

Inmigrantes musulmanes en una sociedad «laica». Procesos de creación, consolidación y retos de futuro de las mezquitas

Jordi Garreta Bochaca

Universitat de Lleida. Departament de Geografia i Sociologia
Plaça de Víctor Siurana, 1. 25003 Lleida
Jgarreta@geosoc.udl.es

Resumen

El artículo presenta, a través de dos estudios empíricos, la dinámica seguida por algunos oratorios españoles. Constatando que se trata de un fenómeno en crecimiento, analiza los motivos por los que fueron creados y sus objetivos, enfatizando en el abandono del islam por parte de algunos y el proceso de recuperación de éste que realiza la creación de uno de estos centros.

Palabras clave: inmigración, religión, islam, oratorio, abandono y recuperación de las prácticas religiosas.

Abstract. *Muslim immigrants in a «lay» society. Creation process, consolidation and future challenges of the mosques*

This article presents, by means of two empirical studies, the dynamics followed by some Spanish mosques. Stating it is a phenomenon every day more important and perceptible, it analyses the reasons of the creation and the objectives of the mosques and, especially, the role they play in the process of recuperation of the religious practices in the Muslim community.

Key words: immigration, religion, Islam, mosques, abandon and recuperation of religious practices.

Sumario

- | | |
|---|---|
| 1. Introducción | 5. La transmisión del islam a las próximas generaciones |
| 2. El islam en España | 6. Conclusiones |
| 3. Los centros islámicos en Cataluña | Bibliografía |
| 4. La dinámica de la implantación del islam | |

1. Introducción

La presencia de inmigrantes que profesan la fe islámica en España y su creciente visibilización a partir del decenio de 1980, pero especialmente en el de 1990 por la progresiva construcción de mezquitas, está despertando poco a poco el interés de la sociedad y los investigadores. Entre otras cuestiones, por la implicación que tiene la religión en el proceso de integración. En este artículo, con una previa y breve referencia a la experiencia de algunos países europeos, se analizará el incremento de la presencia musulmana en Cataluña a partir de dos estudios, uno finalizado y otro que se encuentra en su fase última de análisis.

En Europa, según R. Leveau (1994), el islam representa la reacción de identidad colectiva de una emigración con diferentes orígenes del sur del Mediterráneo en proceso de instalación. La forma y el contenido que tome este proceso de expresión religiosa depende, en realidad, del modo como responden las sociedades de acogida. Podemos aproximarnos a esas formas de reacción siguiendo las experiencias de otros países europeos, concretamente aquí nos interesamos por los casos belga, británico y francés.

Para Felice Dassetto (1990b), que estudia el caso belga, la introducción del sistema religioso musulmán, a raíz de las migraciones, se encuentra en una fase evolutiva, con varias clases de transacciones (privadas y públicas) que tienen su base en dos pilares fundamentales, cuya articulación es esencial para su integración en la sociedad receptora. El primer pilar es la traducción de las referencias islámicas sociales. Ésta se puede dar en diversos ámbitos: el de integración de grupo (el grupo islámico deviene grupo de referencia y se traduce subjetivamente en una estructura de identidad que junto a la organización formaría una «comunidad étnica»); el de integración social definida por las relaciones entre musulmanes y su contexto (desde la guetización hasta el mimetismo social), y el ámbito relativo al proceso de socialización en el seno de las instituciones receptoras (económicas, educativas, sanitarias, colectivas, familiares...). El segundo pilar es el de la integración de las instituciones islámicas mediante otras instituciones (integración sistémica) en el que tiene lugar, por ejemplo, el debate en torno a la laicidad.

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)

De acuerdo con dicho autor, los grupos musulmanes en Bélgica se caracterizan por una débil relación con el contexto y un importante avance de lo que ha

llamado «integración sistémica», es decir, la integración de las instituciones islámicas. En España, y concretamente en Cataluña, no parece haber, a la luz de nuestras investigaciones, integración en ninguno de los dos pilares, ya que aún no ha sido posible articular las referencias islámicas sociales en la sociedad de acogida, y es tímido el avance en cuanto a la integración de las instituciones islámicas (centros de oración o mezquitas en nuestro estudio). Para Dassetto, la emergencia de expresiones religiosas musulmanas se da cuando se modifica el proyecto migratorio abandonando los desplazamientos o la movilidad que supone un retorno con una partida definitiva. Su hipótesis es que la mezquita es el medio simbólico de recomposición de la unidad rota y de un proyecto de acumulación abortado, a la vez que supone una garantía para la comunidad de origen de la continuidad del islam y la socialización de las posteriores generaciones. En cuanto al interés que despierta específicamente en los hombres adultos, lo entiende como una forma de legitimación de la autoridad masculina (paterna y marital) que corren el peligro de perder en el proceso de secularización / occidentalización. En tercer lugar, la mezquita puede considerarse un sustituto funcional contra el proceso de desculturación. Una cuarta función que desempeñan las mezquitas y organizaciones islámicas es integrar en su seno al menos a tres tipos de líderes: profesionales de la religión (*imanes*) de formación religiosa escasa que obtienen permisos de trabajo a través de estas instituciones; los líderes del exilio, y los estudiantes o descendientes de inmigrantes. En quinto lugar, en el caso de las mezquitas turcas y en un importante número de marroquíes, se constata una forma ortodoxa de islam nacional, a la vez que se convierten a los ojos de las autoridades de origen en garantes de una sedentarización políticamente inofensiva¹.

