

L'acomodació de la pràctica funerària a Barcelona: diferències entre comunitats islàmiques i jueves

The accommodation of the funeral practices: differences between Jewish and Muslim communities in Barcelona

Gloria García-Romeral
Julia Martínez-Ariño

Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR). Departament de Sociologia.
Universitat Autònoma de Barcelona

Correspondència: Gloria García-Romeral. Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR). Departament de Sociologia. Facultat de CP i Sociologia. Universitat Autònoma de Barcelona. Edifici B, despatx B3b-117, 08193 Bellaterra, Barcelona. Tel.: 00 - 34 - 935 812 417. A/e: cr.isor@uab.cat.

Data de recepció de l'article: gener 2012
Data d'acceptació de l'article: maig 2012

Resum

El respecte a la pràctica funerària és un dels aspectes que explícitament es recullen en el marc de reconeixement de les tradicions religioses minoritàries amb acord de cooperació amb l'Estat espanyol. Prenent com a punt de partida aquest marc de reconeixement comú, ens proposem indagar les diferències en la gestió i pràctica funeràries de les comunitats islàmiques i jueves a la ciutat de Barcelona. Partint d'una aproximació qualitativa, basada en entrevistes en profunditat amb els diferents actors implicats, tractarem d'explicar les similituds i diferències en els resultats i la capacitat de negociació de totes dues comunitats religioses. Seguint com a línia interpretativa la teoria de mobilització de recursos, l'article s'articula a partir de la hipòtesi següent: les diferències en els resultats i la capacitat de negociació de tots dos grups religiosos pel que fa a la gestió funerària a Barcelona es poden explicar a partir d'un factor principal, que és la capacitat organitzativa i de mobilització de recursos desigual de cadascuna.

Paraules clau: religió; sociologia de la religió; minories, acomodació, pràctica funerària, comunitats jueves, comunitats islàmiques, Barcelona.

Abstract

Through cooperation agreements the Spanish Government grants recognition to the different funeral rites practiced by different religious minority groups. These same agreements also recognise the right of these religious minorities to create their own denominational plots within municipal cemeteries and guarantee the observation of their funeral practices. In our article, we compare the funeral practice and management of Barcelona's Muslim and Jewish

communities. Based on a qualitative approach, and by using different arguments, including the theory of resource mobilisation, we attempt to explain the similarities and differences in the results and the negotiating capacity of both religious communities.

Keywords: religion, sociology of religion, minorities, accommodation, funeral practice, Jewish communities, Muslim communities, Barcelona.

1. Introducció

Els processos de forta diversificació i visibilització del camp religiós a les societats occidentals contemporànies plantegen reptes nous en la negociació del rol de la religió en la vida pública i de la separació entre el que és públic i privat (Griera, 2007). La presència de grups nous, i la visibilització d'altres de ja existents, amb unes pràctiques i demandes religioses determinades planteja la necessitat, més enllà d'introduir canvis normatius i legals, d'implementar una sèrie de polítiques i mesures de gestió adreçades a afavorir-ne l'acomodació en un marc de respecte a les llibertats i als drets religiosos i de convivència entre opcions diferents.

La societat catalana ha vist com en les darreres dues dècades es transformava el seu paisatge religiós. No només s'ha produït un augment significatiu del nombre de comunitats islàmiques, presència amb una repercussió important als mitjans de comunicació, sinó que altres grups religiosos, principalment les esglésies evangèliques, els budistes o els testimonis cristians de Jehovà, han guanyat pes i visibilitat (Martínez-Ariño *et al.*, 2011). Tots aquests canvis requereixen una sèrie de mesures polítiques que garanteixin el dret a la llibertat religiosa en igualtat de condicions a totes les tradicions en un context de pèrdua del monopoli que fins aleshores havia ostentat l'Església catòlica.

Un dels àmbits de gestió en què es fa visible aquesta necessitat d'aplicació de mesures d'acomodació és el de la pràctica funerària i de les necessitats específiques que cada comunitat religiosa presenta entorn d'aquest tema. La rellevància d'aquest àmbit rau en diferents qüestions, que en el cas català es concreten en els punts següents. En primer lloc, hi ha un marc normatiu, recollit en la Llei orgànica de llibertat religiosa de 1980 i el seu desplegament en els acords de cooperació¹ entre l'Estat espanyol i les minories religioses amb un arrelament notori de l'any 1992, que reconeix un conjunt de drets per a aquestes minories amb relació a la pràctica funerària. En segon lloc, la presa en consideració de l'àmbit funerari és cabdal, ja que representa un dels espais en què la pràctica i expressió religiosa prenen més força. I, finalment, perquè la mort és un element especialment simbòlic ja que, com assenyalava Chaïb (2000), tenir les tombes dels familiars i éssers estimats morts properes al lloc on es viu és un signe de sedentarització comunitària i, per tant, també d'integració.

En aquest context és on emergeix la nostra recerca,² l'objectiu principal de la qual és indagar en les diferències en la gestió de la pràctica funerària de les comunitats islàmiques i jueves a la ciutat de Barcelona. Més concretament, explicarem les similituds i diferències en els resultats i la capacitat de negociació de totes dues comunitats religioses a partir de l'aplicació de la teoria de la mobilització de recursos (TMR).

1. L'any 1992 l'Estat espanyol va signar amb les esglésies protestants, comunitats jueves i islàmiques uns acords de cooperació en què es reconeixen diferents drets d'aquestes tradicions religioses amb relació a diferents aspectes de la seva pràctica religiosa.

2. La reflexió i anàlisi que plantegem en aquest article són en bona part deutores del treball desenvolupat durant l'elaboració de les nostres respectives tesis doctorals: G. GARCÍA-ROMERAL (2011), *L'acomodació de la pràctica religiosa islàmica: Un estudi a través de les pràctiques funeràries a Catalunya*, tesi doctoral, Departament de Sociologia, Universitat Autònoma de Barcelona; J. MARTÍNEZ-ARIÑO (2012), *Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña: Un estudio sociológico a través de los procesos de construcción y transmisión identitaria*, tesi doctoral, Departament de Sociologia, Universitat Autònoma de Barcelona. També J. MARTÍNEZ-ARIÑO (2011).

