

# Diàspores i rituals

El cicle festiu dels musulmans de Catalunya

**Jordi Moreras (Coord.)**  
**Marta Alonso Cabré**  
**Khalid Ghali**  
**Alberto López Bargados**  
**Ariadna Solé**





# Diàspores i rituals

*El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*





Direcció General de Cultura Popular,  
Associacionisme i Acció Culturals

# **Diàspores i rituals**

*El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*

Jordi Moreras Palenzuela (Coord.)

Marta Alonso Cabré

Khalid Ghali

Alberto López Bargados

Ariadna Solé



Generalitat de Catalunya  
**Departament de Cultura**

Barcelona, 2017

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP

**Diàspores i rituals : el cicle festiu dels musulmans de Catalunya.** – Primera edició. – (Temes d'etnologia de Catalunya ; 28)

A la part superior de la portada: Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals. – Bibliografia

ISBN 9788439395669

I. Moreras, Jordi, editor literari II. Catalunya. Departament de Cultura III. Catalunya. Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals IV. Col·lecció: Temes d'etnologia de Catalunya ; 28

1. Diàspora musulmana 2. Musulmans – Catalunya – Vida social i costums 3. Islamisme – Catalunya – Rituals 4. Islamisme – Catalunya – Costums i pràctiques

28-722.7-054.7(460.23)

39:28-722.7-054.7(460.23)

28-528(460.23)

28-43(460.23)



Aquesta obra ha estat editada per la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. L'ús dels continguts d'aquesta obra està subjecte a una llicència de Reconeixement – No Comercial – Sense Obra Derivada (by-nc-nd) de Creative Commons. Se'n permet la reproducció, distribució i comunicació pública sempre i quan no sigui per a usos lucratiu i no es modifiqui el contingut de l'obra. Per veure una còpia de la llicència, visiteu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.ca>

© Autors dels textos: Jordi Moreras, Marta Alonso, Khalid Ghali, Alberto López Bargados i Ariadna Solé

© d'aquesta edició: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.  
Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals.

Revisió lingüística: Gabinet Tècnic del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

Disseny de la col·lecció: Azúa / Ancochea

Fotografia de la coberta: Jordi Moreras

Fotografies: dels autors

Compaginació: Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions

Primera edició: Barcelona, juny de 2017

DL B 15388-2017

ISBN: 978-84-393-9566-9

## **Agraïments**

Tenim un deute d'agraïment amb totes les persones que han fet possible la realització d'aquesta recerca. En especial, amb els membres de les comunitats musulmanes amb què vàrem posar-nos en contacte, i que van atendre amb paciència i consideració les nostres preguntes sobre la seva vida ritual col·lectiva. Si en algun moment hem pertorbat la seva intimitat comunitària, voldríem aprofitar aquesta ocasió per excusar-nos.

La Fundació CIDOB ens ha donat el suport institucional necessari durant el període de recerca.

El darrer agraïment és per a l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya, que va dotar econòmicament aquesta recerca, i per al seu Consell de publicacions, que va recomanar l'edició d'aquesta obra que ara teniu a les mans.





## SUMARI

- 1. INTRODUCCIÓ / 9**
- 2. ELS ESTUDIS SOBRE RITUALS EN DIÀSPORA / 15**
  - 2.1. Ritualitats religioses en context de diàspora / 19
  - 2.2. Interferències en la transmissió de la tradició / 22
  - 2.3. Ritualitat i ritualisme / 25
- 3. ELS CONTEXTOS COMUNITARIS DE L'ISLAM A CATALUNYA / 29**
  - 3.1. La reconstrucció de la presència musulmana / 33
  - 3.2. El camp religiós islàmic a Catalunya / 41
  - 3.3. El procés de configuració comunitària: definició operativa i indicadors / 43
- 4. EL RAMADÀ COM A EFÍMERA METÀFORA COMUNITÀRIA / 47**
  - 4.1. La triple dimensió d'una observança religiosa i social / 51
  - 4.2. La dimensió doctrinal: el text en el seu context / 57
    - 4.2.1. El dejuni segons el text alcorànic / 61
    - 4.2.2. Les condicions del dejuni ritual / 62
    - 4.2.3. Les fàtues sobre el dejuni / 67
    - 4.2.4. Tarawih, *itiqaf*, *lailat al-qadr* i *umra* / 69
  - 4.3. La dimensió social-convivial: temps de devoció o temps de consum? / 76
  - 4.4. La dimensió relacional: l'implícit polític / 80
    - 4.4.1. La determinació de l'inici del mes de ramadà / 84
    - 4.4.2. La festa de l'*id al-fitr* / 89
- 5. L'AIXURA, EL RITUAL ANUAL DE LA COMUNITAT XIÏTA / 101**
  - 5.1. La manifestació d'un dol comunitari / 101
  - 5.2. *L'aixura* a Barcelona: el ritual sota control / 105

**6. L'ID AL-AD·HA EN CONTEXT EUROPEU:  
EL SACRIFICI DOMESTICAT / 117**

6.1. El ritual del sacrifici com a praxi social / 121

6.2. El sacrifici a l'espai públic europeu / 128

6.3. La domesticació del ritual / 131

**7. LA FESTA DEL NAIXEMENT DEL PROFETA.  
UNA DEVOCIÓ CONTESTADA / 143**

7.1. L'ortodòxia veta la devoció / 146

**8. CONCLUSIONS. LA (RE)PRODUCCIÓ DE RITUALS EN CONTEXT  
DE DIÀSPORA / 157**

**GLOSSARI / 161**

**BIBLIOGRAFIA CITADA / 163**

## 1. Introducció

Els ritus socials creen una realitat que no podria subsistir sense ells. No és excessiu afirmar que el ritu significa més per a la societat que les paraules per al pensament. Ja que és molt possible conèixer un tema i després trobar paraules per definir-lo. Però és impossible mantenir relacions socials sense actes simbòlics.

Mary Douglas, *Purity and Danger* (1967)

No és excessiu reconèixer, amb Mary Douglas, i amb tants altres antropòlegs, la importància que han prestat les ciències socials a l'estudi dels rituals. S'ha acceptat tàcitament que els rituals feien emergir les estructures profundes que sustentaven els grups culturals, que escenificaven les cosmogonies sobre les quals reposaven els seus imaginaris socials o que acomplien una funció d'ordenació del grup i de continuïtat futura mitjançant la seva transmissió a les noves generacions. Però els rituals (com ens recordava Victor Turner) també són reveladors de les contradiccions que són presents en els processos socials. La primera conclusió que en podem extreure és que la mera descripció dels rituals no és, en si mateixa, indicativa de res: ni de la vitalitat d'un grup cultural concret, ni de la pervivència dels seus significats originals. El ritual ens convida a interpretar-lo sobre la base d'un context precís, no a descriure'l com si es tractés d'una raresa etnològica.

No obstant això, la mirada antropològica sobre els rituals islàmics es troba condicionada per una doble rèmora: en primer lloc, l'antropologia ha prioritzat l'estudi de les expressions religioses heterodoxes i marginals, deixant a banda les expressions considerades doctrinalment com a canòniques (les que estaven relacionades amb els anomenats *cinc pilars de la fe islàmica*: la professió de fe, l'oració diària, el dejuni, les contribucions caritatives i el pelegrinatge). Una mirada excessivament complaent amb la norma (que donava per fet que les pràctiques col·lectives seguien fidelment el que dictava la norma) i una mirada massa selectiva respecte al que es presentava com a heterodox han fet que la producció bibliogràfica sigui força desequilibrada. En segon lloc, els estudis sobre les comunitats musulmanes a Europa també han mostrat poc interès en relació a l'estudi dels rituals islàmics, i quan ho han fet n'han quantificat l'observança com a mecanisme per construir tipologies sobre pertinences identitàries.

L'objectiu principal d'aquest estudi ha estat analitzar com els rituals col·lectius es desenvolupen en un context minoritari i de diàspora, com és el cas de les comunitats musulmanes a Catalunya, especialment en el cas d'aquelles que provenen de contextos culturals magribins, africans i pakistanesos. Hem resseguit el cicle anual festiu musulmà, fixant-nos en les quatre principals celebracions col·lectives (el dejuni durant el mes de ramadà, la festa del sacrifici, la commemoració del martiri d'Ali i la festa del naixement del profeta Muhàmmad<sup>1</sup>), com a estratègia per poder observar com uns col·lectius heterogenis en molts sentits<sup>2</sup> interactuen en contextos socials determinats mitjançant la pràctica ritual col·lectiva. Aquesta és tant sols una de les maneres possibles d'analitzar la manera en què les pràctiques rituals viscudes des de la pertinença comunitària s'incorporen dins d'una societat progressivament diversa, com una forma més d'expressar les passions col·lectives.

L'any 1974 es va obrir la primera mesquita a Catalunya (en concret, a Barcelona). Podríem haver fet un balanç d'aquestes quatre dècades des del punt de vista de les històries particulars de cada comunitat local, o de les iniciatives col·lectives d'institucionalització del culte musulmà, o de les seves representacions més o menys característiques. Però nosaltres ho hem volgut fer mitjançant la manera en què aquests col·lectius han (re)construït les seves pràctiques rituals col·lectives. No tant per donar continuïtat a l'argument que dóna per fet que els musulmans, com a comunitat religiosa, s'expressen de forma ritual durant la major part del seu temps ordinari, sinó al contrari: per poder mostrar com aquestes ritualitats col·lectives van més enllà d'una mera observança religiosa (ja que incorporen altres dimensions socials, culturals, polítiques o econòmiques), i insistir, d'aquesta manera, que les comunitats musulmanes a Catalunya no es poden definir únicament i substantivament com a comunitat religiosa, sinó com a col·lectivitat que es troba condicionada per múltiples dinàmiques identitàries, essent la religiosa una de les més destacades, però no l'única.

<sup>1</sup> Hem optat per emprar el terme «Muhàmmad» i no «Mahoma» per referir-nos al profeta de l'islam, ja que és la forma usual emprada pels musulmans.

<sup>2</sup> Compartir una mateixa fe religiosa no dilueix les especificitats culturals, lingüístiques, doctrinals i polítiques que s'expressen en el si de les comunitats musulmanes a Catalunya. Una altra cosa és, no obstant, elaborar un discurs en què s'apel·la a l'islam com a comunitat de creients indiferenciada. La primera constatació forma part del rang de diversitat que s'aprecia des d'una mirada antropològica; la segona, de les construccions identitàries, que ni reifiquem ni posem en dubte.

Tampoc no hem volgut estudiar els rituals col·lectius islàmics a Catalunya des de la perspectiva del reconeixement que es deriva del pluralisme religiós (cosa que equivaldria a únicament comprovar-ne la vigència, i les seves dificultats per consolidar-se i ser reconeguts), sinó des del prisma de les formes rituals com a expressió dels processos de (re)construcció comunitària que protagonitzen aquests col·lectius. No fem cap mena de recomanació de cara a la seva gestió pública, ni tampoc n'analitzem la compatibilitat dins del marc legal vigent. Conseqüentment, tampoc no elaborem cap argument en favor de la protecció o revitalització d'aquestes ritualitats (que, tal com volem demostrar al llarg d'aquesta monografia, estan plenament inserides a la societat catalana), en la mesura que ens volem mantenir a una certa distància d'aquest procés d'acomodació dels rituals, dels quals destaca la dimensió religiosa, cultural o identitària segons convingui, per tal de fer-los adaptables a la realitat catalana. No obstant això, en el nostre treball ens hem referit explícitament a aquest procés, però, analitzant-lo com una de les possibles situacions que es donen en la interacció entre col·lectius musulmans i societat catalana.

D'acord amb aquest punt de partida, hem definit una metodologia concreta. Si la metodologia és una estratègia per abordar la realitat social (i no només per extreure'n dades), hem entès que la descripció i anàlisi dels rituals islàmics en context de diàspora s'havien de fer d'una manera **intensiva** (mitjançant aproximacions etnogràfiques molt concretes i contextualitzades), **temporalment prolongada** (la recerca etnogràfica es va fer entre el desembre de 2007 i el setembre de 2009) i **comparada** (observant en paral·lel celebracions de diversos col·lectius). Partint del coneixement previ de cada investigador, hem seleccionat cinc poblacions catalanes (Creixell, Martorell, Lleida, Arenys de Munt i Barcelona), a partir de les quals fer un seguiment del cicle festiu de les comunitats musulmanes que hi habiten. El resultat global es pot projectar sobre el conjunt de les realitats viscudes per aquestes comunitats arreu de Catalunya, amb els respectius matisos diferencials. Cal tenir present que la tria d'aquestes poblacions no només es va fer d'acord amb el coneixement previ que en teníem com a investigadors, sinó també pel fet que es tractava de casos que mostraven diversos perfils de configuració comunitària; es tractava de poblacions on la presència musulmana adquiria dimensions diferents: en una de les cinc poblacions no hi havia cap oratori musulmà, mentre que en d'altres n'hi havia dos o més; unes comunitats estaven constituïdes per membres que tenien diversos orígens culturals, mentre que en d'altres predominava un únic

origen; en alguns municipis es tenia experiència de conflicte respecte les comunitats musulmanes, mentre que en d'altres semblava haver-hi una certa indiferència social. En definitiva, aquesta varietat de contextos ens permetia situar escenaris diferents on emplaçar aquestes ritualitats col·lectives, i observar les interaccions que s'hi generaven al voltant.<sup>3</sup>

D'altra banda, en la nostra anàlisi sempre hem tingut present la tensió essencial que es produeix en la contrastació entre dades empíriques i la seva interpretació. Les dades recollides durant el treball de camp, en base al registre en els nostres quaderns de camp i del suport fotogràfic, han constituït un substanciós material empíric que hem volgut que en el redactat final també adquirís una veu pròpia i ajudés el lector a complementar la nostra interpretació. Així, hem destacat un total de 20 apunts etnogràfics, i hem seleccionat un total de 30 fotografies, de les dues-centes que varen acompanyar la memòria final del nostre treball de recerca.<sup>4</sup> Notes, imatges i textos se superposen i permeten una lectura combinada sobre la base de l'estratègia metodològica que hem definit.

Aquest treball es va beneficiar d'un ajut a la recerca de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya. És quelcom que hem recordat a l'apartat d'agraïments. Però ara en volem deixar constància pel que representa que des de l'Inventari es volgués contemplar la possibilitat d'entendre que, dins de la descripció del patrimoni immaterial contemporani català, hi figuressin les festivitats marcades en el calendari islàmic. Entenem que és un fet destacable que mereix ser valorat pel que significa. En un clàssic text de 1944, Alfred Schütz afirmava: «des del punt de vista de l'estranger, la cultura del grup al qual s'incorpora té una història particular, que fins i tot li és accessible. Però mai no ha estat una part integrant de la seva biografia, com a història del seu grup d'origen. [...] Des del punt de vista del grup al qual s'incorpora, ell és un *home sense història*». Tot i que la constant social continua definint les relacions d'alteritat sobre la base d'aquest oblit significatiu, en què ni el passat ni el present viscut per part de determinats col·lectius sembla interessar a la societat de la qual formen part (cal recordar que encara hi ha

<sup>3</sup> Cal puntualitzar que ens hem centrat en l'estudi dels rituals més importants del cicle festiu anual i hem deixat de banda els que podríem considerar «del cicle vital». En altres treballs posteriors, però, hem prestat atenció als rituals funeraris (Moreras, Solé Arraràs, 2014, 2018; Moreras, Tarrés, 2013; Solé Arraràs, 2015).

<sup>4</sup> Totes les fotografies han estat fetes pels autors en el decurs de la recerca etnogràfica, excepte quan se n'indica altra procedència.

gent que pensa que no es pot ser musulmà i català alhora?), creiem que la porta oberta des de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya per tal de poder incorporar les formes rituals que els musulmans de Catalunya expressen com a patrimoni propi (i no merament «adquirit») és quelcom que estimula la convicció que encara estem a temps de continuar construint una societat tolerant amb la seva pròpia diversitat.





## 2. Els estudis sobre rituals en diàspora

L'estudi dels rituals ha esdevingut una tradició d'anàlisi troncal de l'antropologia, tal com ho ha estat l'estudi del parentiu o dels anomenats *sistemes tribals*. L'interès, compartit amb altres ciències socials i humanes per analitzar els rituals topa en primera instància amb la dificultat per definir les conductes rituals i diferenciar-les de la resta de formes d'interacció social. Entre considerar que tota acció humana es troba ritualitzada o pensar que el ritual es converteix en una excepcionalitat dins del temps quotidià, s'obre tot un ventall d'interpretacions teòriques que han intentat comprendre els rituals.<sup>5</sup>

En aquest capítol, volem fer una proposta sintètica que serveixi per definir el marc d'anàlisi dels rituals en contextos de diàspora. I, per a això, cal començar reconeixent que l'estudi d'aquesta confluència ha generat poc interès en les ciències socials i, per tant, la producció bibliogràfica ha estat poca. En el cas concret de les comunitats musulmanes a Europa, aquesta manca d'atenció es podria explicar sobre la base de dos principis: el primer, de caràcter epistemològic i metodològic; el segon, relacionat amb la definició dels temes d'interès de recerca científica.

En primer lloc, el paradigma que ha imperat durant força temps en la comprensió de les expressions culturals, religioses i identitàries dels col·lectius immigrants i, per conseqüència, de les seves manifestacions rituals, ha estat el del **trasplantament**. Felice Dassetto i Albert Bastenier van ser els primers en suggerir aquesta idea en el seu llibre *L'islam transplanté*, de 1984. És a dir, el principi que afirmava que la reproducció d'aquestes expressions en context migratori adoptava la mateixa forma, contingut i significat, tal com era propi del context d'origen. Es donava per fet, doncs, la continuïtat lògica entre les prescripcions doctrinals i la pràctica ritual, i que les identitats que elaboraven aquests col·lectius s'expressaven formalment a partir de la reproducció de les formes rituals, identificades com a costums

<sup>5</sup> Per a una síntesi crítica d'aquestes interpretacions teòriques, vegeu Bell (1992).

o tradicions pròpies. Malgrat les evidències que mostren els efectes del context migratori (i, especialment, el postmigratori) sobre les construccions identitàries, encara és freqüent trobar afirmacions que presenten les expressions rituals com a reproducció automàtica d'un origen concret, sense comprendre, d'una banda, que aquests ritus s'han de desenvolupar en una altra atmosfera social, fet que implica una adaptació o un ajustament més o menys intens; i, d'altra banda, que aquest origen al qual es fa referència també es troba en procés de transformació, i que tals variacions també juguen un paper destacat en la redefinició d'aquestes referències originàries.

El segon motiu que pot explicar aquest poc interès analític es basa en la definició de les agendes de treball acadèmiques, sovint massa influïdes per altres temàtiques (política i mediàtica, preferentment), que acaben determinant les prioritats en l'anàlisi de les realitats que envolten les comunitats musulmanes a Europa i a Catalunya. Els rituals, en la mesura que durant força temps s'han mantingut en un segon pla, en una discreta dimensió intracomunitària, han estat dispensats de la mirada analítica. Aquesta mirada ha estat molt més activa per abordar temàtiques relacionades amb l'estructuració d'aquests col·lectius, les seves formes organitzatives externes, o per abordar temàtiques que es relacionaven preferentment amb determinats segments del col·lectiu, considerats com a sensibles dins del procés d'inserció social (com ara les dones o les noves generacions). D'altra banda, la creixent securització de l'espai europeu en relació a l'islam ha posat l'accent de l'agenda científica en les variants doctrinals que prosperen a Europa, així com en els discursos que emergeixen a les xarxes socials.<sup>6</sup>

Si a poc a poc l'acadèmia ha anat incorporant els rituals en la diàspora a la seva mirada analítica, potser és a causa que les expressions rituals s'han fet més públiques i presents en els darrers anys i, tanmateix, han generat nous interrogants entre els gestors públics que han hagut d'encaixar-los dins de les seves intervencions. Quan algunes formes rituals generen contradiccions amb normatives o pràctiques socials vigents, probablement aquest interès augmenta exponencialment. Si seguim amb detall les disposicions de gestió pública en matèria de diversitat religiosa (quelcom que en aquesta monografia tant sols s'ha abordat de manera transversal), és possible apreciar els contrastos i les contradiccions que generen

<sup>6</sup> Vegeu, per exemple: Amghar, 2013; Bawer, 2006; Caldwell, 2009; Kaya, 2009; Kortmann, Rose-now-Williams, 2013; Leiken, 2011; Mandaville, 2014; Shore, 2006; Tibi, 2014.

la visibilitat de determinats rituals a ulls de les administracions polítiques i, de retruc, als de les opinions públiques.

S'observa, en conjunt, una implícita voluntat de modelatge i adequació d'alguns rituals per tal que aquests no es percebin com a incompatibles en el si de la societat catalana. I en aquesta voluntat de definir els límits per on han de discórrer els rituals islàmics, intervenen (a vegades de forma cooperativa, d'altres expressant desacord) tant les institucions públiques (que desenvolupen el discurs de l'encaix legal d'aquestes ritualitats) com les representacions dels col·lectius musulmans (que intenten demostrar que el manteniment del ritual no és contradictori amb la seva voluntat de formar part d'aquesta societat). En la nostra anàlisi, aportarem alguns exemples d'aquesta paradoxal cooperació en el procés de «formatatge» dels rituals islàmics a Catalunya.

Aquesta monografia sobre els rituals del cicle festiu dels musulmans a Catalunya també vol mostrar el contrast que es produeix entre la definició doctrinal i textual que dona sentit a aquestes ritualitats i la seva adequació social i contextual. Suggerim que la comprensió d'aquest contrast (text/context) ens porta a interpretar els rituals sobre una triple base: com a actius configuradors d'identitat (Stewart-Strathern, 2005), com a elements d'interacció social més enllà de l'estricta àmbit comunitari (Baumann, 1992) i com a actes d'institució i de reproducció (Bourdieu, 1982).

L'anàlisi de les expressions rituals col·lectives dels musulmans a Catalunya, tant pel que fa al seu contingut com per les seves transformacions, ens porta a dedicar una mirada específica respecte a les interaccions que es produeixen entre aquests col·lectius i la societat catalana. Ens interessa especialment mostrar la capacitat dels rituals per implicar també aquells que nominalment se situen fora del grup, ja que aquest és un fet que comença a adquirir una relativa importància en el context de la societat catalana, en la mesura que l'expressió de ritualitats compartides s'emmarca plenament en la recerca de reconeixement públic per part de les representacions d'aquests col·lectius.

Però les expressions rituals també es troben condicionades per altres processos que es generen al voltant de la pràctica ritual. Per exemple, la transferència que es produeix entre observança religiosa i pràctiques de consum, o la compatibilitat entre les formes de devoció religiosa i les expressions conviviales, o entre la voluntat de compartir la celebració amb no musulmans i el zel comunitari per preservar determinades gestualitats rituals fora de les mirades externes.

L'estudi del ritual com a expressió que indica la configuració d'un camp religiós islàmic a Catalunya també ens permet contrastar l'argument de la progressiva desritualització (o «buidatge de la substància ritual») que té lloc en el si de les comunitats musulmanes a Europa (Benkheira, 1998), tot comprnent el procés de crisi que pateixen les principals institucions de referència entre aquests col·lectius (família i mesquita), que fins i tot veuen qüestionat socialment el seu rol socialitzador (Moreras, 2013). En aquest context, interpretem que el ritual esdevé, d'una banda, un mecanisme reconstitutiú d'unes referències culturals i religioses d'origen, però, al mateix temps, representa un vehicle d'interacció amb la societat catalana.

L'anàlisi d'aquests rituals no es pot deslligar d'una dimensió transnacional que impliqui a individus i col·lectius que hagin emigrat a Catalunya, que es trobin en la seva societat originària, o que resideixin en altres societats. Les relacions transnacionals que s'estableixen al voltant de la vinculació a una determinada comunitat religiosa, en la connivència que s'expressa en el fet de compartir les mateixes expressions espirituals, o en el debat que s'estableix entre diferents interpretacions i elaboracions discursives respecte a l'ortodòxia religiosa, concreten l'expressió de relacions de pertinença a nivell transnacional. Gràcies a les noves tecnologies de la informació i la comunicació, els contactes i intercanvis entre individus que comparteixen una mateixa pertinença tot i estar en societats diferents, s'intensifiquen quantitativament i qualitativament, sense necessitat de recórrer de manera explícita a la mobilitat d'aquestes persones (Mandaville, 2000). El transvasament d'informació és continu i genera nous debats en què uns i altres, siguin on siguin, se senten implicats.

Les noves identitats que es creen són resultat d'aquesta dimensió transnacional, però, a més, ja no només poden estar íntimament relacionades amb una experiència migratòria en primera persona. Molts dels musulmans europeus ja han nascut en el Vell Continent, tot i que els continuem vinculant amb un trànsit migratori que ells no han protagonitzat, però que han heretat dels seus pares o altres familiars que sí que varen conèixer de primera mà els avatars de l'experiència migratòria. Aquestes noves identitats, ja en un context postmigratori, també exigeixen nous conceptes per definir aquests contextos. Un d'aquests conceptes és el de *diàspora*, entenent-la com el context que es genera en el si de col·lectius expatriats i les seves immediates generacions, entre la mobilitat transnacional, els vincles identitaris extraterritorials i la seva adaptació contínua a les particularitats

socials, culturals, polítiques i jurídiques dels seus llocs de residència. La diàspora, més que una condició, més que una contingència que es deriva del desplaçament territorial propi de tot trajecte migratori, és una construcció contínuament elaborada d'aquest nou context social, des del qual poder pensar la seva condició (estrangers en aquesta societat i estranys per la seva societat d'origen), la seva continuïtat (en forma d'identitats que ja no es raonen en clau migratòria), com també la seva relació amb un origen (de vegades idealitzat, de vegades criticat). L'espai diaspòric es defineix com un lloc on la interacció entre els que es conceptualitzen com a nousvinguts o com a autòctons implica que aquestes categories s'han de replantejar i reformular (Brah, 1996: 181).

No obstant això, el concepte de diàspora aplicat als col·lectius musulmans a Europa rep substantives crítiques (Allievi, 2003; Bowen, 2004). La condició de permanent provisionalitat que incorpora o la dependència donada per fet respecte a un referent cultural o nacional són alguns dels elements que fonamenten aquestes crítiques. Aquestes veus prefereixen parlar de relacions en xarxa com a component fonamental de la configuració de l'islam europeu en clau transnacional. No afirmarem amb rotunditat que els musulmans a Catalunya componen una diàspora. Això No obstant això, considerem adequat que es pugui fer referència a aquest espai de diàspora que es formula com una mena de *work in progress*, i no com a realitat plenament constituïda, pel que suposa d'autoreflexió per als que la protagonitzen en relació a la seva pròpia definició i identificació (marroquins a Catalunya?, catalans d'origen senegalès?, musulmans pakistanesos?, musulmans a Europa?, musulmans europeus?), com també pel que fa a la manera com es pensa l'origen (ja sigui referenciat sobre una base familiar, regional, nacional, cultural, lingüística o religiosa). És en aquest context d'autoreflexió ambivalent respecte al que s'és, respecte al que s'era, com també respecte al que es vol ser, en què els col·lectius musulmans a Catalunya emplacen el seu procés de configuració comunitària.

### **2.1. Ritualitats religioses en context de diàspora**

En el seu estudi sobre el contingut dels discursos multiculturals, l'antropòleg Gerd Baumann feia referència al factor religiós «no com una referència immutable, sinó com una situació en un context» (Baumann, 2001: 93). Amb aquesta argumentació, Baumann pretenia revisar el caràcter essencialista amb què se solen

interpretar les expressions religioses en context migratori. Per això utilitzava la metàfora del sextant, aquell instrument utilitzat pels navegants per calcular la seva posició en relació a un firmament canviant. El sextant faria referència al component contextual present en l'ús del component religiós (com també en el cultural) en les construccions identitàries dels col·lectius immigrants.

Baumann encerta amb aquesta metàfora contextual per explicar com pot actuar el factor religiós al llarg del procés migratori, d'una manera molt menys determinant i més circumstancial del que s'acostuma a pensar. Ara bé, proposem servir-nos d'una altra metàfora similar que el mateix Baumann havia desestimat pel fet que sempre indica la mateixa posició se sigui on se sigui, com és la figura de la brúixola. Creiem que és possible indicar que els arguments, pràctiques i discursos religiosos que elaboren els individus immigrants no sempre s'impregnen d'aquest caràcter relatiu que se suposa del component contextual a què fa referència aquest autor. Aquest principi reificador que se sol criticar en les percepcions que es tenen respecte al fet religiós en immigració també pot constituir una estratègia a partir de la qual reconstruir referències religioses (o ètniques) en aquests contextos per part dels seus mateixos partidaris. La idea d'una brúixola, amb l'agulla magnetitzada sempre marcant el nord, també pot aparèixer com a símil d'una manera pensada i conseqüent de seguir les prescripcions que marquen les ortodòxies religioses o culturals independentment del context o la situació en què hom es trobi (és a dir, «mantenir el recte camí»). En el moment en què es dicta l'ortodòxia, els heterodoxos també són emplaçats com els que van en contra del corrent prescrit i que, per tant, els fa «perdre el nord», expressió especialment adequada en aquest cas.

Les metàfores del sextant i la brúixola no són excloents, sinó, en tot cas, complementàries, ja que d'acord amb el que proposa Baumann, la interpretació reificadora i ortodoxa d'una observança i d'una pertinença religiosa en context migratori també suposa una contextualització de tal referència a aquesta nova realitat social on se situa.

Aquesta introducció doblement metafòrica pretén situar la complexa dimensió significativa que adquireix el factor religiós en context migratori. A l'hora d'aparèixer com a element sensible per a la construcció identitària i per a la vida comunitària quotidiana en el si d'aquests col·lectius, el factor religiós rep diferents estímuls, ja sigui per part de la societat d'origen, de la societat en la qual aquests col·lectius s'instal·len o en altres contextos territorials on resideixin altres comunitats amb les quals compartir una mateixa pertinença religiosa. Malgrat la inviabilitat de

la reproducció literal de les referències socials, culturals i religioses d'origen en context migratori, el context del qual es prové (en la seva doble dimensió nacional i local) suposa un primer àmbit d'influència sobre les expressions religioses ja que vincula l'individu estretament a un substrat cultural concret. Practicar la fe suposa ser fidel a una pertinença cultural, que com a tal es va transmetre en el cercle familiar. El desinterès respecte a allò religiós, tant per la pràctica com per la paraula, s'interpreta també com una desafiliació al grup de referència. Per això el doble component de transmissió i de control social suposa una prioritat fonamental per als processos de configuració comunitària d'aquests col·lectius. Des del punt de vista de la política nacional del país d'origen, el desenvolupament d'iniciatives amb voluntat doctrinal representativa en context migratori, proposades per part de les autoritats competents en el país d'origen, implica l'exercici d'una influència notable sobre la dimensió institucional de la pràctica religiosa col·lectiva.

El context de recepció de la societat on s'instal·len aquests col·lectius també exerceix una influència de primer ordre en els significats d'aquestes expressions religioses, tant individuals com col·lectives, tant públiques com privades. I es concreta de dues maneres, tant en el pla de la dimensió d'aquestes expressions com el del seu reconeixement social. D'una banda, aquestes expressions es veuen afectades per les dinàmiques i tendències religioses pròpies de la societat receptora. Un ambient social secularitzat, l'existència d'una situació de pluralitat religiosa amb el que això suposa de relativització dels dogmes religiosos o les expressions d'una recerca espiritual individualitzada exerceixen una influència sobre les dimensions del fet religiós en el si d'aquests grups. D'altra banda, la valoració social que es fa de les expressions religioses entre els col·lectius immigrants depèn fonamentalment de la manera en què es conceptualitza el factor religiós en aquestes societats. Així, per exemple, la rellevància pública que s'atorga al factor religiós en societats com la nord-americana o la britànica és sensiblement diferent de la que s'elabora a França o a Catalunya i, per tant, la consideració social que es tingui de les expressions religioses públiques en els col·lectius immigrants també serà diferent. És lògic pensar que aquestes expressions tenen un encaix social determinat, d'acord amb el lloc que ocupa el fet religiós en el debat social.

Finalment, hi ha un context global, en què els musulmans a Catalunya es relacionen comunitàriament amb altres col·lectius amb els quals es comparteix una mateixa pertinença religiosa, encara que no cultural o nacional, fet que facilita la generació d'un sentit compartit de vinculació a un corpus doctrinal concret.

Aquest sentiment compartit pot generar una sensibilitat especial per les circumstàncies que afecten els membres d'aquest col·lectiu ampli, siguin on siguin, amb els quals es comparteix aquesta referència, i es creen i mobilitzen solidaritats intercomunitàries que s'expressen en contextos locals diferents, així com d'acord amb lògiques que també poden ser diferents, si bé es relacionen amb les condicions en què aquests grups s'han inserit socialment, o bé amb el clima polític que es viu en aquests contextos. En aquest sentit, la contínua situació de conflicte a l'Orient Mitjà continua essent una ferida oberta que afecta especialment les poblacions musulmanes a Europa.

La socialització de les noves generacions representa un moment clau per a la reproducció i el manteniment del vincle comunitari. En la perspectiva dels pares de família, la socialització ètnico-religiosa que han de rebre els seus fills per ser bons membres de la comunitat els ha de servir per valorar positivament aquest vincle. Un lligam que conté alhora una referència i una guia per mantenir la relació amb aquesta societat d'origen i, al mateix temps, per viure a distància de la societat europea, que a ulls d'aquests progenitors es pot arribar a conceptualitzar com a excessivament liberal i immoral. No obstant això, des del punt de vista dels mateixos joves, aquestes expectatives s'interpreten de manera ben diferent: la reproducció religiosa no necessàriament suposa una reproducció ètnica, ja que aquestes noves generacions interpreten que la seva pertinença religiosa els ha de servir com a actiu a l'hora de negociar la seva incorporació en la societat en la qual han nascut o socialitzat, i no tant com a forma per poder mantenir uns vincles amb una societat i una cultura més pròpies dels seus pares que d'ells. La individualització religiosa s'expressa en boca de les noves generacions, que desenvolupen una aproximació personal a la doctrina, sense haver de complir amb una pertinença que, per definició paterna, els obliga a vincular-se culturalment amb la religió dels seus pares. La creença es converteix en una opció personal, i deixa de ser una herència familiar autoimposada.

## **2.2. Interferències en la transmissió de la tradició**

Si, tal com afirma Danièle Hervieu-Léger (2008: 256), les institucions religioses es troben governades per l'«imperatiu de la continuïtat», és perquè són les encarregades de la transmissió dels continguts que formen part de la creença compartida. L'argument d'Hervieu-Léger planteja que la religió actua com a productora de



sentit, dins del seu procés de recomposició davant de l'impacte de la modernitat. La religió seria una modalitat particular de la creença que implicaria, de manera específica, la referència a l'autoritat d'una tradició. Mitjançant tal referència de continuïtat respecte al passat, la religió es converteix en un tipus de mobilització de la memòria col·lectiva que, en el cas de les modernes societats diferenciades, es troba en constant reavaluació. D'aquesta manera la transmissió consisteix no només en «assegurar el pas d'un contingut de creences donat d'una generació a una altra», sinó que «en tant que la transmissió es vincula amb el procés d'elaboració d'aquesta cadena de memòria [...], es converteix en el mecanisme de la contínua fundació de la institució religiosa en si mateix» (Hervieu-Léger, 2008: 257). La reproducció també és autoreproducció de la institució encarregada de la transmissió.

El principal repte que suposa aquest procés de transmissió per a les institucions religioses és la variable de la individualització religiosa anteriorment esmentada, per la qual els individus reelaboren les herències religioses que van rebre de la seva família segons el seu criteri i les seves experiències vitals. Saint-Blancat (2004) analitza les dimensions múltiples de la socialització i transmissió religiosa que duen a terme les famílies musulmanes a Europa. Observa, en primer lloc, que el model transmès pels pares als seus fills gira essencialment al voltant dels cinc pilars canònics de la pràctica islàmica (especialment, la pregària i el dejuni durant el ramadà), fet que suposa vincular l'individu amb el grup en termes identitaris. El segon component d'aquesta transmissió es compon de tot un seguit de tradicions comunitàries i prescripcions religioses, que van des de les prohibicions alimentàries i sexuals que delimiten la frontera del grup a una ètica de les conductes (endogàmia, relacions familiars, jerarquia de gèneres) o l'expressió d'una solidaritat comunitària. El marc familiar, considerat com el principal responsable d'aquesta socialització, troba en la institució de la mesquita un complement a aquesta tasca. Amb tot, aquesta socialització familiar (i la que s'aporta des de la mesquita) sovint no és compartida, ni en el contingut ni en l'orientació, pels joves. Les respostes generacionals suposen la recerca d'espais i lectures alternatives en relació a uns principis religiosos que els han de vincular amb la societat europea en què s'han format, més que no pas amb una societat d'origen de la qual van provenir seus pares i que, tal com hem dit abans, de vegades perceben com a estranya. Els diversos estudis que cita Saint-Blancat en relació al contingut i significat de la religiositat dels joves musulmans mostren com plantegen diferents arguments per redefinir la transmissió de l'herència religiosa que han rebut dels seus pares.

Aquesta seria una de les principals dinàmiques internes que incideixen en el desenvolupament d'una pràctica de socialització religiosa efectiva. La segona dinàmica té un origen extern. Té a veure amb «la manca de legitimitat» que pateix aquesta socialització a ulls de la societat europea, que continua qüestionant la voluntat de les famílies per transmetre els seus valors culturals i religiosos als seus fills, ja que això es considera com a prova d'una voluntat de «no integració». Davant de l'evidència d'un marc social comprensiu pel que fa a l'esmentada transmissió religiosa (que contrasta, lògicament, amb les societats musulmanes d'origen), aquesta transmissió es converteix en una elecció familiar particular, que no té el seu correlat amb el context social immediat. En aquest context, la família com a institució social es veu condicionada davant de la seva impossibilitat per transmetre uns continguts que serveixin per definir una pertinença socialment acceptada. Així, els seus esforços s'orienten al desenvolupament de pertinences que només s'entenen en clau comunitària.

Les iniciatives comunitàries per poder garantir (o acompanyar) aquesta socialització es troben limitades per dos condicionants. D'una banda, l'absència de recursos econòmics, simbòlics o d'influència social i política, per poder transformar la falta de legitimitat social d'aquesta pràctica, fenomen que condueix a configurar iniciatives i espais per dur a terme aquesta transmissió religiosa de manera digna i d'acord amb aquesta voluntat de manteniment del vincle comunitari. D'altra banda, l'evidència que com a conseqüència del procés de trasplantament i reproducció de les pràctiques rituals islàmiques, es produeix un procés de desgast i erosió respecte a la seva forma i contingut. En el seu estudi sobre els rituals islàmics de naixement, circumcisió, matrimoni i mort entre els col·lectius musulmans als Països Baixos, Nathal Dessing (2001) argumenta que l'exposició d'aquestes pràctiques rituals en un context social que les continua qüestionant activament suposa una pèrdua de competència per part dels actors rituals, així com una disminució de la redundància ritual. És a dir, els rituals es van simplificant, perden progressivament el seu contingut i mostren cada vegada un menor grau de diversitat, si més no, respecte al que era propi en origen.

L'eficiència del ritual es basa en la seva capacitat per transmetre la tradició, com a «herència que defineix i manté un ordre i fa desaparèixer l'acció transformadora del temps, retenint només els moments fundacionals dels quals obté la seva legitimitat i força» (Balandier, 1989: 35). En la comprensió del concepte de tradició és possible fer una distinció entre el contingut i l'acció de la transmissió.

Els continguts es poden discutir, però no així la seva transmissió, ja que és la garantia de la pervivència en el temps social i històric d'alguna cosa que roman en l'imaginari social com a «inalterat al pas del temps».

El trànsit migratori incorpora el factor espai com a element de distorsió de la tradició, especialment pel que suposa de desterritorialització de les referències, fet que genera el requisit imperatiu de construir espais propis (diferenciats factualment i simbòlica), i redefinir els espais de referència d'acord amb paràmetres que s'inspiren en els que eren propis en origen. La família i la mesquita actuen com a institucions socials encarregades, en context migratori, de mantenir actives aquestes referències a la tradició, entesa en el doble sentit de continguts religiosos i continguts culturals propis de l'origen.

### 2.3. Ritualitat i ritualisme

Aquesta monografia representa una aproximació a les formes ritualitzades de l'observança religiosa islàmica en el context de la societat catalana. Com ja hem dit anteriorment, amb la seva descripció no és possible sintetitzar ni el conjunt de l'expressió religiosa dels col·lectius musulmans, ni calcular-ne el grau d'observança ni tant sols poder establir un esbós de la seva vitalitat religiosa. Etnografiar les manifestacions més visibles, externes o notòries, d'una experiència religiosa és només el primer pas per tal de poder comprendre com tals expressions generen pertinences socials. En la mesura que un dels eixos de la nostra anàlisi ha estat situar aquests rituals en el context de l'esfera pública de la societat catalana (i el contrast que hi representa), reconeixem que la nostra mirada ha estat més extensiva que intensiva, més contextual que no interpretativa, dels significats que acompanyen l'acompliment ritual de les obligacions religioses.

Els estudis sobre la ritualística musulmana s'han focalitzat sovint en l'anàlisi textual i les formes ideals que en derivarien, de forma que l'observació de pràctiques concretes no faria més que donar testimoni de la corrupció d'unes formes prístines. Es tracta del conflicte que Frederick M. Denny (1985: 65) va definir en el seu moment com «els enfocaments normatiu i descriptiu del comportament» dels musulmans (López Bargados, 2010). L'origen d'aquest conflicte es troba, sens dubte, en el caràcter particular que posseeixen els textos sagrats en l'islam per la naturalesa singular de l'Alcorà com a revelació divina i l'exemple del profeta recollit en els dits i fets del profeta. Segons D. F. Eickelman, va ser en els anys

quaranta del segle xx quan es va revifar l'interès per conèixer la relació entre les interpretacions populars de la religió («petites» tradicions locals) i les tradicions més cultes i literàries (Eickelman, 2003: 354-355). Pensem que els estudis dels textos han d'anar acompanyats de l'anàlisi de contextos etnogràfics i sociohistòrics i allunyar-se de la recerca d'una improbable essència d'un l'islam autèntic. Cal, doncs, fer un estudi de les pràctiques concretes. Pràctiques a través de les quals també es pot percebre la diversitat de l'islam, com també afirmen Pamela Stewart i Andrew Strathern (2005). En tot cas, com argumenta John R. Bowen (2012), cal estudiar els textos i idees religioses en la mesura en què són entesos i transmesos en determinats moments i contextos.

No obstant això, no ens hem pogut sostreure d'un debat que, actualment, condiciona la relació entre pràctica ritual, experiència religiosa i pertinença identitària. La forma d'entendre la pràctica ritual, tant en l'islam com en altres tradicions religioses actuals, difícilment es pot desvincular del debat que es defineix en termes de ritualització o ritualisme.

Catherine Bell assenyala com les categories *ortodòxia* i *ortopraxi* s'han emprat per tal de distingir el grau en què les tradicions religioses posen més èmfasi en la correcta creença en la doctrina teològica o la correcta posada en pràctica de certs comportaments i accions rituals. L'islam, segons Bell, es caracteritza per contenir importants elements d'ambdues tendències i atorgar gran importància tant a la creença en un inqüestionable monoteisme com al compliment de certes accions rituals (particularment, els anomenats *cinc pilars de l'islam*) acompanyades d'un desenvolupament de la llei destinada a regular un gran nombre d'accions en la vida dels practicants (Bell, 1997: 191-197).

La preeminència respecte a la definició d'una anomenada *ortopraxi* implica que definir i complir estrictament la forma correcta que ha d'acompanyar l'observança religiosa esdevé la «prova» requerida socialment a tots els creients. Es demana a l'individu que expressi la seva convicció religiosa mitjançant l'exercici de les observances doctrinals i rituals (Cantwell Smith, 1977: 20).

En el si de les comunitats musulmanes, però, es generen debats al voltant de determinades pràctiques rituals centrats en si tenen l'origen en el costum o són l'expressió d'una voluntat individual modelada per la fe. En el seu estudi sobre les agrupacions femenines a les mesquites al Caire, Saba Mahmood (2005) il·lustra amb diversos exemples la reacció en contra de suposar que algunes pràctiques rituals (com el dejuni durant el ramadà, o l'ús del hijab) es considerin com una

mena de costum o convenció social, una mena de «folklore musulmà» que els allunya de la seva dimensió devocional.

Mahmood argumenta que l'actual debat que vol diferenciar entre tradició o costum (*ada*) i expressions de culte (*ibadat*) es va produint successivament en el món islàmic des del segle XIII. El ritualisme que defensen les interpretacions més literalistes de l'islam és, segons el criteri de Mohamed H. Benkheira (1997), resultat de la seva obsessió normativista: la pràctica ritual esdevé la prova d'acompliment del que estableix la norma. La norma s'expressa a través de la pràctica, que suposa l'acceptació tàcita dels principis normatius. En aquest sentit, la ritualitat ofega qualsevol altra expressió d'espiritualitat, que no pot romandre a part del ritual. Abstenir-se de participar-hi o no executar-lo de forma correcta desperta la sospita del dubte i de la desafecció respecte al col·lectiu. Segons Benkheira, tres són els accents de les lectures rigoristes sobre el ritualisme: ha de ser transparent (l'adhesió religiosa no ha de ser discreta, sinó visible, mitjançant signes ostentatoris), ha de tenir un caràcter públic (els ritus no es poden mantenir en l'esfera íntima, sinó el la pública, i s'ha de negar la privatització del culte) i s'ha de fer en grup (la finalitat del ritual és menys espiritual o individual que social). D'aquesta manera, la vida quotidiana es converteix en una successió de dilemes que interroguen el creient sobre l'acceptabilitat o no de les seves accions. Ritualitzant tots els aspectes de la vida, per tal que es calibrin d'acord amb els marges que determinen el que es pot fer i el que no, és com es gestiona la culpabilitat dels creients, segons el criteri de Benkheira. La preeminència de la norma sobre el ritu acaba convertint-lo en un testimoni de pertinença.

En el conjunt de l'islam contemporani, evidentment també en l'europeu, s'observa una potent dinàmica destinada a revisar les formes dels rituals que s'ordenen doctrinalment, amb l'objectiu de garantir que tant la forma com la pràctica siguin correctes. El renovat interès per conèixer els continguts doctrinals que acompanyen les observances islàmiques ha disparat la producció de manuals i obres destinades a un públic general i no especialista. Ens referirem a aquests materials quan parlem del dejuni durant el mes de ramadà. Darrere de la pluralitat doctrinal que expressa aquesta literatura, traspuja de nou aquesta centralitat sobre les formes rituals i la seva correcció formal.

En el fons, el que està en joc és veritablement la definició de la norma, o, dit d'una altra manera, la protecció d'una interpretació ortodoxa de la doctrina que es vol imposar com a única i correcta. El que en el conjunt del món islàmic

representa un seguit de debats doctrinals i polítics, sobre la base de la definició de l'autoritat religiosa, en context europeu pren un significat encara més substantiu, en la mesura que aquesta autoritat no està institucionalitzada.