Otros países europeos también han vivido y viven la experiencia de articular el modelo nacional de asentamiento y la afirmación de la identidad islámica. En Gran Bretaña, según Gilles Kepel (1995a), la práctica política y jurídica de los agentes institucionales se dirigió hacia la promoción de una «igualdad racial», utilizando la discriminación positiva como corrector del racismo en temas como los contratos laborales, el alojamiento, etc., e implementándose con la creación de cuotas a las minorías definidas jurídicamente por el color de su piel. En este contexto «insercionista»², se generó una identidad islámica

1. Hay que tener en cuenta, siguiendo a J. Moreras (1999), que Dassetto y Bastenier en su análisis han utilizado el término *trasplante* que ha sido objeto de críticas, ya que contemplan el proceso de sedentarización de los musulmanes en Europa como un proceso traumático y negativo, sin tener en cuenta los sentidos del proceso en las diferentes sociedades europeas. Moreras, siguiendo a Babès (1997), afirma que Dassetto se encuentra prisionero de su propio esquema de trasplante, convirtiendo a «los musulmanes en seres trasplantados, que desde un origen rural y tradicional han dado el paso hacia la modernidad, dejando atrás su universo de sentidos y prácticas, para incorporarse a uno diferente, no habitual y psicológicamente y culturalmente desestabilizador» (p. 28).
2. Utiliza el término en el sentido de que se tratan problemas sociales a partir de bloques de identidad previamente definidos por la adscripción a una «raza» o etnia, incluso a «subrazas» o subetnias (éstas, ya sean definidas institucionalmente o emergidas con el tiempo por propia voluntad y que logran un liderazgo y adquieren capacidad de negociación).

específica. Para los líderes comunitarios del islam, la primera estrategia fue definirse como representantes de la totalidad de musulmanes residentes en Gran Bretaña y, a partir de aquí, estructurar monolíticamente a la comunidad haciendo desaparecer la «occidentalización» para no hacer peligrar la cohesión interna. Este proceso se realizó en dos pasos: construyendo una identidad islámica separada a través de una máxima reducción de las relaciones culturales con el entorno (fijándose principalmente en el control cultural y educativo) y estigmatizando a los que, siendo musulmanes, no seguían la línea comunitaria. Pronto surgieron rivalidades entre organizaciones islámicas, sobredimensionando la identidad religiosa, pero el gobierno británico, con la delegación de la conservación de la paz social a las asociaciones islámicas, creó una red de personas musulmanas que hacían de puente con el resto de la sociedad. Además, la adquisición casi automática de la nacionalidad británica por aquéllos procedentes de la Commonwealth y la organización comunitaria permitió la construcción de un *lobby* electoral y establecer las condiciones para garantizar un voto musulmán que situara a sus líderes como interlocutores válidos.

En Francia, por el contrario, la condición previa para la nacionalización es el proceso de aculturación (en cualquier ámbito) hacia valores o contravalores propios de la sociedad francesa. Francia tiene una tradición de integración individual de los inmigrantes. La débil estructuración de la comunidad islámica explica el conflicto generado en otoño de 1989, que puso de manifiesto la inestabilidad de una afirmación comunitaria en un contexto hostil. Fue a partir de los años setenta (entonces existía en torno a una docena de mezquitas) cuando creció notablemente su presencia (Kepel, 1995b). Esta implantación, según Kepel (1991a), se gesta en estas fechas porque en este periodo los inmigrantes de origen musulmán que están en proceso de sedentarización empiezan a concienciarse de la necesidad de afirmar su identidad religiosa y cultural. Es más, quieren hacerla visible mediante la construcción de mezquitas y buscando el respeto para sus prácticas. Para G. Kepel (1995a; 1995b), en Francia el modelo dominante de «integración de individuos» (sin la mediación de comunidades) ha dado lugar a la diversificación en la afirmación de la identidad.

2. El islam en España

Para Teresa Losada Campos (1995) y B. López y N. Olmo (1995), los años ochenta representan el periodo de crecimiento del islam en España, potenciado principalmente por la revolución iraní, que desarrollará un papel importante en la identidad colectiva, y la promulgación de la Ley de Extranjería en 1985, con el incremento inmediato de la reagrupación familiar.

La sedentarización en España de inmigrantes que profesan la fe islámica ha traído consigo la fundación de varias mezquitas —la de Marbella, construida con la ayuda de Arabia Saudí en 1981, es la primera de la época moderna y encontramos también en Madrid, Córdoba y otras en Ceuta y Melilla

(Rozenberg, 1996)— y más de quinientos oratorios³. Las mezquitas y los oratorios desempeñan múltiples funciones como espacios de socialización y como ejes estructuradores de la comunidad: por un lado, organizan el grupo y, por otro, consolidan la presencia del islam en la zona que abarca (Rozenberg, 1996). Pero esta presencia no es homogénea en todos los sentidos, Teresa Losada (1995) distingue cuatro expresiones públicas del islam en España: los que llama «practicantes instalados» (para los cuales el retorno al islam coincide con la decisión de asentarse con su familia en origen para evitar la absorción de sus hijos); el «islam de segunda generación» (jóvenes que no rechazan su cultura ni su religión, pero que la adaptan a la nueva situación debilitando su práctica cotidiana y reduciendo a manifestaciones externas comunitarias); «musulmanes sociológicos», para los cuales la referencia al islam es más cultural que de culto, y «militantes islamistas» (con una visión negativa de la emigración fuera de su país por el miedo a la asimilación y la pérdida de la identidad religiosa).

A la hora de tratar la evolución de la presencia musulmana en España y, en concreto, en Cataluña, es útil consultar el último trabajo publicado por J. Moreras (1999), en el que se establecen cinco etapas en la construcción comunitaria musulmana: la década de 1960 (caracterizada por la ausencia de espacios comunitarios y práctica religiosa poco visible); de 1970 a 1983 (cuando se crean los primeros centros y aún existe lo que denomina «precariedad comunitaria»); de 1984 a 1987 (la primera fase de la dispersión de los espacios comunitarios, es decir, que se ubican más allá de la ciudad de Barcelona); de 1988 a 1991 (fase de dispersión, visibilización y estabilización de la comunidad, en ésta ya encontramos mezquitas en localidades de Girona y Lleida), y de 1992 a 1998 (etapa de fuerte crecimiento de la presencia islámica —Moreras contabiliza 70 mezquitas en Cataluña a mediados de 1998 y nosotros detectamos, a inicios de 1999, cerca de un centenar—). Sin duda alguna, el importante aumento de estos centros se debe a la estabilización/sedentarización de los inmigrantes musulmanes, y esta circunstancia nos permite comprobar que el mapa de la presencia de inmigrantes originarios de países musulmanes, o donde el islam tiene una importante presencia, en Cataluña puede superponerse, sin grandes errores, al mapa de los centros de oración o mezquitas catalanas.