La metodologia emprada ha estat de caire qualitatiu amb un treball de camp basat en la realització d'entrevistes en profunditat com a instrument principal de recollida d'informació.³ La informació resultant del treball de camp ha estat sistematitzada i sotmesa a una anàlisi de contingut que s'ha articulada al voltant de les diferents categories definides en els apartats 4 i 5 d'aquest article.

L'article s'organitza en quatre grans apartats. El primer introdueix la perspectiva d'anàlisi adoptada i presenta la hipòtesi de treball que serveix de guia per a la recerca. El segon ofereix una contextualització breu de la presència jueva i musulmana a la ciutat de Barcelona, i alhora presenta els trets principals del marc legal dins del qual té lloc l'acomodació i gestió de la pràctica funerària en aquesta ciutat. A continuació, la part central de l'article comprèn l'anàlisi comparativa de la gestió funerària i dels recursos disponibles per part de cadascuna de les comunitats en el desenvolupament de la pràctica funerària. Finalment, presentem una revisió de la hipòtesi i unes conclusions breus.

2. L'acomodació de la pràctica religiosa i la mobilització de recursos com a perspectives d'anàlisi

Amb l'objectiu de superar els enfocaments eminentment sociodescriptius, en la perspectiva comparativa és necessari endinsar-se en els marcs d'anàlisi a partir dels quals es duu a terme aquesta tasca. En aquest sentit, considerem clau analitzar, en primer lloc, la gestió funerària dins del marc d'acomodació general de la pràctica religiosa en què s'inscriu i, en segon lloc, fem servir com a marc específic d'anàlisi la TMR.

En l'anàlisi de com les comunitats religioses gestionen les seves pràctiques, en aquest cas les que fan referència a la mort i al destí final del cos de la persona difunta, és rellevant prendre en consideració el règim d'acomodació en el qual aquestes han de desenvolupar-se. Entenem per **règim d'acomodació** les diferents maneres a través de les quals els països europeus regulen la pràctica religiosa i donen suport (o no) a l'establiment de les seves pròpies institucions (Maussen, 2005). És a dir, acomodació és el grau en què cada govern, a través de les seves polítiques, fa possible la satisfacció de les necessitats religioses (Fetzer i Soper, 2005). En aquesta definició incorporem també dues de les premisses que es desprenen del concepte d'*acomodació* proposat per Zapata-Barrero (2004): la bidireccionalitat, en el sentit que l'acomodació no consisteix únicament en un canvi en la pràctica religiosa de les persones, sinó que també implica un canvi en les institucions públiques; i l'existència d'una situació de desigualtat prèvia en el reconeixement de la pràctica religiosa, en aquest cas islàmica i jueva, per part de les institucions públiques.

Els moviments religiosos, com assenyala Beckford (2001), no poden ser totalment equiparats als moviments socials, però hi ha diversos treballs que consideren útil per al seu estudi l'aplicació dels marcs teòrics desenvolupats per a l'estudi dels moviments socials (Zald i McCarthy, 1987, 1998). Possiblement és en l'estudi dels col·lectius musulmans que l'aplicació de teories procedents de l'àmbit dels moviments socials ha estat més desenvolupada, i s'ha plantejat com una proposta per a entendre quines infraestructures han creat amb èxit els musulmans per cobrir les seves necessitats en les societats occidentals.⁴ En la proposta de la TMR es considera que els recursos disponibles constitueixen l'indicador que permet explicar l'emergència i el desenvolupament d'experiències

3. En la selecció dels informats s'han pres en consideració diferents actors: representants de comunitats islàmiques i jueves de la ciutat de Barcelona, els diferents òrgans federatius d'entitats islàmiques de Catalunya, i també altres actors involucrats en la gestió com ara persones encarregades dels serveis funeraris de la ciutat de Barcelona o tècnics de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya i de l'Ajuntament de Barcelona. En total s'han portat a terme vint entrevistes.

4. En aquest sentit hem de destacar les aportacions de Fetzer i Soper (2005) com un dels intents més rellevants d'aplicació de les teories de moviments socials a l'estudi de l'acomodació de les pràctiques religioses islàmiques (García-Romeral, 2011).

d'acció col·lectiva.⁵ L'adquisició de recursos nous, o un canvi que comporti la millora dels disponibles, pot representar el tret diferencial que permeti que determinats grups puguin mobilitzar-se, plantejar les seves demandes a la societat i, per tant, actuar políticament (Casquette, 1998).

Per *recursos*, en un sentit ampli, s'entenen tots els elements que possibiliten el trànsit d'un col·lectiu d'individus a un grup organitzat per al canvi social. En el cas dels grups religiosos, Dinham i Lowndes (2008) consideren que els recursos poden prendre la forma de capital humà (membres, voluntaris, persones contractades), capital social (xarxes de confiança i reciprocitat), capital físic (béns i immobles propietat de la comunitat) i capital financer (ingressos per quotes o subscripcions, donacions...). Un dels exemples d'aplicació de la TMR, malgrat que aquesta no sigui citada explícitament, és el treball de Kaye (1993), el qual intenta explicar les diferències entre grups de jueus i musulmans a la Gran Bretanya respecte de la satisfacció de les necessitats religioses amb relació al sacrifici ritual d'animals fent servir com a variable explicativa els recursos disponibles per cadascun dels grups. La presència de més recursos en els grups jueus i la seva absència en els musulmans explicaria la diferència en els resultats obtinguts en l'àmbit polític (Kaye, 1993; citat a Fetzer i Soper, 2005).

