia en l'esfera més privada, als anys noranta de progressiva regularització dels espais de culte. Així doncs, els noranta, moment que hem realitzat l'estudi, són anys de creixement important –i com hem constatat, la segona meitat dels noranta assistim

a l'eclosió de moltes inquietuds traduïdes en la creació de mesquites– i visibilització d'aquesta presència.

El treball que vam voler realitzar ha consistit en entrevistar-nos amb imams de mesquites o centres d'oració de Catalunya al mateix temps que detectar tots aquells que encara no queden recollits en registres d'associacions o entitats religioses. Les entrevistes, malgrat les limitacions que poden tenir –entre altres coses per l'idioma– han estat prolífiques i ens han permès fer-nos un retrat de la situació dels musulmans a Catalunya, observant els diferents moments de l'evolució i alhora observant que en aquest moment hi ha dins el col·lectiu mesquites o col·lectius de musulmans que es troben en diferents moments del procés –des d'aquells que tenen un centre consolidat i que funciona amb regularitat, fins aquells que tot just estan iniciant el trajecte, o aquells amb els que no hem parlat però del que n'hem tingut referències que volen i estan parlant per iniciar el camí. Una de les primeres conclusions del treball ha estat constatar que a Catalunya existeixen, almenys, prop d'un centenar de mesquites que funcionen. Aquestes, com es desprèn de les que hem utilitzat com a mostra pel nostre estudi, creades a partir d'inicis dels setanta però sobretot els vuitanta i, molt especialment, els noranta, en correspondència amb les etapes anteriorment esmentades. Però no tot Catalunya té la mateixa "densitat" de mesquites, hi ha comarques que en tenen elevada concentració –en relació directa amb la presència d'immigrants musulmans– mentre d'altres encara no en tenen. Destaquem que encara no en tenen, per que tot apunta a que a mig termini moltes poblacions contaran amb un centre d'aquests, evidentment on hi hagi presència de creients. Per citar un altre exemple, encara no mencionat, el Pallars Jussà i en concret la seva capital Tremp que en aquest moment no té mesquita pot tenir-ne en els propers anys ja que l'interès per part dels musulmans trempolins existeix. Així doncs, hem pogut veure, fins i tot representat en uns mapes, la distribució desigual de l'Islam a Catalunya, especialment concentrats a les comarques costaneres de la província de Barcelona i Girona on s'hi observa reducció de la presència a mesura que ens endinsem en el territori, a mode de corones. Alhora cal observar com unes localitats molt concretes, de major nombre de musulmans, concentren un alt nombre d'aquestes mesquites, i alhora es converteixen en els eixos de la vida comunitària –ja que acostumen a atreure creients de l'entorn, evidentment de l'entorn més proper, a excepció d'aquelles més influents que el seu paper traspasa el que teòricament els pertocaria.

Algunes de les mesquites es registren com associacions –sigui al Registre d'Associacions de Barcelona o Madrid– o entitats religioses de forma que es consoliden i cerquen un reconeixement. Tot i que algunes d'elles no estan registrades –per exemple de les quaranta una mesquites que hem utilitzat com a mostra vint-i-tres no estan registrades com associació i trenta cinc no ho estan com entitat religiosa– la majoria mostra l'interès per estar-hi, especialment, com ja indiquen les proporcions anteriors, com associacions.

El procés de creació ha estat semblant a la majoria: unes persones amb interès per la continuïtat de la creença animen a la resta a col·laborar i participar en la mesquita. Aquest interès es tradueix en el lloguer i, en pocs casos, la compra d'un local que servirà d'espai on practicar, on reunir-se, on transmetre la creença, etc. En relació a les motivacions de crear una mesquita hi ha els objectius que la majoria tenen, i que podem sintetitzar així: seguir les pràctiques religioses, sobretot les col·lectives; organitzar la vida social, espiritual, religiosa... que per alguns es troba en perill de desaparició; evitar la pèrdua de la cultura i religió; transmetre a les noves generacions la religió i, també per molts, la tradició cultural i la llengua; reconstruir la identitat perduda; i, tot i que menys explicitat, ajudar-se o ajudar als transeünts que ho sol·liciten. Però cal dir, que el procés de creació no sempre resulta tan fàcil, en alguns casos fruit de desavinences per la diferent percepció del grau de seguiment, per influència de les actituds que traslladen d'origen, etc. hi ha escissions que duent a crear noves mesquites o a dividir-ne d'altres.

