

LES CARÈNCIES DE LA INSTITUCIÓ. LES MESQUITES EN EL CONTEXT DE LA SOCIETAT CATALANA

Jordi Moreras ¹
Universitat Autònoma de Barcelona

1. Introducció

L'any 1974 un grup d'estudiants universitaris provinents de països àrabs van obrir a Barcelona, en concret en el barri de La Sagrera, el que hauria de ser el primer oratori musulmà a Catalunya. En l'actualitat existeixen més de dos-cents locals que funcionen com a sales d'oració arreu del país. Cada una d'elles representa un bocí de la història d'una presència que aviat acumularà quaranta anys de recorregut. I, malgrat el temps passat, encara la nostra societat segueix desconeixent la trajectòria d'aquests col·lectius, donant per bones totes aquelles pressumpcions que han estat elaborades a partir d'un garbuix impressionant que barreja immigració, religió, pors i fanatismes. L'opinió sobre aquests col·lectius segueix imperant sobre l'anàlisi. Això explica la tendència que tenim a convertir els seus afers propis en debat públic, on els arguments serveixen més per a treure pit en un fingit arravatament identitari que no per a analitzar i entendre les dimensions de la convivència en una societat plural.

Si hom pensa en reconstruir la trajectòria d'un col·lectiu minoritari en base als titulars de premsa que aquest ha generat ⁽²⁾, potser ens trobem davant de dues evidències: per una banda, l'atenció social que segueix generant en la societat catalana la presència musulmana, malgrat que les seves principals simbologies segueixen ocupant un discret lloc en l'espai públic. I per l'altra, incapacitat d'aquests col·lectius per a poder respondre a aquestes percepcions socials, i les seves dificultats per a elaborar imatges i relats alternatius.

A Catalunya, ja portem uns quants anys acumulant coneixement empíric entorn la forma i els mecanismes d'estructuració comunitària dels col·lectius musulmans. S'ha pogut constatar que ens trobàvem davant de processos que es formulaven de forma més complexa que no un simple transplantament de pràctiques culturals i religioses. Que era precís observar en detall la forma i el significat que aquestes adquirien en un context social diferent, i com intervenien en l'elaboració d'identitats distintives. Encara que la tendència, en molts estudis, segueix ancorada en una perspectiva descriptiva i sociogràfica, es fa precís reorientar la nostra mirada analítica, per tal d'incloure una dimensió qualitativa que ens permeti progressar de l'apariència al contingut de les visibilitats de la presència musulmana a Catalunya. Igualment sembla necessari formular interrogants de tipus epistemològic, que intentin resoldre una qüestió tant fonamental com explicar perquè hem centrat la nostra atenció analítica sobre uns temes i no

¹ Investigador al Centre de Recerca en Governança del Risc-Universitat Autònoma de Barcelona. Email: jordi.moreras@uab.cat

² Segueixo pensant que es tracta d'un error metodològic de primer ordre la reconstrucció que alguns analistes fan d'aquesta presència, partint de l'acumulació de notícies de premsa com si es tractessin de dades empíriques brutes, que només cal acumular i seqüenciar per tal de poder reconstruir una realitat "tal com aquesta va transcórrer".

sobre uns altres, i com l'agenda acadèmica s'ha vist condicionada per altres agendes, com la política o la mediàtica ⁽³⁾.

En aquest cas, però, em centraré en l'anàlisi d'un dels components institucionals del procés de configuració comunitària elaborat pels col·lectius musulmans a Catalunya, com són les mesquites. Però ho faré anant més enllà de les percepcions i reaccions socials que generen, centrant-me més en els seus aspectes institucionals, i la seva projecció com a espai referencial en el si d'aquest col·lectiu. Enfront de les argumentacions que al·ludeixen a la seva centralitat comunitària (és lògic que així es pronunciïn aquells que promouen aquests espais, però no ho és tant l'acceptació acrítica d'aquesta afirmació per part de gestors públics i mitjans de comunicació), voldria desenvolupar una perspectiva diferent que analitza les dificultats de les mesquites per a acomplir les seves funcions com a institució social en el context de Catalunya ⁽⁴⁾.

2. Una Institució en construcció (i no en reproducció)

En les societats musulmanes, la mesquita ha jugat un innegable paper en l'estructuració temporal i espacial de les relacions quotidianes. Del seu sentit etimològic (*jami* -mesquita principal- de l'arrel àrab *jama'a*, "agrupar"), es comprèn que aquestes hagin jugat un rol polivalent al si d'aquestes societats: com a lloc de culte, com a espai de formació i d'expressió cultural, però també d'efervescència política. Representen un "àmbit de producció de discurs i de pensament, un lloc comunitari quotidià [...], amb un rol 'totalitzant' que ha estat treballat progressivament al llarg de l'evolució de les societats musulmanes" (Cattedra-Janati, 2003: 132).

Què queda en context europeu d'aquesta institució "totalitzant"? És pertinent la pregunta, ja que ens permet reinterpretar els supòsits que s'incorporen en la idea de trasplantament (donant a entendre que res canvia al llarg del trànsit migratori), i en el discurs de reificació de la mesquita, com a espai referencial situat en el centre de la vida de les comunitats musulmanes a Europa (per part d'aquells que promouen la seva apertura). Si diferents treballs analitzen la transformació d'aquesta institució en el context de les societats musulmanes, davant la tensió entre el control imposat per part de l'estat i la recerca d'espais alternatius de sociabilitat (Adelkhah-Moussaoui, 2009), podem arribar a imaginar les alteracions que provoca la reproducció d'una institució com aquesta en el context europeu. En tenim alguns indicis que estarien suggerint que no ens trobem tant amb un procés de *reproducció* com de *producció* d'una institució, que passa a haver d'assumir altres funcions que no li corresponien en el seu context original.

Potser l'argument crític més incisiu en relació a les transformacions que es manifesten en la institució mesquita en context occidental, va ser formulat per Olivier Roy (2003): "el passatge a Occident modifica la relació amb la religiositat que predominava al país d'origen, per tres motius: la dissolució de la identitat i de la comunitat ètnica d'origen, l'absència d'autoritats religioses islàmiques legítimes que, en els països d'acollida, puguin dir el que és la norma i,

³ Aquest va ser l'objecte d'una ponència que vaig presentar en la 30^a Conferència Internacional de la Societat Internacional de Sociologia de les Religions (Santiago de Compostela, 2009), amb el títol de "(Re)searching the Islam in Spain (1977-2007)".

⁴ El material empíric sobre el que es basa aquest article prové de diferents treballs previs (Moreras, 1999, 2007 i 2009a), així com parcialment d'una recerca independent en curs, que es tancarà a finals de 2013, sobre els lideratges comunitaris en l'islam a Catalunya.

finalment, la impossibilitat d'exercir la coerció tant jurídica com social, comunitària i consuetudinària, que inscriu la pràctica religiosa en l'ordre de la visibilitat i del conformisme social " (pàg. 80).