Hay que reconocer, con Moreras, que el desarrollo de estas comunidades musulmanas no responde a una acción organizada, planificada y centralizada, ni tampoco se irradia desde un centro (Madrid o Barcelona), ni las comunidades locales son sucursales de otras. «Esta evolución, vinculada con el asentamiento de colectivos musulmanes de origen inmigrante, y que tiene lugar como forma de respuesta a una serie de demandas comunitarias, contrasta con el modelo que implícitamente se propone en el marco legal del Acuerdo de Cooperación

3. A pesar de que algunos de nuestros entrevistados intentan diferenciar entre mezquita y centro de oración, generalmente utilizan el término indistintamente para referirse a la misma realidad. Unos señalan que sólo hay que hablar de mezquita y otros que, en sentido estricto, una mezquita debe contar con una infraestructura arquitectónica que en la mayoría de las catalanas y españolas no existe, por lo que prefieren el término *centros de oración*.

y con el de la representación institucionalizada de la religión musulmana en España. [...] Ésta es una muestra importante de la distancia que separa a unos y otros modelos de organización comunitaria» (Morera, 1999: 172). Aunque, por otro lado, también es cierto que se está intentando que sean sucursales de otras.

3. Los centros islámicos en Cataluña

El trabajo que, como queda dicho en la introducción, estamos ultimando⁴ nos ha permitido, además de ahondar en otras cuestiones, confeccionar un mapa de la presencia de oratorios en Cataluña (y especificamos la fecha, enero de 1999, y la cantidad, 97, porque somos conscientes de que, dado su alto crecimiento junto con su inestabilidad, en el momento de hacer público el trabajo y este artículo puede haber variado el número).

En los cuatro mapas que siguen se presentan las poblaciones que cuentan con oratorio y cuántos albergan. Comenzando por las comarcas de Lleida, las de un menor número, localizamos cinco oratorios, ubicados en Lleida ciudad, Mollerussa, Tàrrrega y Solsona (mapa 1). Como puede verse, en muchas comarcas no hay ninguno, pero a través de las entrevistas y las llamadas telefónicas se nos ha indicado que en determinadas poblaciones «algo se mueve en esta dirección».

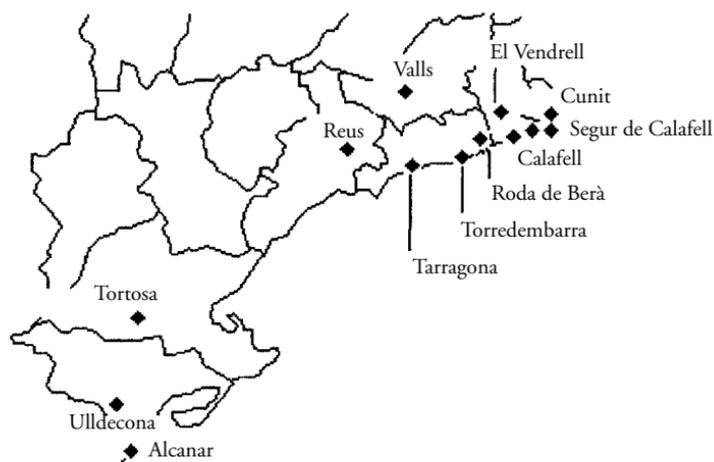
En segundo lugar, situamos las comarcas de Tarragona (mapa 2). Doblan ampliamente las leridanas en número de oratorios y también se constata, como parece un fenómeno general, que en algunas localidades los musulmanes residentes están pensando en crear uno e incluso ya han iniciado gestiones al respecto. En total encontramos trece, que se concentran en poblaciones de las comarcas del Tarragonès y del Baix Penedès. Concretamente en Tarragona, Torredembarra, Roda de Berà, Calafell, Cunit, el Vendrell y Segur de Calafell.

Hacia el nordeste de Cataluña, es decir en las comarcas de Girona, los inmigrantes africanos y, en concreto los musulmanes, se han caracterizado por desarrollar una importante actividad reivindicativa social y mediática. Su mayor presencia con respecto de las anteriores comarcas también se ve reflejada en el mayor número de centros de oración: hemos contabilizado veintiséis, y se concentran en la costa y en las poblaciones con mayor número de inmigrantes musulmanes (mapa 3).

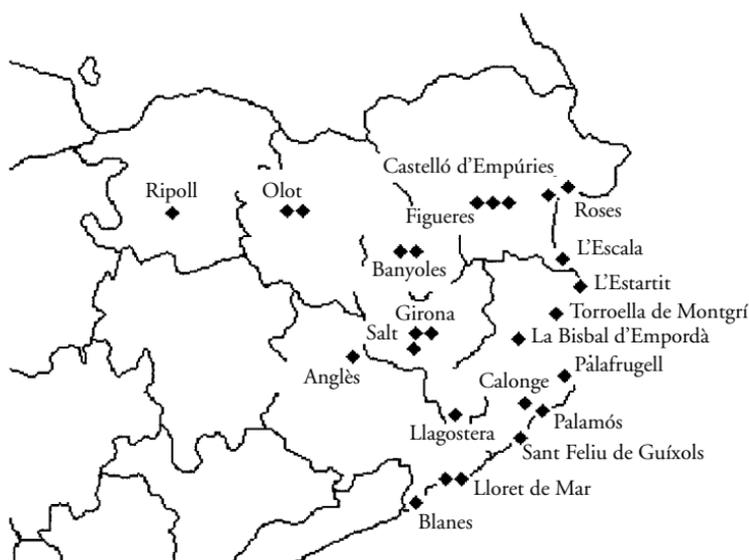
4. Este estudio (ver Garreta, 2000) se llevó a cabo gracias a una beca de los Serveis de Cultura Popular del Grupo FUS y siguió una metodología cualitativa. Concretamente, se entrevistaron en profundidad a cuarenta y dos imanes de varios oratorios catalanes. Se les pidió además la lista de sus mezquitas conocidas, lo que nos permitió extraer un censo de las existentes. Se efectuaron también más de cien llamadas telefónicas a ayuntamientos —que nos derivaban a otras instituciones locales en caso de no disponer de datos— de poblaciones en las que con la anterior metodología no se había detectado ningún centro —al final sólo sirvieron para localizar tres que no teníamos censadas—. De esta forma pudimos conocer, con poco margen de error, el número que aquí presentamos.



Mapa 1. Poblaciones de las comarcas de Lleida donde hay mezquitas.



Mapa 2. Poblaciones de las comarcas de Tarragona donde hay mezquitas.



Mapa 3. Poblaciones de las comarcas de Girona donde hay mezquitas.