Les mesquites es converteixen en espais de relació, però és cert que de relació dels homes. En la majoria de casos no hi havia un espai adequat per encabir les dones, fet que les relegava a la llar o com a molt a la reunió entre ells en un altre espai, que sovint era una vivenda que pogués encabir-les. Aquest espai de sociabilitat dels homes pot ser vist com una forma de relegitimació de l'autoritat masculina (paterna i marital) que s'estava diluint per l'occidentalització. El nen, des dels set anys, entra, a poc a poc, a participar en aquest espai, mentre que la nena fa el propi en els espais pensats per la dona. D'aquesta forma, ambdós gèneres van tenint un procés de socialització diferenciat, que s'apunta a, amb el rol que hi juga la família. Però altra vegada cal tenir ben present l'efecte de la societat d'acollida i el pas per les institucions d'aquesta, especialment el pas per l'escola.

L'escola, per aquells pares que hi porten els seus fills i pels imams, es converteix en un aprenentatge útil i necessari però alhora en una de les institucions, que tal com és avui en dia, genera més por i reticències. La por a l'aculturació, a la pèrdua de la cultura i la religió pròpia, ha estat una de les constants aparegudes en els discursos. L'escola, és l'escola dels catalans, a més a més que és una escola, com ho és la societat, molt impregnada de la religió cristiana tot i declarar-se laica, i això a una sèrie de situacions que cal resoldre. En especial, a part dels conflictes puntuals que sorgeixen per la vestimenta o l'alimentació, la religió i la llengua –especialment l'àrab– són els eixos d'atenció de les seves queixes i demandes. Com hem dit, la por a l'aculturació i que aquesta suposi que la seva religió i la seva llengua no sigui quasi coneguda pels seus fills i pràcticament anul·lada al pensar en els nets els porta a realitzar una sèrie de recomanacions per integrar-se a l'escola i a la societat, no assimilar-se. Molt present és la demanda de professorat i hores d'ensenyament de la religió i la llengua, tot i que alguns es distingeixen per pensar que ho poden fer ells mateixos, es clar sempre que tinguin el recolzament necessari per endegar-ho o per mantenir-ho aquells que ja ho fan.

Abandonant la referència a l'educació, també hem pogut comprovar que no tots els musulmans residents a Catalunya assisteixen amb regularitat a les mesquites. Diferents factors, com l'educació rebuda, l'actitud presa, les circumstàncies que viuen, etc. influeixen. El que sí és cert, és que la mesquita reconstrueix i comporta que alguns que havien flexibilitzat el compliment i seguiment el reemprenguin. Això s'observa, per exemple, en la tasca proselitista que realitzen tots els membres de la mesquita que tenen l'obligació d'aconsellar, d'ajudar a un germà a retrobar el camí correcte. La flexibilització no sempre és una decisió personal, de vegades, les circumstàncies, fan difícil el seguiment. Per exemple l'horari laboral dificulta, tot i que l'Islam s'adapta i aquesta és una de les característiques importants que ens fa pensar que quan estigui més definit l'Islam a Catalunya no serà idèntic al dels respectius països d'origen: la realització de les oracions diàries, especialment la del divendres, la realització del Ramadà i d'altres festes, etc. Els anys noranta, i segurament la primera dècada del nou mil·lenari, representarà un ajustament, durant el qual caldrà articular, per ambdues bandes, les relacions i els intercanvis que s'estableixin. En aquesta articulació hi tindran, ben segur, un paper important les mesquites que hi ha i que es vagin creant a Catalunya, especialment aquelles que hem diferenciat per ser les que s'han i s'estan convertint en el referent de les altres –això sí, un doble referent.