Els tres elements que modifiquen les manifestacions de la religiositat musulmana a Occident, representen una revisió del principi de centralitat de les mesquites. La impossibilitat per reconstruir els vincles amb la societat d'origen (el principal motiu exposat pels promotors d'aquests espais, membres d'una primera generació d'immigrants que desitjaven mantenir viva aquesta connexió amb la seva cultura d'origen, i transmetre-la a les noves generacions), és resultat d'un procés "marcat per l'aculturació, que no representa l'assimilació sinó la reformulació, a partir de categories pròpies a la societat d'acollida, d'identitats que ja no són l'expressió de cultures d'origen" (Roy, *ibíd.*: 63). La llengua és el primer element que es veu alterat: les noves generacions dominen millor les llengües pròpies de la societat on han nascut, i en aquelles situacions de contacte multicultural (fins i tot dins de mesquites i altres espais associatius religiosos), la *lingua franca* acostuma a ser la pròpia del país, en detriment d'altres usos lingüístics. Les famílies, com a principals institucions de socialització pròpies a aquests col·lectius també troben dificultats per reproduir algunes de les seves funcions originals. El contingut de la seva socialització representa ser més un conjunt de pràctiques familiars, que no un conjunt de principis identitaris compartits per tot el col·lectiu. Per això una part significativa del contrast que es produeix entre les pràctiques i valors pròpies d'aquests col·lectius o de la societat receptora, acaben transcorrent en l'àmbit íntim familiar, especialment dins de les relacions intergeneracionals.

El segon element a què al·ludeix Olivier Roy per explicar aquest canvi respecte a la religiositat musulmana, té a veure amb la crisi de l'autoritat religiosa, respecte al que suposa la manca de legitimitat que aquesta pateix a l'hora d'expressar-la en el context europeu. La dissolució d'aquesta legitimitat té a veure amb la precarietat de la institució que l'alberga, la mesquita, que s'explica fonamentalment per la seva incapacitat coactiva per a recordar i imposar la norma definida per la doctrina islàmica. El qüestionament mateix de l'autoritat, un fenomen que també adopta una dimensió significativa en les mateixes societats musulmanes, no només suposa la relativització de les jerarquies d'accés a l'autoritat i la seva consegüent dispersió, sinó que també incorpora una tendència cap a l'afirmació dogmàtica, abans que en direcció a desenvolupar discursos crítics i heterodoxos (Roy, *ibíd.*: 90).

L'últim element té a veure amb la pèrdua del context social que permet establir un marc referencial per a la reproducció d'una norma o d'una pràctica concreta. La desconexió respecte a un context social regit per patrons totalment diferents als de la societat d'origen, suposa la desaparició d' "un horitzó social de sentit" (Roy, *ibíd.*: 81) que legitimi l'acció d'una sèrie d'institucions (en aquest cas, la mesquita, però que possiblement també es podria aplicar a la família). La manca d'aquest marc de referència limita el caràcter coercitiu (jurídic i social) d'aquesta institució sobre el seu col·lectiu, de manera que es produeix un qüestionament implícit respecte a una funcionalitat que cal "explicar", i que no és donada per feta. Això difumina els marges de la seva actuació i, per tant, de les funcions que ha d'assumir realment (especialment quan des de la societat catalana es projecten sobre ella tota una sèrie d'expectatives que s'espera que assumeixi en un moment donat).

Els arguments de Roy suposen una revisió profunda de la voluntat expressada per part dels membres de la primera generació, per construir uns espais que serveixin per reorientar el col·lectiu en relació al seu origen cultural. L'antena de connexió amb les referències d'origen que suposava la mesquita, es veu superada per les influències d'un context social que no legitima automàticament les seves funcions (i que, moltes vegades, explícitament les qüestiona), així com per les transformacions que imprimeix el mateix trajecte migratori (i el seu

consegüent desenvolupament d'identitats post-migratòries), sobre les pautes relacionals dels membres d'aquests col·lectius. Tanmateix, les deficiències en la reproducció de la mesquita com a institució, es poden relacionar amb les que mostra l'altra entitat de referència, la família. En ambdós casos, s'expressa una dificultat més que evident, per poder respondre de manera activa a la influència d'altres instàncies socialitzadores d'aquesta societat, que alteren part de l'ordre referencial d'aquests col·lectius. El fet que mesquites i famílies actuïn com a refugi de la tradició, de pervivència dels elements que pertanyien a la seva societat d'origen, però no tant a la societat en la qual s'emplanten, és en si mateix molt significatiu de les limitacions que mostren aquestes institucions per poder argumentar i defensar el seu propi ordre referencial dins de l'espai públic europeu. Ambdues institucions (amb una complexa relació, unes vegades còmplice, altres vegades en oposició), no es dilueixen, però sí perden part del seu capital de prestigi social original. És, fins a cert punt, lògic que estableixin una interrelació més que activa, entenent que una pot cobrir les limitacions de l'altra. Però aquesta complementaritat funcional (recordem que el perfil dels promotors dels espais de culte sol ser el de pares de família, que projecten sobre aquests centres una funcionalitat socialitzadora respecte a les noves generacions), no sempre té la seva correspondència amb la percepció que elabora d'aquelles institucions la societat receptora que, de manera implícita, segueix qüestionant algunes de les seves funcions com a institucions socials.

3. La mesquita com a proposta estructurant

Com comprendre, doncs, el rol d'una institució a la qual se li pressuposava una centralitat i influència determinants sobre un col·lectiu, quan s'observen indicadors que van en direcció contrària? Davant la pèrdua d'aquest "horitzó social de sentit", les mesquites acaben sent en context europeu, unes *institucions que no s'imposen, sinó que es proposen*. La (re)interpretació de les seves funcions depèn molt de la consideració contingent del seu rol institucional. Però que no aconsegueixi ser estructural en una societat que s'ordena sota altres paràmetres, no vol dir que no es proposi com a estructurant, com l'expressió d'una voluntat de voler influir i ser referència.