Y por fin nos referimos a las comarcas de Barcelona, que son las que con diferencia sobrepasan a las anteriores. Hasta un total de cincuenta y tres oratorios se reparten por todo el territorio, aunque especialmente también se encuentran concentrados en la costa (mapa 4). Y entre éstas, algunas localidades destacan por albergar un mayor número: la Ciudad Condal, pero también Mataró, que ya cuenta, sólo en su término municipal, con cuatro.

En definitiva, una visión de conjunto nos permite observar que a partir de la concentración de oratorios en algunas comarcas, sobre todo las costeras, se establecen coronas de densidad que van de la costa hacia el interior. Así, por ejemplo, el Barcelonès, el Maresme y el Baix Llobregat se caracterizan por una mayor concentración, que siguen el Baix Empordà, el Alt Empordà, el Gironès, la Selva, el Vallès Oriental, el Vallès Occidental y el Baix Penedès. Por otro lado, las que tienen pocos son comarcas como el Urgell, el Solsonès, el Pla d'Urgell, el Montsià, el Baix Ebre, el Ripollès, etc. Y otras aún no cuentan con su presencia: la Terra Alta, la Ribera d'Ebre, el Priorat, Les Garrigues, el Alt Camp, la Conca de Barberà, la Segarra, la Noguera, el Pallars Jussà, el Pallars Sobirà, el Alt Urgell, la Cerdanya, la Alta Ribagorça y la Vall d'Aran. Pero, como hemos señalado, esto no significa que los que no cuentan con centros de oración sea porque los musulmanes instalados allí no estén interesados en formar alguno, sino que aún no se han organizado por diversos motivos, por ejemplo, no ser suficientes y no poder afrontar los gastos que supone montarlo y mantenerlo.

Por último, con esta aproximación descriptiva, constatamos, siguiendo las etapas establecidas por J. Moreras, el importante crecimiento del número de



Mapa 4. Poblaciones de las comarcas de Barcelona donde hay mezquitas.

oratorios en los últimos treinta años, pero principalmente en el decenio de los noventa y que no parece dar síntomas de ralentización. Teniendo en cuenta la fecha de creación de los cuarenta y dos oratorios a cuyos imanes entrevistamos, elaboramos el gráfico 1. Puede ser bastante representativo del incremento reciente del que hablamos, aunque no especifica el año exacto de fundación de cada uno, pero sí señala en sus coordenadas el total de centros aparecidos en cada etapa.

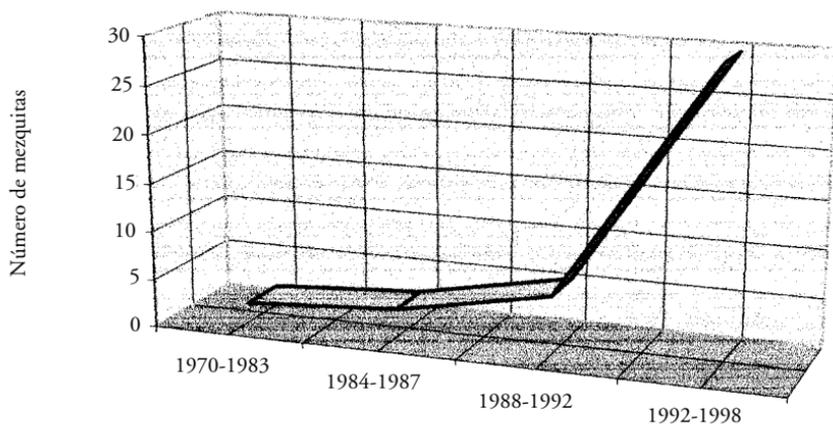


Gráfico 1. Etapas de fundación de las mezquitas de la muestra.

4. La dinámica de la implantación del islam

A partir de ahora, nos basaremos en el otro estudio, éste sí ya finalizado (Garreta, 1998), que tenía por objeto analizar la integración sociocultural de los inmigrantes extracomunitarios y gitanos en dos provincias españolas (Lleida, catalana, y Huesca, aragonesa), para profundizar en la dinámica que siguen los inmigrantes musulmanes para consolidar la práctica de su fe. El estudio contaba con una fase cuantitativa, formada por 370 encuestas —que suponen, en el caso más desfavorable ($p = q = 50\%$) y con un grado de confianza del 95% un error estadístico de este estrato de la muestra del ± 5 —, y otra cualitativa —dieciocho entrevistas en profundidad, entre los que encontramos seis representantes de asociaciones y cuatro imanes de mezquitas. A continuación, después de describir brevemente los centros existentes (recordemos que en el caso leridano son pocos en comparación con el total catalán), analizamos la implicación de la mezquita en el mantenimiento de las prácticas religiosas y en la cohesión de la comunidad musulmana. En cuanto a la modificación de las prácticas religiosas, señalaremos cuáles se abandonan, los motivos principales por los que argumentan hacerlo y el papel que adquiere el oratorio en todo este proceso. Por último, haremos hincapié en cómo quieren transmitir la religión a las próximas generaciones, y el retrato que se hace del centro de oración como una de las instituciones que han de mantenerla viva.

Los oratorios del ámbito territorial estudiado han surgido ante el interés de un grupo de musulmanes, que, cuando se dan cuenta de que pasarán largo tiempo en destino, acaban por plantearse la necesidad de establecer un lugar en el que practicar sus creencias y que les sirva al mismo tiempo de lugar de encuentro y plataforma reivindicativa de su reconocimiento social, aunque esto último, a menudo, se encuentra condicionado por su mismo temor a ser

rechazados. Estos centros atienden aproximadamente a unos quinientos musulmanes, que asisten regular o irregularmente a rezar al encuentro del viernes (que se considera el más importante) y otras reuniones anuales (Ramadán, fiesta del cordero y asambleas generales). Principalmente acuden hombres; las mujeres, teóricamente, también pueden asistir, pero con el condicionamiento de que deben rezar en un espacio separado, de lo que pocas veces disfrutaron a pesar de ser poco numerosas. Creados todos ellos a inicios de los años noventa, sus objetivos básicos son la práctica y la divulgación del islam, aunque algunas también ofrecen alojamiento y alimentos a transeúntes que lo necesitan puntualmente.