### 3. Els contextos comunitaris de l'islam a Catalunya

Quan hom intenta reconstruir la presència d'un col·lectiu de recent immigració, el recurs més habitual és fer-ho mitjançant l'estadística, amb números, percentatges i progressions aritmètiques. Estem tant atrapats per la necessitat de quantificar, que pensem que les estadístiques són el recurs més important per poder delimitar la dimensió real d'un col·lectiu social concret. Aquest treball no té una orientació sociogràfica, i per tant no pretén establir un balanç quantitatiu de la presència musulmana a Catalunya. El nostre objectiu no ha estat calcular quants musulmans viuen al país o quantes mesquites estan obertes. Des de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya<sup>7</sup> es proporcionen informacions quantitatives sobre l'evolució del nombre d'oratoris musulmans en territori català. A continuació, reproduïm algunes d'aquestes dades:

**Taula 1. Evolució del nombre d'oratoris musulmans a Catalunya**

	2004	2007	2010	2012	2014
Alt Pirineu i Aran	8	9	8	2	3
Barcelona	60	76	89	107	120
Catalunya central	12	13	16	20	25
Girona	27	33	40	51	52
Lleida	20	23	22	19	21
Tarragona	10	12	16	23	23
Terres de l'Ebre	2	3	4	9	12
<b>TOTAL</b>	<b>139</b>	<b>169</b>	<b>195</b>	<b>231</b>	<b>256</b>

Font: web de la Direcció General d'Afers Religiosos. Consulta: 15 de gener de 2015.

<sup>7</sup> [http://governacio.gencat.cat/ca/pgov\\_ambits\\_d\\_actuacio/pgov\\_afers-religiosos](http://governacio.gencat.cat/ca/pgov_ambits_d_actuacio/pgov_afers-religiosos).

Només quatre de les 41 comarques de Catalunya no disposen de cap oratori musulmà, i és al Barcelonès on se'n localitzen 34. S'estima que a Catalunya hi viuen mig milió de musulmans: això, en sí mateix, no ens està dient gaire cosa, ja que estem davant d'un col·lectiu força heterogeni, tant pel que fa a la composició, orígens i, per descomptat, amb nivells molt diferents d'observança religiosa. Tenint això present, en aquest capítol volem fer un esbós dels contextos comunitaris de l'islam a Catalunya, ja és on s'explica el desenvolupament de les diverses pràctiques rituals del cycle festiu musulmà. I la determinació d'aquests contextos, com dèiem, va molt més enllà de la seva quantificació estadística.<sup>8</sup>

Hi ha una primera anotació que cal fer respecte a la premissa suposadament descriptiva d'aquests exercicis estadístics, i que té a veure amb la doble dimensió espacial i temporal en què s'evidencien els fluxos migratoris. Davant de la constatació d'unes presències cada cop més properes i quotidianes, en uns espais socials com barris o municipis que esdevenen els principals escenaris de la interacció entre persones de diversos orígens, es generen percepcions socials respecte a la immigració, que es troben marcades per un principi de creixent visibilitat, d'una banda, i per una sensació de ràpida acceleració, de l'altra. La representació dels fluxos migratoris cada cop més visibles i amb un creixement exponencial contribueix activament a reforçar els arguments reactius davant del que cada vegada més s'interpreta com «una arribada massiva». En aquest sentit, els indicadors numèrics i estadístics que es puguin elaborar només corroboren unes percepcions socials que sovint han estat molt més condicionades per la influència del tractament donat des dels mitjans de comunicació<sup>9</sup> que no a partir d'una experiència individual i quotidiana de contacte i interacció amb la realitat d'aquestes presències.

<sup>8</sup> És important tenir present que a l'Estat espanyol no hi ha cap mena d'estadística oficial en relació a l'adscripció religiosa de la població, ja que així ho determina el text constitucional (article 16.2). Les estadístiques poblacionals sobre residents estrangers tampoc no proporcionen cap mena d'informació sobre la seva pràctica religiosa, i a més poden provocar importants desviacions estadístiques en assenyalat com a musulmans residents originaris de països on hi ha importants minories no musulmanes (com podria ser el cas del Líban). Igualment, és molt difícil establir una estimació del nombre de conversos a l'islam presents a Catalunya.

<sup>9</sup> És cíclica l'atenció mediàtica a les situacions que es generen en les fronteres sud-europees, que contribueix a generar en l'opinió pública la idea que hi ha una «pressió migratòria» de milers de persones, disposades a entrar a Europa sigui com sigui. Valgui com a exemple la tendenciosa portada del diari *El País* del 16 de febrer de 2014, amb el següent titular: «30.000 inmigrantes aguardan en Marruecos para saltar a Ceuta y Melilla».



D'altra banda, i amb la perspectiva d'anys d'estudi sobre aquesta presència, s'observa com el desenvolupament de la comunitat musulmana i el del debat entorn al seu encaix social a Catalunya han progressat a velocitats diferents. Per una clara influència del context europeu, el debat s'ha enfocat vers una sèrie de qüestions que també es debatien a Europa, malgrat que el grau d'evolució comunitària i l'estat de l'assentament dels musulmans a Catalunya no és ni quantitativament ni qualitativa comparable. En l'àmbit del debat, hem progressat molt ràpidament en poc temps. Per contra, els indicadors de desenvolupament del col·lectiu musulmà confirmen que continua sent una realitat social amb un encaix recent i encara poc sedimentada. Aquests debats no només progressen de manera diferent de la manera en què evoluciona l'encaix social de les comunitats musulmanes, sinó que contribueixen a determinar una sèrie d'expectatives respecte a com s'hauria de produir tal encaix. Aquesta projecció d'expectatives acaba generant un estat d'opinió que, sovint, influeix de manera rellevant en l'evolució d'aquesta realitat.

Hi ha un cas en què es pot mostrar clarament com aquestes expectatives són les que condicionen el debat social que es genera: és el del nivell formatiu dels imams que exerceixen la seva tasca a Catalunya. Se n'ha dit que no sempre reuniten les condicions adequades per desenvolupar aquesta feina, i aquesta evidència no sempre contrastada ha permès generar un debat a partir del qual començar a suggerir la necessitat de desenvolupar iniciatives a favor de la formació d'aquestes figures religioses (Moreras, 2009). Malgrat que el ventall de matisos que mostra la realitat dels imams a Catalunya requereix revisar l'orientació d'algunes de les propostes formatives que s'han desenvolupat fins avui, el cert és que aquest exemple ens mostra com el desenvolupament d'un estat d'opinió, basat sobre una realitat que sovint és més imaginada que no pas contrastada empíricament, acaba condicionant la dimensió d'aquest àmbit. En síntesi, avui en dia estem deixant que, a Catalunya, l'opinió entorn al que han de fer els musulmans «per integrar-se» prevalgui sobre els arguments analítics que poden explicar les dinàmiques que condicionen aquesta presència, o les evidències empíriques de la seva inserció objectiva. Tenim un excés d'opinió i una injustificable manca d'anàlisi rigorosa i aprofundida.

Al llarg de quatre dècades, l'assentament de col·lectius provinents de països musulmans ha configurat la forma actual d'una presència heterogènia en orígens i formes d'interpretar l'islam. Progressivament, les formes contemporànies de l'expressió islàmica a Catalunya han deixat de ser únicament un intent de

mantenir actius els vincles amb la societat d'origen per expressar una voluntat d'elaborar un nou marc d'identificació pel seu encaix a Europa. Això no vol dir, contràriament al que sovint s'argumenta, que l'islam europeu s'estigui configurant en base a un trencament total amb els lligams que el relacionen amb les societats musulmanes, ja que és en aquestes societats on es continuen generant discursos i debats doctrinals que afecten directament les comunitats musulmanes europees. Tal vinculació ja no s'ha d'entendre en clau de dependència, encara que tampoc de desvinculació total, malgrat que tant els marcs de reelaboració doctrinal com les pràctiques i els discursos s'ajusten cada vegada més a un context social específic com és l'occidental. En el laboratori d'idees i de pràctiques que representa l'experiència de l'emigració, i en el marc d'un espai diaspòric en què reformular la dependència amb l'origen, l'islam a Catalunya cerca noves vies vers un encaix actual i futur, no mediat únicament pel seu passat migratori, sinó vinculat amb unes pertinences molt més transnacionals amb el conjunt de l'umma musulmana. Almenys això és el que reclamen de manera cada cop més insistent els catalans que han optat per l'islam, així com les noves generacions de musulmans nascuts en terra catalana, dos dels indicadors de que l'islam comença a deixar de ser una realitat aliena a Catalunya.

Les diverses fases que es puguin establir per pautar l'evolució de la seva configuració comunitària s'han d'entendre com l'expressió dels successius intents per part dels col·lectius musulmans per afavorir i millorar les condicions en què poder acomplir les seves observances religioses en la societat catalana. La reconstrucció de la història col·lectiva de les comunitats musulmanes requereix fer esment a històries locals, en què s'expressen les trajectòries comunitàries d'aquests col·lectius en diverses poblacions catalanes. La suma de les experiències col·lectives a nivell local configura una història que es defineix en clau heterogènia i que, per tant, no es deriva d'un únic eix conductor, d'una mateixa línia evolutiva o d'una estratègia d'implantació territorial prèviament determinada i programada per alguna instància oficial estrangera. L'islam a Catalunya ha demostrat ser un islam autoorganitzat, no dependent de cap país estranger, amb vincles comunitaris basats sobre un principi de solidaritat, però que es troba feblement estructurat. El fet que les comunitats musulmanes locals hagin hagut de recórrer als seus propis i limitats recursos ha fet que cadascuna hagi hagut de trobar el seu propi encaix social. Totes les comunitats musulmanes locals a Catalunya han hagut de passar per les mateixes fases de desenvolupament comunitari, fet que no vol dir que totes

l'hagin passat al mateix temps, ni que es trobin al mateix nivell d'evolució. Hi ha comunitats que ja tenen al darrere una llarga història, a través de la qual s'han mostrat molt actives en el terreny associatiu. D'altres, en canvi, tot just acaben de començar a obrir els seus espais de culte comunitari.

Tot avaluant aquest procés en la perspectiva de quatre dècades, s'aprecien una sèrie d'indicadors que permeten afirmar que l'organització de l'islam a Catalunya s'ha desenvolupat fins a l'actualitat en clau de precarietat. Una precarietat que es troba condicionada per l'escassa provisió de recursos i de mitjans que pot aportar un col·lectiu que majoritàriament està compost per persones immigrades i que, a més, es troba minoritzat socialment, pel que suposa la seva definició com a col·lectiu dependent. Aquesta precarietat també en dificulta el reconeixement públic, requisit fonamental per tal de poder atorgar la dignitat que es mereix aquesta (i qualsevol altra) expressió religiosa en un marc democràtic i de llibertat religiosa.

L'islam a Catalunya és un islam tradicional, modest, quotidià i profundament vivencial que s'allunya de qualsevol artifici institucional extern, i que actualment continua reclamant un reconeixement en clau de dignitat. Més vinculat amb un procés de transmissió d'una tradició religiosa etnocultural que no per una reformulació contextual de la doctrina islàmica. És un islam d'oratoris i no de mesquites i minarets, construït sobre ciment i no sobre marbre, de locals i garatges transformats en espais de culte i no d'edificis de nova planta, de proximitat comunitària i no de recreació elitista. L'estat dels oratoris musulmans a Catalunya és el principal indicador de la forma en què l'islam s'insereix en la nostra societat: d'una manera discreta, a penes identificada socialment.

### **3.1. La reconstrucció de la presència musulmana**

L'islam de Catalunya avui és fruit de l'acumulació durant quatre dècades de processos i circumstàncies que han afavorit l'emergència d'un camp religiós islàmic. Les diverses fases que podem establir s'han d'interpretar com la combinació de la voluntat dels mateixos col·lectius musulmans per tal de poder millorar les condicions de la seva observança religiosa col·lectiva, amb les reaccions força variades que al llarg d'aquest temps ha mostrat la societat catalana davant de la seva incorporació. De l'encaix que prenguin voluntats i reaccions sorgirà en el futur immediat una història compartida que, de moment, ja ha donat les fases següents:

### *1967-1973: Absència d'espais comunitaris i població en trànsit*

Els primers moments de la presència musulmana a Catalunya s'entenen en clau de trànsit respecte a uns fluxos migratoris el destí final dels quals era Europa. Barcelona es convertí en una ciutat de pas per aquests emigrants, que tot just s'hi estaven el temps imprescindible (a vegades només hores) per tal de canviar de mitjà de transport i continuar el seu viatge vers la destinació escollida. Les estadístiques municipals d'aleshores ja reflecteixen aquest trànsit que protagonitzaven magribins i africans. Entitats vinculades amb l'Església catòlica es comencen a fer ressò d'aquesta presència, a penes perceptible per a la població catalana. En el primer informe conegut sobre la immigració magribina a Barcelona (*Situació dels treballadors nord-africans a Barcelona*, Secretariat de Coordinació pel Desenvolupament-Justícia i Pau, 1972), es concreta l'inici d'aquesta emigració l'any 1967, quan a causa d'una forta crisi laboral a Europa, s'inicien les primeres restriccions a l'entrada de mà d'obra immigrada (també l'espanyola) i s'expulsen treballadors que havien finalitzat el seu contracte de treball. Així, els primers immigrants nord-africans que arribaren a Catalunya no provenien dels seus països d'origen, sinó d'Europa. En aquell temps també es constata la irregularitat administrativa i la precarietat econòmica d'aquests treballadors, fenomen que provoca les primeres iniciatives d'atenció social per part d'entitats catòliques.

Fou un atzar condicionat per les transformacions en el mercat laboral europeu el que va permetre que una permanència temporal i accidental es convertís a poc a poc en una nova destinació a considerar per aquests fluxos migratoris. És evident, però, que en aquest període marcat per la provisionalitat les expressions d'una religiositat musulmana col·lectiva foren força limitades, ja que no existien espais de culte i la pràctica es mantenia a nivell individual.

### *1974-1983: Creació dels primers oratoris*

Un factor que indica com l'opinió pública catalana comença a percebre la presència de col·lectius magribins són les primeres informacions que apareixen a la premsa diària. Les seves estimacions, sovint força exagerades, denuncien l'explotació laboral i la persecució policial que patien aquests treballadors. També serà als anys 80 quan la presència d'immigració procedent del Senegal i Gàmbia es començarà a fer visible, tant políticament com acadèmicament. Els primers grups de magribins i africans se situen en els barris centrals de Barcelona, i es desplacen a altres indrets

de la geografia catalana (primer per l'àrea metropolitana barcelonina, i després per la resta del territori), d'acord amb la demanda de mà d'obra, especialment en les indústries del Baix Llobregat, l'agricultura del Maresme, en el sector de la construcció en el cinturó metropolità, i en l'execució de grans estructures viàries.

Al mateix temps que progressava aquesta presència immigrada, un altre flux d'estudiants universitaris provinents de països de l'Orient Mitjà es començava a fer present a Catalunya. Es calcula que a Espanya, l'any 1977, hi havia uns 7.000 estudiants àrabs, originaris fonamentalment de Síria, Egipte, Jordània, el Líban o Palestina. Aquest flux d'estudiants es concentrava a Madrid, Granada i Barcelona, i aplegava joves llicenciats de carreres tècniques i de la salut (en especial arquitectura, farmàcia i medicina) que venien a doctorar-se a facultats espanyoles. Molts d'aquests estudiants van acabar la seva formació i es varen quedar al país. Una part significativa d'aquests estudiants va adoptar la nacionalitat casant-se amb dones espanyoles. Si bé avui en dia la seva presència numèrica és prou discreta respecte d'altres col·lectius musulmans, l'estatus social que bona part han aconseguit els atorga una evident capacitat d'influència en determinats sectors professionals i empresarials del país com a col·lectiu.

L'any 1974 cristal·litzaren les primeres iniciatives per tal de dotar el col·lectiu musulmà de Barcelona amb un espai permanent d'oració. Fins llavors, diverses institucions, vinculades amb l'Església o amb els sindicats (en aquell temps encara en la clandestinitat), oferien de manera puntual un espai per tal d'emprar-lo com a lloc de pregària. Així ho faria, per exemple, l'Associació d'Amistat amb els Pobles Àrabs Bait al-Thaqafa, entitat pionera a Catalunya en l'atenció a immigrants magribins, que fou fundada per l'arabista i religiosa catòlica Teresa Losada. Altres parròquies arreu del país també oferiren l'ús puntual dels seus locals. Però fou gràcies a la iniciativa d'un grup d'estudiants àrabs a Barcelona que s'obrí al barri de la Sagrera una delegació del Centre Islàmic de Madrid. Seria el primer equipament de culte musulmà a Catalunya que, finançat per capital àrab, continua en funcionament avui en dia com un dels principals centres del país. L'altre equipament que veuria la llum l'any 1978 seria l'Amical de Treballadors i Comerciants Marroquins a Barcelona, entitat social vinculada amb el Consolat del Marroc, que disposava d'un petit oratori a l'interior. Per la seva banda, la comunitat pakistanesa obriria en un pis de reduïdes dimensions la Casa i Centre Islàmic del Pakistan el 1981. El 1985 es va mudar al seu emplaçament actual al barri del Raval de Barcelona, on l'oratori es passaria a anomenar mesquita Tàriq

ibn Zyad. Durant aquest període també s'obriria, el 1983, la mesquita Rahma, a mig camí entre Barcelona i L'Hospitalet, per iniciativa de treballadors marroquins.

A l'aparició dels primers espais de culte estables s'afegiria l'obertura de les primeres iniciatives de caire comercial vinculades amb la producció i venda de carn halal i altres productes, elaborats segons les prescripcions islàmiques. La primera carnisseria halal s'obriria al carrer Jerusalem de Barcelona per iniciativa d'un comerciant pakistanès, que serviria a una clientela que sovint es desplaçava des de fora de Barcelona per tal de poder adquirir carn que s'havia sacrificat segons el ritu islàmic.

#### *1984-1994: Primera fase de dispersió territorial i creació d'un teixit comercial*

És en aquest període en què es pot dir que s'estableixen les bases sobre les quals s'impulsarà la creació d'un camp religiós islàmic a Catalunya més enllà de la ciutat de Barcelona, tal com el percebem avui en dia. En aquesta fase es defineix un procés de dispersió territorial en l'emplaçament d'aquests espais de culte, alhora que es genera un teixit comercial entorn als productes elaborats com a halal, que estableix el primer estadi d'un procés de configuració comunitària.

L'obertura de nous oratoris arriba a altres poblacions fora de Barcelona, cosa que indica el grau d'assentament que comencen a mostrar els col·lectius que resideixen en aquests municipis. De l'àmbit metropolità, es passa a apreciar la presència d'aquestes sales d'oració, en primer lloc, al Vallès Occidental, el Maresme i Osona, i, posteriorment, vers altres comarques de Girona i Tarragona. En aquest període s'obren oratoris que podríem anomenar *clàssics*, ja que avui en dia encara romanen en funcionament: L'Hospitalet, Viladecans, Girona, Premià de Mar, Palafrugell, Roses o Sant Vicenç dels Horts en serien alguns dels exemples. Tanmateix, i coincidint (o, fins i tot, avançant-se) amb l'obertura dels oratoris locals, es creen noves carnisseries musulmanes, tant a l'interior del districte de Ciutat Vella a Barcelona com a la resta de barris d'altres municipis on començava a residir el col·lectiu musulmà. Aquestes iniciatives comercials permeten la creació d'un primer circuit de producció i venda d'aquests productes halal.

Malgrat tot, l'obertura d'aquests espais de culte i iniciatives comercials es feia en unes condicions precàries, tant pel que fa a la manca de recursos financers del col·lectiu com de la inscripció legal d'aquests centres. No només es mantenia el principi d'invisibilitat d'aquests oratoris, sinó que continuava persistint un cert

sentiment de provisionalitat respecte a uns locals que, en la gran majoria dels casos, eren de lloguer i sense gaires bones condicions per al culte.

En aquest panorama de precarietat, s'arriba a la signatura de l'Acord de cooperació de 1992 entre l'Estat i la Comissió Islàmica d'Espanya. En aquella data només hi havia dos centres a Catalunya que estaven inscrits com a entitats religioses islàmiques: l'Associació Islàmica de Lleida i la Comunitat Musulmana de Terrassa. No seria fins més endavant quan començaria la inscripció d'altres entitats. El mateix es podria dir de la inscripció com a associacions culturals, que també esdevé discreta fins aquest període.

Igualment, es desenvolupen a Catalunya les xarxes lligades a les confraries<sup>10</sup> Murid i Tijaan, vinculades a la immigració senegambiana, en gran mesura d'ètnia wòlof (la primera) i fulbe (la segona). Aquesta organització en forma de daïres romandrà, però, en un pla de menor visibilitat.

#### *1995-2001: Presència d'oratoris arreu del territori i major visibilitat del col·lectiu*

Aquest és el principal període de creació d'oratoris musulmans a Catalunya. És la fase en què es consolida aquest teixit associatiu arreu del país, i en què es comença a definir un camp religiós islàmic. Des del punt de vista organitzatiu, els diversos oratoris locals esdevenen espais de referència per al col·lectiu assentat en un municipi i garanteixen, en la mesura del possible, la continuïtat amb la societat d'origen. A poc a poc, les condicions en què es desenvolupa aquesta pràctica col·lectiva milloren, els oratoris locals s'inscriuen al Ministeri de Justícia de Madrid

<sup>10</sup> En català fem servir la paraula *confraria* per traduir la paraula àrab *tariqa*, literalment 'via', ja que es tracta d'una organització d'inspiració sufí destinada a transmetre i difondre els ensenyaments del seu fundador, una forma d'accedir a Déu a través de determinats rituals, pràctiques i coneixements esotèrics. Les *turuq* (el plural de *tariqa*) tenen un gran pes en la societat senegalesa, no només per la seva organització religiosa, sinó també en aspectes econòmics i socials. La vida religiosa i social està marcada per la pertinença a una confraria, i la Muridiyya, la Tijaniyya i la Qadiriyya són les més importants al país. La *tariqa* té una organització piramidal liderada per un califa posseïdor de baraca, un poder carismàtic que es transmet per herència. En la pràctica diària, la pertinença a una o altra confraria passa per la relació personal que s'estableix entre el deixeble (*taalibe*) i el seu mestre (*seriñ* en wòlof o *ceerno* en fulbe), de qui rep individualment el *wird* (un conjunt de fórmules, sures de l'Alcorà i oracions que es memoritzen, reciten o canten en determinats moments i que són pròpies de cada confraria), per la *zyara* (la visita en què s'honora el fundador de la *tariqa* o alguns dels seus descendents o deixebles) i per les intercessions, oracions, benediccions que hom pot sol·licitar al seu mestre per obtenir una ajuda, una curació, etc. Els membres d'una *tariqa*, a més a més, s'agrupen en daïres, agrupacions que es reuneixen periòdicament i organitzen activitats com vigílies, oracions, peregrinacions, etc.

com a entitats religioses i s'aborden altres qüestions relacionades amb el culte musulmà: és el cas dels enterraments segons els principis islàmics, mitjançant l'obertura, el 1997, d'una parcel·la reservada pels enterraments musulmans al Cementiri de Collserola de Barcelona.

Paral·lelament al desenvolupament d'aquesta presència, l'opinió pública catalana comença a percebre l'impacte social i la transcendència política de la qüestió migratòria. En ple debat sobre la idoneïtat o no de les polítiques elaborades per a l'acollida d'aquestes poblacions, el mes de juny de 1999 es produïren les manifestacions racistes a Ca n'Anglada a Terrassa, fet que provocà un fort sotrac social. La creixent visibilitat de la presència immigrant n'adopta com a indicadors expressions que es relacionen, en bona part, amb els col·lectius musulmans. Com a conseqüència d'això, l'aparició de nous oratoris que confirma l'assentament local dels col·lectius musulmans comença a despertar els primers recels i reaccions contràries d'una part de la ciutadania catalana.

Els responsables polítics catalans comencen a formular la necessitat de trobar un interlocutor vàlid del col·lectiu musulmà. Dins d'aquest creixent interès s'emplaça la presentació, entre 1998 i 1999, del projecte de creació d'un gran centre cultural islàmic a Barcelona, que no s'acabà de concretar, i la constitució del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, el juny de 2000, que aplega un conjunt de comunitats musulmanes locals, fonamentalment d'origen marroquí.

Els atemptats de l'11 de setembre de 2001 també varen contribuir que la població catalana comencés a descobrir l'islam en el seu territori, sovint en termes d'un recel barrejat amb el desconeixement respecte a una presència fins llavors pràcticament ignorada. Evidentment, això generà conseqüències ambivalents, ja que una major visibilitat també va ha produir una major atenció mediàtica, en què l'islam i els musulmans a Catalunya s'han identificat per la seva potencial «problematicitat social».

### *2002 fins a l'actualitat: L'impacte del recel social envers la presència musulmana*

Si al final del període anterior les reaccions contràries a l'obertura d'oratoris musulmans havien arribat al seu punt culminant, les conseqüències de la generalització d'aquest recel social es veurien en aquesta nova fase. La progressió en la creació de nous oratoris s'interromp bruscament, ja que, en relació a el període anterior, en l'actual no només són relativament pocs els oratoris que s'obren (uns setze),



sinó que s'acaben retirant altres projectes que s'havien plantejat davant de les reaccions contràries de la ciutadania i les tèbies reaccions en ocasions expressades per part de les administracions municipals locals.

Mentrestant, es van concretant altres iniciatives institucionalitzadores de l'islam a Catalunya, i les relacions d'aquestes representacions amb les administracions públiques són més freqüents. En aquest període el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya signa els primers convenis de col·laboració amb la Generalitat de Catalunya, i esdevé l'entitat de referència de l'islam al país. Les seves iniciatives, junt amb les d'altres col·lectius musulmans, no aconsegueixen, però, canviar aquestes situacions de recel envers aquesta presència, malgrat les propostes de mediació desenvolupades en els casos de Premià de Mar o Reus.

En aquesta fase, i havent-se reactivat després de l'11-S, es promouen a Catalunya tot un seguit d'iniciatives i activitats a favor del diàleg interreligiós que afavoreixen la presència pública de representacions de l'islam. Aquest clima de recel social es veuria encara més reforçat després de l'impacte sobre l'opinió pública catalana dels atemptats del 14 de març de 2004 a Madrid. El recel generat prèviament davant de les possibilitats reals dels col·lectius musulmans per integrar-se a la nostra societat es va reemplaçar per un sentiment de sospita davant d'una presència que es percep com una amenaça a la seva seguretat. En aquest context, casos com la condemna, l'abril de 2004, de l'imam de la mesquita de Fuengirola per la publicació d'un llibre en què s'excusava el maltractament físic envers les dones no contribuïen a enviar missatges de tranquil·litat a l'opinió pública catalana.

En l'actualitat, i malgrat haver transcorregut gairebé quaranta anys des de l'inici de la presència musulmana a Catalunya, som testimonis de com encara continuen existint temes pendents en l'organització de l'islam, en la seva representació institucional i, en definitiva, en el seu encaix social en aquesta societat. Algunes de les circumstàncies formulades en fases anteriors continuen en vigor plenament, però el que comença a canviar són les reaccions socials i les respostes polítiques que es generen al seu voltant. Decididament, ja sigui a nivell estatal, autonòmic o local, existeix el convenciment que serà imprescindible desenvolupar accions polítiques per tal de resoldre les circumstàncies problemàtiques que envolten la creació d'aquest camp religiós islàmic a Espanya i a Catalunya.

En aquesta direcció contribueixen les decisions preses per les dues direccions d'affers religiosos, la del Ministeri de Justícia de Madrid i la de la Conselleria de Presidència de la Generalitat que, si bé amb orientacions diferents, advoquen per

la creació d'un marc institucional i polític favorable a l'encaix d'aquests col·lectius. La primera, a través de l'acció de la Fundación Pluralismo y Convivencia i les seves subvencions per al desenvolupament d'activitats socials i culturals per part de les entitats religioses inscrites en el registre del Ministeri. La segona, prorrogant i ampliant la dotació econòmica destinada al Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, a més d'oferir la possibilitat a altres associacions islàmiques de finançar alguns dels seus projectes de tipus social i cultural (com és el cas de les jornades de portes obertes dutes a terme en els darrers anys).

Des del punt de vista local, un indicador de l'inici de transformació del recel anterior respecte al tractament de la presència musulmana es mostra en el seguit d'inauguracions dels nous locals d'oratoris que havien canviat d'emplaçament o que havien ampliat les seves dependències. La participació activa de representants públics municipals en aquests actes (sense gaire cobertura mediàtica, però) manifesta un nou canvi d'escenari de la resposta local, sovint força qüestionada. Per contra, i des del punt de vista d'implicació dels responsables del col·lectiu musulmà, per tal de poder presentar els seus projectes d'obertura o trasllat dels oratoris, no només d'acord amb la normativa vigent, sinó també amb el procediment habitual de relació amb les administracions públiques, de nou, alguns oratoris que s'han obert en els darrers dos anys ho han fet d'amagat, sense notificar-ho a les instàncies municipals i sense les condicions adequades. Encara és d'hora per fer una valoració del perquè del retorn a aquesta pràctica que havia estat habitual en anys anteriors. Mentrestant, caldrà preguntar-se si aquestes iniciatives de volguda invisibilització es produeixen com a contrareacció a l'oposició ciutadana expressada davant de la presència d'aquests espais de culte.

De forma similar, el compliment del cicle ritual dels musulmans europeus suscita escassa controvèrsia en un context de creixent pressió sobre la pràctica religiosa islàmica a Europa, i que emergeixen cada vegada menys com a factors o variables que suscitarien o justificarien el rebuig per part de sectors no musulmans.<sup>11</sup> Sostenim que aquest fet està directament relacionat tant amb la creixent discreció de què fan gala, limitant ocasionalment el seu camp d'acció a l'esfera privada, com amb la seva adequació progressiva als principis legals que estan d'una manera o altra inspirats per la sensibilitat secular, i que proscriuen ara la comissió (i exhibició) d'accions cruentes a l'espai públic, cosa que afecta en particular les

<sup>11</sup> Així ho confirmen també treballs més recents: López Bargados, Solé Arraràs, 2016.

cerimònies associades amb l'*aixura* i, per descomptat, la festa del sacrifici, que són les que han suscitat majors suspicàcies en els últims anys.<sup>12</sup>

### 3.2. El camp religiós islàmic a Catalunya

El concepte de *camp religiós* desenvolupat per Pierre Bourdieu (1971) és especialment adequat per referir-se al cas de Catalunya. La idea de pensar l'islam a Catalunya com un camp concurrencial, en permanent disputa entre actors religiosos que busquen ratificar la seva pròpia legitimitat davant del conjunt del col·lectiu musulmà, és útil per comprendre com aquest camp religiós no només es troba creuat per dinàmiques que pretenen establir una hegemonia, sinó que se solapen sobre un procés inacabat de construcció d'uns espais i unes referències doctrinals, en el marc d'un panorama religiós que, tot i que s'ha diversificat notablement en els últims anys,<sup>13</sup> continua estant clarament dominat per la tradició catòlica. En aquest context, la disputa pel control d'aquest «capital religiós» de què parlava Bourdieu, no només es limita a la disputa interna en el si d'aquests col·lectius, sinó també de cara al seu àmbit extern, com a forma de pugnar per aconseguir una legitimitat social en un marc de creixent pluralitat religiosa.

El concepte de *procés de configuració comunitària* (que desenvoluparem a continuació) representa el marc des del qual el col·lectiu musulmà formula un principi de recuperació o retrobament amb la pràctica i les referències religioses, protagonitzat pels pares de família musulmans que, al llarg de seu trajecte migratori, i un cop instal·lats en la societat catalana al costat dels seus familiars, van desenvolupar iniciatives comunitàries amb l'objectiu de preservar els referents socials i culturals propis. A aquest marc, el va precedir una etapa que estava caracteritzada per l'abandonament temporal de tals referències, en un context de recent instal·lació, marcat pels imperatius imposats pel mercat laboral en què s'incorporaven. Abdelmalek Sayad va analitzar aquest context previ exemplarment en el cas de l'emigració algeriana a França als anys 70 (Sayad, 1991).

Fins avui en dia, aquest marc de retrobament amb la tradició cultural i religiosa d'origen (mesclades d'una manera que seria bastant complicat separar) ha estat

<sup>12</sup> Hem analitzat amb més deteniment aquesta qüestió a: Alonso, Ghali, López Bargados, Moreras i Solé Arraràs, n.d.

<sup>13</sup> Vegeu: Estruch et al., 2004.

el principal corrent que ha portat a l'obertura d'espais relacionats amb el culte musulmà, així com altres tipus d'expressions religioses, tant en el terreny públic com desenvolupades en un àmbit familiar i privat, que es converteixen d'acord amb aquesta lògica, en pols d'expressió del vincle comunitari. Aquest marc continua estructurant l'expressió de l'islam a Catalunya, al voltant principalment d'oratoris comunitaris locals, gestionats sota la iniciativa autoorganitzativa dels mateixos col·lectius. En l'última dècada ha començat a despuntar el que seria un segon marc que caldrà veure si vindrà a substituir l'anterior o a complementar-lo, i aportar-hi un avanç qualitatiu. Es tracta d'una dinàmica que està contribuint a definir una presentació de l'islam més propositiva davant de la societat catalana respecte al seu encaix en aquesta societat, però també més reivindicativa, reclamant un lloc propi. Una dinàmica que interpreta que l'expressió religiosa islàmica a Catalunya no necessàriament s'entén com una forma de mantenir un vincle efectiu i afectiu amb la societat d'origen, sinó com una manera de sentir-se formant part d'aquesta societat.

Els horitzons identitaris d'una i altra dinàmica difereixen substancialment, però encara es troben tan estretament vinculats entre si que es fa difícil aventurar quina serà la seva futura evolució. El que sí que és evident és que el nou marc que es proposa s'elabora en part com a resposta als requeriments de la societat catalana, que, cada vegada amb més insistència, reclama dels membres del col·lectiu musulmà una resposta molt més assertiva respecte la seva inserció social.

La hipòtesi principal que es proposa per descriure els components del context islàmic a Catalunya i la seva evolució futura afirma que ens trobem davant d'un camp religiós en desenvolupament, en què la falta de concreció d'iniciatives organitzatives del col·lectiu musulmà a nivell general, el buit doctrinal que genera l'absència d'autoritats religioses legitimades, així com la falta d'espais on dur a terme un debat intern juguen a favor de la dispersió i la fragmentació en el recurs a la referència islàmica. En aquesta «aigua tèrbola» tenen més possibilitats de pescar les lectures de la doctrina islàmica que, de manera autoreferencial, fonamenten la seva legitimitat sobre una sèrie de criteris i arguments que són àmpliament reconeguts per part del col·lectiu musulmà (com és, per exemple, fer referència a la tradició islàmica com a resultat de la revelació profètica, i la salvaguarda del seu missatge), que no les que proposen interpretacions molt més contemporànies (que tradicionals), més hermenèutiques (enfront de les exegètiques) i més contextualistes (que literalistes).

Atesa la naturalesa descentralitzada de l'autoritat religiosa en l'islam, i ja que en el context occidental no existeix cap institució política musulmana que serveixi de legitimació d'aquestes autoritats, els moviments o orientacions doctrinals han de convèncer el conjunt del col·lectiu de l'autenticitat de seu missatge. En aquest sentit, aquest context de dispersió i «pèrdua doctrinal», afavoreix les propostes que, en nom de la «tradició», promouen el retorn a les essències d'un islam immutable i sense additius, ja que s'ajusten a aquest principi de recuperació de les referències religioses (i culturals) que acompanyen el procés de configuració comunitària anteriorment esmentat. D'acord a aquesta lògica, s'intenta contrarestar la influència aculturadora de la societat occidental, així com els intents «modernitzants» (expressió que inclou un evident contingut pejoratiu) de les relectures contextualitzadores de la doctrina islàmica a Occident.

Una metàfora podria servir per sintetitzar aquesta hipòtesi: el camp religiós islàmic a Catalunya s'entén com un terreny de conreu pendent de rompre. Fins ara, les traces que s'han practicat sobre la terra gràcies a la iniciativa de col·lectius locals són merament superficials, fet que ha deixat les llavors d'una consciència comunitària musulmana a la intempèrie de les influències de la societat catalana. No obstant això, altres propostes, que utilitzen arades senzilles però ben esmolades (en nom de la tradició), comencen a deixar profunds solcs marcats clarament sobre el terreny, on aquestes llavors es poden enfonsar i protegir-se de les influències externes, així com de les propostes d'introducció d'altres llavors «transgèniques», «manipulades», amb l'objectiu de modificar el cultiu «original».

El camp religiós islàmic a Catalunya no es pot entendre de manera aïllada respecte d'altres camps, siguin o no religiosos, siguin o no islàmics. Una de les qualitats interpretatives d'aquest concepte és precisament contemplar les relacions i dinàmiques que s'estableixen entre camps concomitants. I és en aquest context en disputa en què s'emmarca el procés de configuració comunitària, concepte que ens permetrà definir els contextos comunitaris que tracen els col·lectius musulmans a Catalunya.

### **3.3. El procés de configuració comunitària: definició operativa i indicadors**

Entenem per procés de configuració comunitària el desenvolupament per part dels membres que conformen el col·lectiu musulmà a Catalunya d'estructures formals i informals de suport i solidaritat que, mitjançant la formulació d'estratègies

identitàries específiques (ja siguin dirigides cap a la societat receptora com cap al seu mateix col·lectiu), pretén recuperar i restaurar els components propis de la seva societat i cultura d'origen a través de la referència religiosa, com una forma de respondre a l'acció acultural de la societat en què s'incorporen.

Ens estem referint a un **procés** que es desenvolupa al llarg d'una sèrie d'etapes i moments que se succeeixen temporalment, sota la influència de diverses dinàmiques, amb vista a restituir (formal o, almenys, simbòlicament) l'ordre social i les referències culturals i religioses originàries.

Incorpora un element de **reconstrucció**, i no de trasplantament de les pràctiques (les observances religioses recontextualitzades), referències (la interpretació de la doctrina) i institucions d'origen (les mesquites). Això és així en el fet que es redefeixen i s'ajusten a les noves situacions que imposa el context migratori.

Parla de **referents** que es vinculen amb un determinat ordre social i cultural que, sovint, és idealitzat, substantivitzat, com a forma de destacar els límits que defineixen una determinada especificitat com a grup.

Situa una sèrie de **límits** que es formulen a través de discursos i, sobretot, de pràctiques quotidianes que, en forma de marcadors identitaris, recorden cap a l'interior i cap a l'exterior del grup la distància que el separa de la societat receptora catalana.

Defineix un **objectiu** que, juntament amb altres finalitats explícites (respondre a unes determinades demandes i necessitats de tipus col·lectiu) o implícites (conferir una determinada consciència identitària col·lectiva), intenta aconseguir el manteniment i la reproducció del vincle comunitari com a forma d'evitar la disgregació social i l'aculturació del grup per part de la societat receptora.

Un procés que, no podria ser d'altra manera, s'expressa i formula de forma **heterogènia**, en el sentit que formula diversos models i propostes de reconstrucció d'aquests vincles comunitaris.

És possible identificar una sèrie d'indicadors de desenvolupament d'aquest procés de comunitarització entre els col·lectius musulmans a Catalunya. Hi apareix, en un lloc preeminent, l'obertura d'equipaments comunitaris, així com la determinació d'estructures de lideratge i de figures d'autoritat religiosa, que són els facilitadors del desenvolupament d'un ordre moral comunitari. Dins del marc de la nostra recerca, entenem que la celebració de les principals celebracions del calendari islàmic, pel que suposa d'organització del col·lectiu, de previsió de recursos (humans, materials, econòmics...) i d'espais, així com també com a mecanisme

d'interacció amb la societat catalana, es pot identificar com un indicador més des del qual poder interpretar el desenvolupament d'aquest procés de conformació d'una referència comunitària activa en el si d'aquests col·lectius.

A la següent taula s'escriuen un total de catorze indicadors que caldria tenir presents en l'estudi d'aquest procés:

**Taula 2. Indicadors del procés de configuració comunitària**

<b>Indicador</b>	<b>Descripció</b>
<i>Patrons de concentració residencial</i>	L'assentament residencial d'aquests col·lectius en àmbits concrets de la trama urbana permet el desenvolupament d'una xarxa de relacions de base a un context de proximitat i de quotidianitat. La proximitat espacial es mostra com un dels factors que pot activar aquesta interrelació entre membres d'un mateix col·lectiu.
<i>Progressiva adequació d'espais per al culte i altres àmbits (formació, elaboració doctrinal, difusió)</i>	Els espais de culte de proximitat, habilitats com a primera iniciativa per part d'aquests col·lectius per satisfer les seves necessitats religioses, progressivament es milloren estructuralment (en condicions i en capacitat), i també s'adeqüen a altres necessitats que sorgeixen amb l'assentament del col·lectiu (formació, desenvolupament doctrinal, activitats culturals, difusió, etc.).
<i>Garantia i millora de les condicions de l'observança religiosa (menús halal, cementiris, educació religiosa)</i>	Millora de les condicions per l'observança religiosa, més enllà de l'oració comunitària, mitjançant demandes a les administracions públiques perquè puguin adequar els seus serveis i institucions a l'especificitat del col·lectiu musulmà.
<i>Lideratges i representacions</i>	Desenvolupament d'expressions de lideratge en el si d'aquests col·lectius, que formulen propostes de representació i interlocució davant de la societat catalana. Progressiva evolució en el perfil d'aquests lideratges, provocada pel canvi generacional.
<i>Determinació de figures d'autoritat religiosa</i>	Les comunitats locals es doten d'especialistes religiosos encarregats de l'atenció religiosa i del manteniment dels espais de culte. Representen la primera expressió de l'autoritat religiosa, relacionada principalment amb una funció de culte.
<i>Hàbits vestimentaris i corporals</i>	Relacionat amb el desenvolupament d'un ordre moral comunitari, així com amb la introducció de determinades interpretacions doctrinals, es genera un procés d'una certa homogeneïtzació en els usos i hàbits vestimentaris i corporals, que afecten tant homes com dones.
<i>Iniciatives de socialització religiosa</i>	La formació religiosa de les noves generacions es planteja com una de les necessitats a atendre per part del col·lectiu, per tal que pugui mantenir el vincle comunitari que el lliga amb l'origen. Les demandes d'aquesta formació doctrinal per part dels joves, però, s'orienten en una altra direcció que no passa per la reproducció de l'origen.
<i>Desenvolupament de línies doctrinals molt ben definides</i>	Al llarg d'aquest procés es desenvolupen diverses línies doctrinals, amb interpretacions molt diferents, que intenten seduir els diversos col·lectius presents sobre el territori. En el fet que algunes actuen de manera expansiva, generen dinàmiques de penetració sobre el territori en què se solen marcar les diferències doctrinals que les separen amb altres interpretacions.
<i>Elaboració de discursos identitaris</i>	El desenvolupament d'arguments identitaris té una doble orientació, tant cap a l'interior d'aquests col·lectius com cap a l'exterior. Davant d'un col·lectiu que s'organitza de manera heterogènia (en què el factor religiós no sintetitza totes les expressions identitàries), les construccions d'identitat seran, per definició, plurals.
<i>Reivindicacions i demandes públiques</i>	La combinació de desenvolupaments identitaris i d'expressions de lideratge actiu poden contribuir a la formulació de reivindicacions i demandes, que se solen dirigir a les administracions públiques. Aquestes demandes també es dirigeixen al conjunt de la societat, de vegades a través dels mitjans de comunicació, com a forma de transmetre un missatge reivindicatiu.

<b>Indicador</b>	<b>Descripció</b>
<i>Mobilització col·lectiva</i>	La possibilitat de convertir aquesta reivindicació en argument de mobilització col·lectiva pot ser mostra del desenvolupament d'estructures organitzatives i de lideratges influents en el si d'aquests col·lectius.
<i>Organització del temps comunitari festiu</i>	La celebració de les principals festivitats del calendari islàmic com a mecanisme d'estructuració d'un temps comunitari anual.
<i>Formulació d'un ordre moral comunitari</i>	Les relacions intracomunitàries generen patrons de conducta que socialment s'acceptaren o es qüestionen. Tal valoració es porta a terme a partir d'una formulació del que es considera adequat o repressible en els comportaments socials, cosa que genera una moral comunitària que actua com a instrument de control de les relacions intra i extracomunitàries.
<i>Esfera pública de debat</i>	La definició d'espais d'expressió comunitària, en els que poder debatre qüestions que afecten al col·lectiu musulmà en el seu conjunt.

Font: Moreras, 2009



#### 4. El ramadà com a efímera metàfora comunitària

El dejuni durant el mes de ramadà és una de les principals observances religioses que mantenen els col·lectius musulmans a Europa occidental, per sobre d'altres pràctiques principals dins del dogma islàmic. Novè mes del calendari hegíric musulmà (entre els mesos de *sha'ban* i *shawwal*), és considerat pels musulmans com el «mes sagrat», el període més propici per a l'expressió de la devoció religiosa, ja que va ser durant aquest mes quan es va revelar la totalitat del text de l'Alcorà al profeta Muhàmmad. L'islam, com la resta de les «tradicions del llibre» anteriors, va veure com Déu transmetia els seus textos revelats a través dels diversos profetes (Abraham, David, Moisès, Jesús), i segons una cita que s'atribueix al profeta Muhàmmad, la revelació del text sagrat musulmà tingué lloc durant el mes de ramadà.

El mes de ramadà ocupa un lloc central dins del calendari festiu islàmic, que conclou amb una de les principals festivitats assenyalades (*l'id al-fitr*, o festa de la ruptura). Probablement la pràctica del dejuni preceptiu que es relaciona amb aquest període (l'estreta relació entre dejuni i ramadà facilita l'ús de l'expressió col·loquial «fer el ramadà») fa que aquesta observança religiosa sigui la més coneguda entre els no musulmans (a més del fet d'abstenir-se de menjar porc i beure alcohol). En el context de la societat catalana, aquesta observança no genera un qüestionament semblant al que provoquen altres aspectes de la religiositat islàmica com l'obertura de mesquites o l'ús d'hàbits vestimentaris com el hijab. Nogensmenys, la generalització d'aquesta pràctica dins del col·lectiu musulmà, i la seva incidència quotidiana en espais i temps d'interacció amb la societat no musulmana (feina, hospitals, escoles etc.), comença a plantejar les primeres iniciatives per fer compatible el dejuni amb la resta d'activitats (apunt etnogràfic 1).

Sovint s'afirma que l'alt grau d'observança que s'observa en el seguiment del dejuni per part de les comunitats musulmanes a Occident deriva del component eminentment social i comunitari que incorpora, que el converteix en alguna

cosa més que una pràctica individual. Els moments de recreació comunitària que s'elaboren durant aquest període, en què prima l'aspecte relacional i familiar, adquireixen una rellevància destacada en context de diàspora. Si bé és cert que en la resta de preceptes islàmics el component col·lectiu i identitari també és ben present (tant en la pregària, l'almoïna, el pelegrinatge o la professió de fe), en el cas del ramadà l'aspecte comunitari adquireix una centralitat encara més marcada.

Totes les observances religioses islàmiques, no obstant això, formulen, en context de diàspora, una constant tensió entre el compromís individual i la pertinença col·lectiva. Entenem que la configuració d'un camp religiós islàmic a Europa es troba marcat per tres dinàmiques: la fragmentació comunitària, la dispersió de l'autoritat doctrinal i la influència de les dinàmiques secularitzadores (Roy, 1999, 2003). Les tres condicionen els aspectes individuals i col·lectius d'aquestes observances religioses. Per tant cal tenir presents els processos de resignificació que es troben en joc, fugint de qualsevol paradigma explicatiu que mantingui el principi del trasplantament de pràctiques des de la societat d'origen.

Els diversos estudis de sociografia religiosa demostren que els percentatges d'observança del ramadà a Europa són més elevats que no pas altres pràctiques que l'ortodòxia musulmana disposa com d'obligat compliment (Leveau, 1985; Saint-Blancat, 1999). Paradoxalment, però, l'estudi de la ritualitat relacionada amb el dejuni del ramadà no ha ocupat un paper gaire destacat en la producció científica de l'islam a Europa. En aquest sentit, sembla que es reproduïx la tendència a donar per fetes les pràctiques canòniques, que tampoc no havien interessat a l'antropologia de l'islam, més atenta a estudiar els aspectes més perifèrics i esotèrics de l'anomenat *islam popular*, en oposició a l'islam oficial.