Frégosi (2006: 37) indica les quatre funcions (simbòlica, social, educativa i cultural) que són representades en aquests espais, en part reproduint alguns dels elements que els eren propis en la societat d'origen, i en part produint noves responsabilitats en la seva interacció amb la societat europea. Però més enllà que aquestes funcions incorporin elements específics en relació a aquest col·lectiu (en clau de referència doctrinal o de paràmetres culturals propis), la mesquita, actuant com a institució que presenta la seva candidatura a esdevenir entitat estructurant, planteja principis -més o menys marcats- de diferenciació: en primer lloc, n'estableix un de tipus espacial respecte a la societat europea (dins/fora), però també pel que fa a la condició d'aquest com a contenidor d'una pràctica religiosa (sagrat/profà). Igualment, la mesquita també estableix un criteri de diferenciació endògena, respecte al propi col·lectiu musulmà, en base al grau de la seva observança religiosa (observant/no observant). L'espai ritual que representa la mesquita també té una connexió amb un temps i una gestualitat que són familiars: la seva ordenació interior, la seva recreació estètica, el retrobament amb una llengua, amb un tracte i amb la cadència d'una temporalitat religiosa pròpia, defineixen un àmbit de separació simbòlica respecte a la societat secular en la qual s'emplanten. Si la mesquita es converteix en reducte de puresa i de conservació dels principis d'origen, és la base d'una definició idealitzada que d'aquest espai fan els seus propis fidels. En certa manera, els oratoris musulmans, en el context europeu, suggereixen una funció bàsica de *marcatge i redefinició d'un territori en clau islàmica* (Dassetto, 1996: 174).

Aquest caràcter diferenciador també s'expressa en la promesa que aquests espais puguin esdevenir intents per reconstruir l'ordre propi de la societat d'origen, fer front a la pressió

aculturadora de la societat on s'instal·len i convertir-se en pol sobre el qual pivota la socialització cultural/religiosa de les noves generacions. És sabut que el familiar és el primer espai de sociabilitat religiosa, ja que suposa la porta d'entrada de les generacions més joves al coneixement bàsic (generalment en forma de pràctica i gestualitat religiosa) dels principis d'una creença que és transmesa com a herència familiar. La mesquita actua com espai comunitari que es converteix en l'extensió del primer àmbit de socialització que constitueix la família, complementant i ampliant la que aquesta porta a terme. Aquest espai es converteix en un àmbit de socialització legítimat, ja que ve a cobrir un buit existent davant l'absència d'altres institucions socials pròpies del col·lectiu. Tanmateix, que siguin legítimes no suposa que no entrin en concurrència amb altres iniciatives, ja siguin propostes d'àmbits externs al col·lectiu (l'educació religiosa islàmica en àmbit escolar, per exemple), o bé de l'interior d'aquest (com les propostes d'aprenentatge de llengües maternes, o d'altres activitats culturals dirigides que plantegen entitats socioculturals).

Els anhels col·lectius no sempre aconseguen materialitzar-se. És a dir, tot i que la socialització religiosa de les noves generacions apareix com una prioritat fonamental en la voluntat d'obrir un oratori comunitari, el cert és que aquesta necessitat no sempre acaba sent resolta. Avui en dia, el desenvolupament d'algun tipus de formació per a les noves generacions no està garantit a tots els oratoris islàmics de Catalunya. Això pot explicar-se a partir de diferents motius: bé per no disposar de la persona adequada per dur a terme aquesta formació (tasca que, en principi, recau sobre la figura de l'imam d'aquests oratoris, tot i que de vegades aquesta persona es mostra reticent o es declara incapaç d'encarregar-se'n), per no tenir un espai adequat (donades les reduïdes dimensions d'aquests oratoris) o per manca de recursos econòmics per garantir la continuïtat d'aquesta formació. Tots ells són motius que tenen un denominador comú, com és el fet de la manca de recursos humans i materials que manifesten aquests col·lectius. A mesura que avança el seu assentament i disposen de més recursos econòmics per al manteniment de l'oratori i de les seves activitats, s'aconsegueix consolidar aquestes activitats de formació, que s'incorporen com activitats habituals del centre.

La connectivitat dels oratoris musulmans amb aquest *background* cultural que representa la societat d'origen, fa que la socialització religiosa, en aquests contextos no formals, es faci a través d'uns bagatges culturals concrets, fet que representa un dels principals elements de distinció en relació a l'educació religiosa formal que, aparentment, centra els seus continguts en la doctrina i no en variants culturals concretes. Això fa que s'observi la voluntat de reproducció d'aquests models tradicionals de socialització religiosa propis de la societat d'origen (les escoles alcoràniques basades en l'aprenentatge memorístic del text de l'Alcorà). Un trasplantament que segueix sense ser literal, donats els condicionants presents en els contextos de diàspora no musulmans, que imprimeixen un caràcter diferent a aquestes iniciatives de socialització comunitària.

En síntesi, podríem identificar set circumstàncies que suposen serioses traves al procés de reproducció de la mesquita com a institució social en el context europeu, però que en el seu abordatge plantegen algunes de les qüestions que han de ser resoltes en l'encaix en la societat europea:

a. *dèficit de legitimitat social* (davant un context social que li requereix una continuada justificació de les seves finalitats i que, fins i tot, dubta de la seva condició com a institució social)

b. *acumulació de funcions* (assumint funcions que en la societat d'origen eren pròpies d'altres espais o institucions, fet que suposa una sobrecàrrega d'ocupacions)

c. *figures d'autoritat religiosa en precari* (manca de reconeixement professional de la figura dels imams i invisibilitat social)

d. *manca de dependència respecte a una instància administrativa superior* (l'absència d'una estructura organitzativa, que vetlli per les condicions d'aquests espais, aboca aquestes comunitats a l'autogestió d'acord amb els seus recursos econòmics, materials i humans)

e. *manca d'equiparació respecte a altres institucions religioses* (la igualtat pel que fa als espais religiosos d'altres confessions té una dimensió legal que no sempre es correspon amb la seva presència en l'espai públic)

f. *aïllament social, no centralitat espacial* (la invisibilitat social d'aquests espais, fins i tot el seu allunyament físic respecte zones habitades, dificulta la seva influència sobre el context social)

g. *competència amb altres instàncies socialitzadores* (la mesquita ha de competir amb altres espais de socialització, tant de la societat receptora, com del propi col·lectiu, que genera altres propostes d'estructuració en associacions de tipus no religiós).

4. Revisant la seva centralitat comunitària

Les expectatives i anhels que alguns promotors individuals elaboren respecte la centralitat comunitària de la institució mesquita, només poden suposar un punt de partida de la nostra anàlisi. Donat que aquests discursos es troben amarats d'idealització respecte a les funcions i la influència d'aquesta institució sobre el seu col·lectiu de referència, requereixen ser contrastats, sense representar per això un qüestionament directe de les expectatives que s'aboquen sobre ella. Aquí ningú parla de treure-li la importància que tenen les mesquites, sinó de situar-les dins del complex procés de configuració comunitària.