L'articulació d'aquestes contribucions teòriques ens fa plantejar la **hipòtesi de treball** següent, que s'intentarà contrastar a través de l'anàlisi de la informació empírica recollida a la ciutat de Barcelona: *les diferències en els resultats i en la capacitat de negociació de tots dos grups religiosos pel que fa a la gestió funerària a Barcelona es poden explicar a partir de la desigual disponibilitat de recursos i capacitat per mobilitzar-los de cadascuna.*

L'anàlisi es basa en dos **conceptes centrals** al voltant dels quals s'estructura la hipòtesi: d'una banda, el de **gestió funerària** i, de l'altra, els **recursos de les comunitats religioses**. El primer fa referència a allò que es vol explicar i incorpora tant la pràctica religiosa (ritual funerària), com l'adquisició dels espais d'enterrament i la gestió de les repatriacions. El segon es refereix a la variable explicativa, que són els recursos de què disposen les comunitats religioses i que, basant-nos en el plantejament de Dinham i Lowndes (2008), poden dividir-se en capital humà, financer, físic i social. Derivada de la combinació d'aquests diferents capitals emergeix com una altra variable explicativa la **capacitat organitzativa de les comunitats**.

3. Contextualització i marc legal

3.1. COMUNITATS JUEVES I ISLÀMIQUES A BARCELONA

La presència jueva a la Catalunya contemporània, i més específicament a la ciutat de Barcelona, és el resultat d'un conjunt de fluxos migratoris que, des de finals del segle XIX, però sobretot durant el segle XX, han portat a un nombre considerable de famílies jueves a instal·lar-s'hi.⁶ Els principals moments d'arribada de persones jueves a Barcelona són els següents:⁷ *a)* les dues primeres dècades del segle XX, quan hi van arribar persones procedents de l'antic Imperi otomà, i també de l'Europa central; *b)* els anys vint, trenta i quaranta del segle XX, quan un nombre considerable de persones procedents sobretot del centre d'Europa van traslladar-se a Espanya, i a Catalunya concretament,

5. Com a teòrics més representatius de l'enfocament de la TMR, podem destacar els treballs de McCarthy i Mayer (1977), Jenkins (1983) i Tilly (1978).

6. Si bé és impossible disposar de dades exactes sobre el nombre de jueus que viuen a Catalunya, les estimacions rondan entre els 5.000 i els 8.000 jueus. Ara bé, la dificultat per a establir qui és un jueu i qui no ho és, i també la no vinculació comunitària de molts d'ells, obliga a prendre aquestes dades amb cautela. En tot cas, en termes relatius, la col·lectivitat jueva constitueix una minoria dins del conjunt de minories religioses a Catalunya. Els seus quatre centres comunitaris representaven l'any 2010 només un 0,36 % del total de llocs de culte de les minories religioses no catòliques a Catalunya.

7. Per a un repàs més complet i exhaustiu d'aquest procés d'instal·lació a Catalunya, vegeu Berthelot (1984, 1991, 1993), Culla (2002), Estanyol (2002) i Rozenberg (1993, 1996, 2010).

per fugir de la persecució nazi; c) els anys cinquanta i seixanta, moment en què l'arribada de població procedent del nord d'Àfrica va representar un canvi quantitatiu fort de la comunitat fins aleshores existent, alhora que en va transformar el perfil en un de sefardita i de més tradicionalista que el que la caracteritzava fins llavors; d) les dècades dels anys setanta i vuitanta, moment en què un nombre important de famílies jueves, moltes de les quals molt laiques, procedents sobretot de l'Argentina, Xile i l'Uruguai van desplaçar-se a Catalunya i altres indrets de l'Estat espanyol fugint de les dictadures militars del Con Sud, i e) els anys 2000, quan si bé no es pot parlar de fluxos migratoris jueus, sí que es produeix l'arribada d'algunes famílies procedents de l'Argentina (crisi del *corralito*) i d'Israel.

Com a resultat de l'arribada d'aquestes persones i de les seves diferents maneres d'entendre i viure el judaisme (Martínez-Ariño, 2012), trobem en l'actualitat a Catalunya quatre comunitats amb orientacions ideològiques diferents (Berthelot, 2008, 2009). La Comunitat Israelita de Barcelona (CIB) és la primera i més gran i va ser creada l'any 1918. Es caracteritza perquè té un gran contingent de persones d'origen sefardita, sobretot procedents de Turquia, Grècia i, en especial, del Marroc i Melilla, la qual cosa li confereix un caràcter més aviat conservador i tradicionalista. En segon lloc, l'any 1992 es va crear, com a resultat de les disputes entre tradicionalistes i laics/liberals i per la impossibilitat d'encabir en un marc institucional aproximacions tan diferents del judaisme, la Comunitat Jueva Atid de Catalunya, de caire reformista i formada principalment per persones procedents d'entorns més laics, sobretot, però no només, de l'Argentina. L'any 2002 es va crear una tercera comunitat jueva,⁸ aquesta de caire ultraortodox, de la mà d'un rabí del moviment jasídic internacional Jabad Lubavitch. En quart lloc, l'any 2006 va néixer, com a resultat d'una escissió d'Atid, Bet Shalom Comunitat Jueva Progressista, també de caire reformista i amb una forta presència de persones convertides al judaisme.