Per finalitzar, mencionar que els imams, coneixedors de l'Alcorà i persones de prestigi entre els membres de la mesquita, poden no interpretar de la mateixa forma l'Islam. Tot i que ha estat difícil que facin paleses les diferències que mantenen entre ells, els conflictes que han tingut i les separacions que aquests han provocat, indiquen l'existència de diferents interpretacions: unes més estrictes que d'altres, però cap d'elles fonamentalista. El problema sorgeix quan aquesta interpretació de l'Islam és la que creuen habitual els autòctons. Tot i que no sovintegen els problemes per ser musulmà, més habitual és el que produeix el fet de ser immigrant, creuen que existeix una distància i desconeixement entre la població catalana del que vol dir ser musulmà. El desconeixement de l'Islam, afegit a les imatges, freqüents a la premsa i la televisió, del que pot representar un Islam interpretat d'una forma molt estricta – que recorden freqüentment que no és la seva– crea barreres difícils de superar. Cal, amb el temps, donar a conèixer qui són i el que creuen. Es creu, que si aconseguixen o aconseguim que la imatge sigui la real s'omplirà de sentit el definir-se com un bon musulmà, expressió que no sempre és ben entesa.

8. Metodologia i tècniques d'investigació.

Una de les tècniques que podíem utilitzar per realitzar l'estudi, des d'una perspectiva qualitativa⁵⁷, és l'entrevista en profunditat. No trèiem valor, més aviat al contrari, a d'altres tècniques com, per exemple, els grups de discussió, però la dificultat d'accés a la comunitat d'interès ens ha fet inclinar per aquesta tècnica, com evidentment també per la possibilitat d'assolir els objectius prefixats. Altra cosa és que a la pràctica algunes de les entrevistes s'han convertit en grups de discussió, ja que va resultar del tot impossible evitar la implicació d'altres musulmans en la conversa.

“La entrevista, de esta manera, se instituye y desenvuelve a partir de su capacidad para dar cuenta de la vivencia individual del informante (manifiesta o latente) del sistema de ‘marcadores sociales’ que encuadran la vida social del individuo específico, ya que en nuestra sociedad rige un sistema de etiquetas que insta al individuo a manejar en forma conveniente sus sucesos expresivos, y a proyectar, por medio de ellos, una imagen adecuada a sí, un respeto apropiado por los presentes y una consideración satisfactoria por el encuadre”. (ALONSO 1994: 238)

“(...) lo que aspiramos ‘a ver’ y podemos estudiar en el discurso del entrevistado no son –en este género de investigación– sus problemas personales, sino la forma social – cultural y de clase– de la estructura de su personalidad y los condicionamientos ideológicos de su proceso motivacional típico”. (ORTÍ 1992: 197)

En síntesis, aquesta tècnica de recollida d'informació, ha estat escollida principalment ja que: el tema exigeix un aprofundiment en el discurs dels entrevistats, un qüestionari semiestructurat no aportaria els matisos que són realment l'objectiu principal; cal aplicar-ho a persones amb diferents interessos, objectius institucionals...; permet comprendre les

⁵⁷ Aquesta metodologia va ser considerada la més adequada per assolir i aprofundir en els objectius que ens havíem fixat: actualitzar el cens de mesquites i centres de pregària del col·lectiu musulmà a Catalunya; determinar el nombre de membres i el grau de participació, així com el seu perfil sociològic; analitzar els principals factors que intervenen en la participació/no participació i mobilització/no mobilització; aprofundir en l'anàlisi de les intencions respecte a la cultura pròpia i en concret a l'educació; analitzar els objectius de les institucions a nivell: econòmic, jurídic, religiós, institucional, identitari...; conèixer les activitats organitzades; analitzar les relacions amb altres institucions públiques i privades (catalanes, espanyoles i estrangeres); conèixer el model de societat multicultural desitjat i les interaccions interculturals potenciades; detectar les principals dificultats percebudes pel col·lectiu en la seva integració sociocultural; aprofundir en la influència de la religió en l'estructuració de les comunitats d'immigrants; esbrinar la relació existent entre comunitat religiosa i reproducció cultural; analitzar la institució religiosa com a reproductora i consolidadora de la identitat ètnica nacional o transnacional;... Haver realitzat, per exemple, una enquesta hauria limitat força les possibilitats d'aprofundir en

condicions psicològiques i ambientals de l'entrevistat, la seva intenció i disposició d'ànim en la resposta, així com l'aclariment de qualsevol punt del discurs; etc. (SIERRA 1992).