Dins d'aquesta lògica reconstitutiva de l'ordre originari i, la prioritat donada a la qüestió de la socialització de les noves generacions, les mesquites es volen significar com epicentres de la vida comunitària dels col·lectius musulmans. Almenys aquesta és la promesa suggerida pels promotors d'aquests espais, que intenten respondre també a una primera necessitat que formulen tots els col·lectius immigrants, com és la de disposar d'un espai propi, on es puguin expressar i reactivar les seves referències de origen. Per això aquests oratoris, en els seus primers moments, van jugar altres funcions de tipus congregacional, a més de ser espais dedicats al culte comunitari. Heus aquí un exemple: durant la regularització extraordinària de treballadors estrangers de 1991, els sol·licitants d'un permís de treball i/o residència havien d'indicar, en la documentació presentada, una adreça de correu a la qual l'Administració pogués transmetre la seva resolució. El temor que, en cas que fos denegada la sol·licitud, aquesta adreça fos emprada per poder localitzar a aquesta persona i procedir a executar la seva expulsió del territori espanyol, va fer que molts demandants utilitzessin l'adreça de l'oratori local. Va ser el cas de la mesquita de Rubí, quan estava situada al carrer Rafel de Casanova, adreça que fou emprada per gairebé un centenar de marroquins residents en aquest municipi del Vallès Occidental ⁽⁵⁾.

⁵ Aquesta pràctica també fou desenvolupada per altres entitats cíviques i de solidaritat amb els col·lectius d'immigrants, fet que els va suposar rebre una advertència administrativa.

La centralitat d'una institució social respecte al seu col·lectiu de referència pot ser contrastada a partir de les funcions que assumeix, però també en base a la influència que exerceix sobre ell. Si ens haguéssim de regir per la primera opció, és evident que els oratoris musulmans a Catalunya han tingut un destacat paper a l'hora d'aportar aquest espai de trobada per al col·lectiu, al qual progressivament s'han anat incorporant altres iniciatives associatives que desenvolupaven altres funcions específiques (culturals, socials, d'oci, d'orientació laboral, d'assessorament legal, artístiques, esportives, etc.). Pel que fa a la influència social, aquesta es fonamenta sobre la base dels arguments que legitimen les finalitats primeres d'aquesta institució (entre les quals destaquen, a més de la relacionada amb el culte, la seva funció de connectivitat i transmissió de les referències d'origen).

Més enllà de la dimensió interna, és molt significatiu observar com la seva centralitat també és plantejada i assumida per part d'instàncies externes als col·lectius musulmans. Ens referim a la consideració que adopten alguns actors de la societat catalana (en especial els gestors públics), respecte a les mesquites com les instàncies de representativitat d'aquest col·lectiu a nivell local, en ser un dels espais més freqüentats pels seus membres. La necessitat de trobar una interlocució vàlida (que, com tothom sap, ocupa una posició central dins de l'agenda política d'aquests gestors), permet donar per vàlids aquests supòsits certament ingenus que vinculen freqüentació amb representativitat.

El segon –i no menys important- fonament d'afirmació externa del lideratge de la institució mesquita, el constitueix la convicció que un col·lectiu religiós ha de tenir, també, una representació religiosa, tant a nivell institucional com de lideratge. No és un joc de paraules plantejar-se si el col·lectiu musulmà s'estructura com a comunitat religiosa, o d'una altra manera. No és el mateix parlar d'una comunitat de creients, que d'un col·lectiu que comparteix una mateixa referència religiosa. Entenent la seva composició heterogènia, difícilment es podria acceptar que el religiós sigui l'únic i el més important criteri d'orientació per part d'aquest col·lectiu. Aquest, gens subtil, exercici de categorització social complica considerablement l'explicació d'aquesta heterogeneïtat de criteris, però contribueix decisivament a encapsular tot un col·lectiu entorn a una única referència.

Es poden suggerir quatre arguments que matisen el principi de centralitat comunitària proposat al voltant de la mesquita com a institució. El primer té a veure amb el fet que els diferents col·lectius que agrupem sota la categoria de musulmans, no esgoten la via religiosa com a únic mecanisme d'estructuració individual i col·lectiva. Hi ha altres referències, que sovint es barregen i confonen, que actuen com a catalitzador d'un sentiment col·lectiu (ja sigui ètnic, nacional, lingüístic o ideològic), fet que permet parlar de l'existència d'altres esferes i espais de sociabilitat que es promouen al marge dels espais religiosos, i amb els que mantenen una variada seqüència de relacions de complementarietat, oposició o distanciament mutu. El col·lectiu marroquí representa un bon exemple de desenvolupament de diferents vies associatives: en un treball anterior (Moreras, 2009b), he tingut l'ocasió d'analitzar l'evolució de les iniciatives associatives d'origen marroquí a Catalunya, mostrant com la meitat de les tres-centes associacions, que van ser creades en el període 1981-2007, es definien per un contingut diferent del religiós, com el cultural, social, esportiu o etnolingüístic (com seria el cas de les associacions amazigh). A partir de l'any 2007, les entitats socioculturals superen en nombre el de les religioses-doctrinals, tendència que es manté fins a l'actualitat.

En segon lloc, la mesquita, com a espai públic amb una dimensió comunitària, es troba connotat per raó de gènere. Això vol dir que la mesquita s'entén com un espai pròpiament masculí. Però aquesta afirmació té més de factualitat quotidiana, que de rotunditat doctrinal. La doctrina islàmica no exclou la presència de les dones en les mesquites, si bé en un espai diferenciat dels homes, amb l'objectiu d'evitar qualsevol situació de barreja de sexes. En la

doctrina islàmica, l'observança de l'assistència de les dones a la mesquita no rep la mateixa consideració que la dels homes, tot i que el text de l'Alcorà no indica cap distinció entre sexes a l'hora de prescriure l'oració diària per als musulmans. Es considera que el mateix profeta Muhammad va afirmar que "no heu d'impedir a les serves de Déu anar a les mesquites de Déu" (⁶). Les interpretacions que van ser incorporades posteriorment a la mort del Profeta, van acabar determinant que les dones no tenien la mateixa obligació que els homes a l'hora d'acudir a l'oració prescriptiva del divendres al migdia. Aquestes interpretacions es basaven en una lectura esbiaixada del versicle alcorànic que afirmava: "Creients!, Quan se us cridi a l'oració del divendres, correu a recordar Déu i deixeu el comerç. És millor per a vosaltres" (LXII: 9). Segons Yaratullah Monturiol (2008: 130), el cas sobre el qual reposen aquestes interpretacions és que es donava per fet que els únics que treballaven eren els homes, mentre que les dones havien de quedar-se a casa, essent excloses de l'espai públic. Diferents autores, dins de la perspectiva del feminisme islàmic, han plantejat una crítica oberta a aquests arguments d'exclusió respecte a la presència activa de la dona en el context de la mesquita, així com a la separació física entre homes i dones. Les transformacions socials de les societats musulmanes estan reformulant el rol de les dones en l'espai públic en general i en el de les mesquites en particular. A Occident, al contrari del que es podria pensar en relació a la influència exercida per aquest context, aquesta situació s'inverteix, i aquestes autores denuncien que les mesquites s'han convertit en veritables "clubs d'homes": "les musulmanes vivim avui majoritàriament al marge de la vida de les mesquites. [...] La manca d'espai durant les oracions del divendres i les formes poc acollidores amb què molts reben la presència femenina a la mesquita fa que alguns dels espais per a dones desapareguin o quedin reduïts a racons aïllats" (Monturiol, *ibíd*: 128). Davant aquesta situació, Monturiol recorre a una afirmació utilitzada per altres musulmans conversos, afirmant que "tota la terra és una mesquita", fet que suposa recuperar una cosmovisió original també expressada en el mateix Alcorà. Mentrestant, el resultat d'aquesta situació d'exclusió ha generat, per part dels sectors més actius entre les dones musulmanes a Europa, la seva participació activa en "espais de producció externa" a l'autoritat religiosa (Jonker, 2003: 37), com seria l'estudi teològic, l'educació religiosa o la producció editorial.