En els escassos estudis existents es fa referència al ramadà pel seu criteri cohesionador de col·lectius heterogenis en context migratori, pel seu caràcter liminar de diferenciació en relació a la societat no musulmana i altres grups (com, per exemple, la resta de col·lectius immigrants), així com pels aspectes de control social que en aquest període es despleguen especialment en el si d'aquests col·lectius, i que afavoreixen el desenvolupament de discursos moralitzadors i prescriptius al voltant del fet de «ser musulmà» en un context no musulmà (Ferrié-Radi, 1988; Benkheira, 1997). La mateixa atribució que dóna per fet que el ramadà incorpora explícitament un component de caràcter tradicional i familiar ha servit per presentar-lo com a pràctica que s'intenta reconstruir en context migratori, sense alteració, i sense desconexió amb el que era propi de fer en la societat d'origen.

Implícitament, el reconeixement de l'observança del dejuni durant el ramadà, per sobre d'altres pràctiques canòniques, esdevé l'oportunitat per mostrar la pervivència i la vitalitat de la pràctica religiosa islàmica a Europa. En aquest sentit, volem establir una mirada crítica en relació al manteniment d'aquest pressupòsit, orientant la nostra anàlisi als processos d'adequació, reorientació i resignificació que s'operen en l'obligatorietat textual del dejuni, contextualitzant-la amb l'adaptabilitat que s'implica en els rituals en context migratori.

Més enllà de situar-les dins de l'eix de les observances religioses, les ritualitats que acompanyen el dejuni durant el ramadà també s'emplacen en context europeu en una dimensió d'expressió de la convivialitat social entre els col·lectius musulmans en què poder compartir amb el col·lectiu de referència (que no sempre és el mateix col·lectiu cultural, tal com mostra el cas dels musulmans conversos) una determinada quotidianitat i uns espais instituïts com a propis que s'ordenen al voltant d'una doble dimensió cultural i religiosa, però que al mateix temps també serveixen, amb caràcter distintiu, per diferenciar-se dels temps i espais que pertanyen a la societat occidental. Aquest principi de diferenciació (en què, tal com veurem a continuació, s'incorporen altres dimensions polítiques i institucionals) genera interrogants que cal abordar: el ramadà és un període de recreació o reafirmació identitària, o bé només és un intent per distingir-se de la resta de la societat? Hi existeix algun component reivindicatiu en relació a la societat catalana? De quina manera s'encaixa dins del continu de relacions que manté aquest col·lectiu amb la societat? Com condiciona i determina el factor d'adscripció ètnic o nacional el desenvolupament d'aquest temps de ritualitat? El camp de la ritualitat entorn el dejuni és un motiu de disputa i discrepància entre diverses interpretacions de la doctrina islàmica?

Totes aquestes qüestions s'han de tractar en el marc d'un procés de transformació que es troba en marxa en totes les comunitats musulmanes a Europa. Una fase de permanent transició (i en graus d'evolució més avançat en alguns països europeus que en d'altres) en què la celebració del ramadà pensem que es converteix en el punt d'inflexió del que esdevindria el canvi de percepcions d'aquesta i altres observances religioses, entre les primeres generacions que van arribar a Europa a treballar fa unes quantes dècades i les altres generacions, hereves de les anteriors, que formulen una identitat en construcció com a europeus i musulmans. En un dels pocs treballs d'estudi sobre el ramadà en context de diàspora, Dassetto (1997: 199) argumenta: «estem assistint a una fase transitòria d'aquesta pràctica religiosa,

per la presència, al mateix temps, d'una població musulmana adulta, desitjosa de mantenir una certa tradició en relació a aquesta observança i una població que, sense haver viscut mai el ramadà 'allà baix', cerca resignificar aquesta pràctica en un marc occidental, que d'altra banda és el seu».

Tant en relació al calendari gregorià que regeix a Europa occidental com al calendari hegirià musulmà, el ramadà és un temps excepcional que es desenvolupa en un context que també s'entén com a excepcional. És per això que se'ns mostra com un moment singular en el qual es pot observar com s'expressen diverses formes d'entendre el que suposa ser musulmà en un context no musulmà. Un temps en el qual es pot observar com es recuperen (parcialment, idealment, reificant-les, contextualitzant-les) les referències socials, culturals i religioses d'origen. És, per tant, un bon moment per analitzar com es defineixen i redefeixen els límits dels vincles comunitaris, tant a nivell local com global (amb el conjunt de l'umma musulmana), així com pel que fa a la distància o la proximitat que s'estableix amb la societat occidental.

Malgrat el seu caràcter excepcional, a causa del seu component anual i cíclic, també és un temps de socialització i d'iniciació de primer ordre, en què els més joves duen a terme els primers dejunis imitant la gent gran.<sup>14</sup> La recitació del text que compon el llibre sagrat de l'islam, l'Alcorà, recitat al llarg d'aquest període, es vincula directament amb el seu aprenentatge des de la infància. Als països musulmans, durant el període del ramadà, són molt populars els concursos de recitació i memorització de l'Alcorà per a nens i nenes. Alguns s'arriben a convertir en autèntics esdeveniments televisius. El caràcter liminar del ramadà com a ritus de pas de la infància a l'edat adulta, a través del progressiu dejuni que completen els nens, o el protagonisme que adquireixen a la festa de *l'id al-fitr* (o festa de la ruptura), com a festa del final del dejuni, conformen el component socialitzador d'aquest període.

El ramadà es converteix en un temps per a la rectificació, davant de la pròpia fe com a creient (dimensió individual), però també davant de la comunitat (dimensió col·lectiva) com a forma d'expressar i donar proves d'estar-hi vinculat.

<sup>14</sup> El control de les emocions, així com dels impulsos corporals, és un indicador de maduresa dins de l'islam. Tot i que el text de la doctrina indica que els infants es troben exempts de l'obligació del dejuni, la seva progressiva incorporació dins dels rituals que marquen aquesta observança determina el temps d'accés a l'adolescència. En els petits breviaris i llibres il·lustrats que editorials islàmiques han editat a Europa es fan diverses recomanacions als pares i als mateixos infants, perquè es vagin incorporant progressivament a l'observança ritual del dejuni (vegeu el recurs gràfic 1).

És el moment més adequat per dur a terme una expiació dels errors i desviacions del camí, així com també de l'incompliment dels deures socials. Igualment és un temps per a la sublimació de les creences i les pràctiques religioses.

Tot un conjunt de pràctiques suplementàries acompanyen el compliment ortodox del dejuni prescriptiu: les oracions *tarawih* (complementàries a les que es fan durant la nit, després de trencar el dejuni), *l'itiqaf* (o la reclusió a la mesquita durant tot el mes, i molt especialment en els darrers deu dies) o l'extensió del dejuni una setmana abans de l'inici del ramadà i una setmana més tard. Aquestes pràctiques són complementàries i recomanables (*mustahabb*). És a dir, no són obligatòries però llur compliment mereix recompensa, o *ajr* (apunt etnogràfic 2). El zel per la seva observança a vegades ens pot estar indicant el caràcter pietós (en el nostre simplificador llenguatge comú, parlariem d'aquesta persona com a «molt religiosa») de qui les observa. Però aquest zel també s'expressa en altres nivells, que disten de l'anterior, i que s'observen en la voluntat d'un malalt per voler mantenir el dejuni durant el seu ingrés hospitalari, o pel fet de seguir un determinat tractament mèdic (tot i que la mateixa ortodòxia el n'eximeix, fet que genera situacions difícils de resoldre pel personal religiós que l'atén) o el nen o nena que comença a dur a terme el seu primer dejuni (i que també preocupa els mestres, en relació al seu rendiment escolar). El ramadà ens permet analitzar, com cap altre període durant el calendari musulmà, les diferències en l'acompliment del que la tradició institueix com a ortodòxia.

#### 4.1. La triple dimensió d'una observança religiosa i social

Entenent el ramadà com un conjunt de diverses ritualitats que s'entrelliguen entre si, i que es reproduïxen en context europeu adoptant nous significats, volem interpretar-lo en base a un triple eix de dimensions. Comprenem que el dejuni durant el temps de ramadà és, en primer lloc, una **pràctica doctrinal** que es referència a l'islam com a dogma religiós, subjecte a una sèrie de determinacions i prescripcions que l'ordenen i li donen sentit. El ramadà s'entén com a expressió d'una ortopraxi, o conjunt d'ordenacions que defineixen de forma correcta la manera en què s'ha de practicar. És, per tant, l'expressió d'una sèrie de regles que es deriven d'un corpus textual (fonamentalment, l'Alcorà i la sunna del profeta), que inspira unes normes que també tenen una dimensió legal (fiqh) i que poden adoptar una forma de dictamen jurídic (fâtua). Desenvoluparem aquest primer

eix a partir de la descripció succinta de l'ordre normatiu que s'elabora entorn al dejuni i altres ritualitats que se celebren durant el mes de ramadà, contrastant aquesta dimensió textual amb una altra de contextual, mostrant les variacions que mostra la vivència d'aquesta ritualitat en relació al que dicta la norma i que no necessàriament representen una contradicció.

En segon lloc, volem destacar la **dimensió social o convivial** que s'incorpora en l'observança d'aquesta ritualitat, i que té a veure amb les pràctiques socials i comunitàries que doten de significació col·lectiva la celebració d'aquest mes. Creiem que no s'han de considerar aquestes pràctiques socials com quelcom merament accessori a una observança religiosa, ni com a elements que la desvirtuen. Aquest argument, per cert, és formulat sovint per les autoritats religioses islàmiques en clau de crítica als excessos durant aquest mes. Ben al contrari, són les pràctiques que ens permeten parlar de recreació efímera del vincle comunitari, ja que el ramadà relaciona els musulmans que són practicants i els que no ho són, els que assisteixen regularment a la mesquita i els que només hi van durant aquest mes, i permet unir expressions religioses i culturals sense que s'estableixin arguments marcadament diferenciats entre unes i altres.

Per últim, parlarem d'un tercer i últim **eix relacional**, que és el que té a veure amb la dimensió externa del que representa aquest conjunt de ritualitats en la mesura que s'interpreta que actuen de manera comunicativa en relació a la societat catalana. El ramadà explica molt en relació a les comunitats musulmanes, encara que sigui un moment excepcional. N'expressa la religiositat amb una intensitat que sovint serveix perquè les percepcions de les societats europees s'accelerïn i insisteixin en la prevalença d'aquest factor entre tals col·lectius. D'altra banda, el ramadà com a temps intensament relacional dins de l'umma musulmana esdevé en els darrers anys un exemple «d'obertura» respecte a la societat catalana: la celebració d'*iftars* col·lectius, o ruptures diàries del dejuni que organitzen les comunitats locals, en què es convida les autoritats polítiques, la societat civil i el conjunt de la ciutadania, ha adquirit una notòria dimensió. Aquestes noves ritualitats relacionals també mereixen una anàlisi, i és que representen les evidències de com l'opinió pública d'aquesta societat reinterpreta altres ritualitats religioses.

#### **APUNT ETNOGRÀFIC 1: ramadà, salut i diàspora**

La salut és un factor determinant per establir qui, d'entre els musulmans practicants, ha de seguir el dejuni prescrit durant el mes de ramadà. Tanmateix, definir la con-

dició de sa no sempre és senzill. En un context de diàspora, com és el cas català, la manca de concreció d'aquest concepte es magnifica, ja que, a les meditacions pròpies d'una definició ja per si mateixa subjectiva, s'hi afegeix la diferent percepció que en tenen les institucions mèdiques locals. La major part dels musulmans percep el ramadà com una pràctica sana per al sistema digestiu, a més a més de ser un mèrit religiós i una forma d'expressió identitària. S'explica així que molts pacients que el nostre sistema sanitari detecta com a subjectes no apropiats pel dejuni desitgin accomplir aquest cerimonial.

Hem tractat d'analitzar les diverses percepcions del concepte de salut i de posar-les en relació a el cerimonial del ramadà a partir de diverses entrevistes a les localitats i col·lectius d'estudi. També hem provat d'obtenir dades sobre les implicacions del ramadà per als professionals de l'assistència primària. Fonamentalment hem dut a terme la investigació a través d'entrevistes a professionals sanitaris de les àrees bàsiques de salut de Rambla Ferran a Lleida, Creixell i Raval Sud a Barcelona.

La doctrina islàmica dispensa del dejuni al viatger, malalt, persona anciana i els malalts crònics, així com a la dona embarassada o alletant, entenent que posteriorment el creient ha d'intentar recuperar aquest dejuni quan les condicions d'excepció es modifiquen. Igualment, no poden fer el dejuni les dones amb menstruació, així com les persones que pel fet que el manteniment del dejuni puguin posar en risc la seva vida o salut. Els experts debaten nombroses qüestions que giren al voltant de la relació entre ramadà i salut. A tall d'exemple, citem el dubte d'un fidel arran de l'eventual ruptura del dejuni causada per l'ús d'un medicament amb inhalador. D'altra banda, cal dir que hi ha professionals formats en la biomedicina i que coneixen l'islam o el practiquen tant en països de majoria musulmana com d'Europa o Nord-Amèrica. Aquests científics han elaborat una literatura mèdica en la qual s'insisteix generalment en la innocuïtat de la pràctica de dejuni i fins i tot se n'assenyalen alguns beneficis.

La patologia més estudiada en relació a les pràctiques associades al mes de ramadà és, probablement, la diabetis. Aquesta malaltia ens pot servir per il·luminar la visió del dejuni des de la biomedicina. Existeixen articles que donen indicacions específiques sobre el maneig d'aquesta patologia durant el ramadà. En general, aquests estudis formen part de la literatura que signen els «metges musulmans». En el cas de Catalunya, també alguns professionals sanitaris no necessàriament musulmans han elaborat estudis sobre la diabetis i el ramadà. És el cas d'alguns professionals de l'Àrea Bàsica de Salut Raval Sud a Barcelona. En general, aquests estudis conclouen que els pacients amb diabetis de tipus 2 estables, sense complicacions cròniques i que no es tracten amb insulina, poden seguir el dejuni amb uns riscos acceptables. Tanmateix, la major part de publicacions institucionals dedicades a informar sobre el tema als professionals sanitaris tracten la qüestió de manera superficial i, fins i tot, folklorica.

En general, els professionals sanitaris catalans tenen un minso coneixement sobre el ritual del ramadà; aquest discret saber sol provenir de la seva experiència pràctica

i directa. En aquest sentit, la font d'informació sobre la data d'inici del mes sant solen ser els mateixos pacients. Així, els metges que han tingut més contacte amb la població d'origen musulmà són els que mostren més interès en aprofundir en la recerca sobre les problemàtiques relatives al ramadà. Un cas clar és la ja esmentada Àrea Bàsica de Salut Raval Sud a Barcelona. En alguns centres de salut on es concentra un bon nombre de pacients de religió musulmana s'aprecien afectacions en l'horari de consultes, així com una disminució de l'assistència durant el mes de ramadà. D'altra banda, la major part dels professionals entrevistats declara que alguns pacients fan demandes específiques. Per exemple, han afirmat que alguns pacients demanen que la seva medicació habitual se substitueixi per una altra d'una sola presa al dia o per medicació injectable per tal de no interrompre el dejuni. També han constatat que baixa l'activitat d'extracció de sang (ja que es menja durant la nit i les analítiques es fan en dejú abans de les nou del matí). Certs metges també han declarat que l'abandonament de la medicació per part d'alguns pacients produeix un augment de les consultes per dolors dentals o d'esquena. A més a més, a cops també han rebut consultes sobre patologies directament vinculades al dejuni com ara fatiga o dolors abdominals.

Davant de diverses circumstàncies, els metges catalans creuen que el dejuni s'hauria d'evitar. Tot i així, coincideixen a dir que són pocs els pacients que consulten sobre seguir o no el dejuni. Igualment, bona part dels nostres informants musulmans ha expressat la mateixa idea. Tot i que alguns afirmen que cal consultar el metge, els dubtes d'aquest tipus sovint es resolen en l'àmbit familiar o de l'entorn del pacient. Alguns han afirmat que també poden consultar especialistes religiosos del seu entorn. Tot i que alguns metges aconsellen categòricament no dejunar en la major part de circumstàncies, altres tracten de manera més personalitzada aquestes qüestions. La majoria dels professionals catalans afirma que, tot i que es desaconselli, bona part dels pacients desitja seguir amb el dejuni. Com dèiem, diverses raons poden explicar aquesta voluntat: mèrit religiós, pressió social, la qüestió identitària, la no acceptació del concepte de malaltia crònica, etc. Tan sols en casos greus, els pacients solen acceptar de bon grat l'abandonament del dejuni.

En tot cas, doncs, han de ser els mateixos professionals els que han de prendre la iniciativa de preveure els possibles efectes desfavorables del dejuni. Tot i així, per tal que aquest consell arribi a bon port cal que els professionals tinguin una bona coneixença del cerimonial i una actitud de respecte cap a aquesta pràctica. En aquest sentit, l'actitud d'alguns professionals no és diferent a la de la societat en general i a vegades està marcada per un rebuig cap a alguns pacients i pràctiques. En les societats occidentals, i probablement també en els països d'origen, la pràctica del dejuni està afectada per l'anomenat *procés de medicalització*. El control del cos s'allunya de l'aspecte religiós i esdevé cada cop més una qüestió mèdica. Sens dubte, els beneficis del dejuni per a la salut com a justificació positiva del ramadà formen part d'aquest procés. A més a més, en diàspora, els professionals sanitaris



apareixen com una nova autoritat que, al costat de les religioses, té alguna cosa a dir sobre qui ha de seguir o no el dejuni. A la qüestió de com creuen que el dejuni pot afectar la salut, els professionals entrevistats estan d'acord a dir que, per a les persones sanes, el dejuni no implica greus prejudicis per a l'organisme. Tot i així, rarament es percep com a beneficiós, en tot cas, com a inofensiu.

En la interpretació d'aquests tres eixos, tindrem en compte que el ramadà també mostra una sèrie de derivacions en tres altres àmbits: el cultural, l'econòmic i el polític. Les iniciatives de tipus cultural que s'apleguen en aquest període cerquen l'atenció de les poblacions musulmanes, especialment sensibles durant aquest mes, a les expressions artístiques que s'inspiren en components propis de la seva tradició cultural o religiosa. És coneguda la tradició als països musulmans d'estrenar durant el ramadà diverses produccions televisives d'entreteniment, que aconseguen nivells d'audiència considerables (segons alguns autors, els mitjans de comunicació es «ramadanitzen» durant aquest període).<sup>15</sup> Però també hi ha espai per a les activitats artístiques més sofisticades, mitjançant exposicions de fotografia o pintura, concerts de música o celebració de festivals, alguns dels quals amb un cert renom, com els que se celebren en algunes ciutats europees, o l'experiència *Nits de Ramadà*, que fou engegada amb el patrocini de l'Ajuntament de Barcelona durant els anys 2008 i 2009 (vegeu les fotografies 1 i 2). Potser l'aspecte econòmic és un dels que s'evidencien més clarament durant el mes de ramadà, que es converteix en un període d'intens consum de tota una sèrie de productes que es relacionen amb les prescripcions religioses (i amb el seu trenca-ment). Molts negocis minoristes semblen canviar la seva fesomia durant aquest període en què els diversos productes que es posen a la venda inunden prestatges i aparadors amb la intenció d'atreure una demanda que ha acceptat l'imperatiu del consum que també sembla preceptiu durant aquest mes. El més interessant és veure com, progressivament, es van incorporant nous productes relacionats amb el culte musulmà i que es referencien en un àmbit de devoció personal o familiar, tot suggerint que el consum d'aquests productes també es converteix en un acte de convicció religiosa (Haenni, 2005).

El polític és l'àmbit implícit que es troba present en la celebració del ramadà, ja sigui perquè es tracta d'una expressió col·lectiva, ja sigui perquè hi interve-

<sup>15</sup> Walter Armbrust (2002) argumenta que les celebracions durant el ramadà acaben generant un període d'efervescència consumista, que es pot comparar al del temps del Nadal cristià.



Celebracions públiques relacionades amb el ramadà: el festival *Nits de ramadà* i l'*iftar* popular organitzat a la rambla del Raval per diverses entitats musulmanes (Barcelona, 2008)

**WESTERN UNION**  
**LE DESEA**  
 UN FELIZ RAMADAN

**WESTERN UNION**  
**FEXCO**  
 900 633 633  
 www.fexco.es

Transferencia de dinero rápida y segura.

Les Festes que ens uneixen

Felicitats Ramadà

مبارك رمضان  
 عوداً وهدياً

El convidem a un  
 "TRENCAJUNT DEL DEJUNI"  
 Dijous, 25 de setembre a les 19.30hs  
 (a la Rambla del Raval de BARCELONA)

El proper 25 de setembre acompanyat a la Rambla del Raval, junt al Gat de Botero, (Metro L2 i L3 estació Paral·lel) i comparteix amb nosaltres un IFTAR popular (Trencament del dejuni). Diguiquem una hauria, rebobkalis al mes tipic estil del ramadà, etc... T'esperem a les 19.30h per gaudir amb els nostres veïns musulmans

Uneix-te a la festa!!!

Organitzat per: **Associació Sincronisme IBN BATUTA**  
 الجمعية الإسماعيلية المتأدية ابن بطوطة

Col·labora: **TOUR RAVALL**, **AR**, **Laís**, **IMPORT S.L.**

Subvenció: **Consell de Catalunya**, **Departament Presidència**, **Departament d'Acció Regional**

Cartells publicitaris fent referència a la celebració del mes de ramadà

nen tota una sèrie de principis relacionats amb la determinació de les autoritats religioses (un aspecte essencial, que tractarem específicament, és la qüestió de la determinació de l'inici i del final del mes de ramadà). Al mateix temps, aquest període es converteix en un moment de «presa de consciència, de discursos, de reivindicacions, de mobilitzacions, de manifestacions identitàries, i, alhora, també és ocasió per generar disputes i rivalitats» (Adelkhah-Gorgeon, 2000: 14). Això és especialment significatiu en el context europeu, en què es produeix una lluita entre diversos sectors de la representació del col·lectiu musulmà, que pugnen per reforçar la seva autoritat durant les activitats que organitzen en aquest període.

#### 4.2. La dimensió doctrinal: el text en el seu context

La pràctica del dejuni (en àrab, *sawm* o *siyam*) no és exclusiva de l'islam, sinó de moltes altres cultures i religions (i no només les «tradicions del llibre»). Es podria afirmar que gairebé totes les religions o sistemes de creences més o menys articulats contenen algun tipus de prescripció alimentària, concepcions dietètiques del que és apropiat menjar i el que no. La forma com la religió regeix l'alimentació, doncs, sol tenir a veure amb maneres de restringir-la, ja sigui eliminant diversos tipus d'aliments o bé la quantitat o el moment d'ingerir-los. Sense anar més lluny, la quaresma cristiana s'entén com una no ingesta d'aliments concrets (els càrnics) i la supressió d'una sèrie d'àpats (esmorzar, dinar o sopar).

Els habitants de l'Aràbia preislàmica observaven el dejuni durant el mes de ramadà, ja que consideraven aquesta pràctica com una prescripció que alleugeria els seus pecats, especialment pel fet que aquest mes solia coincidir amb els moments de canícula de l'any (malgrat que el calendari basat sobre el cicle lunar ja hi era present, en algunes regions del sud de la península Aràbiga s'emprava un calendari de cicle solar). És a partir d'aquest origen que la paraula *ramadhān* es relaciona amb l'arrel àrab «r-m-dh», que significa 'calor excessiu'.

Ja en l'era musulmana, el dejuni ritual es relacionava amb determinades celebracions, com ara el dia de l'*aixura* durant el mes de muharram, en què el dejuni es considerava com a opció voluntària dels creients. Aquesta era una pràctica que ja feia el profeta Muhàmmad durant la seva estada a Medina. No obstant això, la instauració del dejuni obligatori durant el mes de ramadà es produiria dos anys més tard, l'any 624 de l'hègira.

El calendari lunar islàmic fa que el període de dejuni passi successivament per totes les estacions de l'any. Així, es diu que els mesos de ramadà «van remuntant l'any» i cada edició comença el dejuni uns dies abans que l'any anterior. A partir de l'any 2008, s'inaugurà un cicle de mesos de ramadà que coincidiria amb els períodes més càlids de l'any en la zona mediterrània i de l'Orient Mitjà, fet que representa un important repte per als creients musulmans que vulguin mantenir el dejuni diürn.

El dejuni ritual islàmic, però, també és una pràctica que es desenvolupa en altres dates que no les esmentades. Els musulmans més devots inclouen dejunis voluntaris (*tatawwou'*) dins de les seves observances religioses. Es considera que els millors dies per fer aquest dejuni voluntari són els dilluns (ja que el profeta Muhàmmad va néixer un dilluns), el dijous (per la seva proximitat amb el divendres) i, especialment, el divendres (pel fet de coincidir en aquest dia la *sala al-juma'a* o oració comunitària del migdia i perquè es considera que el divendres és el dia més propici per a les pràctiques religioses subrogatòries). En canvi, els dimarts no són dies recomanats per fer un dejuni voluntari, i sí que ho són els tres dies que es troben a meitat dels mesos del calendari islàmic.

Són especialment significatius els dejunis voluntaris que es fan uns dies abans i uns dies després del mes de ramadà, que es consideren com una preparació per al dejuni obligatori o com a devota continuïtat dels principis que l'acompanyen (però amb la condició que sigui una pràctica freqüent en el creient al llarg de l'any). No obstant això, es considera totalment inapropiat el dejuni durant el dia anterior a l'inici del mes de ramadà (és a dir el trentè dia del mes de *sha'ban*), o durant el dia de *id al-fitr*.

En el mes de ramadà el dejuni té un caràcter obligatori (*fard*) pels creients musulmans. El dejuni reposa sobre una sèrie de principis que donen consistència al seu caràcter prescriptiu. El primer té a veure amb la condició primera que precedeix tota observança religiosa en l'islam, és a dir, la formulació de la intenció (*niyya*) per part del creient, en relació a la seva voluntat d'acomplir aquest precepte. La doctrina islàmica determina que sense aquest principi intencional la pràctica no es considera vàlida. El segon té a veure amb la mateixa definició del dejuni, que no s'entén només com a abstenció de la ingesta d'aliments o begudes, sinó també d'una sèrie de conductes referides als hàbits corporals (com no mantenir relacions sexuals, proferir insults o injúries, barallar-se, perfumar-se, fumar...). El tercer, lògicament, recorda que tals abstencions o dejunis s'allarguen durant el dia, en el període entre l'alba i la posta del sol.

**APUNT ETNOGRÀFIC 2: L'ajr, o mèrit religiós: estratègies d'obtenció segons gènere i edat**

L'ajr és el mèrit religiós que s'adquireix a través d'accions que es consideren moralment positives. Aquestes accions són diverses: fer una donació econòmica o alimentària, augmentar el nombre de pregàries, anar a l'oració de *tarawih* cada nit, llegir l'Alcorà a casa, etc. És important entendre que el mes de ramadà, tal com verbalitzen tots els informants, és el mes per excel·lència per adquirir aquest mèrit, ja que té un efecte multiplicador. Qualsevol acte bondados té intrínsecament un valor quantitatiu d'ajr associat, però durant aquest més tota donació o tot acte piados veu multiplicat el seu valor. Es poden identificar un ajr que s'obté mitjançant accions materials i un altre que s'obté per accions morals. Un informant ens deia: «... en el dia del judici final els actes piadosos o bondadosos compensen les accions i conductes haram... durant el mes de ramadà certes accions multipliquen per mil el seu valor...».

L'ajr es pot entendre com un capital moral positiu que compensa les conductes, actes, pensaments negatius o il·lícits (haram). L'obtenció d'aquest mèrit varia segons l'edat, el gènere i el dia que correspongui del mes de ramadà. Com major és l'edat, aquest mèrit té més rellevància. L'individu s'aproxima a la mort i, per tant, n'ha d'adquirir el màxim possible. Les persones grans persegueixen l'obtenció d'aquest mèrit amb insistència durant tot l'any. El gènere també és un criteri diferenciador de les estratègies i de la seva importància durant el mes de ramadà. El fet de ser dona comporta que almenys quatre dies durant el mes sagrat s'hagi de trencar el dejuni, ja que mentre la dona està menstruante no pot mantenir-lo. Així mateix, les embarassades tampoc no poden jejunar. Aquest factor diferencial fa que les dones estiguin més preocupades pel mèrit perquè, en comparació amb els homes, hi ha dies que es veuen obligades a trencar el dejuni. A continuació esmentarem una sèrie de casos d'informants que exemplifiquen aquestes variables de gènere i d'edat i les accions que han dut a terme per tal d'obtenir ajr. No es pretén elaborar un decàleg d'accions meritòries d'ajr, sinó posar èmfasi en alguns exemples d'aquests actes durant el ramadà.

La Mina és una veïna del municipi d'Arenys de Munt. És la tieta de la família d'informants. Aquest any ha coincidit que durant el mes de ramadà està en estat de quatre mesos de gestació. Davant d'aquesta situació, la informant comenta que més endavant haurà de recuperar aquest any, però abans intentarà compensar el trencament a partir de petites donacions en forma d'aliments a la mesquita (dàtils, harira, dolços...), així com preparar més harira per oferir a uns veïns joves solters que viuen a la mateixa escala. Aquests veïns no tenen ningú que els prepari harira *ni rgaif* (pa preparat a la paella), tan preuats en aquestes dates. Aquest tipus d'accions o donacions no són tan sols pròpies de les dones embarassades, sinó, en general, de les dones, no només pel trencament del dejuni a causa de la menstruació i la seva condició sexual (biològica), sinó també pel gènere, ja que les dones tenen estratègies diferents per adquirir ajr. L'ajr sovint suposa una estratègia de compensació de conductes inadequades durant la resta del any i no

tan sols pel fet de trencar el dejuni. Mentre les conductes de compensació de les dones estan més vinculades a la donació de productes alimentaris; en els homes es basen en augmentar la seva presència a la mesquita, l'oració, etc. La Fàtima, una veïna de la Mina, també duu a terme aquesta mena de donacions o actes, encara que no n'explicita el motiu.

S'observa que durant el mes de ramadà aquest tipus de conductes i accions es fan més presents dins de la comunitat marroquina d'Arenys de Munt i Arenys de Mar. La rellevància del consum de certs aliments durant el mes de ramadà pel seu valor unificador entre la comunitat de musulmans marroquins, així com amb el país d'origen, i la seva laboriosa preparació fa que aquest tipus de donacions alimentàries prenguin més valor en el context de la diàspora que en el país d'origen. Tot i que molts d'aquests productes actualment ja es poden comprar a les carnisseries, les elaboracions casolanes són molt més preuades.

Els homes adults adquireixen durant el mes de ramadà el mèrit religiós a través d'actes més aviat públics: o bé materialitzar donacions en forma de productes (dàtils, sucs, llet...) o transaccions econòmiques per contribuir en les despeses de la mesquita. Tanmateix, hi ha dies assenyalats dins del ramadà: per exemple, el dia quinze, i sobretot la nit de *lailat al-qadar*. Són les nits de *tarawih* amb més *ajr* de l'any, segons verbalitzen els diversos informants. El *fitr* que es paga cada final de ramadà (una quantitat de diners que es donen el dia de l'*id al-fitr*, la finalització de ramadà, que sol ser al voltant de 5 euros per cada membre de la família i que acostuma a donar el pare de família) també es podria entendre com *ajr*, encara que és obligatori per a tot musulmà que s'ho pugui permetre. La figura masculina és la que es responsabilitza d'aquest donatiu. Una altra forma d'obtenir *ajr* un cop trencat el dejuni de l'*id al-fitr* és fer uns dies més de dejuni després del ramadà de forma voluntària (prolongació del dejuni).

L'edat social és clau no només en l'estratègia d'obtenció de l'*ajr*, sinó també en la vida quotidiana (temps ordinari) i sobretot durant el mes de ramadà (temps extraordinari). A la vida adulta i sobretot a la vellesa, l'*ajr* pren gran importància, mentre que entre els joves i infants és un concepte que no es concep amb el mateix rigor. La clara vinculació entre el judici final i la proximitat de l'individu a la mort n'és un condicionant. Generalment, els infants i preadolescents, que encara no estan plenament obligats a desenvolupar el ramadà en la seva totalitat, solen fer dos dies de dejuni. Es tracta no només d'una forma d'entrenament i iniciació progressiva al dejuni, sinó també d'una forma d'obtenir mèrit religiós. Tenint en compte la seva edat social, es considera que tenen menys responsabilitat moral envers els seus actes. Els dies escollits solen ser el dia 15 de ramadà i el dia previ a *lailat al-qadar*. Les persones més grans solen fer més dies addicionals un cop acabat el ramadà (prolongació del dejuni).

### 4.2.1. El dejuni segons el text alcorànic

Tot i ser un dels anomenats cinc pilars de l'islam (*arkan al-islam*), paradoxalment, el text alcorànic no dedica gaires referències al dejuni en general (2:196; 4:92; 5:89, 95; 19:26; 33:35; i 58:4), o al dejuni ritual durant el ramadà (2:183-197), en comparació amb altres ritualitats islàmiques (com la salat o el zakat). No obstant això, en les referències concretes al dejuni durant el mes de ramadà (l'únic mes del calendari islàmic que cita l'Alcorà), es condensen tots els aspectes que en conformen les condicions. És en la segona sura de l'Alcorà (l'anomenada *de La vaca*),<sup>16</sup> en què s'explica el contingut d'aquest dejuni ritual. A continuació analitzarem el text, i hi incorporarem alguns comentaris per ampliar-ne la comprensió:<sup>17</sup>

**Taula 3. Referències al dejuni a l'Alcorà**

<i>Al-Qur'an</i> (sura 2, La vaca)	<i>Comentaris</i>
183- Vosaltres, els bons creients, bons musulmans! Se us ha posat com a precepte en els llibres sants, el dejuni, per a vosaltres igual que als qui us han precedit.	Referència explícita a les altres tradicions religioses anteriors (judaisme i cristianisme), però també a la pràctica del dejuni desenvolupada en l'època preislàmica.
184- Són uns dies comptats i ben determinats. Però si algú de vosaltres està malalt o té l'obligació de fer un viatge, deixarà per a més tard el dejuni d'aquests dies, en un nombre igual de dies de dejuni. Els qui no han dejunat, encara que podien, ho poden compensar donant a un necessitat, a un pobre captaire, l'aliment que li falta. El qui fa tot això, obeïnt Déu, espontàniament, millor serà per a ell. Perquè si dejuneu, serà millor per a vosaltres.	S'estableixen les primeres excepcions a l'obligatorietat del dejuni (estar malalt o trobar-se de viatge), que posteriorment seran desenvolupats pels tractats de fiqh, però que en tot cas es considera que el mateix creient ha de recuperar posteriorment. De la mateixa manera, també es considera la reparació moral dels que, tot i podent, no porten a terme aquesta pràctica obligatòria, mitjançant un compromís de solidaritat comunitària (que es troba en la base de la <i>zakt al-fttr</i> , o contribució que s'estipula per al final del ramadà).
185- El mes de ramadà, quan va ser revelat l'honorat Alcorà, va baixar del cel el principi del llibre, guia per als homes, clares informacions, guia segura, instrument per saber què és el mal, què és el bé. Quan hagi vist, algú de vosaltres, la lluna nova del principi d'aquest mes, comenceu el dejuni. [...] Al-là, Déu, us vol fer tot més fàcil, no vol pas que les coses us siguin difícils! Completeu, doncs, aquests dies, exactament, i lloeu Déu repetint, continuament, la lloança «Déu és el més gran que hi ha!», perquè ell us ha dirigit i us ha ben orientat. D'aquesta manera, li mostrareu el vostre agraïment.	El caràcter sagrat del mes, en tant que hi fou revelat el text principal dels musulmans. D'aquí la importància de citar explícitament el nom del mes. La primera condició per al dejuni ritual és trobar-se en el lloc habitual de residència. La segona condició és mantenir el dejuni durant tot el mes.
186- Quan els Meus servidors, els Meus adoradors, et preguntin per Mi, Jo sóc a prop. Jo contesto quan Em prega amb pregària devota el pietós pregador. Quan ells responguin també i que creguin en Mi! D'aquesta manera, ells seran ben guiats.	Probable referència a la importància que s'atorga durant el mes de ramadà a les oracions comunitàries amb caràcter subrogatori ( <i>tarawih</i> ), desenvolupades cada nit del mes.

<sup>16</sup> La sura de La vaca és la més llarga i complexa de tot el text alcorànic, en què s'incorporen explícitament moltes de les referències que constitueixen la base del culte musulmà. Popularment, es considera aquesta sura com una mena d'«Alcorà abreujat».

<sup>17</sup> La versió de l'Alcorà que s'utilitza és l'edició en català de Mikel de Epalza, publicada per l'editorial Proa el 2001.

<i>Al-Qur'an (sura 2, La vaca)</i>	<i>Comentaris</i>
<i>187- Us és lícit, les nits de dejuni, jeure amb les vostres dones. [...] Podeu jeure amb elles, buscant tot el plaer que Déu, Al·là, us ha enviat. Mengeu i beveu, en el temps de la nit, fins a l'hora de l'alba, quan pugueu distingir el fil blanc del fil negre. Després, feu dejuni molt complet, fins que arribi la nit. No toqueu les vostres dones quan estigieu concentrats, ajupits, retirats, al servei del Senyor.</i>	Altres condicions per al dejuni: la determinació temporal del període d'abstinència (de l'alba a la posta del sol), tant pel que fa a la ingesta d'aliments i begudes com a les relacions sexuals, només permeses en el període nocturn. Referència a la pràctica de la reclusió temporal a la mesquita ( <i>itiqaf</i> ), una pràctica que feia habitualment el profeta, durant la qual només es dedicava a l'oració i a la lectura del text sagrat, i es despreocupava de les qüestions mundanals.

#### 4.2.2. Les condicions del dejuni ritual

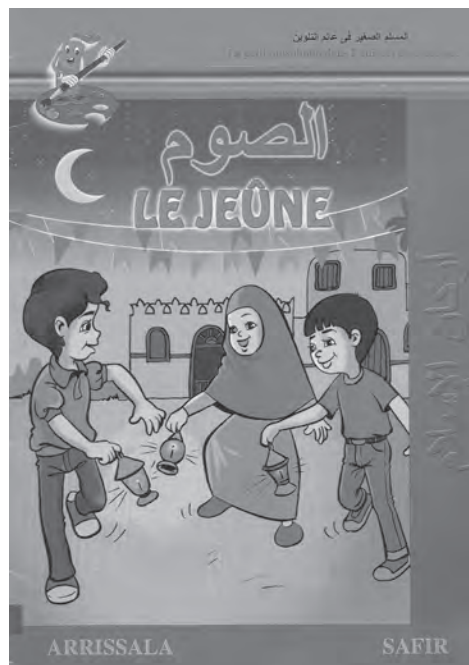
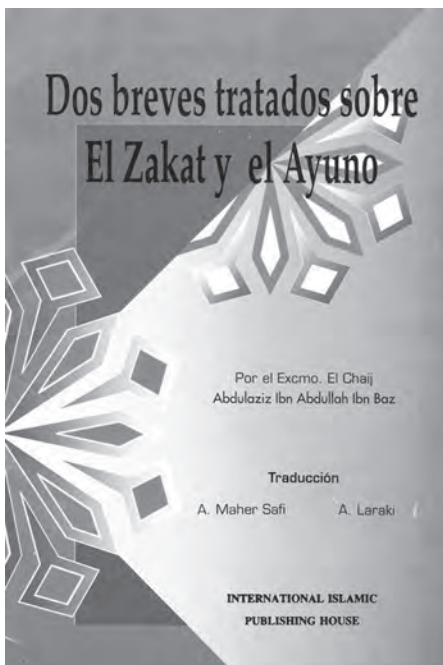
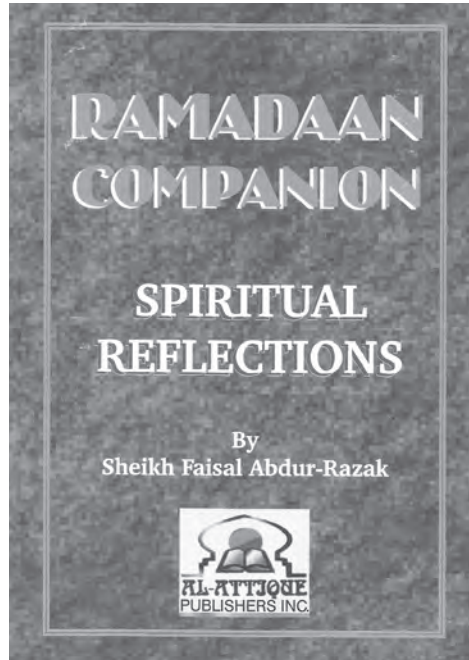
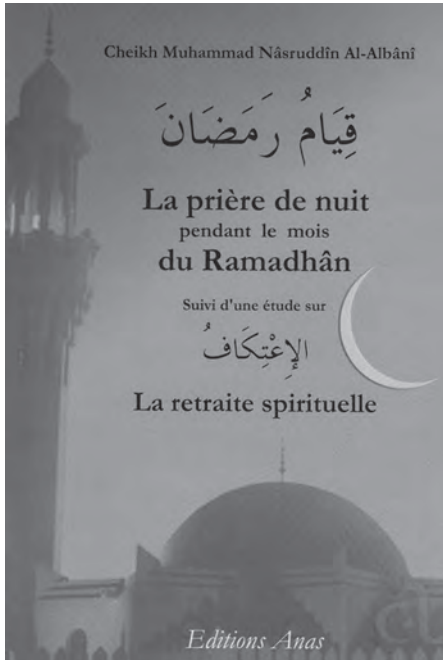
Les editorials islàmiques a Europa han editat nombroses publicacions relacionades amb el ramadà, fet que denota l'existència d'una demanda per part de les mateixes comunitats musulmanes per conèixer amb més detalls els principis d'una observança religiosa heretada familiarment. La contemporània fixació respecte a l'ortopraxi (és a dir, la forma correcta de desenvolupar les observances rituals) que avui en dia expressen les principals tradicions religioses té una dimensió significativa en el context dels musulmans a Europa, on el ritual es discuteix des de diversos àmbits (el manteniment de determinades ritualitats com a inversió d'un procés d'assimilació o la depuració ortodoxa de la gestualitat religiosa) o es reinterpreta com a element central de la definició d'un «modus de vida halal» (Haenni, 2005) o de «halalització» (Fischer, 2011), una forma de poder viure plenament seguint les prescripcions islàmiques.

Els materials que hom troba a les llibreries islàmiques europees no acostumen a ser textos teològics o acadèmics, sinó eminentment pràctics, textos que seleccionen les referències al text alcorànic o bé els dits i fets del profeta Muhàmmad, que es relacionen directament amb els elements de la doctrina a què es fa referència. Són materials que no indueixen a teoritzar sobre la pràctica, sinó a esvair els dubtes i corregir els errors que es puguin produir durant l'exercici de tals observances.

En el cas del ramadà, el que es vol aclarir principalment són les condicions en què s'ha de fer el dejuni, i comprendre les exempcions que existeixen,<sup>18</sup> però

<sup>18</sup> L'islam determina qui es troba en l'obligació de jeuniar: el que sigui musulmà (ja que el dejuni no és prescrit per als no musulmans); el que es trobi sa d'esperit i capaç de jeuniar (cosa que vol dir trobar-se bé, físicament i psíquicament); el que tingui l'edat requerida (és a dir, ser adolescent, tenir 15 anys); el que es trobi en el seu lloc de residència (i que no es troba de viatge, encara que es considera recomanable mantenir el dejuni, si això no suposa un gran esforç per al viatger); la dona que no es troba en període menstrual (ja que les seves regles invaliden el dejuni, i impedeixen fer-lo); i el que





Diverses portades de manuals editats a Europa per comprendre el significat de la pràctica del ramadà

especialment els actes que l'invaliden o el trenquen abans del capvespre. El text del maurità Cheikh Ahmad Hamallullah Diagana (2004), publicat per una editorial libanesa francòfona, és una bona mostra d'un manual *know-how*, amb el qual poder resoldre els dubtes en relació al ramadà. A la següent taula, aquest autor sintetitza els actes meritoris en relació a l'acompliment del dejuni, així com els que poden trencar o invalidar aquesta observança:

**Taula 4. Actes meritoris i reprovables en relació al dejuni ritual.**

Actes lloables (reprodueixen el que va fer el profeta)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Afanyar-se per interrompre el dejuni a partir de la posta del sol.</li> <li>- Prendre el <i>suhur</i> (la darrera ingesta abans de l'alba).</li> <li>- Retardar el <i>suhur</i> fins a la darrera hora de la nit.</li> <li>- Interrompre el dejuni amb aliments frescos (llet), dàtils o amb tres glops d'aigua.</li> </ul>
Actes meritoris	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fer les pregàries subrogatòries de <i>tarawih</i>, almenys de deu <i>raka</i> cada nit.</li> <li>- Llegir l'Alcorà durant el dia i la nit.</li> <li>- Fer nombroses almoines.</li> <li>- Invocar Déu en el moment de la interrupció del dejuni.</li> </ul>
Actes que trenquen el dejuni	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menjar i beure durant el dia.</li> <li>- Tenir relacions sexuals.</li> <li>- L'entrada de qualsevol objecte a l'estómac a través de la boca.</li> <li>- Provocar-se el vòmit.</li> <li>- Refutar la intenció de dejuni.</li> <li>- L'apostasia.</li> </ul>
Actes reprovables	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Exagerar en el rentat de la boca, la inspiració i l'expiració en el moment de les ablucions.</li> <li>- Maquillar-se (<i>khol</i>) durant la jornada.</li> <li>- Mastegar un aliment per donar-lo als nens.</li> </ul>
Actes lícits	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Netejar-se la boca amb un escuradents (o amb una branca de <i>siwak</i>).</li> <li>- Refrescar-se el cos en els moments de gran calor.</li> <li>- Curar-se amb medicaments, sempre i quan no arribin a l'estómac.</li> <li>- Perfumar-se, encara que sigui amb encens.</li> </ul>
Actes tolerats	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Empassar-se la pols del carrer.</li> <li>- Empassar-se un insecte involuntàriament.</li> <li>- Empassar saliva, encara que sigui en gran quantitat.</li> <li>- Tenir somnis eròtics o pol·lucions.</li> <li>- Trobar-se en estat d'impuresa després de l'alba.</li> </ul>

Font: Elaboració pròpia a partir de Diagana, 2004

### **APUNT ETNOGRÀFIC 3: L'iftar en comunitat: mesquita, cafè, família i espai públic**

Quan finalitza la jornada solar, quan l'ull humà no és capaç de distingir un fil a causa de la manca de lluminositat natural, els musulmans que protagonitzen les pràctiques relacionades amb el ramadà fan el trencament del dejuni, l'*iftar*. Aquest acte, en la majoria de les ocasions, es desenvolupa en comunitat.

---

es troba segur que la pràctica del dejuni no li provocarà cap mena de mal (ja que això seria contrari al principi d'integritat de la persona).