Una vegada decidida la metodologia que s'utilitzaria, es va haver de dissenyar el treball de camp que realitzaríem. Inicialment, i donat el desconeixement que teníem dels centres d'oració o mesquites que trobaríem en la majoria de comarques catalanes, es va decidir estimar la mostra en quaranta entrevistes, pensant en un nombre prou important d'entrevistes que permetés aproximar-nos amb la tranquil·litat que pot donar un treball de camp extens. D'aquesta forma es va presentar al grup FUS aquest estudi com a projecte.

Una vegada fou concedit l'ajut que ens permetria portar-lo a la pràctica i després de complementar i polir el marc teòric vam iniciar una fase de treball de camp que consistia en la detecció del major nombre de centres existents a Catalunya. El telèfon i les visites a institucions o organitzacions com: ajuntaments, SOS Racisme, Càrites, centres d'oració i mesquites, associacions d'immigrants, grups de recerca sobre minories i treballadors estrangers, sindicats, etc., van servir per detectar un nombre important de localitats que calia tenir ben presents. A partir d'aquest primer cens es va dissenyar un treball de camp que tingués ben presents les diferents comarques catalanes i els centres que estiguessin registrats com associacions o grups religiosos al Registre Únic d'Entitats Jurídiques de la Generalitat de Catalunya, al Registro de Asociaciones de Ministerio del Interior i al Registro de Asociaciones Religiosas del Ministerio de Justicia.

D'aquesta forma i utilitzant els contactes com una forma de detectar les altres mesquites i centres d'oració existents⁵⁸ es va procedir a realitzar el treball de camp, iniciat a finals de

aspectes essencials, que una excessiva predeterminació, estructuració, estandarització... no haurien permès copsar.

⁵⁸ En totes les entrevistes realitzades es va preguntar als interlocutors quines eren les mesquites o centres d'oració que funcionaven a Catalunya. Els entrevistats sovint informaven d'aquelles més properes al seu lloc de residència, però també per informacions que circulen i pels seus mateixos desplaçaments en mencionaven altres de més llunyanes. Aquests llistats s'anaven superposant de forma que ens anàvem quedant amb un llistat únic i definitiu a mesura que realitzàvem el treball de camp. Aquesta forma d'aconseguir aquesta informació, no accessible per altres mitjans donat que no totes estan registrades, va resultar molt efectiva, i a més a més bastant fiable ja que moltes apareixien en el llistat de diversos entrevistats. Però aquest fet no treu que l'atzar hagi portat a oblidar-ne alguna i que algunes de les que s'estan creant darrerament no estiguin a la llista final. Una de les conclusions del nostre treball és que estem en un moment que assistim a un creixement molt important d'aquests centres, com algunes persones ens deien "creixen com a bolets i és difícil conèixer-les totes". En darrer lloc, per detectar-ne el major nombre, es va procedir a trucar a molts ajuntaments (on érem atesos per professionals del

novembre de 1998 i finalitzat els primers dies del mes de gener de 1999. Les entrevistes es van anar realitzant fins que vam creure arribar a un punt (punt de saturació) que moltes de les informacions es repetien i no ens aportaven gairebé res de nou. També és cert com s'ha pogut veure en els resultats obtinguts que respecte a certs temes hi ha un hermetisme que és difícil flanquejar. D'aquesta forma es va finalitzar el treball de camp a una mostra final de quaranta una entrevistes en profunditat, repartides per les comarques catalanes on hem detectat aquesta presència. A continuació presentem en un quadre els centres visitats i algunes dades que els situen i defineixen:

mateix ajuntament, guàrdia urbana, etc. o derivats a altres institucions més coneixedores d'aquesta realitat) que no havien aparegut al nostre llistat i que pel nombre d'habitants o per la ubicació podien fer pensar que hi hagués un centre d'aquestes característiques. D'aquesta forma vàrem detectar com algunes localitats que encara no en tenen no tardaran molt a tenir-ne ja que "s'està començant a moure alguna cosa".