En tercer lloc, l'espai de la mesquita també es troba condicionat per generació: en ser promogudes per homes adults i pares de família, s'imprimeix en aquest espai, una orientació i un ambient de permanent remembrança respecte a les referències de la societat d'origen. En aquest sentit, actuant com a continuació de l'àmbit familiar, els oratoris comunitaris mantenen el compromís comunitari de vincular present amb passat, fet que les noves generacions (potser més implicades en la construcció d'un futur immediat que passa per a negociar les seves pertinences respecte a una societat occidental en la qual han nascut i/o s'han socialitzat), no sempre comparteixen o s'hi senten identificades. Novament, com espai masculí que és, la mesquita projecta també una reproducció de l'autoritat paterna, que el jove o la jove musulmana identifiquen amb la figura dels adults que la freqüenten i que, com el seu pare, pertanyen al mateix grup d'edat. Nens i nenes coneixen la mesquita com el primer espai de socialització col·lectiva, que els converteix "socialment" en musulmans, gràcies al pare que els vincula a ella mitjançant l'escola alcorànica. El trànsit cap a l'adolescència suposa també una certa discontinuïtat pel que fa a la vinculació amb aquesta institució, que en arribar a la joventut pot representar la recerca d'uns espais alternatius on poder arribar a expressar una identitat pròpia, sense que això suposi necessàriament un abandonament de la referència religiosa, però sí respecte a la forma -el motlle de tradició cultural- a través de la qual els ha estat transmès pels seus pares. En el fons, allò que proposen les noves generacions és establir un

⁶ Es tracta d'un testimoni del profeta Muhammad, recollit en la compilació clàssica d'al-Bujari i citat per Bramón (2007: 127).

model diferent de relació amb les societats d'origen dels seus pares i amb les societats europees, del que mantenen els seus progenitors, i que, en part, es basen en la formulació de percepcions diferents respecte de l'àmbit domèstic i l'espai públic.

La recerca d'altres espais d'expressió i de reafirmació identitària, que no troben en mesquites o en associacions creades i mantingudes pels seus pares, porta a aquestes noves generacions a desenvolupar un altre tipus d'iniciatives associatives, que formulen una nova relació amb aquestes societats europees en les quals reclamen la seva pertinença, alhora que expressen la seva reafirmació ètnica o religiosa. Aquesta dinàmica també comença a fer-se visible entre les comunitats musulmanes de Catalunya, a través de la creació d'associacions amb una orientació religiosa islàmica, però que no s'impliquen en la gestió d'un espai de culte, o bé a través de la creació de grups informals de discussió i debat doctrinal. En els darrers anys s'han creat aproximadament a Catalunya unes vint entitats que, sense ser oratoris, es vinculen amb elements de la doctrina religiosa islàmica i que estan formats i/o s'orienten cap a les noves generacions. Tanmateix, la implicació de joves musulmans en tasques d'organització dels oratoris locals representa una altra dinàmica igualment interessant. No és un fenomen encara generalitzat, però sí podria representar una important transformació en els pròxims anys, pel que suposa de canvi de mentalitat de joves amb inquietud associativa, per vincular-se amb aquest espai comunitari. De fet, que aquesta aportació de gent jove i motivada pugui representar un canvi efectiu de l'orientació i el tarannà d'aquests oratoris, dependrà del marge d'acció que aquests puguin consolidar davant d'uns responsables comunitaris que segueixen pensant en la mesquita i les seves funcions de la mateixa manera en què, temps enrere, va ser oberta.

El darrer argument qüestiona també la centralitat de la mesquita com a únic espai d'expressió religiosa, doncs aquest difícilment pot sintetitzar el conjunt de les formes de religiositat d'aquest col·lectiu en el context d'una societat no musulmana. Desenvolupar una observança religiosa fora de l'espai de la mesquita, ni posa en qüestió aquest espai, ni posa en dubte les conviccions o sentit de les creences d'aquells que no assisteixen freqüentment a les oracions comunitàries. Quantificar la freqüentació a la mesquita com a mesura del grau de religiositat d'aquest col·lectiu, tal com acostumen a fer alguns estudis, no serveix per a gran cosa. Sí ho és, en canvi, demostrar l'existència de camins alternatius als paràmetres normativitzats i institucionalitzats de l'observança religiosa, com a forma de mostrar com s'elaboren trajectòries d'expressió religiosa diferenciades, on la institució mesquita no sempre actua com a connectora/mediadora entre els àmbits individual i familiar, comunitari i públic.

5. Els gestors del capital religiós

Pràcticament la totalitat dels oratoris musulmans a Catalunya són fruit d'un procés d'autoorganització col·lectiva, sorgit de la suma concreta d'una sèrie d'aportacions voluntàries d'individus que formen part d'aquests col·lectius. Les iniciatives particulars substitueixen les iniciatives gestionades per part de l'estat, de benefactors privats o d'institucions privades, tal com és propi en els països musulmans, i vénen a respondre a una sèrie de demandes de tipus religiós que són formulades per aquests col·lectius. Al capdavant de cada mesquita trobem una persona o un grup de persones, que apareixen com a principals responsables de la mateixa i que solen encarregar-se de la seva gestió quotidiana. Aquesta és la base sobre la qual reposa la principal expressió de lideratge dins de les comunitats musulmanes locals, que habitualment supera l'altra figura d'autoritat religiosa (els imams), fet que contradiu aquells supòsits que han tendit a sobrevalorar el lideratge d'aquesta figura. Els responsables dels oratoris es converteixen en els veritables gestors del capital religiós, en el sentit que són ells els que proporcionen una resposta concreta a unes demandes religioses, mitjançant l'obertura i gestió d'un espai concret que s'ofereix a la comunitat, la contractació del personal religiós necessari

per poder garantir el culte en aquests espais, i la projecció de la mesquita com a institució de referència per al col·lectiu. El sociòleg alemany Max Weber va denominar a aquests actors com *promotors privats del religiós*, ocupant un paper destacat dins el camp religiós (Bourdieu, 1971).