Una de les maneres de dur a terme l'*iftar* en companyia és acudir a una mesquita. Sol ser una opció per la qual es decanten els homes que viuen a Catalunya sense tenir la família a la vora, tot i que també hi fan acte de presència pares de família, acompanyats eventualment dels seus fills. Els *iftar* de la mesquita pakistanesa de Camí de la Pau del carrer Erasme de Janer, a Barcelona, consisteixen en la ingestió de dàtils, *pakora* (verdura especiada i fregida), plàtans i aigua. La *bakora* es pot reemplaçar amb altres aliments, com ara el *kir*, un puré fet a base d'arròs, fruita i farina tradicional del Panjab. A terra, es disposen dues llargues estovalles de paper, al voltant de les quals els assistents van seient. L'imam anuncia l'arribada del moment de trencar el dejuni amb l'expressió *bismil·lah* (literalment, 'en nom de Déu'); els fidels comencen a poc a poc a menjar i beure. Durant l'àpat, els assistents resten callats; tan sols parlen, en veu alta, l'imam i un altre home. Els fidels que poden donen matèria prima (blat, patata, etc.), i després es cuina en algun restaurant.

L'imam és el primer en alçar-se. Es posa en el lloc des d'on dirigeix l'oració i entona uns cànctics harmònics, *Al-lahu akbar* ('Déu és gran'). Els correligionaris es van posant darrere seu. N'hi ha que arriben en aquest instant a l'oratori; han fet el trencament del dejuni amb les seves famílies i s'uneixen a la resta d'homes per fer l'oració. És una pregària curta. Quan la part obligatòria finalitza, els fidels que marxen s'acomoden i la resta es dispersa per la sala, encara direccionats vers la Meca.

Un altre punt de trobada de la comunitat musulmana en ocasió del *fitr* són els cafès i restaurants regentats per musulmans. Aquests establiments modifiquen els seus horaris durant el mes sagrat; així, romanen tancats durant el dia i obren un xic abans de l'hora del trencament del dejuni. En la majoria de cafès i restaurants els propietaris dels quals són marroquins, l'*iftar* consisteix en un bol de harira, dàtils i dolços, que sol valer uns tres euros. Hi ha qui també demana batuts, fruita, plats consistents a base de carn o peix, etc. Alguns clients porten aliments de casa, sobretot begudes. A vegades, els restaurants fan donació d'aliments per a les mesquites.

Com s'ha apuntat, hi ha qui practica l'*iftar* en família a l'espai domèstic. Aquesta és la primera opció per a la gran majoria de fidels que viuen a Catalunya amb les respectives famílies. Si hi ha una figura que destaca en la preparació dels aliments per a l'*iftar* és la de l'esposa o mare de família, que durant aquest mes lunar acostuma a preparar àpats d'elaborada confecció. En el cas de l'àmbit domèstic, el treball de camp durant el ramadà s'ha concentrat en diverses famílies d'origen marroquí establertes al Tarragonès. En aquests casos, la preparació per excel·lència dels àpats de ramadà és la harira, sopa altament calòrica a base principalment de carn i llegums. Algunes dones porten harira a les mesquites, que consumeixen els fidels que trenquen el dejuni en aquest espai. Tanmateix, algunes ofereixen aquest plat a homes que viuen sols a les seves localitats. Els dolços també són protagonistes de la cuina amb connotacions marroquines associades al ramadà; exemple d'això són les *xabakiyyes*. Un moment de preparació dels dolços és la nit. A cops, dones i nens preparen aquests aliments havent sopat i tot mirant la televisió o parlant sobre les vivències de la jornada.



Preparació de l'iftar en un domicili familiar (Lleida, 2008)

Durant el ramadà diverses associacions organitzen trencaments del dejuni a l'espai públic, amb el clar objectiu d'apropar la casuística del ramadà i de l'*iftar* als no musulmans. Un exemple d'això es va cosificar el 6 d'octubre de 2007 amb l'acte organitzat a Barcelona per l'Associació Sociocultural Ibn Batuta, acte significativament titulat «Apropa't! Coneix el teu veí», o l'*iftar* públic que la mateixa associació va organitzar a la rambla del Raval el 25 de setembre de 2008, en aquell cas, juntament amb el Consell Islàmic i la Taula Interreligiosa del Raval. En aquests casos, s'aprofita l'assistència del públic per fer conferències en què s'explica què és l'islam, en general, i què significa el ramadà, en particular.

### 4.2.3. Les fàtues sobre el dejuni

En termes d'observança ritual, interrogar-se sobre els factors que invaliden el dejuni adopta un valor més destacat que no pas analitzar els que el fan més meritori. Els manuals als quals fem referència presten especial atenció a aclarir els dubtes que puguin tenir els practicants musulmans en relació a si determinades pràctiques invaliden o no el seu dejuni. El recordatori del contingut de la doctrina serveix per poder depurar els errors o interpretacions que s'hagin pogut donar en aquests rituals, en ser transmesos per via familiar o bé seguint uns codis culturals determinats.

Un altre dels recursos doctrinals a disposició de les comunitats musulmanes a Europa a l'hora de resoldre els dubtes que es puguin presentar tant en relació al dejuni del ramadà com en d'altres observances és la col·lecció de fàtues que elaboren diversos juriconsults musulmans. Les noves tecnologies de la comunicació han afavorit el consum i l'extensió d'aquests dictàmens jurídics que, no obstant això, no tenen un component d'obligat compliment per part del creient, sinó que actuen com a recomanacions o guies per a la seva acció. Alguns programes televisius via satèl·lit molt populars entre les comunitats musulmanes a Europa inclouen seccions en què es responen dubtes doctrinals que formulen els espectadors. Igualment, existeixen pàgines web especialitzades en oferir dictàmens que es poden consultar temàticament, i en què es poden adreçar noves qüestions.

Com a forma de mostrar la rellevància que tenen aquests dictàmens en la resolució de preguntes que es relacionen amb les ritualitats durant el ramadà i, al mateix temps, de considerar la pluralitat d'interpretacions doctrinals que hi apareixen, hem recollit una sèrie de fàtues relacionades amb aspectes centrals del dejuni. Presentem els enunciats de preguntes extrets de dues pàgines web

diferents, ambdues amb versions en àrab i anglès, i que acostumen a rebre un significatiu nombre de visites diàries. Les hem seleccionades perquè ambdues es poden situar en àmbits doctrinals diferents: la primera, [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net), es podria ubicar dins d'una perspectiva reformista, i la segona, [www.islam-qa.com](http://www.islam-qa.com), és doctrinalment més conservadora:<sup>19</sup>

**Taula 5. Consultes doctrinals relacionades amb el ramadà.**

	<b>www.islamonline.net</b>	<b>www.islam-qa.com</b>
DETERMINACIÓ DE L'INICI DEL RAMADÀ	Observació de la lluna i començament del ramadà. El dejuni és la base en el calendari islàmic lunar. Quina observació de la lluna seguir: la de Meca o de Londres? El ramadà i la unitat de la comunitat musulmana.	Veure la lluna sense seguir càlculs astronòmics. És permès utilitzar telescopis, etc., però no càlculs per determinar l'inici de la lluna creixent. És necessari que tot musulmà vegi la lluna en iniciar ramadà? Un musulmà que viu en un país occidental pot formar comitès per observar la lluna? Està prohibit anticipar ramadà dejunant un o dos dies abans que comenci? Com ha de dejunar una persona si viatja durant ramadà a un país on el dejuni comença en una data diferent de la del seu?
ACTES QUE TRENQUEN EL DEJUNI	Què invalida el dejuni? <i>Suhur</i> (menjar abans de la sortida del sol): una condició pel dejuni? El desmai invalida el dejuni?	Usar el <i>siwak</i> durant el dejuni i empassar-se la saliva després. Apressar-se a trencar el dejuni és millor que endarrerir-lo. Li feia mal el queixal i va trencar el dejuni.
EXEMPCIONS DE FER EL DEJUNI	Els malalts, quan no han de fer el ramadà? Dejuni i millora de la salut. La gent gran i les dones embarassades no han de dejunar en ramadà. Quan s'ha d'encoratjar els nens perquè iniciïn el ramadà?	Quantitat de compensació ( <i>fiyah</i> ) que ha de pagar el que no pot dejunar a causa de la vellesa o una malaltia.
LITIQAF	Significat de <i>L'itiqaf</i> . <i>L'itiqaf</i> : totes les mesquites són adequades? Ús del telèfon durant <i>L'itiqaf</i> . Dones fent <i>L'itiqaf</i> a la mesquita. <i>L'itiqaf</i> durant tot el mes de ramadà: innovació? Significat d'incrementar la fe durant els darrers dies del ramadà? Dubtes dels musulmans durant els darrers dies del ramadà?	<i>L'itiqaf</i> està prescrit durant el ramadà i en altres moments. És vàlid fer <i>L'itiqaf</i> en qualsevol mesquita? L'objectiu bàsic de <i>L'itiqaf</i> : per què els musulmans han abandonat aquesta tradició? Està permès que algú que compleix <i>L'itiqaf</i> empri el telèfon per ajudar els musulmans?
LES ORACIONS TARAWIH	Nombre de <i>raka</i> durant les <i>tarawih</i> Fer <i>du'a</i> i <i>dhikr</i> durant les <i>tarawih</i> Les <i>tarawih</i> es recomanen per a les dones?	Les regles de la salat <i>ul tarawih</i> per a les dones.
ZAKAT AL-FITR	<i>Zakat al-fitr</i> : formes i significats. Cal pagar el zakat en metàl·lic? On s'ha de pagar el zakat?	Donar caritat els deu darrers dies de ramadà. Quant és el <i>zakat al-fitr</i> ? Quant s'ha de pagar?

<sup>19</sup> Per a una descripció de l'orientació, trajectòria o adscripció doctrinal d'ambdues pàgines, vegeu El-Nawawy-Khamis, 2009.

	<b>www.islamonline.net</b>	<b>www.islam-qa.com</b>
<i>ID AL-FITR</i>	<p>Què significa l'<i>id</i> per als musulmans?  <i>Id al-fitr</i>: dia de joia i de compassió.            Què fer quan l'<i>id</i> coincideix amb el divendres?            El matrimoni durant els dos <i>id</i>.            Visitar les tombes el dia de l'<i>id</i>.            Les dones amb menstruació poden participar en l'oració comunitària de l'<i>id</i>?            Celebrar l'<i>id</i> i el Nadal.</p>	<p>No està permès discutir amb les persones de la comunitat en relació al dejuni i a l'<i>id</i>.</p>
DETERMINACIÓ DEL FINAL DEL DEJUNI		<p>Ell viu a Alemanya: ha de dejunar segons la societat islàmica europea o la saudita?            Per què els musulmans no estan units respecte al dejuni?            Pot trencar el dejuni segons els saudites, si la resta de la seva comunitat continua amb el dejuni?</p>

Font: Elaboració pròpia en base a les dues pàgines consultades

El contingut de les qüestions que formen part d'aquest doble llistat és indicatiu del procés de disseminació de l'autoritat religiosa que s'observa en el món islàmic contemporani, i molt especialment a Europa. L'ús de les noves tecnologies de la informació està accelerant aquest procés, que no podria progressar si no es tingués en compte que aquesta demanda respon clarament a un procés d'individualització en les conviccions religioses.

#### 4.2.4. *Tarawih*, *itiqaf*, *lailat al-qadr* i *umra*

Que el ramadà és un conjunt de ritualitats que va més enllà del dejuni ho demostren tot un seguit d'aspectes que ocupen un rol determinat dins del mes sagrat musulmà. Com a ritualitats menys conegudes, sovint s'han abordat escassament en els estudis sobre el ramadà a Europa, tot i la creixent importància que van adquirint en el si de les comunitats musulmanes, en constituir elements d'expressió religiosa col·lectiva.

Les *tarawih* són les oracions que es fan durant les nits del mes de ramadà. Adopten un caràcter suplementari a les cinc oracions que es fan habitualment. Segons la tradició profètica, durant la seva vida, Muhàmmad hauria apreciat aquestes oracions, sense considerar-les, però, com una pràctica d'obligatori acompliment. Es diu que el califa Úmar fou el primer a reunir a totes les persones que feien aquestes oracions, i va establir que es farien durant la primera part de la nit. La doctrina islàmica recomana de fer les *tarawih* poc temps després de la *salat al-isha'*,

és a dir, al capvespre. Aquestes pregàries estan compostes de vint *raka*, en grups de quatre connectats entre si per una pausa. *Tarawih* vol dir literalment «aturades», d'aquí el nom que reben aquestes oracions nocturnes.

Les interpretacions jurídiques atorguen diversos significats a les oracions *tarawih*. Segons el ritu malikita, augmenten fins a les trenta-sis *raka*, i entren dins de la categoria de tradició (sunna), i es practiquen amb zel com d'altres ritualitats que formen part del ramadà. En canvi, el fiqh xiïta prefereix l'execució d'un miler d'oracions suplementàries repartides durant tot el mes de ramadà.

Durant aquestes oracions es recita integralment el text de l'Alcorà que, repartit en diverses parts (*hizb*) recita un *qari* (recitador) que prèviament ha memoritzat tot el text sagrat. Encara que sovint l'imam que dirigeix les oracions nocturnes és el mateix que duu a terme la recitació, a vegades el complementa un recitador que específicament va entonant els diversos versicles de l'Alcorà.

El calendari laboral a Europa i Catalunya condiona l'assistència de fidels musulmans a les oracions nocturnes. L'aflluència més notable a les mesquites comunitàries es produeix en les nits del cap de setmana o les dels darrers deu dies del ramadà. Malgrat tot, la nostra recerca sobre el terreny mostra que aquest tipus de ritualitat col·lectiva aconseguix atreure un nombre significatiu de practicants, preferentment homes, encara que, a les mesquites a Catalunya on existeix un espai reservat per a les dones, també se n'observa la participació en les oracions nocturnes.

Per la seva banda, l'*itiquaf* representa una pràctica de recés ritual, amb un component clarament pietós, que porta el creient a recloure's a l'interior de la mesquita durant un període de temps, especialment durant el mes de ramadà. En aquest període, el fidel no pot sortir del recinte de la mesquita, excepte per acomplir les necessitats naturals i les ablucions. A l'interior de la mesquita, el creient ha de restar en dejú, ha de practicar l'oració i la lectura i recitació de l'Alcorà. L'*itiquaf* es pot practicar en diversos moments al llarg de tot l'any, però el període preferit és el que correspon als deu darrers dies del mes de ramadà, ja que, segons la tradició, Muhàmmad solia practicar-lo en aquestes dates. Això fa d'aquest retir una recomanació principal (*mu'akkadah*) per als musulmans. Sovint es confon l'*itiquaf* amb la permanència a la mesquita al llarg de la nit del poder (o *lailat al-qadr*). Són dues pràctiques distintes, ja que incorporen graus diferents de compromís personal. Habitualment, les persones grans tenen més facilitat per dur a terme l'*itiquaf*, ja que es troben alliberades d'obligacions laborals.



La pràctica de *l'itiqaf* implica certes condicions: només es pot dur a terme a les mesquites principals on se celebren les cinc oracions diàries i que s'entén que tenen les condicions adequades per poder acollir un nombre de persones que vulguin fer aquest retir. La doctrina islàmica no preveu que les dones puguin dur a terme *l'itiqaf* a la mesquita, ja que això representaria disposar d'unes condicions de preservació de la no mixicitat entre sexes. Algunes escoles jurídiques recomanen que les dones facin aquest retir a casa.

D'altra banda, la nit de *lailat al-qadr* representa un moment central dins de la celebració del ramadà. Es considera que aquesta nit separa els dies 26è i 27è de ramadà, en què l'Alcorà fou revelat a la humanitat mitjançant el profeta Muhàm-mad. És per aquest motiu que la celebració (anomenada de diverses formes, com ara *nit del poder* o *nit del destí*) adquireix una rellevància força important en tot el conjunt de ritualitats que defineix la pràctica religiosa durant el ramadà. S'incorpora en les deu darreres jornades del mes sagrat, i es descriu com una nit en què les oracions que es facin són equivalents a pregar durant «més de mil mesos», ja que es considera que els àngels exempts de qualsevol missió baixen a la terra, on regna la felicitat fins a l'alba. De fet, les tradicions populars han abordat sovint el tema de les meravelles que es relacionen amb aquesta nit, que es concep com un moment d'expiació dels pecats en què poder fixar el destí de cadascú per al proper any o entrar directament al paradís si hom troba la mort aquesta nit. Per aquest motiu, si existeix algun moment en què s'intensifica la religiositat islàmica durant el mes de ramadà, sens dubte, és la *lailat al-qadr*. És habitual que molts musulmans, siguin pietosos o no, passin la nit pregant i llegint l'Alcorà.

Tots els efectes beneficiosos del dejuni i la resta de ritualitats religioses durant el període de ramadà s'accentuen si aquestes pràctiques es duen a terme en un dels llocs sagrats de l'islam. L'umra és el pelegrinatge a la Meca i Medina que es duu a terme al llarg de tot l'any, excepte quan coincideix amb el temps que es dedica al *haji*. Algunes persones desitgen celebrar el mes de ramadà a la Meca per tal de viure amb més intensitat la religiositat d'aquest període. L'umra, també anomenada *el petit pelegrinatge*, atreu anualment un nombre reduït (però en progressió) de pelegrins que vol passar una part del ramadà visitant els principals llocs sants de l'islam. No obstant això, la xifra dels participants de l'umra encara es troba a força distància de la dels que viatgen durant el període del pelegrinatge gran o *haji*. A Catalunya, algunes agències de viatge ofereixen els seus serveis, tal com mostra la fotografia 5.



Cartell emplaçat a la mesquita Tàriq ibn Ziyad, anunciant l'umra a la Meca (Barcelona, setembre de 2008)

#### APUNT ETNOGRÀFIC 4: *Lailat al-qadr: la nit del poder*

La mare ha retirat totes les nines i ninots de les habitacions dels infants i els ha tancat en un armari. La Fàtima comenta que, en aquesta nit, els *jnun* (popularment considerats esperits) solen tornar a la terra, ja que durant el mes de ramadà romanen tancats per la voluntat de Déu i les nines poden cridar-los la atenció. Els *jnun* poden posseir els ninots i quedar-se dins de casa. També col·loca encens i *bjor* en un recipient amb carbó al qual s'afegeixen minerals i herbes que es cremen i emeten fum. Es procura que aquest fum s'expandeixi per la casa per tal de protegir-la del retorn dels *jnun*, fent un ritual protector de la llar de la qual la dona és la principal responsable. Aquesta pràctica es reconeix com a tradició secular (*ada*), i no tant com quelcom derivat de la tradició islàmica (*sunna*), tot i que són compatibles.

Les oracions *tarawih* s'allarguen durant tota aquesta nit, i es troben condicionades pel ritme de recitació del text alcorànic durant la resta del mes de ramadà. El ritme pot variar cada any, ja que depèn del que imposi el *qari* o recitador. Tothom reconeix que aquesta nit és la que acumula un major mèrit religiós (*ajr*), fet que vol dir que tots els actes es multipliquen en benefici del creient. La presència de musulmans aquesta nit a les mesquites és molt significativa i estan a vessar.

La recta final del ramadà, els darrers deu dies, en què s'inclou la *lailat al-qadr*, s'acostuma a considerar especial des del punt de vista religiós. Però també suposa un període de gran inversió de temps per a les dones en el context familiar, i és que han de preparar diversos plats i dolços i han de netejar i endreçar la casa per rebre visites de familiars i convidats. La celebració de l'*id al-fitr*, a més de religiosa, és marcadament gastronòmica. Els dies previs a la finalització del mes de ramadà els creients solen saber la quantitat de diners que han de pagar (*zakat*) per poder celebrar l'*id al-fitr*. S'acostuma a seguir el criteri que és determinat des de la mesqui-



Celebració de la *lailat al-qadr* a la mesquita Minhaj ul-Quran (Barcelona, setembre de 2009)

ta, tot i que hi ha musulmans que aporten una quantitat més elevada. Aquest any [2008], la quantitat fixada ha estat de 5 euros per membre de la família. Aquests diners es poden entregar o bé a l'imam o al responsable de la mesquita, per tal que els ofereixin o bé a una persona necessitada, o bé a una persona que el pare de família conegui que precisi d'ajut econòmic, o bé es pot dipositar a les guardioles que hi ha a les carnisseries i les mesquites locals.

**APUNT ETNOGRÀFIC 5:** *Visibles i invisibles?*

*Diferències entre els dos oratoris lleidatans durant la celebració del ramadà l'any 2008*

L'any 2008 existien a Lleida dues mesquites, la mesquita Omar i la mesquita Ibn Hazm.<sup>20</sup> S'acostuma a associar la primera a la població d'origen africà i a la segona a la d'origen marroquí, tot i que aquesta divisió no és tan clara. És una bona prova que les atribucions nacionals que sovint s'estableixen en relació a aquests centres no són tan evidents com sembla. Un dels responsables del primer oratori (que va obrir l'any 1990, i es troba en un carrer que desemboca a la plaça de la Paeria) ens comenta que les raons dels musulmans per anar a un o altre oratori són diverses. Uns prefereixen anar a la mesquita Omar, ja que l'imam és gambià, però es tracta d'un local amb un aforament molt limitat. A la mesquita Ibn Hazm, un imam marroquí dirigia la pregària i, a més, era més fàcil aparcar el cotxe i accedir-hi, ja que era més espaiosa.

Exteriorment, tots dos oratoris presenten un aspecte discret i passen gairebé desapercibuts en moments en què no hi ha una presència important de fidels. La mesquita Ibn Hazm havia estat un garatge d'autocars i l'entrada exterior de la mesquita Omar és la d'un bloc de pisos qualsevol. Cap dels dos oratoris no té cartells indicatius, i tan sols a la mesquita Omar, una improvisada inscripció en àrab, inintel·ligible per a la major part dels lleidatans, n'enuncia la presència. En ocasió de la pregària del divendres i les pregàries que es duen a terme amb motiu de diverses festivitats, és habitual veure pujar a l'edifici i baixar-ne alguns fidels, però ràpidament se solen diluir entre la gran quantitat de persones que caminen pel carrer Major. A més a més, en casos en què manca espai a l'oratori això no afecta el carrer, sinó que, en tot cas, es fa notar a l'escala de l'edifici, tot i que a la resta de pisos no hi resideixen veïns (hi ha una escola de música i altres entitats). L'oratori Ibn Hazm es trobava al barri de la Rambla Ferran - Estació en una àrea on es concentren gran part de les carnisseries islàmiques de la ciutat, així com altres comerços, bars i restaurants regentats o destinats a una població originària majoritàriament del Magrib. Es tractava d'un espai ampli i diàfan, però que sovint s'ocupava fins a la vorera del carrer, que a vegades s'acabava utilitzant com a espai de pregària, fet que provocà les protestes dels veïns.

<sup>20</sup> Aquesta mesquita va ser precintada per part de la Paeria el mes de 2011 a causa de aquest excés d'ocupació.



Celebració de l'*id al-fitr* a Lleida, al pavelló de la Antorxa i al pavelló Barris Nord (2008)

El seguiment de la celebració del ramadà de l'any 2008 ha servit per observar la visibilitat pública d'aquests oratoris, i la gestió de les alternatives ofertes per la Paeria per poder emplaçar l'afluència del col·lectiu en aquest període. Tant a la mesquita Omar com a la d'Ibn Hazm, diàriament es fan les oracions habituals, així com les *tarawih*, i s'ha d'adaptar l'afluència a la mida d'aquests dos espais. En canvi, la celebració de l'oració del divendres al migdia requereix d'un espai alternatiu al parc dels Camps Elisis, que des de ja fa uns quants anys ofereix l'ajuntament de la ciutat. Aquest parc no es troba lluny de cap de les dues mesquites, cosa que facilita la participació de les dues comunitats. Aquell any, però, alguns dies de ramadà varen coincidir amb la celebració de la Fira de Sant Miquel, una fira de material i productes agrícoles que també s'instal·la cada any al parc.

Durant els mesos d'estiu dels darrers anys, els responsables de la mesquita Ibn Hazm havien traslladat l'oració dels divendres al migdia al pavelló Blau dels Camps Elisis, ja que la presència de temporers africans a la ciutat feia encara més petit el seu local. Hi acudien al voltant d'un miler de persones, només homes, sense que s'habilités cap espai per a les dones. En arribar el mes de setembre (que coincidia amb el període de dejuni musulmà), la Fira de Sant Miquel estava programada per unes dues setmanes, cosa que impedia que els musulmans poguessin resar en aquest espai, que tornaria a ser emprat amb el seu ús habitual com a aparcament. En no poder resar al parc, molts musulmans varen resar al local de la mesquita Ibn Hazm al carrer del Nord, i van generar una molt important concentració de gent resant, que de fet va provocar que es tanqués el carrer als cotxes. La premsa local es va fer ressò d'aquesta polèmica, i l'Ajuntament va aixecar un expedient sancionador per als responsables de la mesquita.

En aquest context, la mesquita Omar va celebrar l'*id al-fitr* al pavelló de la Antorxa, que és un espai de reduïdes dimensions a l'interior del parc dels Camps Elisis, i s'hi van aplegar unes tres-centes persones, la gran majoria homes d'origen africà. En canvi, la mesquita Ibn Hazm ho va fer en una gran marquesina situada davant del pavelló Barris Nord, en què es van aplegar gairebé unes tres-mil persones. A diferència d'altres anys, l'ocupació de l'espai que tradicionalment havia cedit la Paeria, va provocar que les dues comunitats celebressin el final del ramadà pel seu compte.

### **4.3. La dimensió social-convivial: temps de devoció o temps de consum?**

Temps per a l'excés festiu o temps per a la inspiració religiosa? L'aparent contradicció entre els dos aspectes s'exposa en els discursos de remoralització (Ferrié, 1998) que es promouen a l'interior de les societats musulmanes que critiquen la desmesura consumista en què s'està convertint la celebració del ramadà. El ramadà no només ofereix un fidel retrat de les desigualtats en aquestes societats (l'evocació des dels mitjans de comunicació planteja una evident crítica social;

vegeu Christmann, 2000), sinó que també planteja d'una manera incisiva la qüestió de l'autoritat religiosa. Aspectes com ara la determinació de les dates d'inici i de final del ramadà (i la consegüent elaboració dels calendaris oficials), l'organització d'activitats de caràcter religiós (el cas paradigmàtic de les «lectures hassanians» que va instaurar el rei Hassan II al Marroc, i que avui en dia continua presidint el seu hereu, Mohammed VI), o la gestió de la zakat preceptiva al final del ramadà exigeixen un posicionament per part de les autoritats instituïdes entorn del monopoli de l'accés a l'ortodòxia, que incorpora evidents connotacions polítiques (Adelkhah-Georgeon, 2000). En context migratori, l'autoritat respecte aquestes i altres qüestions doctrinals es dirimeix entre la influència dels països d'origen, els processos d'institucionalització i representació de l'islam i la recerca d'alternatives (elaborades en precari) per part de les comunitats musulmanes de base (Dassetto, 1996).

El ramadà altera el temps de les comunitats musulmanes a Catalunya, acostumades d'una banda a la cadència regular del calendari laboral en aquest país, i de l'altra al temps de les oracions diàries, que generen una observança ben diferent del que normativament s'estableix. Els espais comercials, associatius i de trobada que són propis d'aquests col·lectius es veuen profundament alterats. Tots els establiments comercials noten l'impacte d'aquest període, però molt especialment els cafès i restaurants regentats per membres d'aquests col·lectius, que veuen com el seu horari laboral s'endarrerix fins a l'hora de l'*iftar* del capvespre. La inversió temporal genera situacions que afecten l'horari comercial d'aquests establiments i que poden tenir una certa incidència sobre el veïnat no musulmà.

Els altres establiments comercials (en especial, carnisseries halal, queviures, basars o locutoris) registren una activitat intensa, que es prepara i organitza des de mesos abans per intentar aconseguir dels proveïdors de mercaderies una reserva suficient per atendre la demanda que es multiplica en aquest període. Aquestes botigues s'omplen de clients: molt abans de la consolidació de l'actual immigració familiar, eren els homes sols els que, en acabar la jornada laboral, acudien als pocs establiments que llavors existien per assortir-se de diversos productes per a la celebració diària del trencament del dejuni. En l'actualitat, són les dones les que s'encarreguen principalment de fer aquestes compres. Ja sigui en un moment o en un altre, aquests establiments esdevenen pols de sociabilitat entre les persones que es preparen per passar junts el nou dejuni comunitari que s'inicia en arribar el mes de ramadà.





En segon lloc, trobem l'anunci d'iniciatives de tipus festiu que volen aprofitar l'efervescència comunitària durant aquest mes i que, en el cas de les *Nits de Ramadà* organitzades per l'Institut de Cultura de Barcelona, reproduïxen motius iconogràfics molt semblants als dels altres cartells. Potser contrasta el fet que ambdues iniciatives culturals que es promocionen tenen un component marcadament profà. En canvi, el tercer tipus d'imatges, que ha esdevingut un clàssic que millora amb dissenys cada vegada més atractius, és l'edició d'horaris amb les pregàries de tot el mes, que patrocinen diversos establiments o empreses.

Els dissenys atractius també s'han incorporat en la pràctica de felicitar l'arribada o el final del mes de ramadà. Les expressions *ramadan mubarak* o *id mubarak* ('feliç ramadà', 'bona festa') s'incorporen en nous formats de missatge, com els transmesos via SMS o mitjançant xarxes socials com Twitter o Facebook. Existeixen pàgines web especialitzades que ofereixen serveis d'enviament d'aquests missatges o postals amb diverses iconografies per elaborar aquestes felicitacions, en què predomina especialment la representació del creixent lunar.

**APUNT ETNOGRÀFIC 6:** *Rols de gènere en un espai (re)moralitzat*

El temps de ramadà implica canvis en els hàbits i conductes dels membres de la comunitat marroquina, tant en l'àmbit familiar com en el públic. La preparació del ramadà durant el mes previ (*sha'ban*) suposa un gran esforç i inversió de temps per part de les dones, ja que han d'elaborar els dolços i l'aliment que es consumirà durant el ramadà. Durant aquest període, les dones són les primeres en despertar-se al matí, generalment perquè han de preparar l'esmorzar o tenir cura dels infants. Fins al migdia les dinàmiques i activitats solen ser força tranquil·les: mirar la televisió, fer alguna rentadora o comprar. És a partir del migdia quan les dones comencen a preparar la harira (sopa de llegums), el pa *mlwiya* (pa fet a la paella) i el *rgaif* (un pa fet a la paella de forma quadriculada). Les hores prèvies al trencament del dejuni són les de major activitat: les últimes compres al supermercat i a la carnisseria (durant aquest període hi acostumen a anar més els homes), ultimar el sopar i l'*iftar*, fer les oracions pendents, etc. Els homes solen freqüentar més que mai la mesquita, i sovint es queden conversant als cafès després de les pregàries nocturnes del *tarawih*, o simplement passegen o prenen la fresca. Pel fet que alguns van vestits amb la gel·laba tradicional o *kachava*, la seva visibilitat es fa més evident que en altres períodes de l'any.

En romandre en l'àmbit familiar, les dones presenten un major consum televisiu, sobretot de canals marroquins, algerians, egipcis i saudites. Aquesta activitat és una forma de contacte amb el país d'origen i amb l'umma transnacional. En les hores prèvies al dejuni la programació és de temàtica religiosa (debats teològics, musicals, telefilms), però un cop es trenca el dejuni la programació és de caire lúdic: serials,

programes d'humor, obres de teatre... que solen ser força entretinguts i de l'interès del públic femení i jove.

A la tarda, el pare de família acostuma a llegir l'Alcorà, sobretot els caps de setmana, seguint la recomanació de rellegir el text sagrat durant aquest mes. Si els fills són a casa poden resar amb el pare en un dels dormitoris, activitat menys habitual durant altres èpoques de l'any. Els caps de setmana permeten un compliment més intens de les oracions nocturnes en relació a la resta de dies. Igualment, el cap de setmana és el moment per acomplir les obligacions socials i familiars, ja que és en aquest moment en què les famílies conviden o són convidades a compartir taula una vegada trencat el dejuni diari.

Durant aquest mes sagrat, l'afluència de fidels als oratoris (especialment a la nit) és més intensa que durant la resta de l'any. En les diverses observacions que hem dut a terme, hem calculat que cada dia s'aplegaven a la mesquita d'Arenys de Mar entre 50 i 60 usuaris diaris, exceptuant la *lailat al-qadar*, en què la presència era superior. La majoria d'assistents acostuma a viure a la mateixa població, però també s'hi apleguen persones d'altres municipis propers que no disposen d'un oratori comunitari. La mesquita ofereix trencar el dejuni diari (*iftar*) amb dàtils, pa, aigua, llet i harira. La harira l'acostuma a elaborar diàriament un membre diferent de la mesquita. No tothom trenca el dejuni anant a la mesquita; els que hi assisteixen acostumen a ser joves solters, mentre que els pares de família solen fer-lo a casa i posteriorment van a resar el *màgrib* (oració de la posta del sol) i l'*ixà* (oració del sopar).

#### 4.4. La dimensió relacional: l'implícit polític

El dejuni del ramadà és una de les pràctiques que contribueix d'una manera més activa a la visibilitat de la presència musulmana a Catalunya. En els darrers anys, els mitjans de comunicació catalans s'han fet ressò de les diverses iniciatives que duen a terme aquestes comunitats per tal d'acomplir una de les seves principals observances col·lectives. Malgrat que el dejuni del ramadà comença a formular alguns interrogants en àmbits laborals, educatius o sanitaris, hom podria dir que es tracta d'una observança que, a nivell general, no provoca una reacció contrària per part de la població catalana. El ramadà i les seves ritualitats esdevenen un important marcador identitari extern que diferencia musulmans de no musulmans (els que dejunen i els que no), que malgrat tot no sembla que activin uns o altres. Pensem que, en l'actualitat, el ramadà actua com a referent de cara a l'interior de les comunitats musulmanes com a criteri distintiu per generar models instituïts i ideals del que suposa «ser musulmà» i, per tant, la seva dimensió identitària progressa vers l'interior d'aquests col·lectius.

No obstant això, en els darrers anys el ramadà també es comença a convertir en un ritual comunicatiu (Bauman, 1992) de presentació davant dels no musulmans, i com a expressió d'una voluntat per voler ocupar un lloc en l'espai públic. El tret distintiu del dejuni (que tot i estar absent a la societat catalana no vol dir que la seva tradició religiosa principal no el contempli, derivant en una pràctica com l'abstinència de menjar carn durant la Quaresma) es converteix al mateix temps en un element que es visibilitza per tal d'aconseguir el reconeixement de la societat receptora.

Una activitat que es defineix en clau de difusió dels aspectes propis de la fe islàmica són les conferències que les comunitats locals organitzen i que obren a la ciutadania. La resposta ciutadana a aquestes iniciatives, cal dir-ho, acostuma a ser discreta.

Un altre dels actes principals que ritualitza aquesta voluntat de presentació davant de la societat catalana són el que es denominen *iftars* comunitaris, en què les comunitats locals conviden personalitats polítiques i civils a trencar el dejuni d'un dia del mes de ramadà. Aquesta és una pràctica que no és innovadora, ni a Europa (fa anys que les comunitats musulmanes europees celebren aquest tipus d'actes), ni als països musulmans, on es consideren celebracions que tenen un marcat contingut diplomàtic i s'hi acostuma a convidar les representacions consulars de diversos països estrangers.

A Catalunya, el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya celebra aquest tipus d'actes des de l'any 2001. Durant aquest període tals celebracions han evolucionat. Inicialment es tractava d'una espècie de rituals híbrids (especialment en els períodes en què es produïa una coincidència temporal entre els dos calendaris festius, el musulmà i el catòlic, fent una barreja d'elements de religiositat islàmica i cristiana) que, a més, s'impregnaven d'una significació de celebració de la multiculturalitat. Avui en dia, aquests actes adopten un aspecte molt més formal i clarament institucional, que comença en la selecció dels invitats, continua amb l'ordenació espacial dels convidats i acaba amb la successió de parlaments que es fan durant l'acte.

**APUNT ETNOGRÀFIC 7:** *Els iftar com a escenaris d'estratègia política*

Per vuitè any consecutiu, el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya celebra un *iftar* col·lectiu el divendres 18 de setembre de 2009. El lloc triat és el mateix des de fa tres anys: un hotel del carrer Junta de Comerç al Raval de Barcelona. Aquest *iftar* arriba

en un moment delicat per al CICC, ja que sembla haver perdut una part del suport polític de què disposava, i després que, des de l'inici del mes de ramadà d'enguany, hagi rebut fortes crítiques (aquesta vegada amb caràcter públic, del qual s'han fet ressò alguns mitjans de comunicació de Catalunya) sobre la seva gestió interna. Per aquest motiu, la celebració va ser dubtosa fins al darrer moment (de fet, es tractava del penúltim dia de ramadà, ja que el diumenge se celebrava el final de dejuni).

Tal com acostuma a ser habitual en l'organització d'aquest tipus d'actes, el CICC envia invitacions a diverses personalitats i entitats cíviques que acostumen a mantenir relacions amb el Consell al llarg de l'any. Les nostres invitacions, les vàrem rebre mitjançant un correu electrònic. En canvi, les invitacions amb un caràcter més oficial s'envien mitjançant correu ordinari amb una carta signada pel president del Consell Islàmic, Lahcen Saaou.

Es convidava els assistents a l'acte una mica abans de les vuit de la tarda, moment en què es faria el trencament del dejuni diari. La sala on se celebra l'acte és un espai rectangular no del tot diàfan, ja que hi ha una sèrie de columnes que dificulten la visibilitat en el moment dels parlaments des de la taula presidencial. L'ordenació dels convidats a la sala s'organitza al voltant de taules rodones, que han parat prèviament els cambrers que pertanyen a una escola d'hoteleria que fan pràctiques a l'hotel. Aquests cambrers posteriorment atenen els convidats. Existeix una taula presidencial, on se situen les principals autoritats convidades. Al voltant se n'hi disposen d'altres en què també es convidava a seure personalitats destacades. Hi ha un total de quatre taules que tenen els noms de les persones convidades, i el criteri de selecció dels quals s'estableix per rang i rellevància institucional.

Arribem amb temps, un quart d'hora abans que comenci l'acte, i les taules ja estan preparades, mentre alguns membres del CICC ultimen els preparatius per tal de situar les persones més destacades als seus llocs corresponents. Tots els membres del Consell vesteixen gel·labes de diversos colors, amb preferència pel blanc. A l'entrada de l'hotel, hi veiem algunes de les persones convidades esperant-ne d'altres, o aprofitant el temps per fer la darrera cigarreta o una trucada telefònica. Les salutacions entre uns i altres es fan freqüents, ja que alguns també han coincidit en altres actes com aquest.

Amb una certa puntualitat, les principals personalitats invitades (preferentment del món polític, als quals cal afegir alguns empresaris, càrrecs de l'Administració, representants d'entitats cíviques o persones amb un perfil divers) es comencen a instal·lar al lloc que els han assignat, després del reguitzell de salutacions i primeres converses a peu dret. Conforme ja es comença a veure una presència sòlida de participants, els organitzadors van demanant que els assistents s'asseguin i anuncien l'inici de l'acte.

Després de les primeres paraules de salutació del portaveu del Consell Islàmic Mohamed Halhoul, l'acte s'inicia amb una breu recitació d'un fragment de l'Alcorà per part d'un dels imams de les comunitats que pertanyen al CICC (en aquest cas, de Cornellà de Llobregat). Una vegada feta la recitació, els participants musulmans

trenquen el dejuni amb la ingesta d'un dàtil i uns quants glops d'aigua. Per imitació, la resta d'assistents fan el mateix gest. Trencat el dejuni, comença pròpiament l'esmorzar/sopar, amb una tassa de harira i un plat amb diversos components de la cuina marroquina. Ho serveixen tot els cambrers en pràctiques. Tot just iniciar l'àpat, Mohamed Halhoul es torna a adreçar als invitats i els agraeix de nou la participació en aquest acte, així com el suport que donen al Consell (moment que suposa la primera referència al context de crisi pel qual travessa aquesta entitat). S'adreça especialment a la taula d'autoritats i fa referència al suport que atorguen les tres institucions polítiques representades (el Ministeri de Justícia, la Generalitat de Catalunya i l'Ajuntament de Barcelona) a les activitats que desenvolupa la seva entitat.

La taula d'autoritats està composta per vuit persones: el director de la Fundació Pluralismo y Convivencia del Ministeri de Justícia, la directora general d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya, el comissionat del Pla per la Interculturalitat de l'Ajuntament de Barcelona, un representant del consolat pakistanès a Barcelona, el cònsol dels Estats Units a Barcelona i la seva cap de gabinet, el portaveu del Consell Islàmic i el seu president. Aquest any, a diferència d'anys anteriors, hi ha dues absències destacades: la del cònsol marroquí a Barcelona i la del diputat Mohamed Chaib. La raó d'aquesta notòria absència es relaciona amb l'esmentada pèrdua de suport polític del Consell a la qual ens hem referit anteriorment.

En taules adjacents s'han situat les persones que representen diversos partits polítics catalans. Una mica més enllà es troba la taula amb representants d'entitats socials, entre els quals destaca la directora de la Fundació Tot Raval. La resta de taules, que no estaven assignades nominalment, apleguen els altres convidats, que s'han repartit sense un criteri predefinit. Entre els diversos convidats també figuren representants d'associacions marroquines que fins pocs mesos abans no havien mantingut gaires bones relacions amb els membres del Consell Islàmic, fet que constitueix de nou un clar indicador del rerefons polític que es troba present en la celebració d'aquest acte. També hi ha representants d'altres comunitats musulmanes d'origen pakistanès i africà que, no obstant això, es mantenen en un discret segon pla. A la banda dreta de la sala, significativament, s'hi concentra un grup de dones musulmanes, que són l'única expressió d'ordenació espacial en clau de gènere de tot aquest espai. En total, calculem que hi han participat una vuitantena de persones.

Una vegada iniciat l'àpat, alguns dels convidats musulmans (no tothom ho fa), s'aixequen discretament de les seves taules i es dirigeixen a una sala adjacent, que s'acostuma a habilitar per tal de fer una breu oració col·lectiva. Es tracta de la segona introducció d'un element religiós pròpiament dit dins de l'acte, després de la recitació de l'Alcorà amb la qual s'obria el sopar. Poc després que els homes hagin fet la seva oració, són les dones (proporcionalment molt més que en el cas dels homes), les que procedeixen a fer l'oració.

L'àpat es desenvolupa durant un breu temps sense cap mena d'al·locució des de la taula presidencial. Quan fan entrada les postres (bàsicament, fruita i dolços mar-



El president del Consell Islàmic adreçant-se als participants en l'íftar de setembre de 2009, en presència de la directora general d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya Montserrat Coll

roquins), Halhoul torna a prendre la paraula per anunciar els parlaments que es faran a continuació. En primer lloc, parlarà el president del Consell i posteriorment ho farà la directora general d'Afers Religiosos. Aquesta escassetat de parlaments també contrasta amb altres edicions, en què s'havia donat la paraula a diversos representants polítics o de la societat civil, que havien estat convidats a seure a la taula presidencial (l'any 2008 es va convidar a parlar la monja dominica Teresa Losada, presidenta i fundadora de l'entitat Bait al-Thaqafa). Després del breu discurs en català del president (vegeu la fotografia 10), la directora general es va adreçar als assistents i va refermar el suport de la Generalitat de Catalunya al treball fet pel Consell Islàmic.

#### 4.4.1. La determinació de l'inici del mes de ramadà

El cicle lunar marca l'inici de cada mes a partir de l'aparició del primer creixent de la lluna. Per tant, l'observació visual és el criteri principal sobre el qual es basa el pas d'un mes a un altre. D'acord amb que va dir el profeta, el testimoni d'una o dues persones de provada convicció musulmana és suficient en els dies clars,

mentre que, en els dies ennuvolats, es compten trenta dies en relació a l'inici del mes. La transcendència, però, que suposa la transició entre els mesos de *sha'ban* a ramadà i de ramadà a *shawwal* (pel que fa al dejuni obligatori i a la determinació del dia de *l'id al-fitr*), fa que tant l'inici com el final del mes sagrat sempre generin algun tipus de discrepància entre diversos col·lectius musulmans.

La qüestió que es planteja és si l'observació del creixent de la lluna en un indret geogràfic concret de la terra és determinant per decidir l'inici (o, en cas contrari, el final del mes de ramadà) en altres parts del món. En aquest sentit, es formulen dos tipus de respostes diferents. D'una banda, les que indiquen que l'observació directa per part d'una sèrie de persones de provada fe religiosa ha de poder ser suficient per indicar a la resta de col·lectius musulmans l'inici d'aquest mes. L'estricta continuïtat amb les paraules del profeta que fan referència a aquesta observació directa s'entén en el context dels primers moments de l'islam, donada la seva limitada extensió territorial. En l'actualitat, la presència de musulmans arreu del món impedeix factualment que tots els musulmans puguin veure en el mateix moment l'aparició del creixent de la lluna. Tenint presents aquests condicionants, la segona resposta es formula en termes d'afavorir que la determinació de l'inici i el final del mes de ramadà es doni en cada territori o país en concret. A aquesta conclusió s'arribaria a la conferència de la Lliga Islàmica Mundial de 1986 a Jeddah, en què es declarava que «no és necessari instituir una unificació de dades de l'inici i fi dels mesos lunars, així com de les festes en el món islàmic, ja que això podria provocar discòrdies entre musulmans. Seria més realista i més còmode deixar aquesta tasca a les comissions especialitzades en la recerca i l'anunci del creixent de cada país musulmà» (citada per Diagona, 2004: 47-48).

**APUNT ETNOGRÀFIC 8:** *La relativa importància de l'albirament de la lluna*

Enguany, el 31 d'agost de 2008, Minhaj ul-Quran va decidir enviar el seu imam titular a la reunió dels imams que havien de marxar plegats a algun punt elevat de la ciutat de Barcelona o dels voltants. La comitiva, que va partir de l'oratori del carrer del Poeta Cabanes a les 20.05 de l'esmentat dia, va pujar a la muntanya de Montjuïc per tal d'efectuar-hi l'albirament, però va resultar infructuós, atès que es tractava d'una jornada ennuvolada. Així, com que el Consell Islàmic de Catalunya ja havia anunciat la seva disposició a assenyalar la jornada de l'1 de setembre com la data inicial del ramadà, i a fi d'aconseguir una posició comuna entre les diverses comunitats musulmanes del país, Minhaj ul-Quran va optar per acceptar la proposta majoritària. Aquesta decisió, repetida amb ocasió de festes anteriors del calendari ritual, demostra tant la flexibilitat dels procediments emprats com les discrepàncies

que moltes vegades sorgeixen, precisament, davant de la impossibilitat d'establir un procediment que tothom accepti. Igualment, la posició conciliadora de l'associació genera, entre alguns dels seus membres, una notable frustració, que queda palesa en la voluntat de prescindir en el futur de la comissió dels imams i dels procediments d'observació empírica del cicle lunar en favor de mètodes més «científics», com ara consultar l'Agrupació Astronòmica de Sabadell.

Una de les característiques més significatives de la comunitat pakistanesa del Raval a Barcelona i de la d'Artigas de Badalona és l'alta densitat de la xarxa, l'elevat grau d'interrelació que presenten els seus membres. Una de les vies per les quals es demostra aquesta interconnectivitat és mitjançant l'ús dels telèfons, que resulten determinants en el moment de difondre les decisions que es prenen sobre el moment de celebració d'una festa. El dia anterior a la celebració, i un cop s'ha pres la decisió, la xarxa de contactes es posa en marxa i, mitjançant trucades i SMS, gairebé tothom se n'assabenta amb una rapidesa notable. La fluïdesa i extensió dels mecanismes de comunicació ens sembla, en aquest sentit, una característica útil per enfortir els lligams comunitaris.

Es pot interpretar que darrere d'aquesta declaració de Jeddah, més que constatar les dificultats geogràfiques que permetrien la unificació de la determinació de l'inici i el final del ramadà per a tots els musulmans del món, el que es pretén és legitimar les autoritats religioses que oficialment determinen el calendari festiu que ha de regir en un país determinat, seguint per descomptat les directrius polítiques o doctrinals que siguin específiques per a cada context nacional. Es reconeix, doncs, la sobirania de cada país musulmà per tal de determinar aquest calendari, fet que suposa reforçar el vincle entre autoritat religiosa i poder polític.