El imán, persona a cuyo cargo está el oratorio y guía las oraciones, es escogido por el resto de musulmanes por su mayor conocimiento del Corán y por su ejemplar conducta. Muy a menudo, deben compatibilizar esta función con su trabajo (son pocos los centros que tienen suficiente capacidad económica para mantener un imán a tiempo completo —aunque todos lo quisieran—, lo más frecuente es que estén a cargo de un oratorio parados o trabajadores que lo hacen compatible). Esta circunstancia implica que los escogidos no sean siempre los mejores imanes que podrían y querrían tener, aunque sí son los mejores entre los que pueden escoger. La consolidación de una comunidad, y la estabilidad y mejora de recursos económicos que supone, conlleva, generalmente, la elección de un imán con dedicación exclusiva.

Desde la perspectiva de los imanes, el oratorio aparece para contrarrestar la pérdida de cultura, y en concreto de su religión, que favorece sin lugar a dudas el nuevo contexto, bajo cuya influencia se ejerce un menor control, y fatalmente invita al olvido. Así lo expresa uno de nuestros interlocutores:

[...] hay mucha gente que al nada más llegar aquí y al no ver por ejemplo nadie que... 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 nuestra porque la nuestra mucha gente ya te digo con nada 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 nuestra cultura no perderá... la sabrán nuestros hijos y como los que vienen atrás de nosotros.

Este olvido es patente en nuestra encuesta, ya que aunque mayoritariamente no han alterado sus prácticas religiosas (72,5%) en comparación con lo que hacían en origen, el 24% dice haber modificado algunas (el resto no responde). Entre los que las han variado, las prácticas más alteradas respecto a su comportamiento anterior son: no rezan cinco veces diarias el 64,3%, consumen alcohol el 54%, no siguen el Ramadán el 39,8% y consumen carne de cerdo el 29,6%. En este sentido, cabe precisar que todas esas variaciones son, con diferencia, más pronunciadas entre los que no quieren regresar al origen; mientras que los que conservan la esperanza de volver apenas experimentan cambios de comportamiento, o cuando menos los mínimos que les obligue el contexto. Por otro lado, este cambio en el seguimiento de determinadas prác-

ticas y prescripciones sociales y religiosas es más importante entre los que viven en localidades pequeñas (el 27,5% no reza las cinco veces diarias y el 17% no celebra el Ramadán, en este caso afecta más a los preceptos religiosos que a los alimentarios) y los que tienen pareja española (donde el 23,5% no reza lo preceptivo, el 16,5% no celebra el Ramadán, el 17,5% come cerdo...). La pareja es determinante en este aspecto. De ahí que los que menos modifican sus prácticas tengan cónyuge de su mismo país de origen y sobre todo de su misma creencia religiosa.

Las entrevistas nos han permitido conocer los diferentes procesos seguidos y los factores que influyen en un sentido de abandono o, a la inversa, de recuperación de la práctica: hemos encontrado desde los que en origen eran practicantes y aquí lo han dejado, a otros que en origen no practicaban y en destino han abrazado el islam con fuerza, pasando por los que habiendo reducido su práctica en destino con el tiempo la recuperan (esta parece la situación más frecuente).

Cuando el seguimiento se reduce o se abandona, en un proceso de claro alejamiento que pone en peligro la pervivencia de la tradición musulmana, el imán (y todos los miembros del oratorio) emprende la búsqueda de feligreses para que asistan a las celebraciones y visiten el centro de oración. Este fenómeno reafirma la importancia de estos centros en tres niveles: como indicador del grado de sedentarización de estos inmigrantes, como una reacción ante el proceso de «secularización»⁵ de cierta parte del colectivo y, finalmente, como referente y lugar de encuentro para los practicantes. Gracias al proselitismo de amigos y conocidos, los imanes contribuyen a la «contrasecularización», cuya consigna es recomendar el retorno a la práctica y potenciar el encuentro en la mezquita u oratorio, pero también se intenta ejercer el control de determinados comportamientos, cuando menos aconsejar a aquéllos que según sus valores no van por el camino correcto.

Los casos que hemos detectado de musulmanes que han incrementado la práctica lo han justificado por la necesidad de pertenecer a un grupo, a una comunidad, afín en una sociedad que tiende a aislarlos y a ponérselo difícil. La búsqueda de un espacio de relación y una identidad compartida parecen ser una constante. Por otro lado, son varios los factores que influirían en el abandono de la práctica religiosa. El menor control social, de signo islámico, claro, la presión de la sociedad de acogida con sus propias reglas (ambos factores según algunos influyen más en los más jóvenes) y la distancia del centro de oración del propio hogar determinan negativamente la práctica y la cohesión entre los musulmanes de la zona de influencia. Es en las poblaciones más alejadas donde mantener las prácticas depende exclusivamente del interés de los individuos y de los otros musulmanes de su entorno. Aunque también es cierto que el incremento de la presencia de centros tiende a reducir considerablemente esta carencia.

5. Entendida en el sentido restringido de abandono del seguimiento de la práctica del islam, no en toda la amplitud del concepto.

Al hablar de la presión que ejerce la sociedad de acogida, nos estamos refiriendo a cómo el contexto social y cultural condiciona y dificulta la práctica y el seguimiento de su fe. Así, los obstáculos que se encuentran para hacer compatibles preceptos islámicos y trabajo en las condiciones deseadas por los musulmanes dificultan la «normalización del islam». Es opinión general entre los imanes que el que no sigue los preceptos es porque no quiere, pero como no se trata sólo de una opción personal puesto que afecta a todo un colectivo, también se contempla la posibilidad de llegar a un acuerdo con la parte autóctona, porque el islam es flexible a la hora de incorporarse a la vida cotidiana. Por ejemplo, respecto a las cinco oraciones diarias, que en su lugar de origen no tienen ningún problema en ejercer, como aquí hay empresarios que no están dispuestos a permitir las, no les queda otra opción que adaptar esos rezos al horario laboral:

La hora de rezar me encuentro en el trabajo, allí no puedo rezar, esto sí que ha cambiado. Porque tengo que rezar a las tres, me encuentro en el trabajo, entonces lo dejo hasta las seis, cuando vengo, entonces ya, ya llega otra oración, entonces ya son dos.

El mes de Ramadán, otra de las prescripciones que deben seguir, tampoco les resulta fácil de compaginar con el trabajo⁶, y aún así muchos lo practican. El principal problema aparece cuando el trabajo es duro, algo por otro lado frecuente (ver por ejemplo Garreta, 1998), y no se puede rendir debidamente.