Quadre 3: Mesquites on s'han realitzat entrevistes

Nom	Localitat	Situació legal als Registres d'Associacions ⁵⁹	Inscrit com entitat religiosa	Acrònim ⁶⁰
Centro Islámico Internacional de Control	Barcelona	Registrada		BR71MI
Mesquita Tarik	Barcelona	Registrada		BR84MI
Mesquita Muja jal Coran	Barcelona	No Registrada		BNR95P
Mesquita Ennort	Viladecans	No registrada		BR85MI
Associació Cultural Islàmica Tajdid de Catalunya	St. Coloma de Gramanet	Registrada		BR93MI
Comunidad Islámica de Martorell	Martorell	Registrada		BR90M
Comunidad Islámica de Martorell (bis) Mesquita Al Falah	Martorell	Registrada	SI	BR98M
Asociación Cultural Islámica de Castelldefels	Castelldefels	Registrada		BR86M
Comunidad de Musulmanes	Vic	No Registrada	SI	BNR98M
Centro Cultural Islámico	Vic	No Registrada		BNR88M
Junta Islámica Musulmana	St. Vicens dels Horts	Registrada		BR85M
Asociación Islámica Ali-Ibn-Abu-Talib	St. Andreu de la Barca	Registrada		BR97M
Mezquita Omar Ibn el Khattab	St. Boi del Llobregat	No registrada	SI	BNR94M
Comunidad Islámica de Cornellà	Cornellà	No registrada		BNR96M
Mezquita de Esparraguera	Esparraguera	No registrada		BNR97M
Comunidad Musulmana de Badalona	Badalona	Registrada		BR91MI
Asociación Islámica de Anoia	Vilanova del Camí	No registrada		BNR98MI
Asociación Cultural Musulmana Al Quahda	Mataró	Registrada		BR93MIa
Comunidad Islámica de Vilassar de Mar	Vilassar de Mar	No Registrada	SI	BNR93M

⁵⁹ Això no treu que algunes d'elles estiguin registrades com entitats religioses al ministeri de Justícia com es pot veure en el quadre anteriorment presentat.

⁶⁰ Els acrònims han estat confeccionats de la següent forma. La primera lletra indica la província on s'ubica el centre d'oració o mesquita: B és Barcelona, G és Girona, T es Tarragona i L és Lleida. En segon lloc és presenta si es tracta d'una mesquita registrada a la Generalitat de Catalunya com associació (R) o no registrada (NR). En tercer lloc apareix les darreres dues xifres de l'any de creació. En darrer lloc apareix el perfil dels usuaris: M vol dir sobretot marroquins, MI marroquins però també n'hi ha d'altres països, P pakistanesos, S subsaharians i SI sobretot subsaharians però també n'hi ha d'altres procedències. En darrer lloc cal esmentar que en el moment que coincidien acrònims s'ha optat per distingir-los posant al final: a, b, c...

Centro Cultural Musulmán Omar Ibn el Khattab	St. Joan Despí	Registrada		BR96MI
Ibn Jatab	Girona	No registrada		GNR92M
Mesquita d'Anglès	Anglès	No registrada		GNR90MI
Masjid Annour	Salt	No registrada		GNR98MI
Asociación Islámica Al quods	Figueres	Registrada		GR94MI
Nour	Castelló d'Empúries	No registrada		GNR94MI
Centre Cultural Islàmic Nassar	Palamós	No registrada		GNR92Ma
Asociación Cultural Islámica Arrachad	Banyoles	Registrada		GR97MI
Hamsa	Roses	No registrada		GNR91M
Mezquita de la Bisbal	La Bisbal de l'Empordà	No registrada		GNR95MI
Centre Cultural Alyamaa	Calonge	No registrada		GNR92Mb
Centre Islàmic de Valls	Valls	No registrada		TNR97MI
Associació Cultural Islàmica del Baix Camp	Reus	Registrada		TR96M
Mezquita de Ulldecona	Ulldecona	No registrada		TNR93MI
Comunidad de Torredembarra. Arahma	Torredembarra	No registrada		TNR94M
Mezquita de Roda de Berà	Roda de Berà	No registrada		TNR98M
Asociación Cultural Islámica del Baix Penedès	Segur de Calafell	Registrada		TR95MI
Comunidad Religiosa Islámica. Alforkan	Segur de Calafell	No registrada	SI	TNR94Ma
Asociación Islámica de Lleida	Lleida	No registrada	SI	LNR90SI
Asociación Unión y Cooperación Islámica de Lleida y Comarca	Lleida	Registrada		LR98M
Elhoda	Tàrrega	Registrada		LR98MI
Associació Musulmana del Pla d'Urgell	Mollerussa	Registrada		LR97M