La possibilitat de dur a terme càlculs astronòmics per determinar amb més precisió (i, sobretot, amb mesos de diferència) l'inici d'aquest mes, també és motiu de discussió teològica. Alguns autors consideren que aquests mesuraments matemàtics faciliten i milloren l'acompliment del precepte del dejuni dels musulmans. D'altres, en canvi, consideren que, si substitueixen l'observació directa, estan pervertint la tradició profètica. Ens sembla interessant la resposta formulada pel xeic saudita Abdulaziz Ibn Baz:

És permès basar-se en càlculs matemàtics per confirmar l'aparició de la lluna?

Les tradicions (*ahadiz*) respecte aquesta matèria són molt nombroses i totes demostren que és obligatori actuar d'acord amb l'observació de la lluna, o en el nombre total de dies (30 dies d'aquest mes) si no és possible veure la lluna. Això prova que no és permisible



fer càlculs. El xeic Ibn Taymyyah menciona que existeix el consens entre els juristes de no acceptar els càlculs per confirmar l'aparició de noves llunes. Aquesta és la veritat al respecte sobre la qual no cal tenir cap dubte.<sup>21</sup>

El cert és que els càlculs astronòmics (hi ha força pàgines a internet que ofereixen aquestes determinacions) esdevenen la base sobre la qual s'elaboren els calendaris festius oficials en els països musulmans que, a causa d'una lògica burocràtica, han de poder establir una sèrie de previsions amb un marge de temps necessari que va més enllà de l'observació directa la nit anterior a l'inici del ramadà. A Europa, les diverses organitzacions islàmiques que es pretenen convertir en interlocucions representatives del col·lectiu musulmà a nivell nacional elaboren i difonen les seves previsions d'inici i final del ramadà, en un exercici de legitimació de la seva autoritat religiosa.

En la seva pràctica quotidiana, els musulmans acostumen a parlar de la data d'inici i final des d'un prudent dubte, des d'una incertesa que vol ser expressió de devoció, malgrat que prèviament ja es coneguin les dates aproximades. A nivell de països, en canvi, i malgrat aquesta autonomia de fet, existeix una certa tendència a relacionar l'inici i el final del ramadà d'acord amb el que determini el calendari oficial de l'Aràbia Saudita, tant per compartir-ne el criteri com per distanciar-se'n radicalment. En aquest sentit és significatiu l'ús que es fa de les retransmissions en directe de canals de televisió nacionals de les oracions de la nit a la Meca (com és el cas de la televisió oficial marroquina) i la seva capacitat per influir en la decisió de determinar l'inici o el final del mes.

**APUNT ETNOGRÀFIC 9:** *Els predicadors itinerants durant el mes de ramadà*

L'efervescència religiosa que es presenta durant el mes de ramadà a Europa implica l'augment de les demandes de contingut religiós per part dels col·lectius musulmans. Les mesquites concentren preferentment aquesta efervescència, que també es mostra en un segon espai com és el familiar. En l'àmbit de la mesquita és on el temps es prorroga més enllà de l'observança de les oracions preceptives, amb les oracions subrogatòries de *tarawih* i amb la lectura de la corresponent part del text alcorànic.

Al llarg d'aquest mes, les activitats de tipus formatiu, les prèdiques i conferències solen ocupar el temps que hi ha entre les oracions del capvespre, o durant els caps de setmana. Els sermons de l'oració del divendres al migdia (*khutaba*, plural de *khutba*) estan carregats de significats i continguts que encoratgen la religiositat dels creients,

<sup>21</sup> *Fatawa islamiyah. Islamic verdicts*. Vol 3. Creed. Riyad-Londres: Darussalam, 2002, p. 222.

de manera que s'han de preparar a consciència. És habitual durant aquest mes que les mesquites convidin a imams amb un cert prestigi perquè pronuncïin conferències amb temàtiques relacionades amb el compromís dels musulmans envers la seva fe. Totes aquestes activitats, i d'altres de servei religiós en la comunitat, no les pot cobrir únicament l'imam de la mesquita local o els seus immediats col·laboradors, per la qual cosa es recorre a altres perfils religiosos. És el moment dels *qari* (o recitadors) de l'Alcorà. El recurs es valora especialment durant la celebració de les oracions de *tarawih*.

Durant aquest període, encara que no de manera exclusiva (ja que hi ha d'altres períodes que mostren la presència d'aquest tipus d'especialistes religiosos), té sentit parlar de la figura dels predicadors itinerants, que són convidats a fer conferències i sermons arreu del país. Els responsables de les mesquites més importants a Catalunya solen convidar imams i conferenciants que provenen dels seus països d'origen (o d'altres països europeus) a passar una part del ramadà entre les seves comunitats, i els ofereixen allotjament i manutenció a canvi que duguin a terme diverses activitats de dawa (propagació de la fe) o de formació. A Catalunya, l'arribada d'aquests especialistes es porta a terme seguint diverses vies: d'una banda, hi ha oratoris que aprofiten els seus contactes internacionals per poder atraure aquests professionals. De l'altra, les comunitats que mantenen vincles amb determinats moviments islàmics també acostumen a organitzar activitats amb imams que formen part d'aquesta mateixa orientació doctrinal (és el cas del moviment Tabligh, o de la *salafiyya*, així com també d'algunes confraries d'origen africà).

La via que hem analitzat amb més detall és la que promou la Fundació Hassan II per als Súbdivs Marroquins a l'Estranger, que facilita l'arribada d'imams i professors des del Marroc a Europa. Entre 1997 i 2006, i segons dades que ofereix a la seva web oficial ([www.alwatan.ma](http://www.alwatan.ma)), aquesta fundació va enviar 1.117 predicadors (imams, conferenciants o professors universitaris) per cobrir les necessitats de les comunitats marroquines a tretze països europeus, a més del Canadà. Malgrat l'increment del nombre d'aquests professionals que s'envien fora del seu país de manera temporal, el cert és que continuen sent insuficients per cobrir les necessitats de culte que apareixen en aquest període. En el ramadà de l'any 2008 només es van enviar set conferenciants a territori peninsular espanyol, dels quals un era una dona (que precisament es va destinar a Catalunya, juntament amb tres professors universitaris). L'entitat que acull aquests conferenciants és el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya que, a més, s'encarrega d'informar les comunitats musulmanes que estiguin interessades a rebre aquests imams. Aquests professionals reben una retribució per part del Govern del Marroc per a aquest mes de treball a l'estranger, i també els paguen els viatges, però no la manutenció, que s'entén que han de cobrir les comunitats que els acullen. Romanen uns dies acollits per unes comunitats, i duen a terme activitats itinerants de formació religiosa en d'altres oratoris propers.

Vàrem tenir l'ocasió de poder parlar amb alguns dels imams que han vingut a Catalunya els anys 2005, 2006 i 2008. És significatiu anotar que aquests professors universitaris solen ser originaris de regions totalment diferents de les que són

majoritàries entre el col·lectiu marroquí. També és interessant comentar que bona part no tenen una formació superior en matèria religiosa, i que molts són llicenciats en Dret, Història i, fins i tot, Sociologia. Alguns interpreten aquesta estada com una oportunitat per poder viatjar a Europa (alguns, per primera vegada), així com per conèixer la realitat de les comunitats marroquines amb qui viuen. Respecte a aquesta qüestió, un d'ells (un professor de dret originari de Meknès) va afirmar amb rotunditat que «no venien a fer turisme, sinó a ajudar» els seus compatriotes. No obstant això, després de la seva visita, la percepció que elaboren de la situació de les comunitats musulmanes és bastant limitada, i només en retenen els aspectes més externs. Un ens va comentar el caràcter senzill i acollidor d'una de les comunitats locals en què va estar, tot i que reconeixia que el seu nivell cultural era molt baix, així com el seu coneixement de la doctrina islàmica.

La valoració que en conjunt elaboren aquests professionals després de la seva estada a Catalunya, a part de diversa, està molt condicionada per un component subjectiu, que respon a la descodificació de les situacions viscudes i al tracte rebut. Així mateix, les opinions que elaboren els membres de les comunitats visitades també atenen a aspectes que solen insistir més en les seves paraules i gestos que no en el contingut de la seva formació. Hi ha alguns comentaris excessivament mundans, que van expressar els responsables de comunitats locals, que al·ludien a situacions en què aquests professionals eren presents, que preferim no reproduir. En ocasions han tingut lloc algunes friccions entre uns i altres a causa de la diferència entre els seus respectius perfils socials. En altres ocasions, es van arribar a formular dubtes respecte a la preparació d'aquests professionals o a la desgana amb què abordaven les seves obligacions. Durant la *lailat al-qadr* del ramadà del 2006 a l'oratori del Consell Islàmic i Cultural a Barcelona, l'imam convidat que havia de recitar el text sagrat es va equivocar dues vegades seguides, i el va reemplaçar sobre la marxa l'imam del centre, que, en finalitzar la pregària, li va retreure que no s'hagués preparat de manera adequada.

Més enllà de la singularitat de cada cas concret, el cert és que les comunitats locals viuen amb una certa expectació. Potser és per això que lamenten que el seu reduït nombre no permeti gaudir més àmpliament de la seva aportació, que segueix sent escassa i limitada.

#### 4.4.2. La festa de l'*id al-fitr*

Les dues principals festivitats que marquen el calendari festiu islàmic, l'*id al-fitr*, i l'*id al-ad-ha*, no es poden considerar únicament com a celebracions religioses. La seva dimensió social i convivial, com que es tracta d'un temps en què s'intensifiquen les relacions familiars i d'amistat, podria suggerir que supera la condició de festa religiosa. Ambdues celebracions comparteixen l'anomenada *sala al-id*, o

oració pública del conjunt de la comunitat, que habitualment se sol celebrar en espais oberts a l'aire lliure. Les dues jornades festives s'inicien amb aquesta oració col·lectiva, que s'ha de celebrar entre la sortida del sol i el migdia, i que conté dues *raka* i més *takbirs* que les pregàries ordinàries. Després de l'oració l'imam que prèviament ha dirigit l'oració duu a terme la khutba. Un fet singular d'aquesta oració és que no va precedida per l'habitual crida a l'oració (adhan).

Abans d'acudir a l'oració, preferentment en família, tot musulmà duu a terme una purificació major del seu cos, per tal d'afrontar la pregària en estat de puresa (*tahara*). És habitual, especialment en el cas de l'*id al-fitr*, que els musulmans estrenin vestits nous o facin servir els més elegants, fet que dota aquesta festa d'una especial transcendència social. En aquesta data, els nens reben regals i dolços, i són el centre d'atenció dels adults, especialment si els seus fills s'han iniciat en la pràctica del dejuni durant el mes de ramadà. Un tret que marca el pas de la infantesa a l'adolescència és la decisió de fer el dejuni, primer uns dies, i després tot el mes. La maduresa per acceptar la voluntat de jejunar marca l'inici del compromís dels joves amb la resta de la seva comunitat.

Després del rigor exigit pel dejuni en el gaudi dels sentits durant el mes de ramadà, l'*id al-fitr* es presenta com un moment en què el retorn a la normalitat representa ser un retrobament amb els objectes i productes que provocaven reaccions sensorials plaents. Durant l'*id al-fitr* la doctrina islàmica no permet el dejuni. Així consta en una dita atribuïda al profeta Muhàmmad. D'aquesta manera, les famílies musulmanes acostumen a esmorzar tots plegats quan el sol ja s'ha aixecat, en una primera manifestació d'aquest retorn progressiu a la rutina ordinària. El cos també rep atencions, i tant homes com dones se'l perfumen. Els vestits nous s'acompanyen de complements que fan augmentar encara més l'elegància de qui els porta: les dones estrenen bosses, sabates i caftans, i tornen a portar anells a les mans; els homes llueixen rellotges nous i es perfumen la barba. Alguns, fins i tot, i seguint un altre costum atribuït a Muhàmmad, es perfilen els ulls amb khol.

La intensitat que marca aquest retrobament amb els plaers quotidians fa que la festa de la ruptura, que també és coneguda com la *festa petita* (o *id as-saghir*, en comparació amb la festa gran del sacrifici, o *id al-kabir*) hagi esdevingut, a la pràctica, una festa molt més important. Alguns autors expliquen que aquesta inversió en la importància que es dóna a una o altra festivitat és conseqüència de l'acumulació d'activitats festives durant tot el mes de ramadà, cada vegada més enfocat a un creixent consumisme (Christmann, 2000).

L'efervescència convivial que es viu durant el mes de ramadà té un colofó destacat en la festa de l'*id al-fitr*, que en països musulmans s'acostuma a allargar entre tres i quatre dies. En el cas de la seva celebració en el context de les societats europees, aquesta prolongació festiva no sempre és possible, i per tant s'acostuma a adequar al calendari laboral. És habitual, però, tant en el cas de les jornades que coincideixen amb l'*id al-fitr* com amb l'*id al-ad-ha*, que els infants no vagin a l'escola aquell dia. Si una de les festivitats cau entre setmana, les famílies han d'aplaçar les visites a amics i familiars al cap de setmana següent.

Aquest caràcter social i familiar de la festivitat és el factor que la manté dins d'una discreció que acostuma a passar desapercebuda a ulls de la societat catalana. I és que aquesta és l'altra cara que sempre es troba present en l'estudi de les celebracions col·lectives, la més privada i discreta, davant de les altres manifestacions més extenses i públiques que l'acompanyen. És un error només mostrar interès per una única dimensió i desmerèixer-ne una pel fet que la seva celebració no adquireixi relleu públic. Es podria fer la mateixa reflexió en relació a la nit de Nadal: destacar-ne la celebració de l'anomenada *missa del gall* com a principal manifestació i obviar el component que convoca les famílies a compartir un sempre abundant sopar.

Des d'un punt de vista extern a la comunitat musulmana, l'*id al-fitr* es relaciona directament amb la celebració de l'oració comunitària a l'aire lliure. I des de ja fa uns quants anys, aquesta celebració s'ha assimilat amb una de les principals expressions col·lectives de l'islam a Catalunya. De fet, s'ha convertit en l'acte que aplega a una part molt important dels membres d'aquesta comunitat, que no es pot comparar amb la freqüentació a les mesquites durant la pregària del divendres al migdia, ni de cap altre acte col·lectiu similar. Això ha suposat que l'atenció mediàtica ha anat creixent en relació a aquesta celebració en el conjunt de Catalunya.<sup>22</sup> En primer lloc, descriurem una sèrie de factors que defineixen aquesta celebració, a partir de la seva preparació i organització per part de les comunitats musulmanes a Catalunya; i, en segon lloc, abordarem els processos de gestió de la demanda per poder disposar d'un espai públic per celebrar aquesta oració, que cada any fan els representants comunitaris als responsables municipals.

<sup>22</sup> Al desembre de 2006, la televisió pública catalana va retransmetre en directe la celebració de l'oració de l'*id al-fitr*, organitzada pel Consell Islàmic i Cultural de Catalunya al Frontó Colom de Barcelona.

Començarem fent un recordatori històric: fins a finals dels anys 90 del segle xx, les comunitats musulmanes de Barcelona havien instituït com a costum habitual el fet de celebrar l'*id al-fitr* al parc de l'Escorxador del barri de Sants, sota el monument de Joan Miró (vegeu la fotografia 11). Aquella oració col·lectiva, l'organitzaven cada any membres del Centre Islàmic de Barcelona, el primer que s'havia obert a Catalunya, l'any 1974. El seu imam era qui dirigia l'oració, que s'organitzava de forma força senzilla: a penes un petit equip de so per tal que els assistents poguessin escoltar el sermó de l'imam, i cada assistent portava la seva catifa d'oracions. Com és tradicional, les dones resaven a banda dels homes, a una distància prudencial. El fet que s'apleguessin membres de diverses comunitats musulmanes de la ciutat i de l'àrea metropolitana de Barcelona donava testimoni de l'autoritat reconeguda respecte aquest centre i el seu imam. Però progressivament, conforme les comunitats varen poder disposar d'oratoris propis, i conforme els representants comunitaris consolidaren les relacions amb les institucions municipals, fet que va permetre que cada comunitat pogués sol·licitar un espai al seu barri o municipi per celebrar aquesta festivitat, aquesta trobada col·lectiva començà a decaure fins a desaparèixer en l'actualitat. El resultat actual és que cada comunitat local (i, en el cas de Barcelona, en diversos districtes de la ciutat), s'organitzen diverses oracions comunitàries arreu de Catalunya. Els membres de les comunitats locals més petites continuen anant a celebrar l'*id al-fitr* allà on hi ha comunitats més nombroses, que a més han aconseguit que, any rere any, l'Ajuntament els cedeixi durant les primeres hores del matí un espai públic on dur a terme aquesta oració.



Celebració de l'*id al-fitr* al parc de l'Escorxador (Barcelona) (1996)

Les comunitats locals són les que organitzen aquest acte, amb un protocol no escrit que se sembla repetir cada any i cada celebració. Anant més enllà de la reserva d'aquests espais per tal de fer la celebració (que, tal com veurem a continuació, no es troba exempt de complicacions), cal destacar el component de col·laboració voluntària que permet habilitar un espai públic concret (preferentment es tracta d'equipaments públics com escoles, centres cívics o poliesportius; des de ja fa anys que s'acostuma a evitar que aquesta oració es faci en un espai públic, com al carrer o en una plaça), que organitza la gent per tal que pugui accedir amb ordre i comoditat a aquest espai, i com que el tornen a deixar tal com estava prèviament, per tal que torni a ser funcional com a espai públic. La important aflluència que es registra en aquesta concentració a vegades ha estat difícil de gestionar. En un cas prou conegut, que també hem analitzat en la nostra recerca, com és el cas de l'ús del poliesportiu de Can Ricart al Raval de Barcelona, els organitzadors de l'acte (la comunitat Camí de la Pau, d'origen pakistanès), han hagut d'establir un procediment de tipus rotatori per tal de poder garantir que la totalitat dels assistents a l'acte puguin participar en l'oració col·lectiva. Donat que l'aflluència fa insuficient un espai que objectivament és ampli i espaiós, la comunitat ha d'establir torns (entre quatre i cinc), cosa que vol dir que l'oració col·lectiva es repeteix totes aquestes vegades. Per una porta s'accedeix a l'equipament, mentre que per l'altra es va desallotjant. Tota aquesta logística organitzativa (que, en aquest cas, compta amb la participació de la policia local de la ciutat) es repeteix any rere any.

En aquest cas concret, la intensa aflluència de participants (alguns esperen més de dues hores abans de poder accedir al recinte) té un efecte concret sobre la participació de dones en l'acte, que no poden disposar d'un espai diferenciat respecte als homes. En altres casos, s'intenta habilitar un espai diferenciat entre els homes i dones, amb portes d'accés diferents. A vegades, es delimita un espai en la mateixa pista del poliesportiu on es duu a terme la pregària (vegeu la fotografia 12). En altres ocasions, s'habilita una habitació diferenciada.

L'expressió de la solidaritat comunitària, present al llarg de tot l'any, adquireix una especial rellevància durant aquest *id*, mitjançant l'estipulació de l'anomenat *zakat al-fitr*. La doctrina islàmica considera aquesta pràctica molt recomanable. Mitjançant la contribució familiar, que acostumen a calcular les autoritats religioses comunitàries, s'acompleix aquest deure de suport als membres més necessitats del col·lectiu. En els darrers anys, a Catalunya, la quantitat que s'ha determinada per al *zakat* ha oscil·lat entre cinc i sis euros. Aquesta quantitat

es pot abonar durant el mes de ramadà o bé el mateix dia de l'*id al-fitr*. En les mesquites locals s'acostumen a penjar cartells que indiquen la quantitat que s'ha determinat. A diferència de l'expressió ordinària de la *sadaqa* (o contribució solidària, que no almoïna) que es fa en qualsevol moment de l'any, la *zakat* constitueix una obligació comunitària i es fixa prèviament, d'acord amb les necessitats i les possibilitats econòmiques dels membres de les comunitats musulmanes. Alguns responsables comunitaris ens han expressat la seva preocupació davant del descens en els darrers anys, a causa de la crisi econòmica, de les aportacions dels membres de les comunitats musulmanes amb les quals es cobreixen les despeses ordinàries de manteniment de l'oratori local. En canvi, la contribució feta durant l'*id al-fitr* s'acostuma a mantenir a causa del seu component de pràctica recomanada (vegeu la fotografia 13).

Ens referirem, en segon lloc, a les circumstàncies que es donen per a la celebració d'aquesta oració comunitària, i les respostes que hi donen els representants municipals. Entenent que es tracta d'una celebració col·lectiva que aplega els membres d'una comunitat numèricament significativa, es dona per fet que caldrà disposar d'un espai suficientment ampli i adequat per a tal ocasió. Si bé anys enrere els ajuntaments havien permès que aquesta oració se celebrés en un espai públic a l'aire lliure (cal recordar el cas citat de Barcelona, però al barri de Sant Roc de Badalona, fins fa pocs anys encara es feia aquesta oració en una plaça pública), la tendència actual és concentrar aquest acte en un equipament públic on sigui habitual l'assistència nombrosa de participants, que pugui complir les normes de seguretat necessàries en aquest tipus d'actes, a més de poder fer front a les possibles inclemències del temps. És evident que, en aquesta unànime decisió dels ajuntaments catalans en relació a la demanda dels representants musulmans, hi juga un paper destacat el fet que, en situar l'oració comunitària en un espai tancat, s'aconsegueix que se celebri de forma discreta i poc visible.

Si bé la determinació de l'adequació de l'espai a reservar, així com les condicions que es deriven d'aquesta concessió d'ús provisional (que es pot concretar en l'abonament d'una quantitat econòmica per tal de cobrir les despeses que es deriven del seu ús, tal com s'estipula a les ordenances municipals, o bé en la manera en què les comunitats locals s'han d'encarregar de la preparació, muntatge i retirada d'estructures, així com dels serveis de seguretat per garantir que l'accés a l'espai es faci d'una manera ordenada i sense risc per a les persones), la veritable problemàtica que s'acostuma a donar és la determinació exacta del dia en què cal fer la





Celebració de l'Id al-fitr (poliesportiu Trinitat Vella, setembre 2009)

reserva de l'espai. Tal com s'ha dit anteriorment, la determinació del calendari del ramadà és motiu de debat i discrepància en el si de les comunitats musulmanes que se situen en un mateix context territorial. La dependència de l'observació directa del cicle de la lluna que ha de determinar amb exactitud el dia en què acaba el mes de ramadà fa que tot càlcul astronòmic previ es posi en suspens. Anunciar que la data de la celebració de *l'id al-fitr* es pot moure entre un dia o el següent representa un cert problema pràctic en relació a la reserva d'un equipament públic. En determinades èpoques de l'any pot ser més fàcil de gestionar que en d'altres, especialment si això comporta un efecte sobre d'altres tipus d'activitats que tinguin programat l'ús de l'espai determinat. Aquesta dificultat per establir una previsió concreta mostra la complexitat de connectar una lògica racional i burocràtica que estableix uns criteris d'ús d'un equipament públic, i una altra lògica basada sobre un principi de respecte al que dicta la tradició religiosa. La manca de concreció en la previsió per fer la reserva de l'espai s'entén com una dificultat afegida<sup>23</sup> per part de les institucions públiques encarregades de gestionar aquests espais, fet que reforça la percepció d'aquests col·lectius com a poc previsors o anàrquics. Per contra, no ser rotund en determinar amb moltes setmanes de diferència quin dia serà la festa de *l'id al-fitr* és una forma de voler ser coherent i conseqüent amb el que determina la mateixa doctrina, i no caure en un parany de certesa que pugui portar a l'error en el càlcul, i afectar el conjunt del col·lectiu.

S'han volgut determinar protocols d'actuació en aquesta qüestió, però el cert és que cada any es repeteixen aquestes situacions de manca de concreció, que sempre són més fàcils de superar quan prèviament s'han consolidat les celebracions institucionals entre representants musulmans i els ajuntaments. Les experiències anteriors sempre són útils per tal de resoldre les dificultats que es puguin presentar, i aquest bagatge sempre serà més substantiu que qualsevol protocol que es pugui redactar.

En síntesi, la celebració de *l'id al-fitr* ha esdevingut l'acte més multitudinari entre les comunitats musulmanes a Catalunya, però no per això s'ha percebut de

<sup>23</sup> Una altra dificultat seria acceptar que un equipament públic es pugui utilitzar per dur-hi a terme una activitat religiosa. Aquesta va ser la raó que van expressar alguns consistoris a Catalunya per denegar el permís de cessió. No obstant això, avui en dia les concessions s'han generalitzat i s'han establert condicions específiques per aquesta cessió. La Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya va editar l'any 2015 una *Guia per al respecte de la diversitat de creences a la via pública*, redactada per la professora Adoración Castro.

forma negativa per part de la societat catalana. Probablement això es deu al fet que continua sent una celebració discreta, amb pràcticament nul·la participació de persones no musulmanes i amb un tractament mediàtic poc intens. Només l'acumulació d'assistents a l'oració matinal pot haver arribat a despertar algun tipus de sorpresa o recel entre els veïns. A mida que aquesta pràctica col·lectiva es vagi repetint, és plausible pensar que s'acabi incorporant a la vida de barris i pobles del país.

**APUNT ETNOGRÀFIC 10.** *L'oració comunitària de l'id al-fitr (poliesportiu de Trinitat Vella, Barcelona, setembre de 2009)*

Aquell any, el ramadà s'havia fet especialment llarg, en celebrar-se entre agost i setembre. La festa de l'id al-fitr s'esperava amb impaciència. Com era habitual, existien dubtes sobre la determinació de la data precisa. Això sempre genera problemes a l'hora de fer la reserva d'un espai públic per a la celebració d'aquests actes. Aquest cop hem decidit fer el seguiment de la celebració de l'id al-fitr en un dels barris de la perifèria barcelonina, en concret a la Trinitat Vella. El barri disposa d'una mesquita (Assalam), oberta l'any 1999, i que ha tingut diverses ubicacions al barri. Es va obrir per iniciativa del col·lectiu marroquí que s'havia anat establint al barri des de principis dels anys 90. Avui en dia, a més dels marroquins s'han afegit famílies originàries del Pakistan, i un petit grup de ghanesos, que l'any 2009 varen obrir un petit local al barri que s'empra com a oratori de forma esporàdica.

Els musulmans d'aquest barri s'acostumaven a desplaçar amb motiu de l'id a altres barris de la ciutat on altres comunitats organitzaven la celebració. Segons els comentaris dels responsables de la comunitat marroquina d'Assalam, la gent solia participar en l'id que organitzava el Centre Islàmic de Barcelona al barri de la Sagrera, que en ocasions se celebrava al poliesportiu adjacent al Club Natació Sant Andreu, al passeig de l'Onze de Setembre. Quan es va enderrocar aquest equipament, es va haver de buscar un altre emplaçament on poder celebrar les principals festivitats del calendari islàmic. Des del consell de districte de Sant Andreu es va fer la proposta d'utilitzar el poliesportiu que es trobava al mateix barri de la Trinitat Vella, molt a prop d'on es troba l'actual mesquita. Des de llavors, l'id al-fitr i l'id al-kabir se celebren en aquest equipament, i l'organitzen membres de la comunitat Assalam. Tot i que l'imam sirí del Centre Islàmic de Barcelona continua dirigint les oracions i pronuncia els sermons commemoratius, s'ha produït un cert desplaçament respecte al protagonisme en l'organització de l'acte.

Arribem al barri ben d'hora, molt abans que s'iniciï la celebració. Pel camí ens trobem amb l'imam del Centre Islàmic que, com nosaltres, arriba a la Trinitat Vella amb metro. Ens saluda, i l'acompanyem fins a la porta del poliesportiu, on des d'una furgoneta s'estan descarregant els rotllos de moqueta que han de servir per preparar l'espai per a l'oració. Saludem alguns dels membres de la comunitat. N'hi ha alguns

que han començat a fer proves de so de l'equip d'altaveus que han disposat a la pista del poliesportiu. Al fons, uns homes (que pensem que són els responsables del manteniment d'aquest espai poliesportiu) estan desplegant una gran lona groga que penja d'unes vies del sostre, i que servirà per separar els espais en què han de resar homes i dones. No ha estat necessari posar cap mena de moqueta a l'espai per a les dones, ja que, segons els organitzadors, hi assistiran poques dones en comparació amb els homes, i cada una portarà la seva catifa d'oracions.



Celebració de l'*id al-fitr* (poliesportiu Can Ricart, octubre de 2008)



No ha passat més d'una hora, cap a les 9.15, que ja comencen a arribar els primers assistents a la celebració. Uns es posen a donar un cop de mà a l'organització, però d'altres ja es disposen arreglerats a l'espera d'iniciar l'acte. Són majoritàriament homes grans, gairebé tots vestits amb una gel·laba blanca. També arriben els primers nens i les primeres famílies. Les dones tindran un accés diferent al poliesportiu. Els lavabos es posen a disposició dels assistents, però el més habitual és que els participants en l'*id* hagin fet una ablució major a casa i es trobin en un estat de purificació del cos (*tahara*).

A l'entrada al poliesportiu s'ha emplaçat una taula amb un cartell que indica que el *zakat al-fitr* (o contribució individual que determinada la comunitat) seria de 5,50 euros. La majoria de la gent que entra entrega aquesta suma de diners. Altres probablement ho hagin fet dies abans a la mesquita. També hi haurà gent que no pugui fer front a aquesta contribució voluntària.

Cap a les 9.35 ja hi comença a haver prou assistents per poder iniciar la celebració. Els que ja feia un temps que esperaven havien començat a cantar l'habitual cant col·lectiu de lloança a Déu que precedeix totes les oracions comunitàries. Dirigeix la cerimònia l'imam del Centre Islàmic. Aquesta oració incorpora algunes recitacions més llargues que les que es fan habitualment. Una vegada feta l'oració, era moment que l'imam prengués el micròfon i fes el sermó dedicat a les virtuts del dejuni durant el ramadà, i la prova de la solidesa de la fe mostrada per la comunitat musulmana. Tot just en iniciar el sermó, algunes de les persones assistents (principalment africans), es varen aixecar i començaren a abandonar la celebració. En adonar-se'n, l'imam es va dirigir a ells en castellà i els va dir que l'oració no s'havia acabat i que encara no havien de marxar. Pràcticament ningú no li va fer cas, cosa que va fer empipar l'imam, que malgrat tot va continuar el seu sermó.

Amb la darrera invocació col·lectiva, la celebració va finalitzar i els assistents es varen felicitar mútuament. Les famílies que van acudir a l'acte es van retrobar a la sortida, i marxaren a casa o a casa d'amics i familiars, a continuar celebrant la festa de l'*id*.

## 5. L'*aixura*, el ritual anual de la comunitat xiïta

*Aixura* literalment vol dir 'desè'. És el desè dia del primer mes del calendari islàmic, el muharram, i té una significació especial per als musulmans xiïtes, ja que és aleshores quan commemoren el martiri i la mort del nét del profeta Muhàmmad, Huseyn, que tingué lloc l'any 680 dC a Karbala (l'actual Iraq). Recordem que els xiïtes eren una facció que després de la mort del profeta recolzava el seu gendre Alí. Aquest fou assassinat a Kufa l'any 661 i Maouiya, que era el seu principal rival pel que fa a la detenció de poder, es va erigir com a califa. Quan Maouiya morí, el successor fou el seu fill Yazid. Huseyn, el descendent d'Alí, no va acceptar aquest traspàs de poders. Els dos bàndols, el d'Alí i el de Huseyn, els sunnites i els xiïtes, es van enfrontar i Huseyn morí martiritzat. Ambdós fets serveixen per situar cronològicament la principal divisió entre musulmans sunnites i xiïtes, l'anomenada *fitna al-kubra* (o *gran ruptura*). Una divisió que s'expressà políticament, però també doctrinalment (Richard, 1996), i que avui en dia continua servint de justificació per provocar disputes entre els membres d'ambdues tradicions.

Cal esmentar que, en vida del profeta, els jueus de Medina celebraven aquesta jornada com un dia per a l'expiació dels pecats (*yom kippur*), en què el dejuni era preceptiu. Muhàmmad va recomanar als musulmans de seguir també aquest dejuni, però quan es produí la ruptura amb els jueus tal abstinència deixà de ser obligatòria. El dejú obligatori es desplaçà al mes de ramadà. Avui en dia hi ha musulmans sunnites que fan abstinència durant aquest desè dia, tal com il·lustrem a l'apunt etnogràfic 13, que tanca aquest capítol.

### 5.1. La manifestació d'un dol comunitari

La celebració de l'*aixura* constitueix un dels elements distintius dins de les dues grans branques de l'islam contemporani, i probablement és una de les principals ritualitats col·lectives dins del xiisme. Es tracta bàsicament d'una expressió de

dol col·lectiu, fortament emotiva, carregada d'expressivitat, i que constitueix un rol central en les celebracions rituals de les comunitats xiïtes. Si bé és cert que tant sunnites com xiïtes celebren el dejuni del ramadà, i també coincideixen en el pelegrinatge anual a la Meca, l'*aixura* marca un punt clarament distintiu, que condiona la peculiar devoció xiïta pel martiri i per la importància de les visites a les tombes dels sants o imams (*ziyara*). Karbala (on reposa el cos de Husayn) i Najaf (amb el mausoleu d'Alí) són les principals destinacions dels pelegrinatges xiïtes, que com en el cas del *hajj* a la Meca, incorporen tota una sèrie de ritualitats i simbologies complexes.

Com tota ritualitat col·lectiva, l'*aixura* també incorpora una indefugible dimensió social i política. La voluntat de sotmetre políticament la celebració del martiri de Huseyn sempre ha estat present en la ment del poder. En el cas de l'Iran modern, no és estrany que la jornada de l'*aixura* sigui un moment de denúncia contra el poder, com va ser durant el temps de la dinastia dels Pahlevi (en concret, la dura repressió de les manifestacions el dia 5 de juny de 1963, en què aparegué per primer cop la figura de Khomeini, que temps més tard jugaria un paper decisiu en el triomf de la revolució islàmica de 1979), però també en l'actualitat, en què el poder iranià intenta evitar que l'efervescència ritual col·lectiva pugui derivar en un espai d'expressió de la dissidència política (vegeu Khosrokhavar-Roy, 2000). Darrere de la celebració del martiri de Huseyn despunta clarament un sentiment de reclamació de justícia que avui en dia continua mobilitzant les poblacions xiïtes en relació a les circumstàncies polítiques que les envolten.

Ayoub (1978) interpreta l'*aixura* com l'essència del paper central que juga el dol en la doctrina xiïta. Els xiïtes s'identifiquen amb la dolorosa epopeia dels dotze successors del profeta que foren assassinats i convertits en màrtirs, i culminen en la figura de Huseyn. S'estableix una clara correspondència amb la forma en què el cristianisme celebra la Passió de Crist i glorifica els seus màrtirs. La passió es converteix en el mecanisme emotiu que enllaça totes les ritualitats que s'apleguen a l'*aixura*, a partir del convenciment (basat en una dita popular iraniana), que «el que plora o fa plorar per Huseyn, entrarà al paradís». Els citats Khosrokhavar i Roy (2000: 56) no dubten a insistir en els notables paral·lels entre la celebració de l'*aixura* i la Passió de la Setmana Santa al sud d'Espanya: «el mateix dolor, els mateixos penitents (fuetejant-se, a vegades), els mateixos redobles de tambor i d'instruments musicals, les mateixes lletanies modulades per un cantor aïllat (les *saetas* a Andalusia), les mateixes processons dutes a coll, aquí amb una imatge



de Huseyn, allà amb una estàtua de la Verge, la mateixa processó en grup que es prepara durant tot l'any, en el marc d'un barri o d'una corporació; la mateixa presència ostentosa de notables, sota la màscara de la humilitat i la penitència; la mateixa discreció, de fet, en el capellà i en el *mul·là*, conscients de trobar-se en la línia divisòria entre un esdeveniment social, fins i tot mundà, i un nivell del sagrat que s'escapa de les mans a la institució clerical». Segons aquests autors, allò que s'observa en les expressions quotidianes de l'*aixura* és la voluntat d'una població per convertir-les en unes celebracions més comunitàries, més socials, i n'intenten rodejar l'estandardització i control per part de l'estat.

Richard (1996) descriu l'emoció incontenible que s'aplega en els moments de la celebració de l'*aixura*. El plor d'homes i dones no s'entén aquí com una vergonya o una feblesa, sinó com a forma de sociabilitat. Els homes es retroben a les mesquites, on escolten de nou el relat panegíric de la mort de Huseyn a Karbala, «i ploren. Vénen a plorar i escolten allò que és necessari perquè apareguin les llàgrimes. Ploren de debò, junts, en públic, sincerament. Es descarreguen de l'emoció continguda prèviament. En el moment en què la veu del predicador comença a tremolar, els plors esclaten, i es colpegen el pit» (Richard, 1996: 128). No es posa en dubte ningú per expressar públicament tal emoció: una dita popular afirma que «una sola llàgrima vessada per Huseyn renta un centenar de pecats».

El color negre és el protagonista de la majoria dels que participen en el ritual de l'*aixura*. Els teòlegs xiïtes insisteixen que el dia de l'*aixura* no s'ha de prendre com un dia d'alegria i de festa. Ni bodes ni altres celebracions es preveuen per a aquesta data, que s'ha d'observar com un dia d'inactivitat, amb tristesa i menyspreu total de les preocupacions mundanes. La nit anterior al desè dia de muharram adquireix una especial significació, molt semblant a la que té la *lailat al-qadr* (o nit del poder) durant el ramadà. Es pensa que els que passen la nit en vetlla pregant i enaltint el nom de Déu tindran com a recompensa setanta anys de pregària (Nesti, 2007: 467).

El més conegut de la celebració de l'*aixura* són les processons que se celebren en pobles i ciutats. Estendards i banderoles, música rítmica, cants i lletanies, homes i dones caminant descalços, algunes persones portant a coll una representació del fèretre de la germana de Huseyn, Zeynab... Podem analitzar tota aquesta ritualitat, en base a la proposta de Maurice Bloch (1989), per analitzar el ritual, d'acord amb tres elements intrínsecs, com són la parla, el cant i la dansa. Tots tres es troben ben presents en l'*aixura*. La parla, a partir dels discursos relatius al martiri i en la

pregària religiosa; el cant i la dansa, conjuntament protagonistes en la processó; les melodies, la lletra de les quals fa referència al martiri i la bondat de Huseyn, són entonades a l'uníson pels participants del ritual. Com apunta Bloch, la cançó forma part de l'acció religiosa i minva, si no anul·la, la creativitat individual. El mateix passa en el cas del ball, escenificat aquí amb l'autocolpeig compassat dels participants. La gestualitat és la mateixa, es repeteix una i altra vegada, i té moments més intensos que d'altres.

Un cas específic de la representació de la Passió del martiri de Huseyn, són les anomenades «tragèdies de la Passió» (*ta'ziyeh*), gènere teatral que és molt celebrat entre les comunitats xiïtes arreu del món. S'hi narren els esdeveniments de la batalla de Karbala, amb actors aficionats que representen els principals personatges implicats. De nou podríem establir un paral·lelisme entre aquestes obres teatrals i les representacions de la Passió que es fan a municipis catalans, com Esparreguera o Olesa. Expressió d'una devoció popular, la dinastia Pahlevi va devaluar les *ta'ziyeh*, i fins i tot va proclamar un edicte a finals dels anys 70 segons el qual les considerava pràctiques folklòriques i no pas religioses (Fischer, 2003: 133).

Tota una «exuberància de dol i de demostració d'heroisme mòrbid» (Richard, 1996: 129) que té la seva màxima expressió i paroxisme en una triple pràctica corporal: el *matam* (o cops de pit compassats), el *zanjeer zani* (o flagel·lació) i el *tatbir* (ferir-se el cap amb una espasa o ganivet, deixant que la sang corri lliurement). Totes tres es consideren formes d'expressar l'intens dolor pel martiri de Huseyn, però malgrat formar part habitualment d'aquests processos es genera un intens debat doctrinal sobre si tals pràctiques es permeten o no, en especial les dues segones. Hi ha teòlegs que es pronuncien en contra del fet d'infligir-se un dany corporal, ja que es considera que es tracta d'una innovació reprehensible per a la tradició islàmica. D'altres recomanen als musulmans que en comptes de vessar la seva sang la donin voluntàriament en un acte de solidaritat. Però també hi ha teòlegs que ho justifiquen en virtut de l'expressió del profund sentiment de dol i patiment que s'implica en aquesta celebració. El cert és que, tot i les discussions teològiques que hi pugui haver, si existeixen algunes imatges que més ferotgement s'empren de forma descontextualitzada per mostrar la pitjor cara de l'islam, són les que mostren homes, dones i infants amb el rostre ple de sang com a resultat del *tatbir*. En la representació d'aquest ritual, la visió de la sang vessada actua com a mecanisme de reacció en les mirades occidentals, que hi senten aversió, si bé íntimament pertany a la seva pròpia tradició (reprenem aquesta qüestió en

parlar del sacrifici). Igualment, en l'imaginari col·lectiu construït mediàticament, el fet que durant els darrers anys les celebracions rituals dels xiïtes a l'Iraq hagin estat condicionades per l'espiral de violència que ha castigat aquest país en forma d'atemptats, ha contribuït de nou a generar unes percepcions molt condicionades de l'*aixura*. Tot un conjunt d'imaginari que després han estat requerits per comprendre la dimensió d'aquesta ritualitat en el context de Catalunya.

## 5.2. L'*aixura* a Barcelona: el ritual sota control

A Catalunya, la celebració de l'*aixura* es presenta com una discreta ritualitat d'un col·lectiu que numèricament és minoritari, dins d'una presència musulmana eminentment sunnita. L'únic oratori xiïta es troba al Centre Islàmic Al-Qaim, que es va obrir l'any 2001 al barri barceloní de Santa Caterina. Els membres d'aquesta comunitat són bàsicament d'origen pakistanès, i també hi participen musulmans catalans conversos.<sup>24</sup> Des de l'any 2004, aquest centre islàmic ha organitzat el ritual de l'*aixura* a Barcelona, primer de forma discreta, i progressivament de forma més pública. Fins a aquell any, la comunitat xiïta commemorava l'*aixura* amb la trobada d'homes a l'oratori per tal d'escoltar el relat del martiri de Huseyn, però a partir d'aquella data es pren la decisió de sortir a l'espai públic i fer una processó pels carrers del barri. La reconstrucció d'aquest procés de visibilització s'abordarà a les planes següents.

Els carrers que envolten la seu de la comunitat Al-Qaim, al carrer de Sant Pere Mitjà (al cor del barri de Santa Caterina) són estrets, corbats i ocasionalment amb ziga-zaga. Acostumen a ser poc transitats per vehicles, i tota concentració humana resalta molt més que en d'altres carrers més amples. Aquest factor va ser determinant, a partir de 2004, en què la processó s'organitzà en els carrers adjacents a l'oratori. Per primer cop, el diari *La Vanguardia* (20/02/2005) va publicar una breu nota en què es feia referència a la celebració de l'*aixura* per part d'uns 300 homes en torn a la plaça de Sant Pere. Però no seria fins l'any següent que diversos mitjans reproduïrien, amb imatges incloses, la celebració de l'*aixura*, aquesta vegada, fent-se ressò de les queixes de veïns i comerciants davant de l'ocupació de l'espai que provocava la processó. Alguns columnistes com Pilar Rahola no varen

<sup>24</sup> Anteriorment s'havien creat algunes petites associacions formades per musulmans conversos al xiisme a Catalunya.

dubtar d'intervenir en el debat suscitat davant de la irrupció pública d'una gestualitat ritual tan concreta: «*la fiesta de la Ashura, con tipos sin camisa dándose latigazos en la espalda o puñetazos en el pecho, con todo el simbolismo del culto a la muerte, y con los niños viviéndolo —incluso en propia carne— como si fuera una fiesta, no es cultura. Es exposición pública de la catarsis colectiva característica del fanatismo, sea de la índole que sea. Que ello se haya producido en las calles de Barcelona, y que nuestra querida televisión esté encantada de enseñarlo como ejemplo de 'tradición vivida pacíficamente', nos delata hasta qué punto estamos perdiendo el control de lo que ocurre*» (*El País*, 11/02/2006).

Però no seria fins l'any següent, el 2007, en què la visibilització de l'*aixura* adquiriria encara major transcendència: de nou *La Vanguardia* seria la que publicaria en portada (31/01/2007) una imatge amb desenes d'homes fent el *matam*, alguns amb el pit al descobert (vegeu el recurs gràfic 3). Junt amb la imatge, s'insistia en les queixes dels comerciants de la zona, que consideraven que aquesta celebració no es podia dur a terme en els estrets carrers del barri. La resposta de les autoritats municipals va ser recordar que els organitzadors de la processó (el Centre Islàmic Al-Qaim) havien demanat tots els permisos pertinents d'ocupació de la via pública per celebrar-la, així com les dues condicions que havia exigit l'Ajuntament: que no hi hagués sang i que els menors de 18 anys no es podien colpejar. Igualment es van comprometre a estudiar el recorregut de la processó de l'any següent.

Efectivament, a partir de l'any 2008 la celebració es va traslladar al passeig Lluís Companys, un espai molt més obert i, a ulls de l'Administració municipal, més adequat que l'anterior. De la manera en què es va anar controlant progressivament el desenvolupament d'aquest ritual a l'espai públic, ens n'ocuparem mitjançant els apunts etnogràfics a partir de la seva observació durant els anys 2007 i 2008.

#### **APUNT ETNOGRÀFIC 11: L'*aixura* de 2007**

En resposta a la demanda de permisos d'ocupació de la via pública per a la celebració de l'*aixura* d'aquell any, els responsables de la mesquita Al-Qaim reben un doble requeriment per part de l'Ajuntament de Barcelona per tal de dur a terme aquesta processó. En primer lloc es determina que no hi ha d'haver cap rastre de sang en els cossos dels participants (amb la qual cosa, s'exclou l'ús de qualsevol estri que faciliti l'autoflagel·lació), i, en segon, que els menors no poden participar activament en la processó colpejant-se com els adults. En tot cas, es tracta de dues indicacions que no es poden referenciar a cap mena d'ordenament legal municipal, però que els responsables de la comunitat accepten.

◀ DIVISION DEL GOBIERNO ITALIANO POR LAS PAREJAS DE HECHO • PÁGS. 3 Y 4 ▶

# LA VANGUARDIA

Los jueces copan la política como en la última etapa de González

► El Poder Judicial exige que cese el "hostigamiento" contra los magistrados    ► El lehendakari Ibarretxe declara hoy ante el Tribunal Superior del País Vasco    ► Otegi habla de "tribunales de excepción" que frenan el proceso de paz • págs. 14 y 15

**El Euribor supera la barrera del 4%, el nivel más alto desde el 2001**

► La oposición exige que los tribunales separen definitivamente a los jueces de la política

**La ley de Dependencia es en su mejor parte institucional, según el Consejo**

Por Anna L.

**Seguidores del presidente Correa asaltan el Congreso de Ecuador**

► Más de 200 personas exigen una consulta popular para convocar una Asamblea Constituyente • página 19

**cultura's**

**Una diplomacia alternativa**

Rosalba: "Se me parte el corazón, pero así es la vida"

► El reportaje "El mundo de Rosalba" que se publica en esta página

**EuroBote**

El primer premio

**26**

EuroMillions

LECTURAS RECOMENDADAS: los sábados y domingos.