Todos, todos los años lo he hecho y cuando estuve allí, aquella época, allí en Almería lo mismo, que trabajaba en el invernadero aquel año... no sé si caía en el mes de julio, por ahí, en aquella época porque el Ramadán cada año cambia diez días [...] Sí y lo hice, ahí lo hice y eso que trabajaba tres días en el invernadero, con el calor que hace en Andalucía, ya sabes hace calor en verano [...] hasta el dueño no quería trabajar allí. El dueño me decía: «A ver si te caes y te mueres, bebe al menos una gota, no comes nada pero bebe una gota, yo no te voy a decir nada».

El enterramiento de sus difuntos en España en tierra musulmana, como dispone la tradición islámica, también es una importante barrera para la normalización de su práctica religiosa y cultural. La mayoría de ciudades españolas carecen de cementerios musulmanes —aunque lentamente los ayuntamientos parecen ir corrigiendo esta falta— y ante esta situación la única solución

6. «[...] el problema que hay, en los empresarios, a ellos no les importa que hagas Ramadán o no hagas Ramadán, lo que, lo que les importa es trabajar, cumplir tu deber. Entonces la religión no dice de dejar el Ramadán porque estás trabajando... la religión dice sólo si estás enfermo o estás de viaje. En estos dos casos puedes dejar el Ramadán si eres un hombre. Si es una mujer que está embarazada o da el pecho al niño también puede dejarlo o está en el mes por ejemplo entonces lo deja dos o tres días».

que les queda es la repatriación, con toda la carga económica que supone para sus ingresos. Para hacer frente a esos gastos existen una serie de estrategias individuales (los seguros todavía son poco habituales pero parecen ir en aumento) y colectivas (aportaciones económicas a un fondo común previsto para estas contingencias). A todo esto hay que añadir que albergan ciertos recelos respecto de los cementerios musulmanes españoles, porque temen que, pasados unos años, se abra la tumba para enterrar a otras personas y transporten los restos a una fosa común.

Junto a la pérdida de la religión, ya hemos apuntado que un oratorio también se funda para vivir y favorecer las relaciones entre el colectivo de musulmanes que residen en España. Pero si por un lado contribuye a la cohesión de los inmigrantes que siguen el islam, por otro puede llegar a fragmentar el grupo, ya sea en función de la creencia y del grado de seguimiento, como de la práctica. Las diferencias de percepción internas conducen o pueden conducir a disidencias tan determinantes como la división del colectivo. En el caso de Lleida, por ejemplo, que se creó la Asociación Islámica porque un grupo consideró que había integrantes poco estrictos en el seguimiento de los preceptos:

[...] una religión es como una lengua que une entre las personas que practican... bien, quiere decir la religión, pues 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 la 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 u africanos, están todos dentro de la asociación religiosa [...] eso lleva problemas porque a veces cuando realizamos bautizos y tal el imán habla y para convencer la gente: «que tienes que venir a la mezquita porque como sois musulmanes tenéis que practicar tu religión y tal». Pero la religión no es una fuerza, la religión es cada persona que quiere hacer practicar, practicar esta religión lo practico, si no quiere puede practicar otra.

A veces el proceso es a la inversa y la necesidad lleva a la fusión, a unirse, por ejemplo, para sufragar el gasto de mantener el local, y eso supone en ocasiones tener que superar diferencias de percepción, entre otras. Por tanto, si nos atenemos a la dinámica de creación de oratorios en España, podemos observar diferentes situaciones de fusión y fisión.

En síntesis, hemos visto cómo algunos que eran practicantes en origen han dejado de serlo en destino, otros han mantenido sus prácticas y un tercer grupo, poco numeroso, ha pasado de no practicar en origen a hacerlo en destino. En esta recuperación el centro de oración y la mezquita desarrollan un papel claramente influyente. El proselitismo y la «recuperación de los hermanos que yerran» que se pregona desde la mezquita induce a aquellos musulmanes que han

flexibilizado o abandonado sus preceptos sociales y religiosos a recuperarlos. Y en ese camino, algunos de los que actualmente aún se consideran no practicantes, por la influencia del contexto más islamizado que en décadas anteriores, pueden acabar retomando sus raíces.

5. La transmisión del islam a las próximas generaciones

El marco legislativo actual permite que el islam se transmita desde la institución educativa por excelencia: la escuela. La ley acota buena parte de las demandas del colectivo musulmán, pero su escaso despliegue en la calle, a pesar de los esfuerzos de los últimos años por acercarla al mundo real y las reivindicaciones en esta misma dirección de las asociaciones islámicas y algunas organizaciones no gubernamentales, ha contribuido a que la presencia del islam en la escuela sea todavía tímida. El Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre, que regula la enseñanza de la religión dispone en su artículo 2 que, en aplicación de la disposición adicional segunda de la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, y del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, aprobado por la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, se garantice el derecho a recibir enseñanza religiosa islámica en los diferentes niveles educativos en los centros docentes. Dicho real decreto establece en su artículo 4 que la determinación del currículo es competencia de las autoridades religiosas de las diferentes confesiones que hubieran suscrito con el Estado español los acuerdos correspondientes. Y en aplicación de esto, las comunidades islámicas agrupadas en la Comisión Islámica de España determinaron el currículo de la enseñanza religiosa islámica para la educación primaria, educación secundaria obligatoria y bachillerato (Orden del 11 de enero de 1996, BOE nº 16 del jueves 18 de enero, p. 1624-1636).

Antes de que se determinara que los alumnos pueden recibir enseñanza de religión musulmana en las mismas condiciones que los alumnos de confesión católica (Crespo, 1997), durante las clases de religión católica, los alumnos musulmanes cursaban materias de temática no religiosa (ética, conocimiento del entorno...) o recibían refuerzo de catalán u otras materias. Por otra parte, la legislación también contempla que los centros docentes faciliten locales adecuados para impartir estas clases; que además se organicen cursos de religión en centros universitarios públicos, y particularmente se reconoce el derecho de la comunidad musulmana de crear sus propios centros de enseñanza infantil, primaria y secundaria. Rafael Crespo señalaba en su análisis de la situación que el desarrollo práctico de este acuerdo se encuentra en fase de diseño y organización, ya que aspectos como la formación del profesorado o a quién corresponde la financiación de estas actividades aún no están resueltos.