Una vegada realitzades –que en alguns casos van ser en àrab, pel que ens calia un traductor- i gravades les entrevistes es va procedir a fer l'anàlisi de contingut (TAYLOR i BOGDAN 1992; SIERRA 1992; DELGADO i GUTIÉRREZ 1994;...) que ens ha permès presentar les conclusions que precedeixen.

9. Bibliografía

- ABDELKARIM, G. (1995): "La cuestión del Islam y la situación de la comunidad islámica en España" a ABUMALHAM, M.: *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta: 201-209.
- ABOU, S. (1981): *L'identité culturelle. Relations inter-ethniques at problemes d'aculturation*. Paris: Anthropos.
- ABUMALHAM, M. (1995): "España y la Europa comunitaria ante el Islam" a ABUMALHAM, M.: *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 15-46.
- ALONSO, L.E. (1994): "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa" a DELGADO, J.M. i GUTIÉRREZ, J. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis, 225-240.
- ARKOUN, M. (1986): *L'Islam: morale et politique*. Paris: Desclée de Brouwer.
- BARTH, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTENIER, A. i DASSETTO, F. (1993): *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*. Paris: Ciemi l'Harmatan.
- BERGER, P. (1994): *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder (Traducción de Andrés Iglesias, J. de BERGER, P. (1992): *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*. Nueva York: The Free Press).
- BERGER, P.L. (1971): *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós (Primera edició 1967: *The Sacred Canopy*).
- BRADLEY, H. (1996): *Fractured identities*. Cambridge: Polity Press.
- CAMILLIERI, C. (1990): *Stratégies identitaires*. Paris: PUF.
- CHARNAY, J.P. (1994): *Sociologie religieuse de l'Islam*. Paris: Hachette.
- CORBÍ, M. (1992): *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*. Barcelona: Herder.

- COULON, C. (1994): "Etat et identités" a MARTIN, D.C.: *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 283-298.
- CRESPO, R. (1997): "Inmigración y escuela" a VVAA *II Informe sobre inmigración y trabajo social*. Barcelona: Diputació de Barcelona, 625-663.
- DASSETTO, F. (1990a): "Pour une théorie des cycles migratoires" a BASTENIER, A. i DASSETTO, F. (Eds.): *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*. Paris: De Boeck Université, 11-39.
- DASSETTO, F. (1990b): "Visibilisation de l'Islam dans l'espace public" a BASTENIER, A. i DASSETTO, F. (Eds.): *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*. Paris: De Boeck Université, 179-208.
- DASSETTO, C. (1990c): "Politique d'intégration et Islam en Belgique" a *Revue Européenne des Migrations Internationales Volume 6-Nº 2*. Poitiers: Université de Poitiers, 107-122.
- DELCAMBRE, A.M. (1990): *L'Islam*. Paris: La Découverte.
- DELGADO, J.M. i GUTIÉRREZ, J. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- DURKHEIM, E. (1987): *Les formes elementals de la vida religiosa*. Barcelona: Edicions 62 (Primera edició 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*).
- ESTRUCH, J. (1973): "La innovación religiosa" a *Papers. Trabajos de Sociologia nº 1*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 37-52.
- FIERRO, M. (1995): "La emigración en el Islam. Conceptos antiguos, nuevos problemas" a ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 71-84.
- FREUND, J. (1967): *Sociología de Marx Weber*. Barcelona: Península.
- GARRETA, J. (1998): *La integració sociocultural de les minories ètniques. Estudi comparatiu entre immigrants extracomunitaris i gitanos residents a les províncies de Lleida i Osca*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona (format microfitxa).
- GARRETA, J. (1998a): "Minories ètniques, associacionisme i integració sociocultural" *Papers. Revista de Sociologia nº 56*, 197-230.
- GEERTZ, C. (1990): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Primera edició: 1973: *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books Inc.).