Podríem situar aquests actors dins de la definició clàssica de lideratge comunitari, tot i que bona part de la legitimitat que obtenen per ocupar aquesta posició es deriva de la mateixa institució que volen promoure: la idea d'obrir un oratori en una comunitat musulmana local rep un suport immediat per part dels seus membres. Pot discutir-se el còm, on caldrà emplaçar l'espai i qui ha de gestionar aquest projecte, però no el perquè. Això atorga un suport automàtic a aquells membres del col·lectiu que decideixen encapçalar aquesta iniciativa. L'altra font de legitimitat prové de l'estatus social de què disposin aquests membres, que poden haver acumulat prèviament un capital de confiança suficient davant la col·lectivitat, com a resultat de la seva projecció com a comerciant, empresari, per les seves relacions amb sectors de la societat receptora o, simplement, per haver estat la primera persona del col·lectiu a arribar a aquesta població. Aquests diferents perfils d'accés a aquest lideratge, defineixen tres tipus ideals d'accés, així com de definició de la gestió d'aquests espais: d'una banda ens trobaríem els *promotors tradicionals*, gent d'una edat ja pròxima a la jubilació, que van ser els primers a instal·lar-se en un municipi i que, per això, mantenen una autoritat acumulada al llarg de la seva trajectòria vital, i que entenen que l'obertura de l'oratori local permetria mantenir els vincles amb la societat d'origen. En segon lloc, podríem parlar dels *gestors quotidians*, com aquell perfil de lideratge que combina el seu prestigi professional (comerciant, empresari, professional liberal), amb les tasques quotidianes que suposa el fet de situar-se al capdavant de la gestió de l'oratori, el que els porta a haver d'establir relacions, més o menys intenses, amb àmbits institucionals i socials externs al col·lectiu. Aquest perfil, compost per persones de mitjana edat, manté el seu prestigi social a partir de la combinació complementària entre professionals i gestors comunitaris. L'últim perfil, el dels *joves implicats*, protagonitza la transició d'aquests espais de culte, de ser reductes d'una identitat cultural i religiosa d'origen, a constituir-se com instàncies mediadores respecte la societat receptora. És, dels tres perfils assenyalats, el que mostra una legitimitat més precària, ja que entra en disputa amb les dues anteriors, perquè no aporta el suficient capital de confiança que reclama el col·lectiu respecte la capacitat de gestió d'aquest espai comunitari. El seu coneixement del medi social, però, els habilita per fer front a les circumstàncies futures que hagin de resoldre aquestes institucions, especialment en la seva interacció amb la societat catalana. En tot cas, aquest és un perfil emergent, en observar com creix la participació d'aquests joves en els àmbits de gestió d'aquests oratoris, que els són delegats per part dels altres tipus de líders.

Potser la prova de la complexitat que incorpora la gestió d'aquests espais tingui a veure amb dos principis: en primer lloc, hi ha una clara disposició per part dels membres d'aquest col·lectiu a participar activament en l'aportació de recursos (econòmics, materials o humans) a la creació d'aquests espais. Segons una dita del profeta Muhammad, "aquell que construeix una mesquita, Déu li construirà un monument semblant al Paradís". D'aquí l'àmplia i generosa disposició del col·lectiu per contribuir d'una manera o altra. Això genera, un sentiment d'apropiació, de sentir com a propi aquest espai comunitari que s'està gestionant. En si mateix, això implica la capacitat per expressar la pròpia opinió en relació a com s'està gestionant aquest espai, el que obre les portes a l'expressió de la discrepància i la crítica. D'aquesta manera, l'oratori local també es converteix en espai de disputa i de confrontació d'interessos, el que fragilitza les propostes de lideratge i de gestió.

Però hi ha un segon element de complexitat, que té a veure amb el delicat equilibri que suposa l'exercici d'aquest lideratge, en haver de mantenir dos àmbits d'intervenció, dins i fora del col·lectiu. Amb vista a l'exterior de la comunitat, aquests gestors han de poder negociar amb la

societat catalana les possibilitats reals de poder obrir i mantenir un espai de culte musulmà (permisos municipals, tràmits administratius, avals bancaris, normativa vigent sobre espais públics, reformes i infraestructures, però també formar part de juntes veïnals, de consells de convivència, o altres espais associatius proposats des de la societat catalana). Alhora, el seu lideratge també ha de progressar cap a l'interior del col·lectiu, convocant i organitzant el col·lectiu, visitant altres comunitats per demanar la seva ajuda o col·laboració, gestionant el nou local, recollint mensualment les aportacions dels seus membres, etc. En la quotidianitat, el manteniment econòmic d'aquests locals representa la principal preocupació d'aquests gestors (pagar el seu lloguer o, en el millor dels casos, el préstec bancari contractat per adquirir el local comunitari, cobrir les possibles reparacions o desperfectes, pagar els rebuts d'aigua, electricitat, telèfon, sense oblidar-se també de pagar l'imam). Però en aquelles circumstàncies en què apareix algun tipus de contenció en relació al funcionament de l'oratori, o a la recerca d'un emplaçament alternatiu, en què els gestors d'aquest han d'entrar en llargs processos de negociació amb responsables polítics i altres actors socials, suposen moments importants en què aquest lideratge es posa a prova. El col·lectiu atorga un crèdit de confiança perquè aquests gestors es converteixin en interlocutors comunitaris en aquestes situacions. Un crèdit que es pot veure incrementat si aquestes negociacions fructifiquen, però que pot decreïxer si aquestes fracassen o es prolonguen sense resolució.

En els àmbits comunitaris musulmans, emergeixen una sèrie de figures que esdevenen públiques, pel fet que desperten una atenció continuada per part del col·lectiu. Els responsables de les mesquites (com també els imams, comerciants o els propietaris de carnisseries *halal*) són avaluats, pel que fa al seu comportament social, per part de la comunitat esperant que aquests demostrin activament la seva condició de musulmans modèlics. A través de les implicacions socials de les seves accions (treball, mostres de generositat, disponibilitat per al col·lectiu, honestedat, moralitat pública ...), aquestes figures aconsegueixen acumular una bona reputació, en termes de prestigi. Thomas i Znaniecki, en el seu clàssic estudi sobre el camperol polonès a Europa i Amèrica (1974), plantejaven que un lideratge fonamentat pel prestigi podia ser molt més estable que no aquell que es basava en l'eficiència, atès que "el prestigi no és el resultat d'un judici racional de cada membre del grup individualment sobre el líder tal com és, sinó el producte complex d'una actitud meitat-intel·lectual, meitat-emocional, de cada un dels membres del grup cap al líder *tal com és vist per la resta de membres*" (cursiva dels autors, pàg. 1333). Tanmateix, aquests autors consideraven que el desenvolupament progressiu d'un esperit crític i racional per part dels membres d'aquests col·lectius immigrants, portaria a que el lideratge per prestigi deixés pas al lideratge basat en l'eficiència. En tot cas, i aplicant aquest supòsit en relació als col·lectius musulmans a Catalunya, caldrà veure com es desenvolupa en els anys immediats aquesta reclamació de l'eficiència en el lideratge. Això suposarà revisar alguns dels paràmetres sobre els quals aquest ha estat instituint. Mentrestant, la situació de transició que afecta la mesquita com a institució, la porta a assumir nous rols i noves expectatives, que caldrà veure si contribueixen a fragilitzar-la encara més, o a facilitar la superació de les seves mancances.