LA VANGUARDIA 2

## La celebración chií de la Ashura causa malestar en el comercio

**LA PROCESSION.** La procesión contó con la asistencia de unos 300 personas y duró aproximadamente tres horas por el barrio de Sant Pere

**EL AYUNTAMIENTO DE BARCELONA.** Los comerciantes se quejan de que el Ayuntamiento no les comunicó la celebración de este acto que ocupó la calle Sant Pere más de 24 horas.

**LOS COMERCIALES SE QUEJAN DE QUE EL AYUNTAMIENTO NO LES COMUNICÓ LA CELEBRACIÓN DE ESTE ACTO QUE OCUPÓ LA CALLE SANT PERE MÁS DE 24 HORAS.**

**EL AYUNTAMIENTO DE BARCELONA.** Los comerciantes se quejan de que el Ayuntamiento no les comunicó la celebración de este acto que ocupó la calle Sant Pere más de 24 horas.

Portada i article sobre l'axura de 2007 (La Vanguardia, 31/01/2007)





Façana de l'oratori del Centre Islàmic Al-Qaim (Barcelona), d'on partí la processó, i detall dels parlaments a la plaça de Sant Pere (Barcelona, 2007)

comerciants de la zona, que no es negaven que se celebrés la processó, però que consideraven que calia trobar un espai alternatiu.

No es tracta només d'un canvi d'escenari; també és un canvi en la interacció entre participants i observadors. En els petits carrers de Santa Caterina, la confluència és inevitable, i es considera que aquest contacte ha provocat una reacció incòmoda per part dels segons. En canvi, a l'espai del passeig de Lluís Companys és possible evitar aquest contacte, fet que s'aconsegueix reservant un espai concret, amb unes tanques municipals de protecció (o encerclament?; ambdós significats són possibles), que també serveixen per delimitar un emplaçament concret dins del conjunt d'aquest espai, que al mateix temps empren altres ciutadans amb altres finalitats. És evident que s'opera un procés de control del ritual, mitjançant la seva reubicació. Paradoxalment, amb la reubicació el ritual guanya visibilitat social, quelcom que s'interpreta com a preferible a mantenir una certa invisibilitat, però, al mateix temps, una proximitat corporal i física que es considerava un problema.

En la processó d'aquell any, a les dues condicions imposades en la celebració de l'any anterior (l'absència de sang i la no participació de menors en l'acte), s'hi afegeix l'obligació que els participants en el ritual portin el tors cobert. Aquesta pràctica del formatatge del ritual del *matam*, preferentment, confirma la voluntat del Consistori per poder suavitzar l'exposició pública d'un ritual que continua generant incomoditat per a molts ciutadans.

Aquest any, la processó se celebra al migdia, i arriba cap a les 12 a un espai tancat d'uns 100 metres de llargada per 50 metres d'amplada, just davant de l'Arc del Triomf. S'habilita un espai principal per als homes, i al cantó oposat, un altre d'auxiliar, per a les dones. L'Ajuntament de Barcelona ha facilitat les tanques. Al fons, s'observen una sèrie de pancartes escrites en àrab. També apareixen típiques imatges de minarets amb la mitja lluna. Els colors de les lletres del text són majoritàriament blanc, verd, negre i daurat (colors que l'islam identifica amb la puresa).

Hi ha diversos homes que reparteixen unes fotocòpies en castellà entre els curiosos no musulmans que observen l'acte, en què s'explica en què consisteix. El fet que sigui dissabte i que ens trobem en una zona que normalment es troba concorreguda per barcelonins i turistes, fa que es produeixi una sensació d'estar observant un espectacle desconegut i exòtic. Les tanques delimiten clarament els actors dels espectadors, no només des del punt de vista simbòlic, sinó també físic. Es produeix un espai delimitat d'escenificació.

Hi participen entre 250 i 300 homes, dels quals la majoria són joves i adults, ja que els nens més petits, d'entre 4 i 9 anys, romanen a l'espai de dones sense participar directament a la cerimònia. Entre els homes s'observen diversos rols: els que participen de forma indirecta en el ritual (filmant el ritual amb videocàmeres); els que hi participen activament, agrupats per edats; els que participen en l'organització de l'esdeveniment repartint elements materials per dur a terme el ritual (pedres per orar, premsa escrita pakistanesa, notes informatives sobre l'acte), sostenen les





el cas dels homes el major nombre obliga a aprofitar al màxim l'espai disponible però en les dones la forma circular no obeeix tant a aquest principi d'aprofitament i s'observa el tancament del cercle.

A l'altra banda de les tanques s'apleguen els curiosos, que tampoc no componen un grup homogeni: d'una banda, situem els periodistes, adscrits a diversos mitjans de comunicació i que intenten fer la seva crònica. Alguna càmera de televisió grava imatges de diversos moments del ritual. D'altra banda, trobem els vianants que s'han acostat a veure el que passava, i que a vegades fan alguna fotografia amb el mòbil o amb la seva càmera particular (en especial si són turistes). I, per últim, també trobem un grup de membres d'organismes de l'Administració i representants d'associacions cíviques que han convidat els organitzadors.

L'escenificació del ritual comporta diversos moments que es reparteixen al llarg de les gairebé tres hores que dura: en primer lloc, s'inicia el *matam* (en què els participants es colpegen el pit de forma rítmica com a expressió de dol, al temps que es pronuncien lletanies i alabances a la figura de Huseyn). Dura aproximadament uns trenta minuts. A continuació, es pronuncien discursos que reivindiquen la figura de Huseyn. Destacats membres de la comunitat li dediquen unes commogudes paraules. Alguns oradors expressen el dol de forma corporal i emocional: ploren, estan capcots, es lamenten... De nou, s'inicia una altra fase d'autocolpeigs. Cap a les 13.30 s'inicia l'oració comunitària. A continuació es distribueixen rosaris i pedres de forma arrodonida, que formen part d'una següent oració. Prèviament, es porta a terme la *talba* o pregàries que es fan a Déu, amb les mans obertes en forma de llibre i orientades cap el cel. S'inicia un darrer període de discursos, en què s'incrementen les expressions emocionals i sentiments de dolor per part dels oradors (com ara plorar, aixecar els braços, lamentar-se tot tocant-se el cap). Un dels moments centrals del ritual és quan s'introdueix un fèretre que simula el de Huseyn amb un turbant verd i blanc amb taques vermelles que simulen la sang i flors que envolten el fèretre. Discorre per tota la zona, mentre la gent intenta tocar-lo amb la mà. Un cop ha circulat per la zona masculina, el fèretre es trasllada a l'altra zona habilitada per a les dones, que reproduïxen la mateixa escena anteriorment descrita. El ritual inicia la seva fase final, amb una nova seqüència de cops rítmics sobre el pit. En acabar el ritual, els participants comparteixen un dinar comunitari que s'havia preparat prèviament.

### **APUNT ETNOGRÀFIC 13:** *L'altra aixura sunnita*

El diumenge 28 de gener de l'any 2007, es convocà la comunitat musulmana sunnita de la mesquita Minhaj ul-Quran (Camí de la Pau) a les 17 al Centre Esportiu Municipal Can Ricart, al barri del Raval, per celebrar en comunitat l'*aixura*. Segons el calendari musulmà que segueix aquesta comunitat, la data del ritual és el dia 29 de gener, però per raons pràctiques aquesta associació ha traslladat la celebració al diumenge, dia festiu per a molts dels fidels. La comunitat xiïta de Barcelona celebrarà



Celebració de l'*àixura* xiïta a Barcelona (2008)

l'acte dimarts 30 de gener, el dia de l'*àixura* d'acord amb el calendari lunar. Abans de començar l'acte, mentre els assistents van arribant, un membre de la mesquita ens explica, en una postura de distanciament de la vivència xiïta respecte a aquesta cerimònia, que l'*àixura* ja se celebrava abans del martiri de Huseyn. Si bé abans no hi havia la connotació que la festa adquireix arran del martiri, es feien dos dies de dejuni voluntari: els dies 9 i 10 del mes de muharram. L'home precisa que, si bé per als xiïtes l'*àixura* és la celebració més important del calendari musulmà, per als sunnites és una celebració menor i no obligatòria.

Al pavelló hi ha tan sols pakistanesos, fet comprensible si s'observa la llengua dels rètols que han funcionat com a elements difusors de l'acte: l'urdú. La majoria dels

assistents són del barri, tot i que també s'hi ha apropiat gent de L'Hospitalet i de Badalona. Els homes entren al recinte per la gran porta metàl·lica del carrer de Sant Pau, mentre les dones ho fan per la porta d'emergència del recinte, que dóna al carreró de l'Hort de Sant Pau. Tant en la reunió preparativa de l'acte que va tenir lloc a l'oratori com avui, se'ns demana que no filmem les dones. Alhora, joves membres de l'organització recobreixen el terra de la pista poliesportiva amb teles de colors, roba que han transportat fins a l'indret amb l'ajuda d'una furgoneta. Els nens, alguns amb roba i complements nous, esperen a l'entrada de la pista. Paren els jocs inicials per preparar una taula al pati que dóna accés a la zona tancada del poliesportiu; posen un paper sobre la taula a mode d'estovalles i hi dipositen gots de plàstic i brics de suc de fruita. Els adults preparen, a l'interior, dues càmeres de vídeo i els respectius trípodes, així com micròfons i altaveus per a l'acte. Les càmeres enregistren tota la cerimònia amb un pla curt i fix.

La voluntat del públic femení és de preservar la seva intimitat; per això, amb tanques recobertes de teles, es fa un tancat que, quan estan assegudes, les elimina del camp visual dels assistents. Les dones van recobertes amb mocadors llargs de colors vius: taronja, rosat, violeta... En aquest espai que s'ha creat també hi ha nenes, i els nens hi entren i en surten durant la cerimònia.

Al rètol de l'entrada s'indica en urdú el desenvolupament de la cerimònia. En números àrabs se n'explicita l'horari: de 17 a 20, així com l'hora de l'oració: les 18.15. Finalment s'obren les portes, i al cap d'una estona l'imam agafa el micròfon i fa uns parlaments. A continuació, diversos homes de diverses edats, l'un darrere l'altre, s'han posicionat davant dels assistents, han agafat el petit micròfon i han entonat lletanies. A les 18.15 ha tingut lloc l'oració, que ha conduït el mateix imam, acompanyat pel segon imam de Minhaj ul-Quran, que no ha intervingut. Aquest darrer dirigeix tan sols la pregària del divendres i les més importants, com ara la de *l'id al-ad-ha*. El primer, per contra, dirigeix les cinc pregàries diàries i d'altres, com per exemple la d'avui. El moment de la pregària és quan s'arriba al màxim nombre d'assistents, que després es queden a la celebració.

Minhaj ul-Quran és una organització internacional. Avui, un cop acabada la pregària, un disertant que ha vingut convidat des de Birmingham ha començat la seva narració del martiri de Huseyn. Cada any, des de la mesquita es convida una persona diferent per tal d'escoltar la seva versió i enriquir-se amb diverses visions. El conferenciant d'avui és prestigiós perquè fou alumne del fundador del moviment, el doctor Tahir ul-Qadri, a la universitat de Lahore. Mentre parla del martiri, els assistents se l'escolten atentament. Ja no estan direccionats vers la Meca, sinó que fan un semicercle entorn d'ell. Hi ha silenci, però això no treu que els nens s'aixequin, entrin a la zona coberta del pavelló i en surtin, vagin a la secció de les dones, etc. N'hi ha que encara romanen fora i s'encarreguen de la distribució del suc de fruita. En pondre's el sol, alguns homes han menjat dàtils per trencar el dejuni.

En vàries converses mantingudes amb assistents, es destaca la diferència en la celebració barcelonina respecte la del Pakistan. Es raona que allà l'ambient és més adient, com també el clima. En aquest sentit, cal destacar que l'organització esperava molta més gent que la que ha assistit; ho atribueixen al fred i al fet que l'any anterior, a causa de les obres del gimnàs Can Ricart durant la cerimònia, hi havia corrents d'aire fred que van molestar els assistents i els mateixos organitzadors.

El pacte amb l'Ajuntament era deixar el poliesportiu a les 20 tal com l'havien trobat. Quan passen pocs minuts de les 20, l'orador dóna per finalitzada la història. Ara, i durant la cerimònia, es fan crits de lloança a Déu, al profeta i a Husseyn. A les dones els han portat una caixa de plàstic plena de bosses que contenen arròs; se les han repartides, una bossa per a cada una. Han sortit per la porta d'emergència lateral. Els homes s'han dirigit a buscar el calçat, han fet una filera i han recollit, un per un, la seva bossa amb l'arròs amb pollastre. Normalment es menja estofat de vedella, o de pollastre, però aquí, preveient la complicació, els organitzadors han escollit quelcom fàcil d'empaquetar i de transportar: arròs amb pollastre. Es diu que l'aliment ofert en el marc de l'*aixura* conté *baraka*. Uns veïns musulmans de l'edifici on hi ha l'oratori, al carrer de l'Arc del Teatre, han cedit el pis a un grup d'homes per poder cuinar tranquil·lament.

Mentre es repartia el menjar, els membres de la Junta, l'orador anglès i els joves s'han quedat al pavelló. Aquests últims han recollit en un tres i no res la roba que hi havia a terra a manera d'estora gegant, les pancartes, l'altaveu, etc. Ho han posat en una furgoneta que s'ho ha endut tot cap a la mesquita. Després, s'han fet fotos de grup. La gent s'ha dispersat de l'indret ràpidament.

Acabada la cerimònia, els membres de la Junta, els joves i el convidat de Birmingham van al nou local del carrer d'Erasme de Janer, que es preveu que es començarà a utilitzar com a oratori i centre de reunió al cap de tres o quatre setmanes, a fer l'última oració del dia i a sopar plegats.



## 6. L'*id al-ad-ha* en context europeu: el sacrifici domesticat

Com tots els edificis doctrinals, l'islam estableix el vincle entre teologia i pràctica mitjançant els rituals (*ibadat*, singular d'*ibadan*). Entre ells, el ritual del sacrifici celebrat durant l'*id al-ad-ha* té reservat certament un paper propi, com un veritable «fet social total» que fa gala d'una densitat que desafia qualsevol aproximació intel·lectual. Operatori central de l'univers simbòlic musulmà, el caràcter ecumènic d'aquest acte ritual en el conjunt dels països islàmics és una evidència que es pot constatar allà on es localitzi una família o comunitat musulmana. La diversitat de noms amb què es refereix la festa (*id al-ad-ha*, *id al-kabir*, *tabaski*, *qurbani*, o, com es coneix habitualment a Catalunya, simplement, *festa del xai*) no fa més que ressaltar la seva extensió i generalitat.

Associat al mes del pelegrinatge a la Meca (*hajj*), la tradició islàmica assenyala que, arreu del món musulmà, els creients han de dur a terme la seva pròpia rèplica del sacrifici que, enmig del complex ritual del *hajj*, els pelegrins efectuen el desè dia a Mina, on cadascú immola un xai en commemoració del sacrifici fundador d'Ibrahim/Abraham. De forma semblant a altres pràctiques canòniques en l'islam, el sacrifici no es troba exempt de controvèrsies jurídiques, tot i que existeixen una sèrie d'assumpcions bàsiques:

1. El sacrifici és sobretot personal i, en principi, intransferible. Cada home adult, tingui cura d'una llar o no, ha de fer un sacrifici, i la preferència indica que es faci el mateix desè dia del *dhu'l-hijja*, tot i que, tècnicament, és possible fer-lo un o dos dies més tard.
2. L'animal sacrificat ha de figurar entre els acceptables dins de l'islam, ha de ser mascle, no pot estar malalt, ni posseir taques que puguin denotar impuresa ritual (*haram*). Entre les espècies per triar ressalten el bestiar oví, boví i els camèlids.
3. El sacrifici s'ha d'efectuar complint rigorosament amb el procediment que transforma la carn en apta per al consum per a musulmans (*halal*), tant pel

que fa al procediment per degollar l'animal (*dhabihah*), com el seu posterior dessagnat.

4. Per últim, la carn degudament sacrificada s'utilitzarà durant la jornada de l'*id* i les dues següents com a vector de convivialitat. Una part es destina al si de la família del sacrificant, una segona part a parents i veïns, mentre que una tercera part es destina als pobres, habitualment a través de les pràctiques de beneficència que les mesquites duen a terme.

Sacrifici i comensalitat es troben lligats, fet que permet explicar la importància social que té la festa de l'*id* entre els membres de la comunitat musulmana. Acte de fe personal per excel·lència, atès que el sacrificant i sacrificador coincideixen de preferència en una mateixa persona,<sup>25</sup> la sociabilitat s'inscriu en el procés de compartir la carn de l'*id*, veritable impulsor d'una atmosfera de festa que, en els contextos de la diàspora europea, esdevé una ocasió inestimable per a la (re) creació d'una identitat islàmica alhora emotiva i abstracta, és a dir, deslligada de les arrels respectives de cadascuna de les comunitats immigrades.

En aquest sentit, convé recordar que la relativa parquedat del mite abrahàmic, l'esmentada opcionalitat del sacrifici, la manca d'identificació plena entre víctima i sacrificant i, com a conseqüència, l'absència d'una dimensió pròpiament expiatòria en el sacrifici ritual musulmà van conduir diversos autors a negar el caràcter pròpiament religiós d'aquesta pràctica (Grandin, 1978: 44). D'altra banda, el sacrifici durant l'*id* es qualifica des de l'òptica de la jurisprudència islàmica com un deure col·lectiu, i no individual, i, per tant, s'allibera de complir-lo qui no tingui els mitjans econòmics necessaris per dur-lo a terme. Tot i així el caràcter netament individual del sacrifici tal com s'executa en el món musulmà, i en especial durant el *hajj* a la Meca, planteja interrogants sobre una litúrgia que teòricament hauria de consagrar la dimensió col·lectiva de l'islam i que en realitat sembla concordar amb les posicions més ortodoxes, que postulen el rebuig a tota forma de mediació entre el creient i la divinitat (Abdessalam, 2000: 44). Per això, encara que sembli indiscutible la funció de comunió que conserva el sacrifici, especialment a causa de la comensalitat que se li associa, aquesta dimensió presenta dissonàncies amb bona part de les declaracions dels informants, recollides a Barcelona al llarg del

<sup>25</sup> Excepte en els casos de sacrifici col·lectiu, normalment d'un camèlid o boví, o en el cas que el sacrificador reconegui la seva incompetència o impossibilitat per dur a terme el sacrifici.



treball de camp. Els informants destaquen davant de qualsevol altra cosa la importància que el sacrifici es dugui a terme en nom de l'estricta voluntat individual (*niyya*), com a reflex de les relacions personals establertes entre el creient i Déu.

En el seu desplegament més simple i general, la morfologia de l'acte ritual es podria descriure de la manera següent: cada any, quan s'aproxima el desè dia del mes de *dhu-l-hijja*, amb la variació que suposa l'aplicació d'un calendari lunar que es retarda invariablement entre deu i dotze dies respecte a l'any solar, els homes musulmans en edat adulta s'afanyen a comprar un animal mascle o una part de l'animal (si es tracta d'animals de gran mida, com el bestiar boví o camells, la compra es pot compartir) per procedir a sacrificar-lo el dia assenyalat, després de la pregària matinal que dicta l'inici d'un període sacrificial que, segons les escoles jurídiques o variants doctrinals musulmanes, conclou en un període comprès entre aquest mateix dia i els dos següents. Durant aquest lapse, tota carn sacrificada segons el ritus halal que designa els aliments que pot consumir un musulmà es considera que es troba investida d'una especial sacralitat. En funció de la regió musulmana de què es tracti, s'estableixen diversos procediments per garantir el compliment de dues obligacions igualment associades a l'acte sacrificial: la comen-salitat (és a dir, el consum col·lectiu de la carn sacrificial) i la distribució entre els pobres o necessitats, a la qual normalment es fa referència amb la terminologia àrab que l'islam fa servir per designar les ofrenes de carn o aliments en general, com a *sadaqa*. També es considera l'*id al-ad·ha* com la festa del perdó, i és una oportunitat privilegiada per reconciliar-se amb familiars i coneguts, com veurem en diversos dels nostres apunts etnogràfics. Finalment, també s'entén com a festa del record, moment propici per visitar els difunts de la família i dipositar ofrenes en les seves tombes.

**APUNT ETNOGRÀFIC 14:** *Creació de lligams comunitaris i conservació de la carn (una comparativa entre Walata i Creixell)*

Un gest molt important comprès en l'*id al-ad·ha* és el fet de demanar perdó. Ja quan acaba la jaculatòria els assistents es demanen perdó els uns als altres, clemència que se sol·licita després durant la jornada. A Walata (Mauritània) els homes visiten les llars on volen demanar perdó al matí; el ritme dels trajectes és frenètic, i, en les entrevistes, els informants van dir que visitaven totes les cases de la vila, sense contar el barri Nemadi. Ens hauria agradat comprovar si efectivament tothom assistia a casa de tothom, o si aquesta imatge arcàdica es veu pertorbada per qüestions de poder relatives al sistema servil, a relacions intertribals o simplement a desavinences familiars, però per la nostra condició de dones ens vam haver de quedar a casa

a rebre les visites. És cert que, a la tarda, són les dones, les que surten de casa a demanar perdó, però el nombre de visites és molt més reduït i sovint no surten de l'entorn familiar. Els marroquins de Creixell també visiten amics i familiars, però molts prefereixen fer-ho dies més tard. Això facilita que, mentre que a Mauritània la majoria de visites masculines resten a les llars com a màxim un parell de minuts, a Creixell hi passin molta més estona, prenguin te i berenin dolços. És cert, però, que el nombre de trucades i de comunicacions via internet és molt alt. Es demana perdó amb una fórmula concreta (*samā*), però les seves implicacions són àmplies: des de disculpar-se per una acció del passat a evidenciar el respecte vers l'interlocutor.

Els altres gests que volem comentar estan relacionats amb la carn de la víctima. El primer, és el repartiment de la carn. Els hadits recullen que el profeta digué que, de la carn de l'*id*, cal menjar-ne, donar-ne i guardar-ne, però les escoles jurídiques no es posen d'acord amb la quantitat que cal transferir: si bé dominen els que defensen que un terç de l'animal sigui per al consum, l'altre terç per a almoïna i l'últim terç es conservi, alguns juristes propugnen que cal donar la meitat de la bèstia, i un cert nombre, fins i tot, proposen entregar tot l'animal als pobres. Havíem llegit força referències al respecte abans d'assistir al sacrifici de Creixell, que ens van confirmar el que havíem reconegut en d'altres experiències etnogràfiques encabides en la diàspora: a Europa els actors argüeixen que no hi ha pobres musulmans i, per tant, no fan donació de carn. Cal esmentar que la família Bouaziz ens va donar costelles de xai per tal que les compartíssim amb les nostres famílies, així com dolços. En relació a l'experiència tarragonina, el gran índex de donacions de carn a Walata ens va sorprendre; si les visites per demanar perdó eren nombroses, les donacions de carn també. Majoritàriament el donatiu va consistir en carn i en vísceres crues, si bé puntualment es va distribuir menjar cuit, per exemple per a gent gran que romania sola a casa a causa de les seves dificultats per moure's. Les modalitats de la transferència són dues: o bé el qui desitja carn es dirigeix a les cases on ja sap que en donaran, o bé els donants envien els servents o els nens amb una determinada quantitat de carn i una destinació concreta.

L'altre gest relacionat amb la carn també té a veure amb el hadit mencionat, i es tracta de la conservació de la carn. Alguns entrevistats de Walata ens van dir que estava prohibit guardar carn de la víctima de l'*id*, però tot i així la pràctica de la conserva estava força generalitzada; no com un objectiu, sinó com una estratègia per preservar els aliments crus que sobren. La tècnica s'anomena *siur* i consisteix a tallar la carn desossada en tires d'uns dos centímetres d'ample i aproximadament vint de llarg. Aquestes llenques es col·loquen a les cordes que fan la funció d'estenedors de la roba i es deixen reposar durant dos o tres dies. Passat aquest temps, la carn s'ha assecat i es matxuca en el morter de mà fins a obtenir una pols que es guarda en pots i que serveix per condimentar els àpats; com ens van explicar les dones, és el mateix que els concentrats de carn. Una altra part de la carn de l'animal que els mauritans guarden és el greix, tant per funcions màgiques com funcionals: partint de la creença que conté més *baraka* que el greix de qualsevol altre animal, el de l'*id*

serveix per fer cataplasmes i curar berrugues, grans i ferides. D'altra banda, també s'utilitza per fer llum.

Els marroquins de Creixell no debaten la llicitat o no de guardar carn. Simplement, tota la carn de l'animal que no es consumeix, la guarden al congelador. Coneixent que les famílies amazigues guarden carn de l'*id* per servir-la en el sopar de l'*aixura*, vàrem indagar entre els informants que eren principalment arabòfons, que feien la mateixa pràctica, però cap no ens va corroborar aquesta pràctica, ni al Marroc ni aquí.

Així, atès el caràcter normatiu que adquireix el ritual del sacrifici, i segons l'estreta relació que guarda amb dos dels anomenats preceptes obligatoris de la religió musulmana, és a dir, el *hadj* o el pelegrinatge a la Meca i l'obligació de practicar l'almoïna, és gairebé inevitable sentir-se temptat a acceptar l'afirmació de Hubert i Mauss (1995), segons la qual el sacrifici ocupa una posició d'autèntica centralitat en el domini simbòlic i ritual de la religió musulmana, si no fos perquè l'acte ritual de l'*id al-ad-ha* no té una condició obligatòria (*wajib*), sinó que pertany a l'ordre de la pura recomanació (*mustahabb*). Vet aquí una mostra més de la naturalesa enigmàtica del sacrifici ritual islàmic: la seva omnipresència i, al mateix temps, la seva condició opcional. Ens trobem davant d'una activitat ritual que presenta un seguiment certament extensiu malgrat el seu caràcter purament opcional, i que assumeix una funció consagrada de la col·lectivitat tot i que formalment es presenta com una metàfora condensatòria del monoteisme islàmic. Davant de les particularitats que presenta la pràctica del sacrifici ritual, i atès que en el món musulmà coexisteixen nombroses pràctiques sacrificials que difícilment es poden reunir sota un únic model lògic, el nostre objectiu no és establir una mena de gramàtica del sacrifici musulmà que reveli els seus misteris i ofereixi una lliçó definitiva sobre l'ordre social que el posa en pràctica.

### 6.1. El ritual del sacrifici com a praxi social

L'obsessió per poder esbossar els fonaments de la gramàtica sacrificial de l'islam ha portat durant dècades diversos investigadors a un carreró sense sortida. Considerem, per exemple, l'argument que sosté M. Elaine Combs-Schilling, que destaca que el «mite fonamental de l'islam» (el sacrifici d'Ibrahim) consagra el patriarcalisme, ja que concedeix el protagonisme absolut a l'home i invisibilitza la dona, i la redueix a una dimensió anecdòtica (Combs-Schilling, 1989). L'argument

sembla lògic si atenem el caràcter certament androcèntric del mite abrahàmic. No obstant això, com sol passar en aquests casos, aquests arguments es rebaten amb les al·lusions a una casuística que il·lustri la diversitat de pràctiques sacrificials, cosa que impugna tot esforç explicatiu que recorri a un cànon litúrgic invariable, a manera de denominador comú d'aquestes pràctiques. Per fer front a la tesi patriarcal, John R. Bowen va recórrer a les observacions que Abdallah Hammoudi va elaborar a l'Atlas marroquí, i esmentà el paper que jugaven les dones en la cura i preparació del xai sacrificial, així com a la seva intervenció estratègica en les pràctiques carnavalesques que tenien lloc amb posterioritat al sacrifici pròpiament dit (Bowen, 1992: 659). Un altre exemple en el mateix sentit prové de Walata, a l'extrem oriental de Mauritània, on les dones assumeixen el protagonisme en el segon dia del *tabaski*, ja que entre les famílies nobles és costum que en el segon dia es sacrifiqui en nom de l'esposa, que delega la funció d'escorxadador en un antic esclau (*hartani*) (Alonso, 2008). Ara bé, cal recordar que aquesta diversitat de pràctiques no contravé les diverses posicions de les escoles jurídiques de l'islam sobre això, que malgrat les seves diferències guarden, com hem assenyalat, una discreta ambigüïtat sobre el gènere del sacrificant (i del sacrificador), i es permet de fet que pugui ser una dona.

**APUNT ETNOGRÀFIC 15:** *Els rols diferencials durant el sacrifici*

Durant la celebració de l'*id al-ad-ha* dels anys 2007 i 2008 a Arenys de Munt s'observa que els rols identificats en la posada en escena durant el ritual estan clarament relacionats amb un sistema normatiu simbòlic associat a les variables d'edat, gènere, rol que es desenvolupa dins del parentiu, habilitats tècniques, estatus i capital moral dins de la comunitat.

Els infants (nois) més petits participen en el sacrifici com a espectadors. Com ens expliquen diversos informants, la presència dels fills és de vital importància car és un deure del pare facilitar que constatin el pacte implícit del ritual abrahàmic. La majoria dels infants presents durant el sacrifici juguen i tenen cura del xai, fan trapelleries, i molt sovint se'ls recrimina la seva conducta vers l'animal. Es dóna especial atenció a la bèstia abans del sacrifici i s'estableixen analogies entre els fills dels sacrificants i la bèstia sacrificada. S'observa un procés d'humanització de l'animal que se sacrificarà. Un pare li diu al fill: «*T'agradaria que es muntessin a sobre teu com li estàs fent? T'agradaria que et piquessin a tu?*» Els pares recriminen les actituds no respectuoses amb l'animal i fan bromes als petits dient-los que els pròxims que degollaran seran ells (és una broma recurrent en tots els sacrificis que fa al·lusió al mite ibrahimià). Els infants i fills dels sacrificadors són presents durant el sacrifici.

El pare de família és qui habitualment duu a terme el sacrifici. Si no domina la tècnica o no té l'autoritat moral que li correspon, cedeix la responsabilitat a un altre pare de família. Per exemple, el nostre primer informant, que és qui cedeix l'espai, fa d'intermediari en la compravenda dels xais i distribueix les bèsties, cedeix el seu lloc de sacrificador a l'imam, tal com també ho fan els seus germans solters. L'imam tan sols degolla l'animal i el neteja i deixa la tasca restant a l'informant i als seus germans. Per tant, tot i que el nostre informant és qui proveeix els animals i l'espai (finca particular) a l'imam i a la resta d'assistents i també és el que desenvolupa el rol de pare, cedeix el rol de sacrificador a l'imam. L'informant reconeix el seu estatus inferior a nivell moral (ja que consumeix haixix i ha estat a la presó). El seu estatus, però, queda compensat a nivell tècnic perquè és qui introdueix variacions en la tècnica habitual que fa que s'agilitzi o optimitzi el sacrifici (usar colzes per separar la pell, fer servir la manxa per inflar l'animal per separar la pell de la carn) i és el que habilita l'espai preparant una taula per escorxar els animals així com una estructura per dessagnar-los, per fer foc per cremar els caps i per dinar i passar el dia en família.

El joves solters sense família s'uneixen per sacrificar una bèstia a mitges i cedeixen el lloc de sacrificador a un pare de família. Tal com informen els participants, és important entendre que aquest acte, igual que el ramadà, està dotat d'un gran caràcter simbòlic, identitari i unificador de la comunitat musulmana en el context de la diàspora. Expliquen que els suposa un esforç mantenir certes pràctiques, sobretot les que impliquen alegalitat, com els sacrificis clandestins, ja que és una situació de risc, sobretot per a la persona que concedeix l'espai. Així mateix s'observa que any rere any augmenten els rumors de denúncies i visites dels cossos de seguretat per alertes de sacrificis en espais privats.

També hi ha un grup de joves adults solters, adults casats amb la família al país d'origen, i adults casats amb la família a Catalunya, que no prenen el rol de sacrificador. Cal destacar que la condició bàsica per dur a terme el sacrifici és tenir l'estatus de casat (rol de marit o pare dins del parentiu). No és l'única condició, i és que n'hi ha d'altres de caràcter moral o d'habilitats tècniques que limiten el rol de sacrificador. En els grups en els quals es barregen solters amb casats, els casats procedeixen a desenvolupar el paper de sacrificador sempre que dominin la tècnica i tinguin reconeixement moral, encara que els fills i l'esposa estiguin al Marroc. Dominar la tècnica de la secció del coll de la bèstia és clau en tant que un error en la dissecció suposa la invalidació del sacrifici i converteix l'animal en haram, il·lícit per al consum. Sobre els criteris de validació del sacrifici, hi ha variacions segons l'escola jurídica. En aquest cas els sacrificis observats corresponen a l'escola *malikita*. Al mateix temps els pares que tenen els fills i l'esposa al país d'origen envien diners al Marroc i els joves i adults solters als seus pares, perquè la família pugui celebrar *l'id*. Fins i tot hi ha joves solters que envien diners a amics del barri d'origen perquè puguin celebrar *l'id al-ad-ha*. Els emigrants solen valorar molt aquesta donació com a mostra de reconeixement i èxit del projecte migratori i no tan sols com a capital moral.

Les dones romanen en un altre espai, allunyades del sacrifici. Exceptuant l'esposa del nostre informant, que s'apropa a aquest espai per netejar els intestins del xai i extreure els ronyons per fer-los a la brasa. Els infants i joves fan d'intermediaris entre un espai i l'altre, fent petits encàrrecs com portar estris als sacrificadors (gibrells, ganivets, afiladors...) o vísceres i òrgans interns que s'han de preparar a l'altre espai. L'esposa de l'informant té un estatus diferencial ja que el seu marit és el responsable de la logística, la infraestructura, l'espai i el bestiar. Malgrat que no se li reconeix el capital moral, sí que se li admet l'econòmic o material. Les nenes petites i els seus germans romanen a l'espai on es preparen les restes del xai.

La resta de dones adultes són en aquest espai. Podem identificar diversos rols i estatus. Les àvies són les que es mantenen en dejuni durant *l'id al-ad-ha* fins a fer el primer àpat del dia, que són els òrgans del xai a la brasa. Segons expliquen, aquest dejuni i el posterior àpat els aporta molta *baraka* i *ajr* (mèrit religiós). Els homes adults informants esmenten que aquest acte de dejuni no és sunna, sinó més aviat tradició, molt pròpia de la gent gran i de zones rurals. Les dones casades participen activament preparant els àpats i cremant els caps i les potes, mentre les filles desenvolupen el rol de cuidadores dels més petits i ajuden les mares a cuinar les broquetes, el te i la *dowara*. El rol de les dones, encara que sembli secundari en aquesta posada en escena, pren rellevància en els dies previs al sacrifici amb els preparatius, així com en els dies posteriors amb l'elaboració dels àpats i plats especials per a aquestes dates, tant per rebre gent a casa com per dur les visites a familiars. Es comenta que abans la neteja de les vísceres era una activitat pròpia de les dones però actualment no es produeix aquesta diferenciació.

És per això que creiem que una opció més interessant consisteix a observar les circumstàncies que envolten les pràctiques sacrificials i oblidar les grans teories sobre el sacrifici islàmic, que han tractat, potser vanament, de reunir sota una mateixa categoria accions rituals que només adquireixen ple sentit en la seva posada en escena, en conjunció amb un entorn econòmic, polític i moral precís. Tot un àmbit contingent a l'acte mateix de sacrificar i de participar en els elements adjacents al ritu s'escamoteja sistemàticament de les anàlisis que persegueixen davant de tot el «sentit» del ritual del sacrifici. Per aquesta raó, ens sembla necessari aplicar un enfocament més fenomenic i performatiu a la qüestió del sacrifici musulmà. Especialment en un context que, com l'uropeu, està marcat per la condició de religió minoritària de l'islam, i en què lògicament la seva execució ha de comptar amb especificitats pròpies diferents de les dinàmiques dominants en societats majoritàriament musulmanes.

Ens remetem, doncs, a la dimensió essencialment tècnica de l'acte ritual i a la sèrie complexa de circumstàncies que envolten la seva execució completa, en

la convicció que la naturalesa eminentment pràctica o performativa del ritual sacrificial (com de la resta de rituals) no s'esgota ni queda circumscrita per la seva semàntica, i que la mitologia, ideologia o tradició (segons es vulgui) que sanciona i consagra aquesta activitat actua com un reforç emocional que situa el sacrificant en un univers moral, al qual, però, només s'adscriu plenament en el moment de la participació. La naturalesa paradoxal del ritual del sacrifici així exposat només pren cos en la mesura que, com hem assenyalat, es pretenguin esbossar els principis d'una gramàtica, establir les bases d'una «àlgebra del ritual» d'una vegada per totes. En canvi, emfatitzar-ne sobretot la dimensió performativa, reconèixer la irreductibilitat del fet pràctic de sacrificar, ens hauria de permetre eludir en part aquestes paradoxes per centrar-nos, no tant en els diversos relats que connecten el sacrifici amb l'univers textual de l'umma islàmica, sinó en l'agència que el compliment satisfactori d'aquesta pràctica atorga a qui la duu a terme. De la mateixa manera, comprendre també els sentiments diversos (resignació, incomoditat, inquietud) que, en conseqüència, pot experimentar qui, per una o altra raó, es veu incapaç de dur-la a terme amb èxit.

Ara bé, és obvi que l'execució del ritual només és possible quan els mateixos sacrificants enceten amb èxit una sèrie d'estratègies destinades a permetre'n la realització, i quan diversos actors i institucions de la societat en què viuen faciliten i donen accés a tot allò necessari per al seu compliment.

**APUNT ETNOGRÀFIC 16:** *Els dies després del sacrifici*

Després del dinar del sacrifici, la gent marxa amb el seu xai embolicat amb un llençol blanc com si es tractés d'un cadàver (al Marroc la persona s'enterra embolicada amb un llençol blanc directament a terra). Ja a casa, alguns opten per penjar l'animal al balcó perquè s'acabi de dessagnar. Se sol posar resguardat de la mirada dels veïns per evitar que «s'escandalitzin», tal com verbalitza un informant. El dia de l'*id* sol ser un dia força dens d'activitats: l'oració del matí, el sacrifici, visitar amics i familiars etc. Alguns informants comenten que l'*id al-ad-ha* no és tan sols el dia del sacrifici, sinó que es prolonga fins a tres dies després. Des del dia marcat per al sacrifici, els creients (les famílies) tenen tres dies per sacrificar l'animal, encara que generalment s'opta per fer-ho el primer dia. El dia següent se seccionen les parts de l'animal. Els informants comenten que per poder tallar la carn de forma més adequada cal que l'animal s'acabi de dessagnar i es refredi del tot. Un cop s'han menjat les vísceres durant el primer dia del sacrifici, al sopar es comença a consumir la cuixa del darrere en forma de broqueta, sense haver seccionat l'animal prèviament (l'animal encara roman penjat). Cada part es destina a un consum diferent: les cuixes del darrere acostumen consumir-se en forma de broquetes. Es treu la carn, es trosseja i s'ado-

ba per fer-la a la brasa. Les costelles es preparen per cuinar-les també a la brasa i algunes parts es tallen per guisar-les. En alguns casos també les preparen a trossos amb safrà i sal i les deixen assecar conjuntament amb part de l'estómac. Un cop sec, després de 3 o 4 mesos, es guarda en pots per guisar-lo sol o bé amb llenties. Aquesta carn i intestins assecats es denominen *gdid* i eren una forma de conservar la matèria en bon estat durant molt de temps. A Arenys de Munt algunes famílies encara preparen *gdid* amb la carn del xai sacrificat però, any rere any, s'està perdent aquest hàbit. Al Marroc, però, es manté aquesta forma de consum.

La cua i el coll es guisen amb verdures, mentre que les potes del davant es preparen per guisar cuites al forn o amb cuscús. Pel que fa al cap i les potes, prèviament cremats amb la finalitat de treure les restes de llana, es consumeixen amb cuscús o al vapor. La part del cervell es prepara amb salsa de tomàquet i ous per esmorzar dies després del sacrifici.

Les parts més preuades del xai solen ser les cuixes del darrere, que s'ofereixen als convidats en forma de broquetes, així com les potes del davant, que es preparen al forn o a l'olla amb ametlles, ous durs, llimona confitada, prunes i sèsam. El cap i les potes es consumeixen el primer divendres acompanyats de cuscús. No és un àpat que es comparteixi amb els convidats, sinó més aviat es fa en família.

La gestió d'aquest sacrifici comunitari en les societats musulmanes també provoca importants dificultats per a les autoritats locals, si bé d'una manera diferent a les que implica el sacrifici en context europeu. L'aprovisionament del bestiar necessari per a la celebració, el control dels preus en el mercat per tal d'evitar els abusos, el fet de posar a disposició els escorxadors locals per tal que els ciutadans puguin delegar el sacrifici en mans d'un professional i la recollida de les despulles després del sacrifici són algunes de les tasques que duen a terme les administracions locals durant aquests dies. En la celebració al Marroc de *l'id al-ad-ha* de 1996 (Mahdi, 1998), la manca de xais per satisfer la demanda va obligar el rei Hassan II a demanar als seus súbdits que no celebressin el sacrifici. Fins aleshores la retransmissió del sacrifici que el mateix monarca feia era pràctica habitual, però aquell any el rei renuncià a fer el sacrifici, tot demanant als marroquins que mantinguessin, però, el significat religiós i tradicional de la celebració.<sup>26</sup> En els

<sup>26</sup> La premsa marroquina es va fer ressò, durant la celebració de *l'id al-ad-ha* de 2003, de les pràctiques especulatives que han fet augmentar el preu dels xais per sacrificar fins els 1.500-2.000 dirhams (uns 140-190 euros), cosa que fa que quedi fora de l'abast de moltes famílies marroquines sense recursos. El Ministeri d'Agricultura marroquí calcula que el volum de negoci durant la celebració d'aquesta festa es mou entorn de 7.000 milions de dirhams (uns 660 milions d'euros), i que s'han sacrificat entorn de 5,8 milions de xais (*Maroc Hebdo International*, núm. 544, 7-13 de febrer de 2003).



països musulmans, el marc habitual en què se celebra el sacrifici és el familiar, ja sigui en un context urbà o rural.<sup>27</sup> Però no és a l'interior dels habitatges, on es fa, sinó en altres espais que el veïnat considera col·lectius o comuns, com són els patis interiors, les terrasses o, fins i tot, el mateix carrer. El sagnant espectacle del sacrifici en els darrers anys ha estat objecte d'un intens debat en les societats magribines i ha estat denunciat per persones o associacions que n'assenyalen el caràcter desagradable.

Si el ritual s'executa individualment, comprometent-hi els membres més directes de la família, veritablement cal certa organització econòmica i institucional que aculli les activitats rituals dels musulmans. Per aquest motiu, per imprescindible que resulti, és inevitable que les dimensions d'anàlisi es multipliquin si fem entrar en joc l'ordre social en què s'insereix el ritual de l'*id al-ad-ha*. Especialment en contextos en què l'islam constitueix una minoria religiosa, com Europa, resulten vitals una sèrie de decisions que depenen parcialment del sacrificant, ja que condicionen el desplaçament de l'activitat ritual de manera estructural. És cert que algunes no són diferents de les que ha d'afrontar el musulmà que vol sacrificar en un context en què l'islam és dominant, com ara l'elecció i selecció d'animal per sacrificar (en què intervenen en primer ordre els criteris econòmics) o la decisió sobre el moment precís de la immolació en el marc dels tres dies que genèricament estipulen les diverses escoles jurídiques de l'islam. D'altres, però, es deuen al context particular en què viu el musulmà, en aquest cas Europa, com l'elecció del lloc per al sacrifici. Una altra possibilitat que es pot contemplar és la de permetre una delegació pràctica (generalment, en un familiar al país d'origen) de l'acte ritual davant de la impossibilitat de dur-lo a terme tal com està estipulat. En fi, una altra sèrie de decisions escapen del tot a l'àmbit d'elecció del sacrificant, i se circumscriuen sense anar més lluny a les normatives europees relatives al sacrifici animal que tot escorxador ha de complir escrupolosament, o al procés de comercialització de la carn i dels seus derivats, sotmès igualment a una reglamentació precisa.

<sup>27</sup> Per exemple, per a una descripció de la festa del sacrifici al Senegal, vegeu Brisebarre i Kuczynski, 2009.

## 6.2. El sacrifici a l'espai públic europeu

En aquestes condicions, l'execució del sacrifici ritual musulmà ha de superar les dificultats que suposa l'encaix d'una pràctica ritual minoritària que posseeix la seva pròpia dinàmica i inèrcies en una estructura social en què el camp religiós presenta constants molt diferents de les que posen en pràctica els executants d'aquest ritual, o almenys així ho perceben els restants membres de les societats europees. Qualifiquem, doncs, de «religiós» el sacrifici ritual musulmà, d'acord amb la major part d'informants europeus, musulmans o no, que així consideren aquest ritual. No es tracta, però, simplement d'un problema «d'acomodació» pel qual els immigrants musulmans i els seus descendents, posseïdors d'una religiositat pròpia, hagin d'adequar la seva particular manera d'entendre i practicar la religió als principis bàsics de l'experiència religiosa individualitzada i centrada en la creença pròpia de l'Europa moderna o postmoderna. De fet, es tracta d'un problema de concepció del lloc que «allò religiós» ha d'ocupar en el cos social. Com assenyalava Armando Salvatore, l'equació islam i Europa s'ha de reconsiderar, no únicament des de la perspectiva d'una «tradició» musulmana de la qual sovint tenim una imatge massa estereotipada i estàtica, sinó també des del costat de la configuració històrica a Europa d'un espai públic ideal entès com a àmbit de lliure expressió de les voluntats polítiques individuals i col·lectives, i del qual els fenòmens religiosos es troben teòricament relegats (Salvatore, 2004: 1014). Des d'aquest punt de vista, les polèmiques que envolten les pràctiques rituals musulmanes a Europa no dibuixen tant un escenari, més o menys dramatitzat, al voltant d'un pretès conflicte civilitzador, sinó que se situen plenament en el marc d'una llarga i controvertida tradició europea de conformació de la civilitat i del paper que allò religiós ha d'adoptar en aquesta construcció. Per dir-ho de manera molt resumida, el «problema» de les pràctiques rituals musulmanes a Europa és, com a tal, un problema, abans que res, europeu.

Problema o problematització, el cert és que les reaccions negatives de què són objecte aquestes pràctiques s'inscriuen, en primer lloc, en la lògica de conformació d'un espai públic concebut com a escenari neutral tutelat per l'estat secular i de relegació de l'esfera religiosa en l'àmbit «d'allò privat», procés que també es defineix generalment com de *secularització*. Ara bé, com dèiem, la conformació d'aquest model hegemònic d'espai públic no és fruit d'una lenta impregnació consensuada dels valors democràtics, ni tampoc ve donat d'una vegada per sempre com a

perfecta encarnació de la raó, sinó que cristal·litza en virtut d'un conjunt precís de normes morals que emmascaren la seva naturalesa repressiva sota l'aparença del pluralisme (Salvatore-LeVine, 2005). Moltes de les respostes o impugnacions a aquest model s'acaben relegant i menyspreant precisament perquè se'ls aplica un codi moral necessàriament contingent que no obstant això es presenta com la conclusió feliç d'un llarg i costós procés de configuració de la «civilitat».

En segon lloc, una part important d'aquestes veus crítiques es pronuncien contra la mateixa condició sacrificial d'un ritual jutjat com a cruel, amb independència del lloc en què s'executi i del paper social que se li reservi. L'espectacle inútil de la sang vessada, l'olor nauseabunda, la crueltat de la immolació de la víctima... Tot plegat, dirien aquestes veus, és contrari a una sensibilitat religiosa bolcada en la intimitat de la fe i el rebuig a tota forma de mediació, característiques de l'antiritualisme tal com al seu dia va definir Mary Douglas. Convé portar aquí a col·lació els arguments de l'antropòloga britànica, i recordar que el caràcter progressivament individualitzat de la pràctica religiosa de la modernitat europea té la seva lògica contrapartida en la impugnació de les expressions religioses d'emotivitat col·lectiva que, per la seva naturalesa, es tendeixen a celebrar en el que es podria definir com *l'espai públic*. Així, doncs, en opinió de Douglas, aquests dos processos estan estretament lligats en la mesura que, si el ritualisme és propi de societats amb un fort accent comunitarista, l'antiritualisme ho és de les societats en què aquests vincles es tendeixen a debilitar i anuncien un replegament més o menys intens sobre l'individu (Douglas, 1978: 33).