D'altra banda, i seguint l'anàlisi desenvolupada a García-Romeral (2011), podem assenyalar que l'assentament actual de les comunitats islàmiques a Catalunya s'inicia a principis dels anys setanta. En aquell moment Barcelona no era encara una destinació per a la població procedent de països de majoria islàmica, sinó un lloc de pas en el camí migratori cap a altres països d'Europa (com França, Anglaterra, Alemanya i Bèlgica, principalment). Els espais comunitaris pioners dedicats a la pràctica islàmica són, per una banda, el conegut com a Centre Islàmic de Meridiana, que obrí el 1970 i que des de 1974 es troba en la seva ubicació actual. Aquest centre va ser iniciativa d'estudiants d'origen àrab (d'Egipte, Síria...) que cursaven els estudis superiors a Barcelona (Garreta, 2000). Per l'altra, el mateix any 1974 s'inaugura també un petit espai perquè les dones fessin l'oració dins de l'associació Bayt Al-Thaqafa, una de les primeres que comença a treballar amb persones migrades procedents de la zona del Magreb. A partir dels anys vuitanta comencem a trobar els primers signes⁹ d'una presència més estable d'aquestes poblacions, que procedien majoritàriament del Marroc, i és quan s'inicia també la dispersió i obertura de centres per altres llocs de Catalunya. Durant els anys noranta es produeix un canvi quantitatiu i qualitatiu molt important. Quantitativament augmenta d'una manera significativa el nombre de persones procedents de la zona del Magreb, però també de l'Àfrica subsahariana (Gàmbia i el Senegal, principalment), la qual cosa comportarà l'obertura de més de noranta centres nous arreu del territori català en aquesta dècada. També durant aquest període és quan s'inicien les reagrupacions familiars d'aquests col·lectius, la qual cosa implica un canvi important qualitativament. La presència de dones i fills fa que els llocs de culte islàmic, més enllà de ser espais per a la pràctica religiosa, organitzin altres activitats, com les classes d'àrab i de religió islàmica, destinades a la socialització dels infants (García-Romeral, 2011).

8. Si bé el mateix rabí parla d'un centre d'estudis jueus i no d'una comunitat jueva pròpiament dita, sociològicament sí que se'n pot considerar.

9. L'any 1983 s'obre la primera carnisseria *halal* al barri del Raval a iniciativa d'un comerciant d'origen pakistanès (Moreras, 1999) i el 1985 s'inaugura al mateix barri la mesquita Tarik Ibn Zyad com a resultat de la iniciativa d'empresaris d'origen pakistanès que tenien negoci a la ciutat de Barcelona.

A la ciutat de Barcelona hi ha actualment vint-i-sis entitats islàmiques, dinou de les quals són llocs de culte. La majoria són comunitats sunnites, però hem de destacar també la presència d'una mesquita xiïta (iniciativa i composta majoritàriament per persones d'origen pakistanès) i de quatre centres sufis (la mística islàmica) que pertanyen a diferents *tariques*.¹⁰ En aquests darrers centres és més nombrosa la presència de persones d'origen espanyol/català, i és majoritària en dos d'ells. Tot i que és més difícil de determinar, també hi ha a Barcelona diferents moviments, com el Tabligh (amb un dels centres històrics a tot Catalunya) i organitzacions islàmiques, entre les quals destaquen les formades per membres d'origen pakistanès com Minjah Ul Quran i Dawat e Islami.

3.2. RECONeixEMENT I MARC LEGAL DE LA PRÀCTICA FUNERÀRIA

El respecte a la pràctica funerària és un dels aspectes que explícitament es recullen en el marc de reconeixement de les tradicions religioses minoritàries amb acord de cooperació amb l'Estat espanyol. Aquest atorga a les comunitats jueves i islàmiques el dret a la creació de parcel·les confessionals dins dels cementiris municipals, alhora que insta al respecte i l'adaptació necessària per a fer possible l'observança de les pràctiques funeràries segons els seus preceptes religiosos. D'altra banda, la normativa específica del sector funeràri, recollida principalment en el Reglament de policia sanitària mortuòria de 1997 d'àmbit autonòmic, fixa els límits a l'aplicació dels acords de cooperació de 1992, i estableix, per exemple, l'obligatorietat de l'enterrament amb taüt. La Generalitat de Catalunya va publicar dues guies, l'any 2008 i 2009, amb recomanacions per a la gestió de la diversitat religiosa en l'àmbit funeràri i dels cementiris. En aquestes guies es reforça la negació de la possibilitat de l'enterrament sense fèretre a través de dos arguments complementaris: per una banda, s'afirma que hi ha comunitats que han adaptat les seves tradicions religioses a la legislació vigent, i per l'altra, es posa en coneixement que l'enterrament al país d'origen també és una opció entre diferents col·lectius.

4. Anàlisi de la gestió funerària a Catalunya

La regulació de la mort i tot el que l'envolta ocupa un lloc central en la pràctica religiosa, tant del judaisme com de l'islam. Aquest apartat pretén fer-ne un repàs comparatiu, amb la finalitat de posar damunt la taula algunes de les especificitats, dels elements comuns i de les diferències de la gestió funerària de les dues col·lectivitats a Catalunya.

4.1. LA PRÀCTICA RELIGIOSA FUNERÀRIA

Les diferents tradicions religioses desenvolupen al seu interior tot un seguit de rituals funeràris que acompanyen la mort d'una persona. Ja des del moment en què aquesta es troba moribunda i fins al destí final (enterrament, incineració, etc.) els parents del difunt duen a terme rituals diversos que tenen per objectiu tant facilitar-ne el pas de la vida profana al món del més enllà (en cas que hi hagi una concepció d'aquest) com ajudar els éssers estimats a reincorporar-se a la vida normal després de la desaparició d'una persona.

En termes generals, les comunitats islàmiques i jueves comparteixen una sèrie d'elements comuns pel que fa als rituals funeràris. En ambdós casos aquests comencen abans de la defunció

10. La *tariqa* és una confraria religiosa d'orientació sufi, i també el nom donat a la doctrina seguida per un grup determinat de sufis i a l'associació que la segueix. Al davant de cadascuna hi ha un mestre, anomenat *xeic*, que vetlla pel contingut espiritual de la doctrina.

amb l'acompanyament al moribund. Un cop es produeix la defunció, totes dues tradicions tenen com a precepte i element destacat en el conjunt del ritual de rentar el cadàver. Al mateix temps, destaca com a element comú l'obligatorietat de l'enterrament directament a terra com a únic possible destí final del cadàver (amb un refús explícit de la cremació), i també la necessitat de disposar d'espais d'enterrament que estiguin separats físicament de la resta de tombes d'altres tradicions religioses.