En nuestro propósito de descubrir la intención de los inmigrantes musulmanes respecto al mantenimiento de la religión en las posteriores generaciones, los resultados muestran que algo más de la mitad de los encuestados prefieren la continuidad de la tradición (61%), especialmente los que tienen pareja de su mismo país de origen (64,5%) y los padres que son practicantes (71%).

En cambio, los inmigrantes no practicantes son los más flexibles (15%) por creer que sus prácticas deben adaptarse a la nueva realidad social y cultural. Y es curioso que los que consideran que es necesario adaptar la religión a las necesidades o condicionamientos del lugar donde viven —laborales, sociales...— (10,25%), principalmente residen en pueblos pequeños (20%), y de hecho son los que más han modificado las prácticas. Otra opción es la de dar libertad de elección a los hijos (22,7%), respuesta que incrementan los residentes en poblaciones de mayor tamaño (por ejemplo, representa el 41,5% de los que viven en localidades de más de cincuenta mil habitantes) y los que tienen pareja española (35,5%). Si ya habíamos visto que la pareja influye en el seguimiento de la práctica, ahora vemos que también lo hace en la actitud que se toma ante el futuro.

En un plano más general, no hay que olvidar que la transmisión del islam a las nuevas generaciones tiene lugar principalmente en casa. El papel de las mezquitas u oratorios aumenta, no obstante, a medida que se consolidan. En el núcleo familiar, pues, es donde se lleva a cabo fundamentalmente el traspaso de los valores islámicos. Pero al respecto los progenitores manifiestan diferentes posiciones: desde los que prefieren llevarse a sus hijos al origen para que allí sigan el islam y evitan tener que escolarizarlos en España, que son los que quieren conservar más «puras» sus tradiciones y su prioridad es alejarse del potencial peligro de pérdida de sus creencias y prácticas; hasta los que, en cambio, pretenden transmitir la religión como lo hacían en su país pero en destino. También hemos hablado con padres que, habiendo ellos mismos flexibilizado el seguimiento del islam, piensan que se debe adaptar la religión a la nueva situación social y cultural. En último lugar, hay quienes dicen otorgar libertad a sus hijos e hijas para que decidan libremente. En algunos casos, esta respuesta no parece ser del todo sincera, más bien parece un discurso que una realidad y responden con empatía con lo que creen que deseamos oír.

En cuanto al papel divulgador de los oratorios, en algunos se imparten clases para los niños. Pero los problemas de espacio y medios limitan su alcance y de ahí que se dé mucha importancia a la responsabilidad de los padres. En este sentido, creen necesario un cambio de mentalidad en la escuela, para que ésta incorpore realmente la religión musulmana y que la legislación se despliegue con mayor rapidez.

[...] los hijos están yendo, van cada día a los colegios, por ejemplo los colegios de aquí no enseñan la religión islámica y eso son cosas que nos preocupan a todos los colectivos porque creo que le pueden enseñar por ejemplo la católica como las otras. Nosotros teníamos un pequeño colegio aquí para enseñar, pero esto no es todo porque, claro, aquí no pueden venir todos los colectivos, a lo mejor pueden venir cuatro o cinco, pero los otros no pueden venir. Claro, los que están en colegios a lo mejor les enseñan en los colegios las otras religiones, no la islámica. Yo soy partidario que se hagan todas las diferentes religiones... como ahora están haciendo sólo con la católica o la cristiana.

Es deseo mayoritario transmitir la religión a los hijos y que mantengan sus prácticas, pero puede chocar, sin embargo, con el comportamiento de estas nuevas generaciones y la opción que tomen finalmente. No son inusuales los casos en que el requerimiento paterno y de la propia comunidad de seguir determinadas prescripciones, especialmente entre las mujeres, puede conducir a conflictos intergeneracionales. A veces estos jóvenes, que han vivido entre dos culturas, no están dispuestos a respetar algunos preceptos religiosos y sociales que evidenciarían su diferencia. De hecho, en otro estudio que estamos realizando sobre los menores inmigrantes en los Centres d'Acollida de Cataluña, hemos detectado la presencia de menores acogidos por problemas de esta índole.

6. Conclusiones

En una sociedad cada vez más multicultural, que suma a la diversidad existente la de las recientes migraciones, la diversidad religiosa es uno de los aspectos de esta pluralidad a tener en consideración. La creencia religiosa se convierte en una elección más entre las posibles que realizan los individuos y se erige en un referente en la vida cotidiana. En un contexto fuertemente secularizado, aunque impregnado de religión en muchos aspectos de la cotidianidad, la «aparición» —relativa, puesto que ya existía el autóctono— del islam supone una interesante oportunidad para analizar la dinámica de su implantación, y más si podemos compararlo con lo sucedido en otros países europeos que en este sentido se encuentran en fases más avanzadas.

Las mezquitas y oratorios, espacios de práctica religiosa y reunión de los musulmanes, tienen como objetivos básicos la práctica y la divulgación del islam. Pero no en todas las localidades donde hay musulmanes hay un centro y un imán. En muchas poblaciones el número de creyentes no es suficiente para poner en marcha con condiciones mínimamente óptimas uno de los centros, o bien su interés no va por esos derroteros. Pero sí es cierto que en cuanto hay un número importante de musulmanes afincados (sedentarización) en la localidad o comarca, se suele plantear la necesidad de crear uno para evitar el abandono del seguimiento y la articulación de la comunidad. No obstante, hay circunstancias donde esta necesidad colectiva desemboca en conflicto como, por ejemplo, cuando algunos creen que no se practica como se debería. Entonces surge la división y la creación de un nuevo centro de oración. La religión, por tanto, puede contribuir a la cohesión de los inmigrantes musulmanes y su identificación más allá de su grupo familiar, étnico o nacional, pero también actúa como diferenciadora entre los que son musulmanes y los que no lo son, y dentro de los primeros distingue por grados de práctica.