- GEERTZ, C. (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós (Compilación de artículos 1968: "Thinking as a moral act" a *Antioch Review* 28; "The uses of diversity" a *The Tannen lectures on human values, vol 7, 251-275*; STERLING M. MCMURRIN 1994: "Anti-antirrelativism" a *American Anthropologist* 86, 2).
- GERHOLM, T. I LITHMAN, G. (1988): *The New Islamic Presence in Western Europe*. Londres: Mansell.
- GIDDENS, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península. (Primera edició: 1991 *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press).
- GONZALEZ-QUIJANO, Y. (1988): "Les nouvelles" générations issues de l'immigration maghrébine et la question de l'islam a LEVEAU, R. i KEPEL, G. (dir.) *Les musulmans dans la société française*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 65-76.
- GRAUMANN, C.F. (1983): "Les identités multiples" a *Revue Internationale des Sciences Sociales, Vol. XXXV, n° 2*. UNESCO, 337-350.
- IOE (1994a): *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Institut d'Estudis Mediterranis.
- IOE (1994b): "La inmigración extranjera en España: sus características diferenciales en el contexto Europeo" a CONTRERAS, J (Compilador) *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*. Madrid: Talasa, 83-119.
- IOE (1996): *La educación intercultural a prueba: Hijos de inmigrantes marroquíes en la escuela*. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales.
- JENKINS, R. (1996): *Social identity*. London: Roulledge.
- JOLY, D. (1988): Immigration, citoyenneté et pouvoir local: les musulmans a Birmigham a LEVEAU, R. i KEPEL, G. (dir.) *Les musulmans dans la société française*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 171-198.
- KASTORYANO, R. (1994): "Construction de communautés et négociation des identités: les migrants musulmans en France et en Allemagne" a MARTIN, D.C. *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 229-244.
- KEPEL, G. (1989): "L'intégration suppose que soit brisée la logique communautaire". Propos recueillis par ROBERT SOLÉ et HENRI TINCQ (30 novembre). Paris: Le Monde.
- KEPEL, G. (1991a): *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. Paris: Éditions du Seuil.

- KEPEL, G. (1991b): *La revanche de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil.
- KEPEL, G. (1995a): "Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido i en Francia hoy" a ABUMALHAM, M.: *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 319-336.
- KEPEL, G. (1995b): *Al Oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Paidós Ibérica (Primera edició 1994: *À l'Ouest d'Allah*. Paris: Seuil).
- KHADER, B. (1995): "La inmigración Magrebí frente al racismo" a ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 295-307.
- KHOSROKHAVAR, F. (1996): "L'Universel abstrait, les politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité" a WIEVIORKA, M.: *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte, 113-151.
- LEVEAU, R., WHITOL, C. i KEPEL, G. (1988): "Introduction" a LEVEAU, R. i KEPEL, G. (dir.) *Les musulmans dans la société française*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 9-26.
- LEVEAU, R. (1994): "Éléments de réflexion sur l'Islam en Europe" a *Revue Européenne des Migrations Internationales Volume 10, n° 1*. Poitiers: Université de Poitiers, 157-168.
- LÓPEZ, B. i OLMO, N. (1995): "Islam e inmigración" a ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 257-276.
- LORCERIE, F. (1994a): "Les sciences sociales au service de l'identité nationale. Le débat sur l'intégration en France, au début des années 1990" a MARTIN, D.C.: *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 245-282.
- LORCERIE, F. (1994b): "L'Islam dans les cours de "Langue et Culture d'Origine": le procès" a *Revue Européenne des migrations internationales Volume 10, n° 2*. Poitiers: Université de Poitiers: 5-37.
- LOSADA CAMPOS, T. (1995): "Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos" a ABUMALHAM, M.: *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 189-199.
- LUCKMAN, T. (1976): "Religión y persona en la sociedad moderna" a FÜRSTENBERG, F.: *Sociología de la religión*. Salamanca: Sígueme, 89-105 (Primera edició 1964: *Religionssoziologie*).
- MANYER, J. (1992): *Quan l'Islam truca a la porta*. Barcelona: Alta Fulla.