4.2. L'ADQUISICIÓ D'ESP AIS D'ENTERRAMENT

L'obtenció d'una parcel·la en un cementiri municipal constitueix un dels més grans anhels d'una bona part de les comunitats religioses, ja que els permet dur a terme els rituals d'enterrament d'acord amb els preceptes que marca la seva tradició. Tant en el cas dels jueus com dels musulmans, la pertinença religiosa els obliga a l'enterrament dels fidels en espais separats. A Catalunya, per a totes dues tradicions religioses, hi ha algunes parcel·les específiques.

Més concretament, les comunitats jueves catalanes tenen el dret d'usdefruit d'una parcel·la al cementiri de Les Corts (amb dues-centes tombes, aproximadament), una altra al de Sant Andreu (amb dues-centes tombes, aproximadament) i de tres més recents al cementiri de Collserola.¹¹ D'aquestes tres, la primera, que es va crear a finals dels anys seixanta, pertany a la CIB i té unes quatre-centes tombes. En segon lloc, i a causa de divergències en els criteris per a considerar una persona jueva,¹² i per tant per a enterrar-la com a tal, es va crear la parcel·la d'Atid, annexa a la de la CIB, que té unes quinze tombes. Més recentment, l'any 2009, la comunitat Bet Shalom també va obtenir el seu propi espai en aquest cementiri per enterrar d'acord amb els seus criteris i en l'actualitat té vint-i-cinc tombes. Aquesta situació és el resultat de processos de negociació que s'han dut a terme no sense entrebancs ni tensions entre comunitats. Més concretament, les dificultats que han sorgit han resultat d'una lluita interna per a obtenir o mantenir l'autoritat legítima per establir els criteris que defineixen qui és considerat jueu i qui no.

Pel que fa a les comunitats islàmiques, tot i que pot ser considerada una reivindicació històrica entre el col·lectiu a Catalunya, només disposen d'un espai reservat a Barcelona (i un altre a la ciutat de Manresa) per a l'enterrament segons la seva tradició religiosa. En el cas de Barcelona els impulsors inicials van ser els representants de diferents associacions culturals (la pakistanesa Wrights Protection Association, l'Associació Catalunya - Líban i l'Associació Catalano-Palestina) que, juntament amb el Centre Islàmic de Barcelona, van signar el novembre de 1997 la cessió d'un recinte destinat a l'enterrament islàmic dins del cementiri de Collserola. La concessió de l'espai és a perpetuïtat, és a dir, per a noranta-nou anys, a través d'un acord que atorga la gestió d'aquest espai al responsable del Centre Islàmic de Meridiana, entitat encarregada de la construcció i la venda de les tombes, però també de l'expedició de les autoritzacions per a la realització de la inhumació a l'interior del recinte. Aquest recinte islàmic de Collserola és un espai de 552 metres quadrats que té capacitat per a cent tombes, orientades cap a la *quibla*, i que té unes fileres de xiprers que el separen de la resta d'agrupacions de nínxols. Cadascuna de les sepultures disposa de tres pisos diferents, cosa que permet superposar en una mateixa tomba l'enterrament de tres cossos. D'altra banda, a Barcelona, les comunitats islàmiques tenen a la seva disposició des de l'any 2007 un espai reservat al tanatori de Montjuïc per a la realització de la rentada ritual segons la seva tradició religiosa.

11. Es tracta de concessions d'una durada màxima de noranta-nou anys. Les tombes són propietat de Cementiris de Barcelona fins al moment que les comunitats les compren quan les necessiten.

12. En el cas jueu, a diferència d'altres tradicions religioses, la pertinença no és determinada exclusivament per elements religiosos, sinó que també hi ha referents identitaris de caire ètnic i nacional que la condicionen.

4.3. DESTÍ FINAL: LA GESTIÓ DE LES REPATRIACIONS

El tercer element considerat en l'anàlisi de la gestió funerària és el destí final del cadàver. En el cas de les comunitats jueves catalanes, així com passa en general a la resta de l'Estat espanyol, els difunts tendeixen a enterrar-se al territori on la persona ha viscut els darrers anys. En aquest sentit, es tracta d'una població força sedentaritzada i que entén l'enterrament com una forma d'arrelament al territori on habiten. Per tant, són escasses les repatriacions que es duen a terme, tot i que es poden donar alguns casos en què efectivament es faci una repatriació, que, en fer-se per motius religiosos, té com a destinació Israel i no el país d'origen.

Per contra, en el cas dels membres de les comunitats islàmiques majoritàriament opten per la repatriació dels cadàvers als països d'origen. Així, tot i que bona part dels fetus i algunes persones adultes s'enterren a Barcelona, la repatriació continua sent l'opció prioritària. En certa mesura la preeminència de la repatriació es deu al caràcter relativament més recent i migrant de la majoria de la població musulmana a Catalunya, que manté forts vincles emocionals i familiars amb els països d'origen, però també a la no adequació dels espais per a l'enterrament segons la tradició islàmica. Aquí ha de ser amb taüt, en tombes en pisos i la durada dels drets funeraris és limitada, cosa que genera desconfiança sobre la possible exhumació del cadàver (prohibida a la tradició islàmica).

5. Anàlisi dels recursos comunitaris

Desgranem, a continuació, a través de les diferents dimensions que hem definit prèviament, els recursos comunitaris disponibles per part de les dues tradicions religioses que són objecte d'anàlisi: el capital humà, el financer, el físic, el social i la capacitat organitzativa.