6. Conclusió: nous rols i noves expectatives

Tal com he anat argumentant al llarg d'aquest text, les dues principals institucions socials aportades pels col·lectius musulmans, la família i la mesquita, es troben en una profunda reformulació, motivada per la seva difícil reproducció en context migratori. Condicionades per l'imperatiu de la integració dels seus col·lectius de referència, ambdues institucions es redefeixen com a forma d'incloure entre les seves funcions, aquelles altres que són suggerides en forma d'expectatives per part de la mateixa societat catalana. Per exemple, la necessitat de promoure d'una manera activa la inserció funcional dels seus membres (tant d'aquells que formen part de l'àmbit consanguini més restringit, com en el marc més ampli de la

comunitat de creients) en el context d'una societat definida sobre criteris diferents als de la seva societat d'origen, probablement no figurava entre les seves funcions pròpies. Però això no vol dir que s'estigui en contra d'aquest principi, com semblen suggerir els arguments que veuen en ambdues institucions una barrera a la integració efectiva dels seus membres. Es tracta d'un problema de marcs de referència que no són compartits, no del desenvolupament d'una voluntat constringent per part d'aquestes institucions.

La lògica que mou unes institucions com la mesquita o la família en context migratori, no és la mateixa que la de la societat catalana, quan pensa en accions que afavoreixen la integració social d'aquests col·lectius. La seva lògica és la de mantenir d'una manera activa la referència cultural-religiosa que, en definitiva, ha servit per cohesionar socialment aquests col·lectius. En canvi, la societat catalana parla en clau d'autonomia personal i de participació ciutadana. Que siguin lògiques divergents no vol dir que aquestes no puguin ser compatibles. Sense que aquests col·lectius puguin aconseguir consolidar un principi de cohesió social interna (que la societat catalana pot contribuir a potenciar, afavorint el reconeixement d'aquests espais de referència) difícilment podran afrontar en condicions favorables el seu procés d'integració dins d'aquesta societat.

L'encreuament d'expectatives que formula aquesta institució tant per a la societat catalana com per als mateixos col·lectius musulmans, mostra fins a quin punt es produeix una tensió essencial a l'hora d'emplaçar aquests espais comunitaris en aquesta societat. El següent quadre pretén mostrar els arguments exposats des d'una i altra perspectiva, respecte a tres de les principals dimensions de la mesquita com a institució social:

Taula: Les tres dimensions de la mesquita com a institució social

	Col·lectius musulmans	Societat catalana
<i>Reproducció de les referències d'origen</i>	SÍ La reproducció de l'origen és un dels eixos i funcions principals d'aquesta institució.	NO No haurien de reproduir-se els paràmetres de la societat d'origen, ja que això dificulta la integració dels musulmans en aquesta societat.
<i>Influència sobre el grup</i>	SÍ S'entén que ha d'exercir algun grau d'influència, donat el caràcter de centralitat que projecta sobre el col·lectiu.	? Comprensió ambigua respecte a la seva influència, que en ocasions és interpretada de manera negativa (doncs es suggereix que entorpeix els processos d'integració d'aquests col·lectius) i, en d'altres, de forma positiva (en tant que institució suposadament representativa dels musulmans).
<i>Interacció amb la societat catalana</i>	NO No es considera que aquesta funció els sigui pròpia.	SÍ En representar un cert sentit col·lectiu, ha d'afavorir la seva interacció amb la societat catalana.

Font: Elaboració pròpia

En aquesta taula s'observa molt bé com topen diferents models d'expressió i participació associativa. Les diferents estratègies associatives que desenvolupen els col·lectius d'origen immigrant, es troben a cavall entre la referència de la seva societat d'origen i la interacció amb la societat d'acollida, i les seves expressions solen basar-se en dues lògiques, complementàries encara que no sempre coincidents en el temps: una *lògica instrumental* que s'orienta estratègicament cap als espais i recursos de poder, i una altra *lògica expressiva* fonamentada en el desenvolupament d'estratègies d'afirmació de la identitat col·lectiva (Colom, 1998: 50). En la primera lògica tenen cabuda aquelles expressions tendents a la reivindicació, negociació i pressió política, en la segona, es situen aquelles manifestacions que persegueixen la reafirmació identitària a l'interior del col·lectiu. Les institucions polítiques de les societats receptores parteixen d'un model d'associacionisme immigrant, en què s'espera que predomini una lògica instrumental (si bé de manera limitada), per sobre de l'expressiva. És a dir, des del punt de vista de la integració d'aquests col·lectius, es formula el cas que la seva participació social és sempre preferible al desenvolupament exclusiu d'expressions internes de reafirmació identitària. D'acord amb aquest criteri, les mesquites s'entenen més com a espais d'expressivitat identitària interna, fet que hauria de suggerir un difícil encaix dins dels paràmetres d'interacció amb les institucions públiques. Tanmateix, i tal com s'aprecia al quadre anterior, l'ambigüitat recorre tots els supòsits que són formulats per part de la societat catalana al voltant de les tres dimensions de la mesquita com a institució social. Es suggereixen dubtes respecte al grau d'influència sobre el seu col·lectiu de referència, però al mateix temps es planteja l'oportunitat que aquesta institució pugui jugar un paper rellevant en el pla de les necessitats d'interlocució que constantment són formulades des del sector públic.

Les ambigüitats que apareixen davant les expectatives en relació a aquesta institució, es troben clarament influïdes pel desenvolupament de percepcions problemàtiques en relació a l'islam i als musulmans. Després dels atemptats als Estats Units, Madrid i Londres, les societats occidentals han projectat sobre les mesquites una ombra de sospita. Si anteriorment el debat es plantejava al voltant de la voluntat dels promotors d'aquests espais per treballar en favor de la integració dels seus col·lectius, ara el discurs de la integració ha estat reemplaçat pel de la prevenció davant del que es considera com una amenaça a la seguretat de la societat occidental. La mesquita es troba en el punt de mira: la seva invisibilitat social és reinterpretada en clau de clandestinitat, i la presència pública de les figures que la representen (en especial, els imams) s'envolten d'una sospita respecte a la seva suposada radicalitat.