Las distintas formas de seguimiento, la libertad que hallan en el nuevo contexto y los obstáculos a que deben hacer frente en un contexto no musulmán contribuyen a que parte del colectivo abandone algunos preceptos religiosos y sociales del islam. En nuestros trabajos observamos que hay musulmanes que modifican sus prácticas religiosas, especialmente las individuales, ya que éstas

exigen menos requerimiento de la comunidad, mientras que las prácticas colectivas son inducidas por otros musulmanes o incluso sirven como excusa para relacionarse (por ejemplo, la fiesta del cordero al finalizar el Ramadán). Como hemos mencionado, las dificultades de seguimiento más el hallarse en un contexto sin control o con menor control abocan a algunos a flexibilizar su cumplimiento, al menos temporalmente. Ante esta situación de dejadez, los oratorios cumplen como instituciones una función combativa contra este abandono cuando el imán fomenta que se colabore y se participe. Todos, imán y creyentes, se creen en el deber de recomendar el retorno a la práctica y potenciar el encuentro en la mezquita. Es interesante comprobar que en estas situaciones de proselitismo la identidad musulmana adquiere protagonismo y se convierte en una identidad exteriorizada.

La mezquita o el centro de oración contribuye, pues, a la cohesión de los musulmanes, al control de los comportamientos y a la potenciación de las prácticas. En las poblaciones que no cuentan con centro islámico, algunos musulmanes se desplazan a la localidad que sí tiene, generalmente van a la más próxima, otros optan por reunirse y practicar en sus viviendas, pero otros acaban abandonando determinadas prácticas. La actitud respecto a la religión, la distancia que les separa del oratorio y de otros musulmanes practicantes, la edad (los entrevistados más jóvenes y seducidos por una libertad que les atrae) y las circunstancias vividas (por ejemplo laborales) serían los principales condicionantes para el mantenimiento de las prácticas. De esta forma, la flexibilización o abandono de la práctica religiosa no es sólo voluntaria o una opción personal, puesto que toda una serie de dificultades cotidianas influyen en este proceso.

Otra función importante del oratorio es la transmisión de la fe a las siguientes generaciones. Aunque el hogar es el terreno en que se abona a los pequeños con los principios islámicos, porque no siempre hay capacidad para reunir a los niños, el centro de oración tiene un papel importante y, vista la evolución, creemos que en los próximos años irá en aumento. Un argumento que nos confirma en esta afirmación es que la presencia de hijos despierta, en la mayoría de casos, en los progenitores el deseo de ver prolongado en ellos los preceptos de su propia religión, a menudo esta inquietud se traduce en interés por crear el oratorio o que éste asuma más protagonismo. Por otra parte, en general creen que la escuela debe asumir parte de esta función divulgadora. De hecho, están esperanzados en que pronto se generalice la opción de religión musulmana como asignatura y que por fin la ley que ampara esa resolución sea una realidad y deje de ser una ley «inactiva», al menos poco traducida a su cotidianidad. Por otra parte, se ha detectado que la postura de los padres en ocasiones puede chocar con el comportamiento y la opción que tomen las segundas generaciones: el requerimiento de que se cumplan determinadas prescripciones, especialmente entre las mujeres, puede conducir, y de hecho ocurre, a conflictos generacionales.

Volviendo a la idea introductoria, aún no podemos decir que exista integración a nivel de los dos pilares mencionados por Felice Dassetto, ya que

no se han articulado las referencias islámicas sociales en la sociedad de acogida y es tímido el avance en cuanto a la integración de grupo y la socialización en el seno de las instituciones receptoras; ni tan siquiera la escuela ha experimentado grandes avances en esta dirección. Por otro lado, la integración de las instituciones islámicas aún no ha cuajado. Muchos centros de oración se encuentran todavía en fase de consolidación y, en general, no se los considera interlocutores válidos, aunque en los más consolidados esto parece cambiar.

Bibliografía

- ABDELKARIM, G. (1995). «La cuestión del Islam y la situación de la comunidad islámica en España». En ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, p. 201-209.
- BABÈS, L. (1997). *L'Islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. París: Éditions de l'Atelier.
- BERGER, P.L. (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- DASSETTO, F. (1990a). «Pour une théorie des cycles migratoires». En BASTENIER, A.; DASSETTO, F. (eds.). *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*. París: De Boeck Université, p. 11-39.
- (1990b) «Visibilisation de l'Islam dans l'espace public». En BASTENIER, A.; DASSETTO, F. (eds.). *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*. París: De Boeck Université, p. 179-208.
- (1990c). «Politique d'intégration et Islam en Belgique». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volumen 6, núm. 2, p. 107-122.
- ESTRUCH, J. (1973). «La innovación religiosa». *Papers Revista de Sociologia*, 1. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, p. 37-52.
- GARRETA, J. (1998). *La integració sociocultural de les minories ètniques. Estudi comparatiu entre immigrants extracomunitaris i gitanos residents en les províncies de Lleida i Osa*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona (formato microficha).
- (2000). *Els musulmans de Catalunya*. Lleida: Pagès.
- (2000). «Secularisation et contresecularisation des immigrants musulmans en Espagne. La religion comme facteur de construction de la communication interculturelle». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volumen 16, núm. 3, p. 105-124.
- (2002). «The process of consolidation of the Islamic communities of Catalonia (Spain)». *Migration Studies. International Journal of Migration Studies* (en prensa).
- KEPEL, G. (1991a). *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. París: Éditions du Seuil.
- (1991b). *La revanche de Dieu*. París: Éditions du Seuil.
- (1995a). «Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy». En ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, p. 319-336.
- (1995b). *Al Oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LEVEAU, R. (1994). «Eléments de réflexions sur l'Islam en Europe». *Revue Européenne des Migrations internationales*, volumen 10, núm. 1, p. 157-168.

- LÓPEZ, B.; OLMO, N. (1995). «Islam e inmigración». En ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, p. 257-276.
- LOSADA CAMPOS, T. (1995). «Inmigración musulmana: restos humanos, culturales y religiosos». En ABUMALHAM, M. *Comunidades Islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, p. 189-199.
- MANYER, J. (1992). *Quan l'Islam truca a la porta*. Barcelona: Alta Fulla.
- MORERAS, J. (1996). «Musulmans a Barcelona: espais i dinàmiques comunitàries». *Revista Barcelona Societat*, 6, p. 85-91.
- (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB edicions.
- ROZENBERG, D. (1996). «Minorías religiosas y construcción democrática en España». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 74, p 245-265.
- SOLÉ, C. (1981). *Integración sociocultural de los inmigrantes en Cataluña*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- TATARY, R. (1995). «Libertad religiosa y acuerdo de cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España». En ABUMALHAM, M. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, p. 165-172.