5.1. CAPITAL HUMÀ

Pel que fa al capital humà, cal destacar que, tot i que el col·lectiu musulmà és més nombrós, en termes generals, la població jueva de Barcelona ha assolit nivells educatius i ocupacionals més elevats que les persones musulmanes, les quals es troben davant de dificultats lingüístiques més grans, entre altres motius, pels països de procedència i pel caràcter relativament recent de la seva presència. Més concretament, les comunitats islàmiques de Barcelona, i Catalunya en general, es componen majoritàriament per persones d'origen estranger¹³ que van dur a terme un procés migratori motivat per raons econòmiques. Aquests col·lectius tenen un perfil de formació baix, i s'ocupen principalment en llocs de treball poc qualificats. Més enllà d'aquests trets generals, podem especificar que la població d'origen marroquí té una presència més estable i antiga, amb una majoria de treballadors poc qualificats i de qualificació mitjana (molts del sector de la construcció), i també alguns membres amb estudis superiors. La presència pakistanesa és més recent i està associada a un projecte migratori molt masculinitzat d'empresaris i petits empresaris (botigues i serveis). El col·lectiu dels subsaharians té mitjans més precaris, feines menys qualificades i més dificultats econòmiques. Finalment, els catalans/espanyols són un grup minoritari numèricament, però en bona part de classes mitjanes i amb formació superior, molts dels quals atrets per la mística islàmica (sufisme).

En canvi, la població jueva prové en una proporció més gran d'una migració motivada més per raons polítiques que econòmiques. Així, malgrat les fortes variacions internes del perfil socioeconòmic d'aquesta població, cal assenyalar que, en termes generals, pertany a classes mitjanes i

13. Les persones procedents del Magreb (principalment del Marroc) són el principal col·lectiu numèricament i amb més antiguitat en el territori, seguit pels pakistanesos, amb una presència molt més recent (des de l'any 2000) i dels col·lectius formats per persones procedents de l'Àfrica subsahariana.

mitjanes-altes i té una forta proporció de persones amb estudis universitaris. A més, la seva antiguitat al territori els ha permès assolir una situació més afavorida. Per tant, a grans trets, podem dir que les comunitats jueves tenen disponible un capital humà més sòlid.

5.2. CAPITAL FINANCER

Respecte al capital financer, hem de tenir en compte quines són les diferents vies de finançament que tenen les comunitats al seu abast. Els centres islàmics es financen principalment a partir de les aportacions dels seus membres, que poden ser en forma de quotes periòdiques o donatius esporàdics. També, de vegades, per al desenvolupament de projectes concrets, com ara cursos de català, disposen de subvencions públiques. Tot i que no és habitual, hem de destacar que algun centre ha rebut finançament extern (procedent de països islàmics) per a l'adquisició del local per al culte.

En el cas de les comunitats jueves, exceptuant el centre Jabad Lubavitch, que funciona amb una lògica diferent, les vies de finançament principals són també les quotes dels socis i les subvencions públiques esporàdiques. Tot i així, i malgrat la possibilitat que semblés un recurs als tòpics tradicionals, podem dir que, en termes generals, les comunitats jueves de Barcelona gaudeixen d'una situació econòmica força més estable que les islàmiques. La presència d'un nombre reduït, però acabat, d'empresaris d'origen jueu dóna una certa solvència a les comunitats, que gaudeixen de donacions importants, com ara per a la construcció del col·legi jueu.¹⁴

5.3. CAPITAL FÍSIC

Considerant el capital físic com a indicador dels recursos de cada col·lectiu, podem assenyalar que cadascuna de les comunitats jueves té recursos molt diferents en funció de la seva antiguitat i del grau d'assentament, cosa que condiciona el conjunt d'activitats i serveis que ofereix cada una. Així l'edifici comunitari de la CIB destaca per sobre de la resta tant pel que fa a la qualitat de les instal·lacions com pels recursos de què disposa. Atid, que es troba en un moment d'auge, tant pel nombre de membres com pel grau d'organització, també disposa d'unes instal·lacions força més adequades per a la grandària de la comunitat i la celebració d'activitats diverses, que les de Jabad Lubavitch i Bet Shalom, amb uns locals molt més humils. Ara bé, tots es troben a barris de classe mitjana o classe acomodada.

La distribució dels dinou llocs de culte islàmics a Barcelona es correspon amb la de la població immigrant d'aquests col·lectius, més presents a la zona del Raval (set dels centres estan situats al districte de Ciutat Vella) i els districtes més perifèrics (Sants, Sant Martí i Sant Andreu). Diferent distribució tenen els centres sufís (sobretot els que són iniciativa de persones converses d'origen espanyol/català), que es troben a barris residencials de classes mitjanes (Gràcia, Eixample, Les Corts o Sant Andreu). En general, podem dir que són centres modestos, en alguns casos amb uns mitjans limitats, situats a locals comercials habilitats com a espais de pregària comunitària. Com a tot Catalunya, a Barcelona conviuen diferents ritmes d'assentament comunitari, amb centres amb una llarga trajectòria (més de vint-i-cinc anys) i espais en propietat, amb d'altres de creació més recent (quatre anys els més recents) i en règim de lloguer.

5.4. CAPITAL SOCIAL

Pel que fa al capital social, entès com el conjunt d'entorns i xarxes socials de què disposen les comunitats, cal remarcar que és força més estable el jueu que el musulmà. Més concretament,

14. Tot i això, cal remarcar que hi ha desigualtats econòmiques evidents entre les mateixes comunitats jueves.

l'antiguitat de la població jueva li ha permès construir un entramat de relacions molt més sòlid i integrat amb la població autòctona. Per contra, en el cas de les comunitats islàmiques, es tracta d'entorns molt més etnicitzats i més inestables. D'altra banda, tant les comunitats jueves com les comunitats islàmiques tenen relació directa amb membres d'algun partit polític a escala catalana.¹⁵

5.5. CAPACITAT ORGANITZATIVA

Finalment, esdevé clau prendre en consideració la capacitat organitzativa de les comunitats, resultant en part de la combinació dels quatre capitals, per l'impacte que pot tenir en la gestió funerària.