- MARDONES, J.M. (1996): "La identidad religiosa en la modernidad actual" a BERIAIN, J. i LANCEROS, P. (Comps.): *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto, 45-62.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (1989): "El fundamentalismo islámico como actual fuerza desestabilizadora. Aproximación al tema en el Magreb" a AAVV *El empuje del Islam*. Madrid: Iepala, 37-52.
- MERNISSI, F. (1992): *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterraneo.
- MORERAS, J. (1996): "Musulmans a Barcelona: espais i dinàmiques comunitàries" *Revista Barcelona Societat* nº 6, 85-91.
- MORIN, E. (1992): "Des ferments d'identité" a ROQUÉ, MA (ed.): *Els moviments humans en el Mediterrani Occidental*. Barcelona: Institut d'Estudis Mediterranis, 411-417.
- MOUSTAPHA DIOP, A. (1988): Stéréotypes et stratégies a LEVEAU, R. i KEPEL, G. (dir.) *Les musulmans dans la société française*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 77-87.
- ORTÍ, A. (1992): "La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión de grupo" a GARCÍA FERRANDO, J., IBÁÑEZ, J. i ALVIRA, F. *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación social*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 171-203.
- PASTOR RAMOS, G. (1991): *Tributo al Cesar. Sociología de la Religión*. Salamanca: Pontificia de Salamanca, Departamento de Publicaciones.
- PUMARES, P. (1993): "La inmigración marroquí" a GIMÉNEZ, C. (Coor.): *Inmigrantes extranjeros en Madrid*. Madrid: Comunidad de Madrid. Tomos I y II, 119-223.
- PUMARES, P. (1996): *La integración de los inmigrantes marroquíes. Familias marroquíes en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Fundación "La Caixa".
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E. (1996): *Inmigrantes en España: vidas y experiencias*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RODINSON, M. (1993): *L'Islam: politique et croyance*. Paris: Fayard.
- ROZENBERG, D. (1996): "Minorías religiosas y construcción democrática en España" a *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* nº 74. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 245-265.

- SAMPER, L.I. (1993). "Actitudes de los futuros educadores hacia las minorías étnicas". En FERNÁNDEZ, F. y GRANADOS, A. (Coord.) *Sociología de la educación. Viejas y nuevas cuestiones* (pp. 203-209). Málaga: Clave.
- SAMPER, L.I. (1996). "Etnicidad y currículum oculto: la construcción social del "otro" por los futuros educadores". En SOLÉ, C. (Edit.) *Racismo, etnicidad y educación intercultural* (pp. 63-110). Lleida: Universidad de Lleida.
- SIERRA, R. (1992): *Técnicas de investigación social*. Madrid: Paraninfo.
- TATARY, R. (1995): "Libertad religiosa y acuerdo de cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España" a ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, 165-172.
- TAYLOR, S.J. i BOGDAN, R. (1992): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- TURNER, B.S. (1988): *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición 1983: *Religion and Social Theory. A Materialism Perspective*. London: Heinemann Educational Books).
- VERA, J.M. (1992): *El ejército de Alá. Els Islam: Orígenes, presente y perspectivas de futuro*. Barcelona: Tibidabo Ediciones.
- VERMEULLEN, U. (1990): "La notion d'ordre public dans les sociétés islamiques" a BASTENIER, A. i DASSETTO, F. (Eds.): *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*. Bruxelles: De Boeck Université, 107-120.
- WAINES, D. (1998): *El Islam*. Barcelona: Cambridge University Press.
- WEBER, M. (1944): *Economía y sociedad. Vol. I i II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1984): *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62 (Primera edición 1904-1905: *Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus* Tübingen: J.C.B. Mohr -Paul Siebeck-).
- WEBER, M. (1997): *Sociología de la Religión*. Madrid: Istmo (Edición i traducción d'Enrique Gavilán Domínguez).
- YINGER, J.M. (1976): "La religión como factor de integración" a FÜRSTENBERG, F.: *Sociología de la religión*. Salamanca: Sígueme, 77-88 (Primera edición 1964: *Religionssoziologie*).