Ara bé, atenent a l'èmfasi que, del segle XVIII fins ara, va posar l'estat modern per configurar un ceremonial propi que rivalitzés (fins a superar-lo) amb el monopoli que exercien en aquest terreny les diverses esglésies, semblaria que l'antiritualisme no seria sinó l'anvers d'una moneda, mentre que el revers, a falta d'una altra terminologia més adequada, estaria compost precisament pels «ritus seculars» patrocïnats per l'Estat. Encara que sembla clar que, tal com s'ha conformat l'escena pública a Europa des del segle XVIII, el rebuig d'una ritualística jutjada exagerada i caduca es troba en relació directa amb la concepció de l'espai públic, si se'ns permet l'expressió, com un territori «lliure de religiositat», no és menys cert que res garanteix que la modernitat consisteixi en un vast i ineludible procés de secularització. Casanova (2000) o Berger (2002), entre d'altres, s'han referit al procés de «contrasecularització» que sembla estar vivint la modernitat, és a dir, el procés de recuperació del terreny que les institucions i pràctiques religioses havien

perdut en l'escena pública europea. És en aquest marc global de reemergència d'allò religiós en què adquireix sentit el que alguns observadors han definit com la *reislamització d'Europa* (Cherribi, 2003) o la conformació d'un *contraespai públic musulmà* (Göle, 2007). En aquest terreny públic de conflicte i de debat que cada vegada s'assembla menys a l'ideal deliberatiu de l'àgora i més a un tribunal en el qual es regula acuradament la presa de paraula, els rituals musulmans exhibeixen el que hauria d'estar ocult, aporten desordre (i per tant, apel·lant novament a Mary Douglas (1991), brutícia) al meticulós ordenament d'un marc convivençial la perfecció del qual amenacen de contaminar. En aquest sentit, la principal amenaça que rituals musulmans com el de l'*id al-ad-ha* fan planar sobre l'escena europea no rau en la seva condició irracional o en la seva falta de respecte per les regles de civilitat, sinó en la seva vocació de configurar un referent comunitari alternatiu al del mateix Estat.

En definitiva, si la religió musulmana a Europa provoca aquestes animadversions, és en gran mesura perquè la seva irrupció en l'anomenat *espai públic* s'ha produït amb més rapidesa, decisió i intensitat que d'altres confessions i no tant per les seves especificitats. L'ideal de construcció europea presenta un problema de definició que és en gran mesura deutor de les contradiccions de l'estat liberal, i les invocacions al pluralisme religiós, entès com l'ocasió per a l'elaboració de religions a la carta en el marc d'un veritable consum personalitzat d'experiències religioses, no resolen el problema que plantegen les «minories religioses». En l'escena religiosa europea, segons l'eslògan destacat per Hervieu-Léger (1999), és possible el *believing without belonging*, és a dir, creure sense formar part d'una comunitat de creients, i la fusió de consciències en la qual, per a Durkheim, radicava el fonament de l'experiència religiosa que es dissol en profit d'una dissociació de la fe dels seus components rituals i comunitaris. Per contra, el ritualisme en què s'entesten part de les comunitats musulmanes europees es percep moltes vegades com un desafiament intolerable que amenaça l'ordre convivençial, i que al mateix temps s'interpreta com la punta de llança d'un intent per imposar noves regles de joc en l'espai públic que siguin respectuoses amb la mateixa diversitat que presenta actualment la població del continent. La pràctica del sacrifici ritual durant l'*id al-ad-ha* es converteix d'aquesta manera en un àmbit de disputa que enfronta les posicions hegemòniques que combinen una vocació antiritualista, la tendència a la individualització de la fe i l'advocació per un espai públic lliure de contaminacions religioses contra els que pretenen definir el seu accés a la

modernitat europea sobre unes bases comunitaristes en les quals la religió, els seus discursos i les seves pràctiques emergeixen per recuperar una centralitat perduda.

### 6.3. La domesticació del ritual

La producció i comercialització de carn i altres productes amb l'etiqueta halal es comença a consolidar en el mercat alimentari català, tal com ha passat en altres països europeus. La progressiva adequació de les prescripcions alimentàries islàmiques amb les normatives en matèria de sanitat i seguretat alimentària, així com la transformació de determinades estructures de producció, ha obert importants expectatives econòmiques, alhora que ha servit per garantir el consum d'una població cada cop més important (per al context europeu, vegeu Bergeaud-Blackler, 2017; i per al català, Moreras, 1999: 211-242).

Però la qüestió del sacrifici, més enllà de la seva dimensió de producció alimentària,<sup>28</sup> implica una regulació de la pràctica en moments assenyalats, com és *l'id al-ad-ha*. L'estudi pioner d'Anne-Marie Brisebarre sobre la pràctica del sacrifici en l'espai urbà europeu (1998) analitza l'experiència francesa durant la dècada dels anys vuitanta i primers dels noranta del segle passat, en què els municipis francesos, sabedors que la pràctica del sacrifici durant els dies de *l'id al-ad-ha* es feia de manera totalment irregular, oferiren una sèrie d'espais temporals i controlats sanitàriament on poder dur a terme el sacrifici i la posterior neteja i especejament del xai. De fet, aquesta pràctica administrativa contravenia el que les normes franceses i europees indicaven sobre aquesta matèria. «L'organització de la il·legalitat», com anomena Brisebarre, afavoria la sortida de la clandestinitat

<sup>28</sup> A Espanya, com a la resta d'Europa, el desenvolupament d'aquesta estructura de producció i comercialització de carn apta per al consum de musulmans ha suposat un procés de regulació jurídica i d'institucionalització d'aquest mercat. Dins del marc legal que regeix la producció i distribució de carns fresques (Reial decret 147/1993, de 23 de gener), només hi ha un aspecte que podria afectar el sacrifici musulmà: la llei disposa la necessitat d'atordir prèviament l'animal que s'ha de matar. Respecte a aquesta qüestió, a Espanya, el Reial decret 54/1995, de 20 de gener, que actualitza la legislació espanyola per ajustar-la a l'europea en matèria de protecció dels animals en el moment del sacrifici, inclou, a l'article cinquè, apartat segon, una referència específica al sacrifici per motius religiosos: «en el cas d'animals que siguin objecte de mètodes particulars de sacrifici, requerits per determinats ritus religiosos, no seran d'aplicació els requisits relatius a l'atordiment per al sacrifici». No hi ha més referències legals específiques per al sacrifici musulmà, com tampoc no existeix cap obligació perquè els escorxadors que produeixen carn halal hagin d'estar inscrits en cap registre oficial: qualsevol escorxador autoritzat amb número de registre sanitari pot dur a terme el sacrifici segons el ritu musulmà sempre i quan disposi del personal adequat, i la gerència de l'establiment hi estigui d'acord.

del ritu, però al mateix temps conduïa a interpretar-lo com a forma d'estendre'l vers el teixit productiu i comercial i delegar el sacrifici a mans de professionals en escorxadors controlats. Així, des de l'any 2000, la Comissió Europea va demanar insistentment a França de respectar la reglamentació comunitària, i evitar la pràctica administrativa derogatòria que facilitava la instal·lació d'aquests espais provisionals de sacrifici. En un primer moment, el govern francès acordà amb Brussel·les que faria desaparèixer aquesta pràctica l'any 2004. No obstant això, una decisió del Consell d'Estat d'octubre de 2001 va anul·lar la circular que provenia dels Ministeris d'Agricultura i d'Interior, de març de 2000, en què es permetien aquests espais derogatoris. Per aquest motiu, des de 2002 els musulmans francesos s'han hagut d'adreçar als escorxadors oficials, que a partir d'aquell moment van haver d'atendre l'important volum de producció de carn ovina halal que es formula en aquest període.

No cal dir que aquest procés s'observa en altres països europeus, sense que tampoc no s'hi contemplés cap mena d'acció administrativa alternativa. Per la pressió de grups en defensa dels drets dels animals, així com la de partits conservadors o d'ultradreta, els governs europeus s'han basat en les normatives europees per impedir tant el sacrifici d'animals per a consum humà sense un atordiment previ com per perseguir qualsevol pràctica sacrificial que es faci fora d'un context sanitari controlat. Les diverses crisis de seguretat alimentària en els darrers anys, en especial l'encefalopatia espongiforme bovina, han activat encara més el control dels governs europeus davant d'aquesta pràctica.

A Espanya, el marc legal fa referència als aliments halal, a l'ús d'aquesta categoria i a la seva producció, però s'estableix que «el sacrifici d'animals d'acord amb les lleis islàmiques haurà de respectar la normativa sanitària vigent» (Acord de Cooperació entre l'Estat espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya, Llei 26/1992, de 10 de novembre, article 14.3). Tot i que el context en què s'inclou aquest article es formula clarament en la producció, comercialització i consum de productes elaborats segons la tradició islàmica, el seu enunciat també es pot aplicar de forma general a la pràctica del sacrifici durant el temps de *l'id al-ad-ha*. Això no ha impedit la generació de problemàtiques al seu voltant. Un cas destacable és el de Ceuta i Melilla, on es mantenia la pràctica del sacrifici a les cases particulars, ja sigui per tradició o per la incapacitat material dels escorxadors de Ceuta i Melilla (que es veien incapaços de sacrificar els 12.000-15.000 xais que s'estima oficialment que es degollen durant la festa). En les dues ciutats, les administracions locals varen

haver de reforçar el servei de recollida de les despulles que resulten del sacrifici, especialment després de l'any 2002, davant de la situació d'alerta sanitària provocada per la febre aftosa i la malaltia de les anomenades *vaques boges*.

**APUNT ETNOGRÀFIC 17:** *Sacrificar xais a Barcelona: una visita a l'escorxador de Mercabarna durant l'id al-ad-ha*

Són quarts de cinc de la matinada del 19 de desembre de 2007. Som a l'escorxador de Mercabarna, probablement el més gran de Catalunya, i el que despatxa més productes halal, ja que vora del 40% de les seves escorxes segueixen la normativa que afecta la carn apta per al consum de població musulmana. Accedim a unes oficines que es troben separades de l'àrea de treball per una mena de gran cortina de plàstic. Per raons d'higiene, la temperatura és molt baixa, de manera que no ens traiem la roba del carrer, i ens hem de posar un batí blanc i uns peücs, igualment blancs.

A l'interior, una cadena gairebé interminable que surt del pis inferior amb els cossos dels animals un cop sacrificats s'enrosca i fa un munt d'esses per tal de permetre els diversos operaris, prop de trenta, que despleguin les seves arts. En primer lloc, l'escorxa pròpiament dita, per passar a continuació a l'escissió del cap i al buidament del conjunt de vísceres de la carcassa. Cadascun d'aquests processos es fa amb la màxima cura, i un nou aclariment amb aigua sembla puntualitzar el pas d'una etapa a l'altra. Acabat el procés, la canal de carn es presenta neta. Els metges veterinaris en comproven el resultat i, si ho creuen convenient, donen el vistiplau amb el segell corresponent sobre la canal. Des que ha començat el procés de sacrifici amb el tall a la gola, deuen haver passat un màxim de deu minuts. Les canals s'emmagatzemen i es porten a les càmeres frigorífiques, on romanen a l'espera que les baixin, aquesta vegada de manera molt diferent de com han pujat, a la secció de venda. Les vísceres, per la seva part, reben un tracte diferenciat; atès que la major part de malalties i impureses s'acumulen o perceben de manera particularment nítida en aquesta part de la carn. Els veterinaris les revisen una per una, minuciosament, i amb molta freqüència en descarten una secció o el conjunt sencer. Fins i tot la comercialització de les vísceres es produeix de manera independent a la de la resta de la carn.

Una qüestió que es planteja és l'alteració del principi del que s'entén en termes tècnics com a *traçabilitat de l'animal*. En els països de majoria musulmana, la identificació entre la víctima i el sacrificant és un fet central del ritual: el sacrificant compra l'animal, el cuida a casa seva a vegades durant diversos dies, fa que comparteixi la vida diària amb la resta de membres de la família i, de manera general, el sacrifica després de l'oració matinal de l'*id*. Tothom sap de qui és aquell animal, i qui i com l'ha sacrificat, fet que fa possible la transferència simbòlica que té lloc entre ells. En canvi, la compra anònima d'una canal a l'escorxador no ofereix cap satisfacció a aquesta voluntat de transferència. Més enllà del fet que els clients musulmans puguin haver triat, cadascun d'ells, l'animal que han comprat d'una partida determinada, un cop el bestiar entra a les instal·lacions de l'escorxador no

hi ha manera de conservar aquesta identificació simbòlica, perquè qualsevol marca que eventualment es pugui posar a la pell de l'animal desapareix un cop s'escorxa. D'altra banda, les exigències (possibles) relatives al sexe, color i aspecte general de l'animal queden excloses del procés de compra, que es redueix a l'anonimat de la cinta transportadora de canals. En aquest sentit, dos dels elements simbòlics fonamentals del ritual islàmic del sacrifici, la immolació i la transferència simbòlica entre sacrificant i víctima desapareixen davant d'unes normatives sanitàries que els musulmans no comparteixen. De fet, molts musulmans manifesten un alt grau d'ansietat sobre aquesta qüestió, i arriben al punt de dubtar del caràcter halal de la compra efectuada.

La qüestió del halal és important, sobretot en un escorxador com el de Mercabarna, en què gairebé la meitat dels sacrificis es fan seguint aquesta normativa. L'autoritat que atorga la certificació o segell halal als productes que surten d'un escorxador determinat a l'Estat espanyol és l'Instituto Halal ([www.institutohalal.com](http://www.institutohalal.com)), amb seu a Còrdova, que fa visites periòdiques a les instal·lacions per tal de comprovar el compliment de la seva normativa, en particular, la referida a la condició musulmana dels sacrificadors i al dessagnat complet de la bèstia abans de procedir a escorxar-lo. La necessitat de comptar amb la certificació halal va fer que la cooperativa de treballadors que assumeix les diverses tasques en el si de l'escorxador, Condialiment, contractés ja fa temps uns sacrificadors d'origen marroquí que, ara per ara, són els únics que assumeixen aquesta tasca. Ara bé, les exigències de la mateixa línia de sacrifici, que fan que el mestre escorxador hagi de tallar la jugular d'un animal aproximadament cada quinze segons, dificulten el compliment solemne del ritual d'immolació halal, que demana que l'animal es reclini amb el cap en direcció a la Meca i que el botxí pronuncii una frase propiciatòria (*bismil·lah*), mentre efectua el tall. Tal com hem vist quan hem assistit al procediment d'immolació a l'escorxador en diverses visites, l'animal es troba, per necessitats tècniques, de cap per avall, i si bé en ocasions el mestre escorxador pot desplaçar lleugerament el cap de l'animal cap a la seva esquena, que es teòricament on es troba l'est (i per tant la Meca), la major part de les vegades es limita a seccionar la jugular i una part de la gola de l'animal sense pronunciar visiblement cap frase admonitòria. Tot això amb el benentès que la tradició discursiva islàmica no exigeix per força la pronunciació explícita d'aquesta admonició, sinó més aviat la intenció (*niyya*) de pronunciar-la.

Sigui com sigui, i tot i que les canals de carn reben, a la planta de dalt, i gairebé com a últim procés al qual se sotmeten, un segell que garanteix la seva condició de producte halal, molts clients, incapaços de mantenir un mínim control sobre el procés pel qual travessa el seu bestiar un cop entra dins de les instal·lacions de l'escorxador, dubten del caràcter veritablement halal dels productes presentats a l'àrea de vendes, i no tenen grans problemes per manifestar la seva ansietat a l'antropòleg que els escolti.

L'última problemàtica que volíem fer palesa fa referència al nombre de xais sacrificats a l'*id*. Una vegada més, la tradició islàmica estipula que els homes només

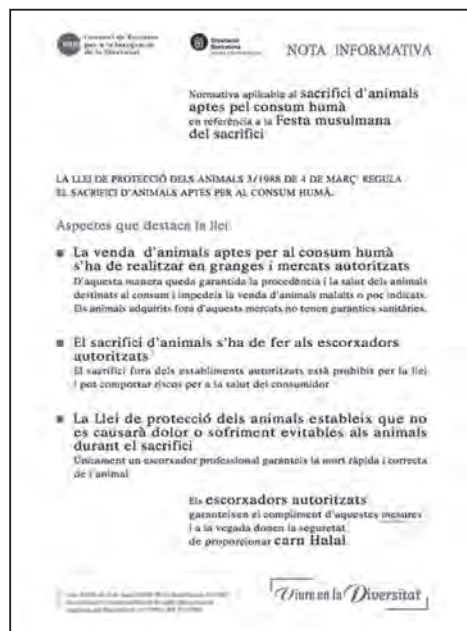


poden disposar el sacrifici un cop l'imam ha conclòs la pregària del matí. Els xais de l'*id*, igualment, només es poden sacrificar a partir d'aquell moment, que habitualment se situa entre les 7.30 i les 8.30 del matí. Ara bé, per raons estrictament quantitatives, si la capacitat de la línia d'especejament de xais de l'escorxador de Mercabarna arriba excepcionalment a 500 animals per hora i la demanda total de xais aquell dia a tot Catalunya pot arribar a les 30.000 peces, podem imaginar que els escorxadors han de cobrir la forta demanda sacrificant els dies immediatament anteriors. Des d'un punt de vista estrictament ritual, només els xais sacrificats amb posterioritat a la pregària del matí de l'*id* són operatius, però les necessitats, una vegada més, obliguen a buscar solucions de compromís. En qualsevol cas, per tal de complaure una clientela que rebutjaria haver de reconèixer explícitament que els seus xais no són, stricto sensu, xais de l'*id*, l'escorxador pren la precaució de baixar les canals preparades per un dia tan insigne a l'àrea de venda només a partir de les 9 del matí. Durant les hores prèvies les canals han romàs, secretes i aïllades, a les càmeres frigorífiques de la planta de dalt, fora de l'abast de potencials clients enfurismats.

A Catalunya, el desenvolupament de l'*id al-ad-ha* es troba condicionat pel context urbà o rural en què s'assenten les comunitats musulmanes. En municipis rurals, la pràctica d'aquest sacrifici no reporta gaires incidències, ja que la seva possible visibilitat es veu reduïda perquè el sacrifici es fa sovint a les granges on els musulmans adquireixen l'animal per sacrificar. Només en casos puntuals alguns ajuntaments han rebut la queixa de veïns autòctons respecte a les olors que provocava el fet de deixar dessagnar les vísceres del xai sacrificat a les balconades. En canvi, és en els contextos urbans (especialment en la conurbació barcelonina, en què resideix un significatiu percentatge de tota la població musulmana a Catalunya), en què hi ha problemes pel que fa al desenvolupament del sacrifici. Diversos casos publicitats per la premsa (com al Prat de Llobregat l'any 2000) mostren l'evidència de les dificultats que tenen els ajuntaments per eradicar el sacrifici il·legal, especialment el que es duu a terme a dins dels habitatges familiars.

De cara a poder abordar aquesta qüestió no prevista s'han desenvolupat diverses iniciatives administratives a Catalunya. La primera es remunta a l'any 2000, quan, a demanda de diversos municipis del Maresme, el Departament de Sanitat de la Generalitat de Catalunya recomanà als musulmans que es dirigissin a dos escorxadors de Tordera i Argentona, on podrien adquirir un xai sacrificat amb totes les mesures correctes de sanitat. El balanç és que aquells dies només es varen sacrificar 125 xais entre ambdós escorxadors, una xifra molt baixa en comparació amb el volum de la població musulmana d'aquella comarca.

La segona experiència fou protagonitzada pel Centre de Recursos per a la Integració de la Diversitat de la Diputació de Barcelona, que elaborà un full informatiu en què s'indicava que el sacrifici s'havia de fer en escorxadors autoritzats. El document s'adreçà als ajuntaments per a les celebracions dels anys 2001 i 2002. Aquesta orientació fou ben rebuda per part dels diversos consistoris, que van situar el full informatiu en els espais més adients per informar els seus conciutadans musulmans



Full informatiu elaborat per la Diputació de Barcelona (2001)

aspectes més vinculats amb qüestions comercials que no pròpiament rituals, i que van suposar un notable encariment en el preu del xai sacrificat quan s'apropa el dia de l'*id al-ad-ha*, segons comentaris dels mateixos musulmans (convertits de «sacrificants» a «clients», delegant la pràctica ritual a segones persones).

Com a resultat d'aquesta lògica, alguns municipis varen rebre demandes per part dels carnisers musulmans locals per obtenir un permís especial per tal de poder sacrificar el bestiar al seu obrador. Aquestes autoritzacions no es podien concedir d'acord amb el que estableix la normativa sanitària vigent. Altres representants musulmans, inspirant-se en el cas de França, van intentar aconseguir que alguns ajuntaments disposessin d'espais específics per al sacrifici, però en cap cas no es va arribar a concretar.

(mesquites, associacions o carnisseries), encara que molts eren conscients que això no impediria la pràctica del sacrifici clandestí. Aquest full informatiu (vegeu el recurs gràfic 4) va obrir el camí a l'establiment de negociacions amb les comunitats musulmanes locals per tal de trobar una alternativa viable al sacrifici, pensant sempre en l'ús de l'escorxador més proper al municipi com una de les possibles alternatives, arribant amb un acord amb els seus gestors per tal de poder oferir un horari especial per al sacrifici (al llarg del matí) de les peces prèviament encarregades pels mateixos musulmans als propietaris de carnisseries halal del municipi. D'aquesta manera, es varen incorporar d'altres



Tríptics i fulletons informatius en relació al sacrifici musulmà i la festa del sacrifici (Generalitat de Catalunya, 2007, 2008 i 2009)

La Direcció General d’Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya va elaborar els anys 2007, 2008 i 2009, diversos materials relacionats amb la producció i consum de carn halal, així com específicament sobre el sacrifici musulmà. Es tracta d’una iniciativa innovadora, inèdita en tot l’Estat espanyol, i que exposa, en format de tríptic i de manual pràctic, les condicions que ha de complir l’exercici d’aquesta pràctica ritual (vegeu el recurs gràfic 5).

És evident que el contingut d’aquest material informatiu intenta desactivar la tendència de les comunitats musulmanes a continuar fent el sacrifici pel seu compte, i a delegar aquesta funció en els carnisseros locals. En el text que acompanya tots tres materials s’expressa el caràcter ambigu de voler reconèixer, d’una banda, la tradició islàmica del sacrifici, i de respectar l’imperatiu normatiu vigent, de l’altra. Així, en el document *La festa islàmica del sacrifici. Descripció i normativa sanitària* (2007), s’afirma el següent: «la tradició diu que la persona encarregada de dur a terme aquest sacrifici hauria de ser el cap de família, però també és possible encarregar aquesta tasca a un altre musulmà. Avui en dia, és freqüent que molts musulmans encarreguin el sacrifici al seu carnisser de confiança». O en el tríptic *Compra carn*

*segura: véa a la carnisseria* (2009, en dues versions bilingües, català/àrab i català/urdú), es recomana que els musulmans acudeixin al seu «carnisser habitual», ja que «el dia de la festa del sacrifici aquestes carnisseries, igual que la resta de l'any, continuen sent el proveïdor habitual de carn». I per si quedava algun dubte (fet destacable, ja que era absent en els documents anteriors), s'informa taxativament que «el sacrifici d'animals en domicilis particulars està prohibit i pot ser objecte de sanció». Darrere de la intenció informativa d'aquestes iniciatives, es destil·la una inherent voluntat de banalització i domesticació d'un ritual que genera incomoditat perquè recorda una pràctica que ha estat força arrelada al país (com és la matança del porc), però que també es projecta en la mateixa línia d'altres polèmiques sobre la qüestió del maltractament dels animals com és la prohibició dels espectacles amb braus a Catalunya. Però també és cert que la creixent mercantilització d'aquesta pràctica es comença a consolidar: en declaracions del director de l'escorxadador de Mercabarna al diari *La Vanguardia* (07/01/2007), el sacrifici de xais durant l'*id al-ad-ha* va incrementar aquell any un 25% respecte l'anterior.

**APUNT ETNOGRÀFIC 18:** *El sacrifici del xai a l'horta de Lleida*

Després de la pregària col·lectiva del matí, cada família dedica la jornada al sacrifici del xai. Existeixen diverses formes de proveir-se d'aquests xais. Donada la prohibició existent de sacrificar els animals de forma privada, bona part de la famílies musulmanes opten per sacrificar-los a l'escorxadador. Però també hi ha qui decideix sacrificar l'animal pel seu compte. Segons declaracions de diversos informants, és fàcil trobar, a Lleida i als pobles propers, alguna granja de certa confiança disposada a vendre aquests xais. Algunes, fins i tot, cedeixen l'espai per al sacrifici. L'observació de la festa del xai durant els anys 2007 i 2008 a Lleida es va dur a terme a través del contacte amb dues famílies que la celebren, una d'origen senegalès i una altra d'origen marroquí. En tots dos casos es va poder constatar com l'horta de Lleida i els pobles propers són escenari privilegiat d'aquests sacrificis perquè ofereixen espais on es poden adquirir i sacrificar els xais amb discreció. Es tracta d'un territori que envolta bona part de la ciutat, i que està dividit administrativament en partides, en què es troben des de granges, explotacions agropecuàries i diversos tipus d'habitatges fins a cases aïllades o urbanitzacions.

L'any 2007 la festa del xai va tenir lloc el 19 de desembre. Les dues comunitats de la ciutat varen celebrar-la per separat. Vàrem seguir la celebració amb una família d'origen marroquí composta per un matrimoni d'uns 55 anys, els seus 5 fills ja adults i els cònjuges d'alguns d'ells, els 4 néts i una tia soltera. La festa es va iniciar a primera hora del matí amb un esmorzar. Es varen reunir a casa dels pares alguns dels fills però els homes ràpidament varen marxar a resar. Ens varen comentar que

algunes dones hi van però la majoria prefereixen quedar-se a casa preparant el menjar. Més tard, vàrem acompanyar una de les filles al lloc on se sacrificarien els xais.

Es tracta d'una torre de l'horta a uns 10 quilòmetres de Lleida. Pertany a un matrimoni gran de grangers d'origen andalusí, antics coneguts de la família, que els cedeixen un lloc per al sacrifici (vegeu el croquis al mapa 3). El pare de la família i el fill gran havien anat a comprar els xais a una granja de la localitat de Rosselló, on els tenien encarregats. Altres famílies també els tenien encarregats al mateix lloc. Segons el pare, molts marroquins prefereixen portar el xai a l'escorxadó, però hi acostuma a haver molta gent i han d'esperar bastant de temps. Afirment que qui pot es busca un lloc per sacrificar el xai pel seu compte. En aquella ocasió, cada xai va costar 110 euros, i es varen sacrificar cinc xais en total. Un era per als pares, un per a cada una de les dues filles casades, un altre per a la família del fill gran, també casat, i un cinquè per regalar-lo a una família amiga.

El pare de la família va sacrificar tots cinc xais a la vora del camí que passa per davant de la torre. Ho va fer orientant l'animal cap a la Meca i amb un ganivet que, segons ens expliquen, ha de ser gran i estar molt afilat. El sacrifici es fa seccionant amb un sol tall gairebé tot el coll de l'animal, incloent-hi tràquea i esòfag. De seguida va demanar als presents que s'apartessin de l'animal i el deixessin una estona perquè es dessagnés. A continuació, el portaren al pati de la torre on varen espellar l'animal. El pare va dirigir totes les operacions. Va fer uns talls per ajudar a espellar-lo, separà el cap i les potes i va penjar el xai del suport d'unes parres. Un cop espellat l'animal, s'obre per treure'n les vísceres, algunes de les quals s'aprofiten. Pulmons i cor es van deixar amb la carcassa. Un dels cunyats i la tia de la família varen cremar el cap i les potes en una petita foguera per treure'n els pèls, i després els van rascar; també es consumirien. La mateixa operació es va repetir amb els altres xais.

Els propietaris de la casa varen oferir ajuda, cafè, una taula per treballar, llenya per al foc, etc. Es varen quedar amb una pota de xai que acceptaren després de les insistències del pare de família. La celebració continuà a casa amb una festa familiar en què es prepararen algunes de les viandes del xai. La jornada va continuar amb visites a amics i familiars i no hi faltaren tampoc les trucades a familiars que es troben al Marroc.

Tot i que es considera preferible dur a terme el sacrifici el mateix dia d'*id al-ad-ha*, també és possible fer-lo els dos dies següents. L'any 2007 diverses famílies senegaleses varen optar per aquesta possibilitat i finalment el va celebrar el divendres 21 de desembre per comoditat amb els horaris laborals. Aquell dia es va dur a terme el seguiment de la festa de la *tabaski* amb dues famílies que celebraren juntes la festa. Entre tots els assistents a la festa sacrificarien aquell any un sol xai que tenien ja emparaulat. Per preparar la celebració vàrem trobar-nos de bon matí amb els homes que anirien a buscar el xai: els pares de les dues famílies, el germà d'un d'ells i un amic originari de la mateixa ciutat d'on provenen les dues famílies. Vàrem dirigir-nos cap a una granja situada a una partida als afores de Lleida. La granja

on varen adquirir l'animal està formada per dues naus on hi ha xais i cabres i una casa de pagès on viuen els propietaris. Ens explicaren que altres coneguts van a comprar xais a aquella mateixa granja i que ells hi havien anat en altres ocasions.

En un moment de la venta es va produir una discussió pel preu del xai. Sembla que el preu estava acordat en 120 euros però el xai que el propietari proposava vendre per aquest preu no era el que, segons un dels homes, havien acordat, més gran que el que ara se'ls proposava. Finalment, després d'una estona força tensa, acabaren comprant el xai amb les condicions que va imposar el propietari de la granja. Un dels pares de família que sacrificà l'animal el va treure del tancat. Després comentarien amb el granger que l'havia agafat per les potes perquè si s'agafa fort del llom i se li fa un blau i la carn es torna inservible. Això refermà l'opinió de l'home que els xais que es crien a Europa són molt delicats ja que els engreixen molt de pressa i, per tant, tenen molt de greix i són molt dèbils. El xai que havien comprat tenia uns dos mesos però varen afirmar que ja era gran com un xai d'un o dos anys, que són els que maten al Senegal, xais amb banyes ja formades.

Per al sacrifici van lligar totes les potes de l'animal i el van sacrificar sobre una estructura de fusta davant del corral. Fou el mateix granger qui va aportar el ganivet. Abans de la matança, el sacrificador pronuncià escopint lleugerament sobre el ganivet *bisimi-lah*: paraula en «record i oferiment a Déu», explicà després. Va matar l'animal amb un tall profund al coll per on brollà la sang. Mentre agonitzava, li va estirar la cua perquè es dessagnés més aviat. El granger es va apropar i li van demanar aigua per netejar la ferida. Un cop l'animal fou mort, se l'emportaren cap a un magatzem on el granger tenia preparats els estris i una taula per al treball d'espellar-lo. En aquest cas no varen aprofitar la pell però varen explicar-nos que al Senegal hi ha gent que va a comprar-la per les cases i se'n fan catifes per resar o sabates. Va ser el granger, el que va fer gairebé tot el procés de treball amb el xai. Va tallar les potes i va preguntar si les volien. Els homes van dir que no però que al Senegal sí que se les mengen. També varen llançar l'estómac i els intestins. La resta de vísceres, se les emportaren en una bossa de plàstic. Varen trossejar tot l'animal i se'l van emportar, així, dins d'un sac gran de pinso que vàrem pujar al maletger del cotxe.

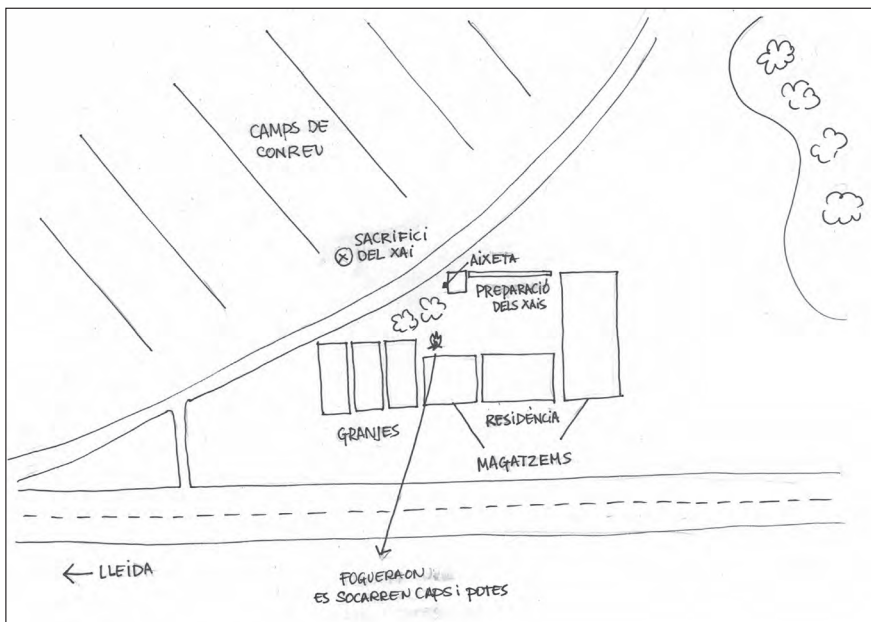
A continuació vàrem dirigir-nos a casa d'una de les famílies on vàrem trobar les dones reunides i preparades per cuinar el xai. Quan varen arribar tots els convidats vàrem menjar la carn a la planxa acompanyada d'una salsa a base de maionesa. Durant tota la tarda, però, els diversos convidats van anar prenent plats de xai quan li abellia a cadascú i fins acabar-lo ja que, van dir-nos, cal consumir-lo o donar-lo tot aquell mateix dia. Van explicar-nos que al Senegal no es menja tota la carn, sinó que part es porta als veïns i els veïns te'n porten a tu. Sembla que a Lleida, però, no se segueix aquest costum.

L'any següent, les mateixes famílies varen celebrar de nou la festa del sacrifici, aquest cop el mateix dia, el dilluns 8 de desembre de 2008. En aquest cas la festa va coincidir feliçment amb un dia festiu a Catalunya, cosa que va facilitar molt la

possibilitat que més gent hi fos present. Aquell matí, tant el Centre Islàmic Ibn Hazm com la mesquita Omar varen organitzar pregàries a recintes diferents de l'oratori que permeten acollir més fidels. Ho van fer en dos pavellons situats al parc dels Camps Elisis. La mesquita Omar va organitzar la pregària al pavelló de la Antorxa, com en altres ocasions especials, i, el Centre Islàmic Ibn Hazm, al pavelló de la Fira, de més capacitat.

De les dues famílies senegaleses amb què havíem passat la festa l'any passat, una havia pogut marxar de vacances al Senegal aquell any 2008. L'altra família no va poder sacrificar el xai, sinó que van comprar-ne la carn ja tallada en una carnisseria. Sembla que van fer-ho especialment per motius econòmics. Segons varen explicar, el preu de l'animal depèn del pes, i aquell any els demanaven 180 euros pel xai que volien comprar. El fet que celebressin la festa sols també devia haver influït en la decisió. De fet, l'any anterior varen compartir els costos del xai, va ser el marit de la família absent qui va sacrificar l'animal i qui va aportar el vehicle per desplaçar-se fins a la granja i tornar-ne amb la carn. Després el pare de la família ens explicà que havia enviat diners al Senegal perquè la seva família sacrificés un animal en el seu nom.

Tot i així, la festa es va celebrar igualment a casa. La mare de la família es va ocupar de cuinar el xai marinat amb mostassa i, després, rostit. Nombrosos amics i familiars, tots molt ben vestits, es van reunir a la casa per celebrar la festa entrant i sortint,



Croquis de l'espai de sacrifici. Apunts de camp (Lleida, desembre 2007)

arribant i marxant-ne al llarg del dia, escoltant música, ballant i menjant el xai i altres plats. Els convidats se saludaven amb la frase *baal ma* ('perdona'm') ja que, segons explicaren, la *tabaski* és ocasió per perdonar-se mútuament les ofenses o rancúnies que puguin quedar entre les persones. El dinar es va allargar fins passades les 18. Després de dinar alguns dels convidats varen pregar. Alguns també havien acudit a la mesquita al matí.

Aquell any també vàrem poder visitar la mateixa família d'origen marroquí amb qui havíem compartit la celebració l'any anterior. Van comprar altre cop cinc xais per sacrificar i repartir-los entre els pares i les famílies dels seus germans, a la mateixa granja on els van adquirir l'any anterior. Després, també com l'any passat, varen dur-los a sacrificar a la mateixa casa de l'horta, que pertany a una família amiga on, un cop més, va ser també el pare de la família qui va actuar com a sacrificador. Aquell any, a més a més, els néts de la família també van poder acudir a veure els xais i jugar-hi una estona abans de sacrificar-los. Una de les filles de la família considera que es tracta d'una forma d'aproximar-se a la tradició marroquina en què el xai es té a casa durant dies abans de la festa, de manera que la família s'hi familiaritza. També ens varen comentar que aquell any els xais van costar-los més cars que l'any anterior, els van pagar a 140 euros.



## 7. La festa del naixement del profeta. Una devoció contestada

La celebració del naixement del profeta, el Maulid (*mawlid an-nabi*), es coneix amb diversos noms arreu del món musulmà: *mawlid* (àrab), *mulud* (dàrija), *mevlid* (turc), *milad* (urdú), *gammu* (wòlof). Aquesta varietat denominat exemplifica l'extensió d'una pràctica eminentment devocional, lligada a la figura del profeta de l'islam i que, no obstant això, és una pràctica que qüestiona seriosament l'ortodòxia doctrinal islàmica. Maulid (literalment 'naixement') és un terme que s'aplica no només a la celebració del naixement del profeta, sinó també als pelegrinatges i celebracions en honor de figures que han adquirit un estatus de santetat en la història de l'islam. És, per tant, una de les dimensions d'expressió espiritual islàmica relacionada íntimament amb la seva vessant més esotèrica o mística (Renard, 1996; Schimmel, 2002), hagiogràfica (Renard, 2008) o de devoció per la figura dels sants (Dermenghem, 1954). Així mateix, és una celebració lligada a la devoció de dones i joves (Tapper i Tapper, 1987; Sánchez García, 2009).

En l'estudi clàssic sobre els devocionaris populars a l'islam, Constance E. Padwick (1961: 145), afirma en relació a la figura del profeta Muhàmmad: «ningú no pot calcular el poder de l'islam com a religió sense tenir en compte la devoció per aquesta figura. És aquí on l'emoció humana, reprimida en alguns punts per l'austeritat de la doctrina de Déu desenvolupada com a teologia, té la seva sortida. Una càlida emoció humana que el pagès pot compartir amb el místic. L'amor envers aquesta figura potser és la major força d'unió en una religió que tant ha insistit sobre el poder dels vincles. El testimoni del profeta en les oracions és seguit freqüentment pel testimoni de la fraternitat de la comunitat».

Katz (2007) reconstrueix les traces genealògiques d'una literatura devocional entorn de la figura del profeta Muhàmmad, i recrea aspectes de la seva infantesa i joventut, en què se situen elements de la seva importa profètica. És un tipus de literatura que es distingeix progressivament de la tradicional sira, o narració de la vida de Muhàmmad, elaborada a partir dels testimonis dels seus companys,

del text de l'Alcorà i dels seus dits i fets (*ahadith*). Mentre que aquesta pretén ser una acurada biografia de Muhàmmad, la literatura devocional supera el límits de les evidències empíriques i històriques, per tal de centrar-se en els elements més carismàtics, i anticipadors de la seva predestinació com a transmissor de la paraula de Déu als homes. El model de biografia devocional se centra en els principals moments de la seva vida (naixement, matrimoni, el viatge nocturn del *mi'raj*, l'emigració cap a Medina, la seva mort), i els envolta de tot un dramatisme màgic. Bona part d'aquesta literatura no fou produïda per teòlegs erudits, sinó que es difongué mitjançant predicadors populars i narradors, que no requerien de cap mena d'autorització formal (*ijaza*) per tal de poder referir-se a la figura del profeta. Les autoritats religioses i polítiques de les primeres generacions després de la mort de Muhàmmad intentaren evitar la propagació i disseminació d'aquestes obres i narracions, però l'extensió de la devoció popular per la figura del profeta seguiria progressant. Una devoció que arriba fins avui, tant entre sunnites com xiïtes, i que resisteix a la crítica ortodoxa: trobem l'exemple en la representació de la figura d'un Muhàmmad adolescent que, en forma de litografia, es continua venent a moltes llibreries que es troben a prop dels *imamzadehs*, o tombes dels descendents d'imams a l'Iran contemporani. Encara que no incorporen cap inscripció, tothom sap que es tracta de la representació de Muhàmmad, i són molt populars (Naef, 2004: 89-90).

Com a pràctica que s'incorpora plenament dins del terreny de la religiositat popular, en la celebració del naixement del profeta, la recitació de poemes panegírics ocupa un espai central. Cada tradició cultural en què es compleix aquesta celebració ha fet la seva aportació a aquestes recitacions laudatòries, que mantenen totes una estructura textual simple, però profundament carregada de significats i simbolismes (Tapper-Tapper, 1987: 74). Un dels més recitats als nostres dies és el que va compondre el xeic al-Barzanji al segle XVIII (conegut popularment per *mawlid al-barzanji*), tot i que n'existeixen altres versions en diverses llengües.

El dia 12 del mes de *rabi al-awwal* és la data generalment admesa per a la celebració del naixement del profeta. En aquesta data se celebren diversos actes que giren entorn de la remembrança de Muhàmmad, des de llargues recitacions de lletanies i lloances a processons, conferències o oracions comunitàries.

Per a algunes confraries sufís com la tijàniyya, el Maulid és la principal reunió anual, especialment per a diversos grups de la tijàniyya al Senegal i a altres països africans. Al Senegal, les celebracions tijanites, i de la majoria dels grups religiosos



Representació de Muhàmmad adolescent

exceptuant els muridites reben el nom de *gammu*. Nom pres, de fet, d'una antiga celebració preislàmica que tenia lloc poc abans de començar l'estació plujosa. Entre aquests *gammu* el més significatiu és el que se celebra anualment en ocasió de la festa del Maulid, l'aniversari del profeta a la ciutat de Tivaouane sota els auspicis de la família d'El Hajj Malik Sy. Es tracta d'un encontre multitudinari al qual acudeixen milers de persones. Arreu del país i també a la diàspora, com veurem en l'apunt etnogràfic 19, per a aquells que no puguin acudir a Tivaouane o a la seu d'altres branques de la tijàniyya (Dakar o Kaolak) les daïres organitzen una nit de pregària, lectura de l'Alcorà, cants religiosos i dawa en honor al profeta fins a l'alba. Tots els morabits tijanites destacats, però també alguns muridites i els xaadirs, organitzen *gammu* en aquesta data. Al contrari que els muridites, però, els tijanites no commemoren esdeveniments específics de la història de la seva ordre (Villalón, 1994).<sup>29</sup>

### 7.1. L'ortodòxia veta la devoció

La celebració del Maulid sempre ha estat motiu de discussió teològica. El debat sempre s'ha establert entorn a dos principis a les quals, en forma d'equilibri, es referien les diverses opinions doctrinals: d'una banda, sota el principi de la unitat de Déu (tawhid), evitar que el Maulid es considerés una pràctica de devoció a la figura del profeta de l'islam, i que es cometés el pecat d'atribució divina a persones, objectes o idees (shirk). De l'altra, reivindicar la figura de Muhàmmad com a exemple de referència per a tots els musulmans en la seva vida quotidiana. Entre devoció i evocació, el debat teològic sobre el Maulid ha anat aportant comentaris sobre la seva validesa. Per exemple, el xeic egipci Jalaluddin al-Suyuti (s xv) és l'autor d'una obra dedicada a la celebració del naixement del profeta. L'autor deixa constància de la inquietud generada al voltant de la validesa legal o no d'aquesta celebració i de si festejar-la es recompensa o no, i explica que «commemorar el Maulid, que essencialment uneix les persones per recitar parts de l'Alcorà, explicant històries del naixement i dels miracles del profeta que el va acompanyar, és una bona innovació (*hassana bida'*), i els que la practiquen són recompensats,

<sup>29</sup> Per exemple, els muridites del Senegal celebren anualment, també a Catalunya, el *magal* en honor de Chiekh Amadou Bamba M'Bake, fundador de la confraria, tot i que no forma part dels rituals que s'han tingut en compte per a l'estudi.

ja que implica l'adoració de la condició de profeta i l'expressió d'alegria pel seu honorable naixement».<sup>30</sup>

Interpretar el Maulid com una innovació en termes de doctrina religiosa (*bida'*) és l'eix central de les actuals crítiques a la seva celebració. Cal recordar que les principals escoles jurídiques islàmiques han interpretat de maneres diferents la idea d'innovació. Dins del sunnisme, el hanbalisme rebutja enèrgicament tota innovació, mentre que el malikisme, el hanefisme i el xafiisme l'autoritzen en major o menor grau. El xeic Ahmad Ash-Sharabâsî (1918-1980), vinculat a la universitat cairota d'Al-Azhar, per exemple, declarà: «Hem de recordar-nos de tot allò relacionat amb el missatger de Déu, perquè ell és el model per excel·lència per a tots els musulmans. Per tant, no hi ha cap mal que els musulmans de tota la terra aprofitin aquesta oportunitat (el naixement del venerat profeta) per estudiar la seva sunna, la seva predicació, les seves maneres nobles i per aprofundir en la seva comprensió de la religió i del llibre del seu Senyor, perquè tot això els fa multiplicar les bones accions i esforços cap al bé. Hem d'entendre que la celebració del naixement del noble missatger, Muhàmmad, és un bon hàbit. No hi ha res dolent que els musulmans li prestin atenció i es reuneixin en ocasió del seu naixement, sempre que la seva celebració sigui en l'àmbit del que Déu ha legislat i autoritzat».<sup>31</sup>

Altres teòlegs més contemporanis, com el cas del pakistanès Mohammad Tahir-ul-Qadri, fundador del moviment Minhaj ul Quran Internacional (amb un important predicament entre la comunitat pakistanesa a Catalunya), ha publicat una obra en què es reuneixen els arguments favorables al Maulid (*Mawlid an-nabi: Celebration and Permissibility*. Londres: Minhaj ul-Quran Publications, 2013), celebració que és presentada com una expressió comunitària d'agraïment al profeta de l'islam.

Per contra, des de les interpretacions més ortodoxes de la tradició islàmica, es qüestiona aquesta celebració. Gràcies a l'efecte propagador d'internet, aquestes interpretacions més restrictives de la noció d'innovació religiosa i, per tant, crítiques a la celebració del Maulid, prenen cada cop més importància dins de l'esfera pública islàmica. Els arguments que la consideren un exemple d'adoració a la figura de Muhàmmad, cosa que suposa el pecat d'atribució que trenca amb la unitat de Déu,

<sup>30</sup> <http://www.islamicacademy.org/html/Articles/English/Milad.htm>. Consulta: 21/03/2014.