L'estructura organitzativa típica de les comunitats jueves es caracteritza pel pes dels socis, que són qui escullen la junta directiva i el president i els que aporten, mitjançant quotes anuals, una part important del finançament. Aquest és el cas de la CIB, Atid i Bet Shalom, les quals distingeixen entre càrrecs religiosos i civils. En canvi, el centre d'estudis Jabad Lubavitch, per la seva banda, es caracteritza perquè té una estructura molt més centralitzada, en la qual el rabí és el nucli al voltant del qual gira tota l'activitat. A més, no hi ha la figura del soci ni tampoc les quotes anuals. Pel que fa a la representació institucional, les comunitats jueves catalanes no tenen una estructura centralitzada. Al contrari, cada una és independent i només la CIB pertany a la Federación de Comunidades Judías de España com a membre amb dret a veu i vot. Així, doncs, si bé aquesta de vegades s'erigeix com a interlocutora de la resta davant les autoritats catalanes, no ho és oficialment. De fet, aquest és de vegades un punt de tensió, motiu pel qual cada comunitat entaula relacions de manera directa amb les autoritats locals i autonòmiques. Ara bé, el nombre reduït de comunitats i la seva antiguitat i el seu assentament permeten entendre també la seva capacitat més gran per a negociar a escala local amb relació a la gestió funerària que les comunitats islàmiques.

Aquestes últimes, per la seva banda, funcionen com a centres independents, sense que hi hagi entre elles una jerarquia o estructura a través de la qual s'articulin i normalment cada comunitat manté una relació directa amb l'Administració local. Tot i així, i en bona part per exigència de les administracions públiques (per la firma de l'acord de cooperació era requisit indispensable l'existència d'un únic interlocutor), hi ha diferents iniciatives d'òrgans federatius que busquen exercir la representació de les diferents comunitats islàmiques. A Catalunya hi ha presència de les dues federacions d'àmbit estatal, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) i la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), sotasignats de l'Acord de Cooperació sota el nom de la CIE, i també del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya (CICC), ara també constituït en federació islàmica (García-Romeral i Griera, 2011). Les federacions islàmiques no van participar en la negociació de la parcel·la islàmica al cementiri de Collserola; com hem vist, aquest conveni es va signar amb diferents comunitats locals, ja que en aquell moment la seva presència i activitat eren molt limitades. En canvi, l'espai al tanatori de Montjuïc, de creació molt més recent, és resultat de la cooperació entre Serveis Funeraris de Barcelona i el CICC, que n'és l'encarregat de la gestió.

15. Com a exemple d'això, la comunitat ATID va organitzar un cicle de debat amb representants de diferents partits polítics a escala catalana per tal de tractar el tema jueu. També destaca la presència de l'exvicepresident Josep-Lluís Carod-Rovira a la celebració de la festa de *Janukà* a la sinagoga de la CIB o la visita del president de la Generalitat de Catalunya, Artur Mas, a aquesta mateixa comunitat. En el cas de les comunitats islàmiques, destaca el paper desenvolupat per Mohammed Chaib, exdiputat del Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC) al Parlament de Catalunya, en la creació del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya (CICC) o la presència de l'expresident José Montilla en l'acte inaugural d'una de les jornades de portes obertes de les comunitats islàmiques.

6. Conclusions

La desigual disponibilitat de recursos i capacitat de mobilitzar-los en un moment determinat, que s'ha posat de manifest durant l'anàlisi, ens ajuda a entendre les diferències existents en la gestió funerària entre comunitats jueves i islàmiques a la ciutat de Barcelona. Més concretament, considerem que aquesta desigualtat en els recursos (tant humans, com financers, físics, socials, a més de la capacitat organitzativa) explica el desequilibri en el nombre de parcel·les i tombes aconseguides respecte del volum de cada una de les dues poblacions.

Ara bé, la desigual distribució i capacitat de posar en marxa tota una sèrie de recursos per pressionar les administracions públiques no es pot entendre sense tenir en compte l'antiguitat i sedentarització de les comunitats al territori. Bona part de la població jueva, a diferència de la majoria de la població musulmana resident a Barcelona, té, d'una banda, més antiguitat de residència (amb la presència, en alguns casos, de més de tres generacions nascudes ja aquí), i també, de l'altra, un projecte d'arrelament consolidat. Per contra, en el cas de les comunitats islàmiques, la major part de la seva població va iniciar el procés migratori més recentment i a més ho va fer amb un projecte a curt termini, en el qual la tornada al lloc d'origen en cas de defunció continua formant part del projecte.

De la mateixa manera, malgrat que com hem vist, en general, les comunitats islàmiques tenen uns recursos econòmics més limitats que les comunitats jueves, aquesta limitació no evita l'opció majoritària per la repatriació del cadàver. Sovint la repatriació del cadàver al país d'origen pot comportar una despesa més elevada que l'enterrament a Catalunya, per tant, les diferències en la quantitat de repatriacions entre totes dues comunitats pot ser explicada per la permanència d'importants vincles emocionals i familiars amb els països d'origen en el cas de les comunitats islàmiques.

L'anàlisi mostra també que amb el pas del temps s'ha produït una evolució en la capacitat organitzativa de les comunitats islàmiques que han passat a articular-se al voltant de diferents plataformes de representació comunitària. Una d'elles és el CICC, entitat que, malgrat no ser l'únic paper que té, desenvolupa actualment un paper destacat com a interlocutor en les negociacions amb les administracions públiques catalanes.

Finalment, podem afirmar que, malgrat les similituds existents en el ritual i pràctica funerària, emergeixen diferències substancials en el model d'acomodació de totes dues comunitats religioses. En el cas de les comunitats islàmiques, l'anàlisi de la gestió funerària posa en relleu la gestació d'un model d'acomodació d'acord amb un patró que, tant des de les administracions públiques com des de les mateixes comunitats, continua considerant les poblacions com a migrades. En canvi, la gestió de la pràctica funerària dels membres de les comunitats jueves sembla respondre a un model d'acomodació més proper al d'una població autòctona amb una tradició religiosa diferent de la majoritària.