Tant si es vol com si no, la mesquita com institució es troba immersa dins d'un debat que es planteja des de fora del col·lectiu musulmà, fet que l'obliga a adoptar una dimensió cada vegada més pública. Els seus responsables han hagut d'aprendre a marxar forçades a articular un discurs diferent, propi, no victimista ni justificador respecte "el que és i no és l'islam", adoptant arguments molt més propositius. Com que els lideratges segueixen permanentment fragilitzats, l'elaboració i exposició d'aquesta nova imatge pública de l'islam i dels musulmans a Catalunya encara està pendent d'execució. I més encara, quan aquest segueix condicionant la realitat d'aquests espais, molts d'ells fins i tot qüestionats en la seva presència en l'espai públic, i respecte als quals es suggereix -al mateix temps- que proposin iniciatives d'obertura dels seus oratoris (les jornades de "portes obertes"), així com que presentin aquests centres en una amalgama de "espais culturals i socials" com a forma de diluir el component religiós que els defineix essencialment.

I, tot això, precisament quan la mesquita com a institució social es troba davant de quatre dinàmiques que ja estan condicionant la seva immediata evolució. En primer lloc, l'evidència de la seva *incapacitat per cobrir les noves demandes de culte* que implica l'augment quantitatiu del col·lectiu (cada setmana, els oratoris es troben pràcticament saturats durant les oracions de divendres al migdia, principalment), així com el canvi qualitatiu d'aquestes necessitats

formulades amb l'arribada de les famílies, l'emergència de les noves generacions, i les noves circumstàncies, que apareixen en l'observança islàmica en una societat occidental.

En segon lloc, la *precarietat de recursos s'ha tornat crònica*, fins al punt que la millora de les condicions de la pràctica col·lectiva (adquisicions d'un local més espaiós, contractació de personal, desenvolupament de projectes socials o d'atenció doctrinal, etc.) es troba seriosament afectada. La manca de recursos posa els responsables comunitaris davant la disjuntiva d'anar a buscar altres ingressos financers suplementaris (en la majoria dels casos provinents de l'estranger), o bé de mantenir la situació de precarietat llargament arrossegada. En aquest sentit, les aportacions públiques que s'han ofert des de la Fundació Pluralisme i Convivència del Ministeri de Justícia, i des de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya, es mostren del tot insuficients per cobrir el manteniment bàsic d'aquests espais.

En tercer lloc queda pendent la *relació amb les noves generacions*, no només per aconseguir que freqüentin l'oratori, sinó també perquè formin part activa dels projectes que s'hi facin. Fins ara, alguns joves comencen a participar en algunes de les iniciatives que es duen a terme en aquests espais, però convertir-los en llocs atractius per a aquests joves, tant nois com noies, suposarà transformar aquest reducte de pervivència i vinculació amb la societat d'origen en un espai de mediació amb la societat occidental.

Finalment, la dinàmica que pot condicionar més clarament l'evolució d'aquests espais és la que es deriva de les *pugnes pel control de la mesquita*. Gestionar un espai com la mesquita sempre és una tasca complicada, tant en els aspectes materials com en la resposta a les crítiques internes. I més encara quan l'oposició a aquesta gestió recorre a arguments doctrinals. Les pugnes pel control doctrinal de la mesquita poden arribar a suposar serioses tensions en el si d'aquests col·lectius, així com un significatiu canvi de registre en les relacions entre aquesta institució i el seu context social immediat.

La conclusió de tot l'exposat fins ara en relació a la mesquita com a institució social, ens porta a elaborar una reflexió respecte a la seva pèrdua d'autoritat en el context de la societat europea. Dins d'un procés molt més ampli que afecta també a la resta d'institucions religioses en el context occidental, les mesquites també es veuen condicionades per un procés de descapitalització de la seva autoritat religiosa. La implícita secularització d'aquesta institució, en ser considerada com un actor institucional amb el qual mantenir relacions amb altres actors socials, en base a un criteri d'assumpció d'un marc legal civil (en el qual entren tant la laïcitat com qualsevol altre dels models de relació entre Estat i confessions religioses a Europa), suposa un seriós qüestionament de la seva autoritat de base. Donant per fet que no pot reproduir les seves funcions originals, la institució mesquita només pot proposar però no imposar-se al conjunt d'un col·lectiu que participa de diferents cercles socials que els proporcionen paràmetres diferenciats per formar part de la societat catalana. La seva promesa com institució socialitzadora també queda en evidència, davant la falta de legitimitat que té en el context social en què es troba: la mesquita necessita "justificar-se", una cosa inversemblant per a tota institució social, la qual cosa denota el precari encaix que ha aconseguit en l'espai públic europeu. L'anhel de les primeres generacions, per aconseguir una socialització que mantingués el vincle inalterable amb l'origen, és qüestionat des de l'interior del propi col·lectiu, en suggerir, les noves generacions, que l'espai de la mesquita es converteixi en àmbit de mediació i de contextualització en la societat occidental. Malgrat aquesta proposta de canvi d'aires en el si d'aquesta institució, la veritat és que encara s'està lluny d'un suposat "retorn a la mesquita" entre les noves generacions, fet que de cap manera és indicatiu de l'abandonament de la referència religiosa que, en forma de pertinença i no només de pràctica, pot buscar camins alternatius en altres espais. Caldrà estar atents a la manera en què les noves formes

d'expressió i pertinença religiosa estan modificant la centralitat d'una institució com la mesquita, corregint o no la seva actual desubicació social.

Bibliografia

ADELKHAK, F., MOUSSAOUI, A. (eds.) (2009). "Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques". *Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée*, nº 125.

BOURDIEU, P. (1971). "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12 (1): 3-21.

BRAMÓN, D. (2007). *Ser dona i musulmana*. Barcelona: Editorial Cruïlla-Fundació Joan Maragall

CATTEDRA, R., M'hammed I. (2003). "Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc", a Mounia Bennani-Chraïbi-Olivier Fillieule (dirs.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. París: Presses de Sciences Politiques, pàg. 127-175.

COLOM, F. (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos

DASSETTO, F. (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. París: L'Harmattan.

FRÉGOSI, F. (2006). *Les conditions d'exercice du culte musulman en France. Analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans*. Paris: Fasild-La Documentation Française.

JONKER, G. (2003). "Islamic knowledge through a woman's lens: education, power and belief". *Social Compass*, vol. 50, nº 1: 35-46.

MONTURIOL, Y. (2008). *Dones a l'islam. Autodeterminació*. Canet: Edicions Trabucaire.

MORERAS, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions.

MORERAS, J. (2007). *Els imams de Catalunya*. Barcelona: Editorial Empúries

MORERAS, J. (2009a). *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill

MORERAS, J. (2009b). *Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya*. Barcelona: Secretaria per a la Immigració (Col.lecció Ciutadania i Immigració).

ROY, O. (2003). *El islam mundializado*. Barcelona: Editorial Bellaterra.

THOMAS, W. I., ZNANIECKI, F. (1974). *The Polish peasant in Europe and America*. 2 vols. Nova York: Octagon Press