<sup>31</sup> <http://www.islamophile.org/spip/A-l-occasion-de-la-naissance-du.html>. Consulta: 21/03/2014.

i d'innovació reprehensible que cal rebutjar, pràcticament monopolitzen els diversos fòrums islàmics. La recuperació de la interpretació hanbalita, la més restrictiva respecte a la *bida'* com a innovació, per part del wahhabisme, la doctrina religiosa oficial a l'Aràbia Saudita. Muhàmmad es considera el profeta de l'islam, la persona que Déu va triar per transmetre el seu missatge als homes, però segons aquesta interpretació doctrinal no s'ha de professar cap mena de devoció envers ell. Aquests crítics amb la celebració del Maulid acostumen a acusar els que hi participen de fer el mateix que els cristians varen fer amb la figura de Jesús, que per a ells representa la figura del fill de Déu. Muhàmmad es converteix en un model de referència de conducta, de devoció a Déu i de lideratge. Esdevé el paradigma al qual han d'aspirar tots els musulmans, que han de proclamar ser-ne seguidors sense adorar-lo.

L'actual reacció de l'ortodòxia contra el Maulid és el resultat d'un procés històric que cal recordar: Marion Holmes Katz (2007: 169-207) detalla l'oposició al Maulid des de finals del segle XVIII, quan era una pràctica ubiqua i que tenia el suport de la major part dels erudits islàmics. L'oposició al Maulid es va iniciar amb l'emergència del moviment religiós fundat per Muhàmmad ibn Abd-al-Wahhab an-Najdí (1703-1792). Des dels anys 80 del segle XX en endavant, en un moment de puixança de l'estat Saudita, es varen produir nombroses opinions legals i polèmiques entorn el Maulid. Contra l'expressió d'aquest islam devocional, les crítiques al Maulid s'apliquen de forma molt similar a les altres pràctiques que se celebren en honor de figures santificades arreu del món musulmà. El creuament de discursos sobre l'acceptabilitat del Maulid a Egipte, porta Samuli Schielke (2006: 118) a concloure que l'acceptació d'una o altra pràctica religiosa dins de l'islam té més a veure amb aspectes socials i ideològics externs al text alcorànic.

El wahhabisme s'ha aplicat amb força intensitat a qüestionar la validesa del Maulid arreu del món islàmic. Per això, les seves figures doctrinals de referència sempre s'han mostrat especialment crítiques respecte a la seva pràctica. Així, el xeic Abd-al-Aziz ibn Abd-Allah ibn Baaz, que fou el Gran Muftí d'Aràbia Saudita entre 1993 i 1999, va emetre la següent fàtua:<sup>32</sup> «No es permet als musulmans organitzar celebracions amb motiu del naixement del profeta en la nit del dotzè dia del mes de *rabi al-awwal*, ni en qualsevol altra nit. Tampoc no es permet organitzar celebracions per qualsevol altra persona, ja que la celebració del naixement és una innovació en la religió, ja que el profeta no va celebrar cap aniversari al llarg de la

<sup>32</sup> [www.sunnah.org/publication/salafi/mawlid\\_refute.htm](http://www.sunnah.org/publication/salafi/mawlid_refute.htm). Consulta: 21/03/2014.

seva vida [...]. Ni tampoc no va ordenar altres que ho fessin, ni cap dels califes ben guiats, ni cap dels seus companys». Per desenvolupar la seva fàtua, el xeic es basa en diverses dites del profeta i passatges de l'Alcorà. Els dos primers fets als quals fa referència parlen del rebuig a tota innovació i foren recollits per Bukhari i per Muslim. Segons el seu testimoni, el profeta digué: «Qui aporti a la nostra religió una innovació que li és estrangera, aquesta pràctica és rebutjable» i «Seguiu la meva sunna i, després, la dels califes ben guiats. Lligueu-vos-hi i mossegueu-la amb totes les forces. Parem atenció a les innovacions, car tota innovació és una aberració, i tota aberració mena al foc». L'autor de la fàtua fa referència també a un fet compilat per Muslim segons el qual 'Abdallah ibn 'Amr reportà que el profeta digué: «cada profeta que Allah envia ha d'indicar a la seva comunitat el que sap que serà més beneficiós i advertir del que sap que és el més nefast». Ibn Baaz continua citant passatges de l'Alcorà per reafirmar-se en el rebuig a tota innovació: «Preneu el que el missatger us dóna; pel que fa al que us prohibeix, absteniu-vos-en» (59:7). «Que aquells, doncs, que s'oposen al seu comandament estiguin previnguts, no fos cas que els arribés una desgràcia o un càstig dolorós» (24:63). «Allah es complau amb els primers que acceptaren l'islam i emigraren [a Medina], amb aquells que els van socórrer, i amb tots els que segueixin el seu exemple [en la fe i les bones obres]. Aquests també es complauen amb Allah, i Ell els ha reservat jardins per on corren els rius en els que habitaran eternament. Aquest és el triomf grandios» (9:100).

En la seva argumentació, Abd-al-Aziz ibn Abd-Allah ibn Baaz exposa la controvèrsia del Maulid. Si bé, explica, una part de savis ha desaprovat clarament les festes d'aniversari del profeta i de qualsevol altre individu, alguns contemporanis els han contradit tot autoritzant les festes amb la condició que no siguin censurables, és a dir, que no s'exageri la figura de Muhàmmad, que no es fomenti la mixicitat d'homes i dones, que no s'utilitzin instruments de música o, en definitiva, qualsevol altra cosa que la llei islàmica més pura no aprovi. Ara bé, davant de la controvèrsia entre les dues postures, el xeic raona que, en cas de divergència, Déu és el jutge. Per afirmar-ho es basa en dos passatges del llibre sagrat: «I si discrepeu en relació a un assumpte remeteu-vos al judici d'Allah i del Missatger, si és que creieu en Allah i el Dia del Judici, perquè és allò preferible i el camí correcte» (4:59) i, en la mateixa línia, «I si discrepeu sobre algun assumpte [legal], recorreu a la Paraula d'Allah [i a la Sunna del seu Missatger]. I sapigheu que Allah és el meu Senyor, a Ell m'encomano i a Ell em peneixo» (42:10).

Per cloure la fàtua, el que fou Gran Muftí d'Aràbia Saudita reconeix que a la majoria del món se celebren els aniversaris, però deixa clar que en cap cas és una justificació per als musulmans, perquè com diu l'Alcorà, «I si obeeixes la majoria dels que són a la terra, t'allunyan del camí d'Allah» (6: 116). Com a conclusió, Ibn Baaz defensa que el profeta, que és el transmissor de la religió i el legislador de les lleis emanades de Déu, mai no va celebrar el seu aniversari i, per tant, els musulmans tampoc no han de celebrar-lo.

Abdullah Ibn Jibreen, membre del Comitè Permanent de Recerca Islàmica i Fàtues d'Aràbia Saudita, també elabora el següent dictamen: «no hi ha cap evidència que el profeta celebrés la nit del seu naixement ni qualsevol altre aniversari [...]. Això prova que no existeix cap significat especial per a aquesta nit [dotzè dia del mes de *rabi al-awwal*]. I si té alguna importància, pot ser únicament perquè va ser la nit en què va néixer [...]. No hi ha cap dubte que aquesta celebració la nit del seu naixement és una innovació creada després d'ell, i afegir-la a la legislació sense que tingui res a veure amb la religió és una innovació, i cada innovació és una desviació [...]. Incumbeix a cada musulmà estimar el profeta, i aquest amor s'ha de mantenir al llarg de tot l'any, i no només s'ha d'evocar una nit a l'any. L'amor per ell implica obediència a ell i seguir el camí que va prescriure. Els que el segueixen formen part de la seva gent i dels seus seguidors, mentre que els que l'adoren de maneres que no s'han legislat contradiuen la tradició afegint-hi quelcom que no li pertany».<sup>33</sup>

Per últim, citem la fàtua d'un altre dels prominents teòlegs wahhabi, el xeic Ibn 'Uthaymîn. Davant de la pregunta de si es pot celebrar o no el naixement del profeta, exposa en primer lloc que la nit de l'arribada de Muhàmmad al món no es coneix amb precisió. En segon lloc, explica que des del punt de vista religiós no existeix cap font que parli d'aquesta celebració i parteix de la presumpció que si aquest fet hagués format part de la llei divina la informació s'hauria conservat. En tercer lloc, manifesta que comprèn la celebració del naixement com una mostra d'amor i adoració al profeta, però conclou que aquesta festa és una innovació i, com a tal, queda clarament prohibida.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Ambdues cites estan extretes de *Fatawa islamiyah. Islamic verdicts*. Vol 1. Creed. Riyad-Londres: Darussalam, 2001.

<sup>34</sup> [http://d1.islamhouse.com/data/fr/ih\\_articles/single/fr\\_The\\_rule\\_of\\_the\\_Prophets\\_birthday.pdf](http://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_articles/single/fr_The_rule_of_the_Prophets_birthday.pdf). Consulta: 21/03/2014.



Així, doncs, la celebració del Maulid genera tant afeccions com rebuig en el món musulmà, i aquesta oposició també es presenta en el si de les comunitats musulmanes a Catalunya. Però més enllà de representar una disputa doctrinal, el Maulid és l'expressió d'una innegable devoció per la principal figura religiosa de l'islam. Segons Katz (2007: 192), la base dels arguments dels defensors del Maulid es pot resumir en l'èmfasi en el principi de reciprocitat entre els éssers humans, Déu i el profeta i l'obligació de donar gràcies, així com en el significat de l'emoció. Les emocions religioses sempre tendiran a superar els límits imposats per l'ortodòxia. I és per aquest motiu que sempre despertaran recel entre les institucions religioses. Es fa difícil, quan no impossible, voler inscriure l'emoció religiosa dins de l'ordre doctrinal. D'aquesta tensió essencial sorgeixen algunes de les dinàmiques que condicionen l'evolució de la pràctica religiosa dels musulmans a Catalunya. Els guardians de l'ortodòxia sempre vetllaran per evitar l'absència o l'excés de les intensitats religioses. Per tant, els que es mostren contraris a la celebració del naixement del profeta, també ho estaran respecte a altres pràctiques o comportaments (com la música, les representacions antropomòrfiques, fer esport o establir relacions d'amistat amb no musulmans) que consideren que allunyen els musulmans del recte camí vers Déu. Els següents apunts etnogràfics descriuen la vitalitat de dues celebracions del Maulid per part de comunitats musulmanes a Catalunya, que superen el debat doctrinal sobre la seva prohibició.

**APUNT ETNOGRÀFIC 19:** *El gammu a Lleida*

La celebració del naixement del profeta es coneix en wòlof com *gammu*, i es considera l'esdeveniment comunitari més important per als membres de la confraria *tijàniyya*. Se celebra amb trobades que solen anar de la mitjanit fins poc abans de l'alba i que inclouen hores de *dhikr*, així com cants poètics sobre la vida del profeta. El *gammu* es va celebrar a Lleida el dissabte 22 de març de 2008. En el discurs de presentació, el representant de la confraria *tijàniyya* a la ciutat va argumentar que la cerimònia hauria d'haver tingut lloc la nit del dimecres 19, data en què es va celebrar al Senegal. Els horaris laborals i la disponibilitat del local van ser els arguments emprats per justificar el canvi de data. Va tenir lloc en una sala d'actes situada a la planta soterrani del Centre Cívic del Centre Històric a la plaça l'Ereta. La cita era entre les 19.30 i les 20.00.

Vàrem arribar sobre les 20 quan a la sala encara hi havia poca gent. Tan sols unes 4 dones assegudes i alguns homes preparant la infraestructura de la celebració. La sala té forma triangular. En un angle hi havia una zona coberta amb catifes i una taula amb un equip de so. Al voltant de les catifes s'havien instal·lat cadires per als

assistents i al fons unes taules des d'on es va repartir entre el públic aigua i plats amb uns bunyols dolços i caramels. Els assistents van anar arribant molt ben vestits, en especial les dones, totes amb bubús molt luxosos, complicats ornaments per al cap, joies i amb un mantell sobre el vestit, la major part de color blanc. Els homes també anaven, en general, força arreglats. Alguns vestien de forma occidental, d'altres amb bubú i d'altres amb gel·laba. Les dones seien separades dels homes. També hi havia alguns infants que corretejaven entre el públic.

Encara hi havia molt poca gent quan va començar la celebració. Els assistents van fer una oració breu sobre les catifes, amb les sabates a la vora. Els homes al davant i les dones al darrere. Per fer-ho, les dones es van cobrir el cap amb el mantell. A la sala no hi havia lloc per fer les ablucions d'abans de l'oració. Després de l'oració alguns es van quedar sobre les catifes i van continuar pregant pel seu compte. Sobre les catifes hi havia una caixa amb moltes còpies d'un llibret escrit en àrab que contenia fragments de l'Alcorà. Els que s'havien anat situant sobre les catifes en van prendre una còpia, que anaven llegint en veu alta. Durant tota l'estona, tan sols els homes van resar sobre les catifes i van prendre la paraula. Majoritàriament, homes de certa edat, tot i que, entrada la nit, es va afegir als cants un grup de nois joves.

Més tard, van començar els discursos. En primer lloc va parlar un senyor gran, i després el representant de la confraria tijàniyya va fer una presentació en diverses llengües. Va parlar en wòlof, en francès, en castellà i en ful, per aquest ordre. En castellà, segons va dir, per als pocs «ciutadans i ciutadanes espanyols» assistents a l'acte. Va mencionar la coincidència amb la Setmana Santa i va agrair la nostra presència. Va explicar la raó de la celebració i va comentar el canvi de data. També va aprofitar per agrair a les dones el seu esforç en la preparació dels bunyols. Va comentar que havia començat parlant una persona gran «de respecte» en raó de la seva edat.

A continuació, les persones que van voler van agafar el micròfon per fer el seu discurs. Segons els assistents, discursos sobre el profeta i la religió. També, segons un dels assistents, seure a la catifa o a les cadires de la vora era voluntari, així com fer un discurs. Tan sols era necessari «estar net», és a dir, en estat de puresa. Els discursos eren en wòlof i es van anar alternat amb cants en àrab. El públic mostrava la seva conformitat aixecant el braç i picant els dits, que també és una manera de seguir el ritme dels càntics. De tant en tant, en els cants, s'aixecaven algunes veus entre el públic. En general, els assistents es van mantenir en silenci i escoltant, tot i que l'ambient era certament distès. Les persones del públic no s'estaven de parlar entre elles en veu baixa, saludar-se, menjar, jugar amb els nens o aixecar-se per canviar de lloc o per entrar a la zona encatificada i sortir-ne.

L'arribada dels participants va ser esglaonada tot i que cap a la mitjanit la sala era molt plena i algunes persones es van haver de quedar de peu dret. Aproximadament hi havia uns 150 homes i 50 dones. Les persones anaven entrant i sortint. Es preveia que la celebració s'allargués fins a les dues de la matinada aproximadament tot i que,

segons un dels assistents, al Senegal se sol allargar fins a l'alba. Per a l'organització de l'esdeveniment es va fer una recollida de diners amb un màxim de 30 euros per persona. Segons ens varen explicar, va organitzar la celebració la confraria ti-jàniyya, si bé l'assistència era lliure i, de fet, alguns participants pertanyien a altres confraries (com la muridita).



Celebració del *gammu* (Lleida, 2008)

**APUNT ETNOGRÀFIC 20:** *La pregària de la festa del naixement del profeta al pavelló de Can Ricart (Barcelona)*

L'any 2008 la festa del naixement del profeta s'havia de celebrar cap al 19 de març. Com en altres ocasions, la data de la celebració es concreta amb poca anterioritat. Aquesta eventualitat, no es pot negar, dificulta la feina dels investigadors que passem els dies abans preguntant a uns i altres sobre la data de celebració. En aquest cas, al Marroc es va celebrar el 20 de març. La celebració a Catalunya, però, pren un caràcter més discret i, per a molts, queda reduïda a l'àmbit familiar amb un àpat especial. Tot i així, en diversos oratoris de la ciutat de Barcelona es fan pregàries en aquesta ocasió, com a la mesquita del carrer Riereta, al barri del Raval.

Volem descriure la celebració organitzada pel moviment Minhaj ul-Quran a Barcelona. Aquella nit, l'organització religiosa va celebrar una pregària a la seu del carrer Arc del Teatre guarnida per a l'ocasió amb globus i garlandes. A la pregària van assistir un centenar d'homes. Segons alguns informants, les dones pregaren a casa. Van explicar que els homes estarien tota la nit reunits a la mesquita resant i fent lloances a Muhàmmad. De fet, se sentien càntics que provenien de la mesquita. Diversos homes, nois i nens varen recalcar que hi hauria gent tota la nit. Alguns homes de la mesquita s'havien encarregat de cuinar *goxet*, una salsa de carn que es menja amb pa i que va constituir l'àpat dels homes que es quedaren vetllant simbòlicament el nounat. De tant en tant, els nens sortien en grup al carrer, per descansar i distreure's. Alguns anaven vestits amb pantalons blancs i *kandora* blanca.

Dies més tard, Minhaj ul Quran va organitzar de nou una pregària més multitudinària en ocasió del *milad* el dissabte 30 de març de 2008 al pavelló del Centre

Esportiu Municipal Can Ricart, al Raval. Els motius pràctics van dur l'organització a traslladar la festivitat al dissabte 30. Tot i que Minhaj ul-Quran disposa de dos oratoris a Ciutat Vella, en algunes ocasions com les pregàries dels divendres de ramadà o altres festivitats religioses es procura traslladar l'oració a un espai amb més capacitat, sovint el poliesportiu municipal de Can Ricart, a la confluència del carrer Sant Pau i la rambla del Raval. Quan en tenien necessitat, i amb una antelació d'aproximadament un mes, l'associació es posava en contacte amb l'Ajuntament per fer la sol·licitud. El consistori, posteriorment, contactava amb Can Ricart per iniciar les gestions de reserva i, des d'aquell moment, el complex poliesportiu parlava directament amb l'associació religiosa. El poliesportiu posava el servei de neteja, i la resta l'havien de posar els pakistanesos: seguretat (segons fonts del poliesportiu mai no van contractar cap empresa professional de seguretat, sinó que s'ho organitzaven entre ells mateixos), una assegurança per si, per exemple, algú trencava un vidre i tots els elements extres que poguessin utilitzar (fogons, tarimes, cadires, etc.).

En ocasió de la festa del naixement del profeta l'any 2008 la celebració va començar cap a les 17.30 i va acabar passades les 20. En el moment de començar, el públic estava format per unes 200 persones, entre les quals uns 150 eren homes i unes 50 eren dones. Abans de la pregària, un equip de joves encarregats de la mesquita engalanava el pavelló. Va quedar decorat amb pancartes amb inscripcions de benvinguda i referides al *milad*, escrites en urdú. El terra estava cobert amb catifes que havia portat l'organització i es disposava també d'un escenari i un equip de so al fons de la sala.

A la banda dreta de l'escenari es va delimitar un recinte per a les dones amb tanques metàl·liques cobertes amb tela de manera que quedessin protegides de mirades alienes. Les finestres que donaven al carrer i des de les quals es podia veure aquesta part també es van cobrir amb paper de diari. El recinte tenia una entrada pròpia per darrere de l'escenari. Un dels organitzadors va comentar que les mateixes dones no desitgen que les vegin. Van ocupar el recinte dones adultes, en molts casos acompanyades dels seus fills. Algunes nenes petites, però, van restar amb els homes.

De la mateixa manera que en altres ocasions, l'entrada per als fidels no coincidía amb la que usen els clients a les instal·lacions esportives del pavelló. Els primers accedien per l'entrada habitualment reservada als vehicles, situada al carrer de Sant Pau. A l'exterior, entre aquesta entrada i el pavelló pròpiament dit, s'hi van situar dues taules. En una s'hi repartia suc de fruites. A l'altra, hi havia diverses revistes gratuïtes en urdú destinades al públic pakistanès i s'hi venien CD i DVD de contingut religiós. Durant la celebració la sala es va anar omplint fins a reunir-s'hi unes 600 persones. En general, el públic anava ben vestit, alguns de forma occidental i altres amb diversos tipus d'atuells tradicionals.

La celebració va començar amb un discurs de presentació. A continuació, va ocupar l'escenari un grup de nens i nenes de Minhaj ul-Quran que van entonar diversos cants religiosos acompanyats d'un home que tocava el tambor. Tots els infants



Celebració del *milad an-nabi* a Barcelona (2008)

anaven vestits de blanc. Va seguir una pregària. Bona part del públic es va aixecar perquè no es trobava en estat de puresa per resar ja que la sala no disposava d'un lloc per fer les ablucions. La resta es van girar en direcció a la Meca, a l'esquerra de l'escenari, per fer la pregària.

Més tard, mentre alguns van continuar resant pel seu compte, va tenir lloc un discurs. En acabat, van pujar diverses personalitats a l'escenari i es va preparar una cadira per a la conferència d'un especialista en religió vingut especialment del Pakistan i convidat per l'organització. El seu discurs va durar aproximadament una hora i es va pronunciar amb gran vehemència. Segons va explicar un dels assistents: «és una manera de parlar per emfasitzar el missatge». En acabar el discurs, es va dur a terme el sorteig entre els assistents d'un viatge a la Meca per fer el pelegrinatge. El moment de l'entrega va ser molt emotiu. Finalment es va celebrar un acte de conversió d'un català a l'islam. Va ser sobre l'escenari i rodejat de les autoritats. El públic va manifestar la seva satisfacció.

A la sortida de l'acte, un cop més per l'entrada de vehicles, es va repartir arròs amb pollastre. El menjar s'havia preparat en un restaurant i es distribuïa en racions individuals en carmanyoles de plàstic, que els assistents podien recollir en marxar.



## 8. Conclusions.

### **La (re)producció de rituals en context de diàspora**

Deia Victor Turner (1988: 73) que hi havia una tendència força acusada en l'antropologia per mostrar la realitat social com quelcom estable i immutable, i que molts dels interrogants que guiaven la seva anàlisi mostraven una general preocupació per la consistència i la congruència de les accions socials. Els rituals, en molts sentits, s'han entès com les expressions palpables i identificables de les particularitats culturals, com a mecanismes per constatar la seva pervivència, així com el component identitari que incorporaven. La descripció dels rituals ha servit per refermar la consistència dels models culturals estudiats. En aquest treball hem volgut fugir d'aquesta perspectiva i, seguint les recomanacions de Turner, hem pensat en els rituals com en actes socials que revelen les classificacions, les categories i les contradiccions que s'impliquen en tot procés cultural. L'estudi etnogràfic de les ritualitats festives entre les comunitats musulmanes a Catalunya ens ha portat a comprendre la forma i el significat d'una expressió religiosa en context de diàspora, però no tant en clau de supervivència de les formes rituals canòniques, sinó des d'una perspectiva d'entendre com aquestes ritualitats col·lectives s'incorporen dins d'un context social determinat, i com fan front a les contradiccions internes i externes que deriven d'aquest contacte.

Els rituals que hem analitzat tenen un component performatiu, que no només significa que s'expressen amb una voluntat distintiva, sinó que també incorporen una dimensió de reflexivitat, en el sentit de ser conscients del que vénen a representar tals expressions rituals en un espai social concret. Els estudis sobre l'islam a Europa han coincidit a destacar que la seva evolució futura dependrà de com aquestes comunitats aconseguixin situar-se dins de l'esfera pública de les societats europees. La «normalització» de la seva ritualitat en temps i espais quotidians pot ser un mecanisme efectiu per tal de poder superar «l'excepcionalitat» en què es manté els col·lectius musulmans europeus, des del tractament mediàtic i polític.

En el cas concret de Catalunya, els principals rituals col·lectius islàmics han adquirit un vigor més que notable, com a fruit d'un llarg procés d'assentament de poblacions d'origen estranger, iniciat des de finals de la dècada dels anys 60 del segle xx. El seu present, però, ens mostra quelcom més que simples pervivències de ritualitats importades dels països d'origen, i s'obren a tot un ventall més ampli d'interpretacions i significats per part de les poblacions musulmanes catalanes. Les conclusions d'aquest treball ens porten de les primeres «constatacions» en relació a aquestes formes rituals vers a una sèrie de «dinàmiques» que es ja troben en marxa, i que ens suggereixen un conjunt de «projeccions futures» respecte aquestes ritualitats. Es plantegen, doncs, nous interrogants als quals caldrà prestar atenció en futures recerques.

En primer lloc, hem pogut contrastar la **vigència de les pràctiques rituals** dins de les comunitats musulmanes a Catalunya i posar en qüestió el supòsit que suggeria que la influència secularitzadora de la societat occidental duia a un progressiu abandonament d'aquestes ritualitats, i que les primeres generacions de musulmans arribats a aquesta societat volien mantenir com a record del seu vincle amb el seu país d'origen. S'observa que els rituals que marquen el calendari festiu dels musulmans a Catalunya apleguen no només les primeres generacions, sinó també totes les que les succeeixen. En certa manera, el principi de reproducció que es trobava present en la formulació i expressió comunitària d'aquests rituals es reinterpreta en un nou context, i els converteix en formes de (re)presentació pública. Els joves musulmans catalans participen activament en aquests moments rituals, que interpreten com a forma de poder-se mostrar davant d'aquesta societat amb una expressió identitària dual, no pas per referenciar-se a una societat (la d'origen dels seus pares) que sovint no identifiquen com a seva. Caldria analitzar amb més detall fins a quin punt el procés de resignificació d'aquestes ritualitats serveix per modificar els patrons de la transmissió cultural que incorporen, així com els seus components normatius.

En segon lloc, també hem observat que el ritual ordena però al mateix temps **desperta discrepàncies internes** en els col·lectius que en participen. El manteniment de la «vitalitat religiosa» en l'observança d'aquestes festivitats per part de les comunitats musulmanes a Catalunya no és sinònim d'homogeneïtzació doctrinal ni en el format ni en la interpretació d'aquestes ritualitats. Més enllà del principi de reproducció dels rituals, que connecten amb referents culturals concrets, s'observen intents elaborats per tal de procedir en un procés de «depuració»



(d'acord amb la terminologia dels que el promouen) de totes les formes culturals o tradicionals que s'han adherit a la pràctica ritual, que se n'ha de despullar per tal de poder tornar a les essències del ritual tal com indica la doctrina islàmica. És força interessant observar aquesta pugna soterrada en el si de les comunitats musulmanes per tal de poder preservar l'essència de la ritualitat mitjançant el ritualisme i, d'aquesta manera, poder conquerir la centralitat que ofereix l'ortodòxia.

En tercer lloc, hem pogut apreciar que aquestes ritualitats esdevenen **formes d'incorporació en l'espai públic** de la societat catalana mitjançant les quals s'expressen formes més o menys estructurades de negociació per trobar l'encaix tant de les formes ritualitzades com dels col·lectius que hi participen. La notorietat que algunes d'aquestes formes han adquirit en l'esfera pública també ha generat diversos tipus de reacció per part de la societat catalana. Pel que impliquen aquestes expressions (com a testimonis de la vigència d'una de les principals tradicions religioses universals a Catalunya), però també pel que representen (com a element que pot contribuir a orientar i estructurar un heterogeni col·lectiu format per persones de diversos orígens nacionals i culturals), la participació activa de representants de la classe política i de la societat civil en aquestes celebracions ritualitzades, suposa en si mateix un fet destacable, ple de significats i d'un intens simbolisme (que, probablement, no sempre perceben els gestors públics, que creuen que només participen en tals actes per aconseguir un cert rèdit electoral).

La incorporació d'aquests rituals en l'espai públic obre noves dimensions a l'anàlisi per les dicotomies que tal fet incorpora: d'una banda, **diferenciació** (pel que implica de formes rituals específiques per a un col·lectiu) i **integració** (com a mecanisme d'interacció amb la societat catalana); de l'altra, **banalització** (pèrdua de la l'essència ritual per permetre una comprensió més àmplia, fins i tot des de fora, del mateix col·lectiu musulmà) i **estandardització** (uniformitzant les formes rituals, ja sigui aplicant un criteri doctrinal o tradicional); i per últim, **atractiu estètic** (transformar una pràctica ritual en quelcom que es dota d'un component d'atracció i d'identificació) i **espectacularització** (observar la pràctica ritual com un espectacle, en què fins i tot poder participar, sense assumir el sentit del ritual).

Les anteriors constatacions serveixen per posar en evidència la triple revisió del principi de normativitat social que acompanya els rituals: respecte als referents culturals que componen el bagatge de la transmissió, respecte a la fidelitat en relació al **corpus doctrinal** que els inspira, i respecte al seu encaix social en un context que no participa dels mateixos referents. És en aquest context de conti-

nua revisió sobre el que es preveu socialment, que cal situar les aproximacions analítiques dels rituals en context de diàspora. Els mateixos rituals actuen com a mecanismes adaptatius, però, alhora, com a transformadors de les relacions que s'estableixen en el si d'aquestes comunitats, i entre les comunitats i la resta de la societat catalana. Contra el que acostumen a apostar els discursos simplificadors dels processos d'integració social, no serà a partir de l'abandonament de la intensitat ritual d'uns col·lectius concrets (en aquest cas els musulmans a Catalunya), que se n'assolirà la integració, sinó que és a través dels mateixos col·lectius en què s'establiran nous mecanismes d'interacció (negociada o conflictiva) amb la societat de la qual ja formen part.

## Glossari

*ada*: Tradició, costum.

*aixura*: Festivitat musulmana que té lloc el desè dia del mes de muharram i que commemora el martiri que patí Huseyn a Karbala l'any 680.

*ajr*: Mèrit religiós.

Al·là (o Allah): Nom amb què hom designa Déu a l'islam.

*Al-lahuakbar*: Frase que vol dir «Al·là és el més gran». S'usa en diverses ocasions com a expressió de fe o aprovació.

Alcorà: Llibre sagrat per als musulmans revelat per Déu al profeta Muhàmmad.

*baraka*: Benedicció o gràcia divina.

*bismil-lah*: Literalment, 'en nom de Déu'. Paraula àrab que pot precedir l'inici de qualsevol acció.

*dawa*: Predicació, invitació a conèixer el missatge alcorànic.

*fàtua*: Resposta d'un muftí a una consulta jurídica.

*fiqh*: Dret religiós musulmà.

*gel·laba*: Túnica llarga fins als peus, amb caputxa i mànigues amples.

*hadit*: Narració relativa a fets o a dites del profeta.

*hajj*: Pelegrinatge als llocs sagrats de la Meca i Medina durant el dotzè mes del calendari musulmà. És un del pilars de l'islam. El fidel ha d'acomplir-lo sempre i quan tingui els mitjans per fer-ho.

*halal*: Permès segons la llei islàmica. Oposat a *haram*. Es pot referir a les pràctiques alimentàries però també a qualsevol pràctica diària, des de la higiene a l'economia.

*harira*: Sopa que la comunitat marroquina menja tradicionalment durant el ramadà.

*hijab*: Vel que cobreix els cabells i el coll, que vesteixen algunes dones musulmanes en la presència d'homes que no són de la seva família.

*ibadat*: Acció ritual, ritus o pràctica de l'islam.

*id al-ad-ha*: Festa del sacrifici, celebrada al final dels dies de pelegrinatge. També coneguda com *id al-kabir* ('la festa gran').

*id al-fitr*: Festa que celebra el final del dejuni del mes de ramadà.

*id al-kabir*: La festa gran. Nom emprat també per referir-se a la festa del sacrifici.

*iftar*: Hora i acció amb la qual es trenca el dejuni diari durant el mes del ramadà.

imam: 'El que està al davant', dirigent de la comunitat musulmana encarregat de dirigir l'oració col·lectiva.

*itiqaf*: Retir que els musulmans fan en el si d'una mesquita. Pot tenir lloc en qualsevol moment de l'any, si bé el més preuat és el que es duu a terme els darrers deu dies del mes de ramadà.

khutba [pl. khutaba]: Sermó o prèdica que pronuncia l'imam durant l'oració comunitària dels divendres al migdia i en d'altres cerimònies religioses.

*lailat al-qadr*: La nit del destí o del poder, celebrada els darrers dies del mes de ramadà, aproximadament la nit del 27 d'aquell mes. Es commemora l'inici, aquella nit, de la revelació de Déu a Muhàmmad.

maulid: Celebració del naixement del profeta (*mawlid an-nabi*). Es coneix amb diversos noms arreu del món musulmà: *mawlid* (àrab), *mulud* (dàrija), *mevlid* (turc), *milad* (urdú), *gammu* (wòlof).

muftí: Jurisconsult islàmic encarregat de dictar respostes jurídiques.

*nabi*: profeta.

*niyya*: Intenció. Resolució sincera del musulmà d'acomplir una determinada prescripció religiosa.

*raka*: Prosternació, conjunt de gestos que componen l'oració.

ramadà: Novè mes del calendari musulmà, durant el qual se celebra el dejuni obligatori anual. És un mes sagrat per als musulmans.

salat: Oració ritual, segon dels pilars de l'islam que el musulmà ha de fer cinc cops al dia.

*salafiyya*: Branca sunnita que reivindica una pràctica de l'islam propera a la dels orígens de la religió.

sura: Capítol de l'Alcorà.

*tarawih*: Oracions que es fan durant les nits del mes de ramadà.

umma: Comunitat musulmana.

umra: Peregrinació a la Meca que es pot dur a terme en qualsevol moment de l'any. Per oposició al *hajj*, també es coneix com *la peregrinació petita*. És molt recomanable fer-la, però en cap cas no és obligatori.

*xabaqiyya*: Dolços que la comunitat marroquina menja típicament durant el ramadà.

xaria: Llei musulmana formulada a partir dels principis de l'Alcorà i la sunna.

xeic: Títol atorgat a un home respectat per la seva edat, la seva autoritat o els seus coneixements religiosos.

zakat: Almoïna considerada obligatòria i un dels set pilars de l'islam. La que s'efectua al final del ramadà, s'anomena *zakat al-fitr*.

## Bibliografia citada

- ABDESSALAM, S. *Aïd al-adhâ, fête du sacrifice d'Abraham, entre religion et tradition*. París: Essalam, 2004.
- ADELKHAH, Fariba-GEORGEON, François (eds.). *Ramadan et politique*. París, Editions du CNRS, 2000.
- ALLIEVI, S. «Islam in the public space: social networks, media and neo-communities». A: ALLIEVI-JORGEN, S.; NIELSEN, S. (eds.). *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 2003.
- ALONSO, M. *L'Id al-Ad-ha. Ritual, memoria i jerarquia*. Memòria DEA. Universitat de Barcelona. Departament d'Antropologia Social, 2008.
- ALONSO, M. [et al.]. «Invisible ritual. Religious practices and debates in Catalan Public Space». *Journal of Muslims in Europe* (propera publicació).
- AMGHAR, S. *L'Islam militant en Europe*. París: Illico, 2013.
- ARMBRUST, W. «The Riddle of Ramadan: Media, Consumer Culture, and the 'Christmasization' of a Muslim Holiday». A: BOWEN-EVELYN, D.L.; EARLY, A. (eds.). *Everyday life in the Muslim Middle East*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- AYOUB, M.M. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*. Berlín: De Gruyter, 1978.
- BALANDIER, G. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- BAUMANN, G. «Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society». A: de COPPET, D. (ed.). *Understanding rituals*. Londres: Routledge, 1992.
- BAUMANN, G. *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Londres: Cambridge University Press, 1996.
- BAUMANN, G. *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós, 2001.
- BAWER, B. *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within*. Nova York: Doubleday, 2006.
- BENKHEIRA, M.H. *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*. París: PUF, 1997.
- BENKHEIRA, M.H. «Peut-on intégrer l'Islam si on le vide de sa substance rituelle?». *Islam de France*, núm 2. (1998).

- BELL, C.M. *Ritual. Perspectives and dimensions*. Nova York: Oxford University Press, 1992.
- BERGEAUD-BLACKLER, F. *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*. París: Seuil, 2017.
- BERGER, P. «Secularism in retreat». A: ESPOSITO, J.L.; TAMIMI, A. (eds.). *Islam and Secularism in the Middle East*. Londres: Hurst & Co., 2002, p. 38-51.
- BLOCH, M. *Ritual, history and power: selected papers in anthropology*. Londres: The Athlove Press, 1989.
- BONTE, P. [et al.]. *Sacrifices en Islam. Espaces et Temps d'un Rituel*. París: CNRS, 1999.
- BOURDIEU, P. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue Française de Sociologie*, vol XII (1971).
- BOURDIEU, P. «Les rites comme actes d'institution». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 43 (1982).
- BOWEN, J.R. «On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Morocco». *American Ethnologist*, 19 (4) (1992), p. 656-671.
- BOWEN, J.R. «Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30 (5) (2004), p. 879-894.
- BOWEN, J.R. *A new anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- BRAH, A. *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. Londres-Nova York: Routledge, 1996.
- BRISEBARRE, A.M. [et al.]. *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. París: CNRS Éditions, 1998.
- BRISEBARRE, A.M.; KUCZYNSKI, L. *La Tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*. París: Karthala, 2009.
- CALDWELL, C. *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam, and the West*. Nova York: Doubleday, 2009.
- CANTWELL SMITH, W. *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- CASANOVA, J. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000.
- CHERRIBI, O. «The growing Islamization of Europe». A: ESPOSITO, J.L.; BURGAT, F. (eds.). *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. Londres: Hurst & Co., 2003.
- CHRISTMANN, A. «Une piété inventée: le ramadan dans les mass-media syriens». A: ADELKHAH, F.; GEORGEON, F. (eds.). *Ramadan et politique*. París: Editions du CNRS, 2000.
- COMBS-SCHILLING, M.E. *Sacred performances. Islam, sexuality and sacrifice*. Columbia University Press, 1989.
- DASSETTO, F. *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*. París: L'Harmattan, 1996.
- DASSETTO, F. [et al.] «Autour du Ramadan». A: DASSETTO, F. (ed.). *Facettes de l'Islam belge*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant, 1997.
- DERMENGHEM, É. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. París: Gallimard, 1954.

- DESSING, N.M. *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*. Leiden: Peeters, 2001.
- DIAGANA, C.A.H. *Le jeûne du ramadan. À la lumière du Coran et de la Sunnah. Questions et éléments de réponse*. Beirut: Éditions Al-Bouraq, 2004.
- DOUGLAS, M. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- DOUGLAS, M. *Pureza y peligro. Un análisis sobre los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- EL-NAWAWY, M.; KHAMIS, S. *Islam dot com. Contemporary Islamic discourses in cyberspace*. Londres: Palgrave Macmillan, 2009.
- EICKELMAN, D.F. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- ESTRUCH, Joan [et al.]. *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Editorial Mediterrània, 2004.
- FERRIÉ, J.N. «Figures de la moralité en Egypte: typifications, conventions et publicité». A: DAKHLIA, J. (ed.). *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*. Arlès: Actes Sud, 1998.
- FERRIÉ, J.N.; RADI, S. «Convenance sociale et vie privée dans la société musulmane immigrée». *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. XVI (1988).
- FISCHER, M.M.J. *Iran. From religious dispute to Revolution*. Madison: University of Wisconsin Press, 2003.
- FISCHER, J. *The Halal frontier. Muslim consumers in a globalized market*. Londres: Palgrave Macmillan, 2011.
- GÔLE, N. *Interpenetraciones*. Barcelona: Bellaterra, 2007.
- GRANDIN, N. «Note sur le sacrifice chez les arabes musulmans». *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, quadern 3 (1978).
- HAENNI, P. *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. París: Seuil, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, D. «Religion as memory: reference to tradition and the constitution of a heritage of belief in modern societies». A: de Vries, H. (ed.). *Religion. Beyond a concept*. Nova York: Fordham University Press, 2008.
- HUBERT, H.; MAUSS, M. *Assaig sobre la Naturalesa i Funció del Sacrifici*. Barcelona: Icària, 1995.
- KATZ, M.H. *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*. Londres: Routledge, 2007.
- KAYA, A. *Islam, migration and integration: the age of securitization*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2009.
- KHOSROKHAVAR, F.; ROY, O. *Irán. De la Revolución a la Reforma*. Barcelona: Editorial Bellaterra, 2000.

- KORTMANN, M.; ROSENOW-WILLIAMS, K. *Islamic Organizations in Europe and the USA: a Multidisciplinary Perspective*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.
- LEIKEN, R.S. *Europe's angry muslims : the revolt of the second generation*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LEVEAU, R. *Culture Islamique et attitudes politiques dans la population musulmane en France*. París: FNSP-CERI, 1985.
- LÓPEZ BARGADOS, A. «Los (d)efectos del texto: controversias en torno a las prácticas rituales de los musulmanes europeos». *Etnografica*, 14(2) (2010), p. 213-242. També disponible en línia a: <https://doi.org/10.4000/etnografica.271>.
- LÓPEZ BARGADOS, A. [et al.]. *La pràctica religiosa de les comunitats musulmanes de Barcelona. Expressions i problemàtiques*. Barcelona: SAFI, 2016.
- MAHDI, M. «Maroc. Se sacrifier pour sacrifier: prescription sociale et impératifs religieux». A: Brisebarre, A.M. [et al.]. *La Fête du Mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. París: Éditions du CNRS, 1998.
- MAHMOOD, S. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005.
- MANDAVILLE, P. *Islam and politics*. Londres: Routledge, 2014.
- MANDAVILLE, P. «Information technology and the changing boundaries of European Islam». A: DASSETTO, F. (dir.). *Paroles d'Islam. Individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain*. París: Maisonneuve&Larose, European Science Foundation, 2000.
- MORERAS, J. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions, 1999.
- MORERAS, J. *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Universitat Rovira i Virgili, 2009. Tesi doctoral. També disponible a: [www.tdx.cat/handle/10803/8820](http://www.tdx.cat/handle/10803/8820).
- MORERAS, J. «Les carències de la institució. Les mesquites en el context de la societat catalana». *VIII Simposi: Llengua, educació i immigració. «Diversitat religiosa, educació integral i cultura democràtica»*. Girona: Institut de Ciències de l'Educació, Universitat de Girona, 2013.
- MORERAS, J.; SOLÉ ARRARÀS, A. *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de cultura, 2014.
- MORERAS, J.; SOLÉ ARRARÀS, A. «Genealogies of Death. A Comparison between the Moroccan and Senegalese Funerary Rituals in Diaspora». A: KOSKINEN-KOIVISTO, E; SARAMO, S.; SNELLMAN, H. (eds.). *Transnational death*. Studia Fennica, 2018.
- MORERAS, J.; TARRÉS, S. «Topografía de la otra muerte. Los cementerios musulmanes en España (siglos XX-XXI)». A: CAEROLS, J.J. (ed.). *Religio in labyrintho*. Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, 2013.



- NAEF, S. *Y a-t-il une question de l'image en Islam?* París: Tétraèdre, 2004.
- NESTI, A. «L'Achoura et les jours du mois de Moharrem: d'une religion de justice à une religion de la lamentation?». *Social Compass*, vol. 54(3) (2007).
- PADWICK, C.E. *Muslim devotions. A study of prayer manuals in common use*. Oxford: Oneworld, 1961.
- RENARD, J. *Seven doors to Islam. Spirituality and the religious life of Muslims*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- RENARD, J. *Friends of God. Islamic images of piety, commitment, and servanthood*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- RICHARD, Y. *El Islam shií*, Barcelona: Bellaterra, 1996.
- ROY, O. *El Islam mundializado*. Barcelona: Editorial Bellaterra, 2003.
- SAINT-BLANCAT, C. (ed.). *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*. Roma: Edizioni Lavoro, 1999.
- SAINT-BLANCAT, C. «La transmission de l'Islam auprès des nouvelles générations de la diaspora». *Social Compass*, vol. 51(2) (2004).
- SALVATORE, A. «Making public space: opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30(5) (2004).
- SALVATORE, A.; LEVINE, M. «Reconstructing the public sphere in Muslim majority societies», A: SALVATORE, A.; LEVINE, M. (eds.). *Religion, social practice, and contested hegemonies*. Nova York: MacMillan, 2005.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. *Juventud en sociedades árabes: ¿Cómo construyen su identidad? Un ejemplo etnográfico: El Cairo*. Universitat Autònoma de Barcelona, 2009. Tesi doctoral. També disponible en línia a: [www.thesesxarxa.net/tdx-0610109-115345/index.htm](http://www.thesesxarxa.net/tdx-0610109-115345/index.htm).
- SAYAD, A. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Brussel·les: DeWoeck.Wesmael, 1991.
- SCHIELKE, S. «On snacks and saints: when discourses of rationality and order enter the Egyptian mawlid». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 135 (2006), p. 117-140.
- SCHIMMEL, A.M. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta, 2002.
- SHORE, Z. *Breeding Bin Laden's. America, Islam, and the future of Europe*. London: Routledge, 2006.
- SOLÉ ARRARÀS, A. *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. Universitat de Barcelona, 2015. També disponible en línia a: <http://tdx.cat/handle/10803/353625>.
- STEWART, P.J.; STRATHERN, A. (eds.). *Contesting rituals. Islam and practices of identity-making*. Durham: Carolina Academic Press, 2005.
- TAPPER, N; TAPPER, R. «The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam». *Man*, New Series, vol. 22, núm. 1 (1987).
- TIBI, B. *Political Islam, world politics, and Europe*. Londres: Routledge, 2014.

TURNER, V. *The Anthropology of Performance*. Nova York: PAJ Publications, 1988.

VILLALÓN, L.A. «Sufi Rituals as rallies: Religious Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Relations». *Comparative Politics*, 26(4) (1994).



**Les comunitats musulmanes presents a Catalunya desenvolupen ritus col·lectius en un context minoritari i de diàspora. Hem resseguit el cicle anual festiu musulmà, especialment en el cas de col·lectius procedents del Marroc, Pakistan i Senegal, fixant-nos en les quatre principals celebracions (el dejuni durant el mes del ramadà, la festa del sacrifici, la commemoració del martiri d'Alí i la festa del naixement del profeta Muhàmmad), com a estratègia per poder observar com uns col·lectius heterogenis en molts sentits interactuen en contextos socials determinats mitjançant la pràctica ritual. Aquesta pràctica, viscuda des de la pertinença comunitària, s'incorpora dins d'una societat progressivament diversa.**

**Aquesta monografia és el resultat d'un treball d'investigació dut a terme entre els anys 2007 i 2010 en el marc de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) que duu a terme el Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, i també ha comptat amb el suport de la Fundació CIDOB.**

**JORDI MORERAS PALENZUELA és professor i investigador en el Departament d'Antropologia Social de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona. Doctor en Antropologia (Universitat Rovira i Virgili, 2009) i màster en Estudis Euro-Àrabs (Universitat de Girona, 1993). És autor de diverses monografies sobre les comunitats musulmanes a Catalunya.**

**MARTA ALONSO CABRÉ és doctora en antropologia social per la Universitat de Barcelona (2016). Ha dut a terme nombroses recerques antropològiques relacionades amb les comunitats musulmanes a Catalunya. Paral·lelament ha desenvolupat investigacions a Mauritània, sobretot en antropologia jurídica i en antropologia de l'espai urbà.**

**ARIADNA SOLÉ ARRARÀS és doctora en Antropologia Social per la Universitat de Barcelona (2015). Ha participat en diverses recerques sobre les comunitats musulmanes a Catalunya en relació amb els rituals funeraris i, més recentment, sobre els discursos i pràctiques islamòfobs.**

**ALBERTO LÓPEZ BARGADOS és doctor en Antropologia Social i Cultural i professor a la Universitat de Barcelona. Ha centrat les seves investigacions en les dinàmiques comunitàries de l'islam europeu, els discursos i pràctiques de la islamofòbia i les lògiques de poder en context saharià.**

**KHALID GHALI BADA és llicenciat en Psicologia, Antropologia Social i Cultural, Comunicació Audiovisual, Publicitat i Relacions Públiques i DEA en Antropologia Social i Cultural. Ha dut a terme activitat de recerca en el camp de les neurociències cognitives, la psiquiatria transcultural i l'antropologia. Professor a la UOC i consultor en diversos organismes públics i de recerca.**