Referències bibliogràfiques

- BECKFORD, J. A. (2001). «Social movements as free-floating religious phenomena». A: FENN, R. K. (ed.). *The blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 230-238.
- BERTHELOT, M. (1984). *Les juifs de Barcelone au XXème siècle. Retour à Sefarad, identité juive et intégration à la société catalane*. Montpellier: Université Paul Valéry.
- (1991). «La communauté israélite de Barcelone». *Les Nouveaux Cahiers*, núm. 106, p. 64-71.
- (1993). «Les judeollengües: el pluralisme dels jueus». *Treballs de Sociolingüística Catalana*, núm. 11, p. 89-94.
- (2008). «Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, núm. 57, p. 79-108.
- (2009). «Mirada al judaisme europeu actual: aproximació sociodemogràfica i sociològica». *Revista Catalana de Sociologia*, núm. 24, p. 19-33.
- CASQUETTE, J. (1998). *Política, cultura y movimientos sociales*. Bilbao: Bakeaz.
- CHAÏB, Y. (2000). *L'émigré et la mort*. Marsella: Édisud.

- CULLA, J. B. (2002). «Crònica d'un retrobament: els jueus a la Catalunya contemporània». A: DIVERSOS AUTORS (ed.). *La Catalunya jueva*. Barcelona: Àmbit, p. 50-58.
- DINHAM, A.; LOWNDES, V. (2008). «Religion, resources, and representation three narratives of faith engagement in British urban governance». *Urban Affairs Review*, vol. 43, núm. 6, p. 817-845.
- ESTANYOL, M. J. (2002). *Judaisme a Catalunya, avui*. Barcelona: Pòrtic.
- FETZER, J. S.; SOPER, J. C. (2005). *Muslim and the State in Britain, France and Germany*. Nova York: Cambridge University Press.
- GARCÍA-ROMERAL, G. (2011). *L'acomodació de la pràctica religiosa islàmica: Un estudi a través de les pràctiques funeràries a Catalunya*. Tesi doctoral. Departament de Sociologia. Universitat Autònoma de Barcelona.
- GARCÍA-ROMERAL, G.; GRIERA, M. (2011). «La construcció de l'islam com a objecte de polítiques públiques a Catalunya». A: *Societat Catalana 2011*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. Associació Catalana de Sociologia.
- GARRETA, J. (2000). *Els musulmans de Catalunya*. Lleida: Pagès editors.
- GENERALITAT DE CATALUNYA (2008). *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari*. Barcelona: Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions.
- (2009). *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari*. Barcelona: Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions.
- GRIERA, M. (2007). «Diversitat religiosa i immigració a Catalunya». *VIA. Valors, Idees, Actituds: Revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, núm. 3, p. 103-119.
- JENKINS, J. C. (1983). «Resource mobilization theory and the study of social movements». *Annual Review of Sociology*, vol. 9, núm. 1, p. 527-553.
- KAYE, R. (1993). «The politics of religious slaughter of animals: Strategies for ethno-religious political action». *New Community*, vol. 19, núm. 2, p. 235-250.
- MARTÍNEZ-ARIÑO, J. (2011). «Pràctiques funeràries i construcció de la identitat de les comunitats jueves contemporànies de Barcelona». *Revista Catalana de Sociologia*, núm. 27, p. 61-75.
- (2012). *Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña: Un estudio sociológico a través de los procesos de construcción y transmisión identitaria*. Tesi doctoral. Departament de Sociologia. Universitat Autònoma de Barcelona.
- MARTÍNEZ-ARIÑO, J. [et al.] (2011). «Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona». *Migraciones*, núm. 30, p. 101-133.
- MAUSSEN, M. (2005). «Making Muslim presence meaningful. Studies on Islam and mosques in Western Europe». *Working Paper*. Amsterdam.
- MCCARTHY, J.; MAYER, Z. (1977). «Resource mobilization and social movements: a partial theory». *American Journal of Sociology*, vol. 82, núm. 6, p. 1212-1241.
- MORERAS, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB edicions.
- ROZENBERG, D. (1993). «El "Regreso" de los judíos a España. Una minoría en el proceso democrático». *Política y Sociedad*, núm. 12, p. 89-95.
- (1996). «Minorías religiosas y construcción democrática en España. (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)». *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 74, p. 245-265.
- (2010). *La España contemporánea y la cuestión judía*. Madrid: Marcial Pons.
- SOPER, J. C.; FETZER, J. S. (2003). «Explaining the accommodation of Muslim religious practices in France, Britain, and Germany». *French Politics*, vol. 1, núm. 1, p. 39-59.
- (2005). «Practicing their faith». *Public Policy Research*, vol. 12, núm. 4, p. 234-238.
- (2007). «Religious institutions, church-state history and Muslim mobilisation in Britain, France and Germany». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, núm. 6, p. 933-944.
- TILLY, C. (1978). *From mobilization to revolution*. Nova York: Random House.
- ZALD, M. N.; MCCARTHY, J. D. (1987). «Religious groups as crucibles of social movements». A: ZALD, M. N.; MCCARTHY, J. D. (ed.). *Social movements in an organizational society*. New Brunswick: Transaction Publishers, p. 67-95.
- (1998). «Religious groups as crucibles of social movements». A: DEMERATH, N. J. I.; HALL, P. D.; SCHMITT, T.; WILLIAMS, R. H. (ed.). *Sacred companies: Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. Nova York: Oxford University Press, p. 24-49.
- ZAPATA-BARRERO, R. (2004). *¿Existe una cultura de la acomodación en España? Inmigración y procesos de cambio en España a partir del 2000*. Barcelona: Fundació CIDOB.