

# ¿Ravalistán?

## Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona

Jordi Moreras Palenzuela\*

### RESUMEN

El artículo aborda el proceso de configuración comunitaria del colectivo paquistaní en el barrio barcelonés del Raval. Se argumenta que este proceso, resultado del asentamiento prolongado de este colectivo, está conformando las bases de un espacio diaspórico, en el marco del cual poder analizar la reelaboración de prácticas culturales y discursos identitarios. El autor se centra específicamente en el caso de la expresión religiosa paquistaní en el Raval, a través de la historia reciente de los dos principales oratorios islámicos del barrio.

*Palabras clave: Cataluña, inmigrantes, Pakistán, islam*

El barrio del Raval de Barcelona ha visto transformado su panorama urbano a causa de dos procesos de resignificación urbana coincidentes: la reforma interior urbana que ha modificado sustancialmente su trama urbana, y el asentamiento de los colectivos inmigrantes que han incorporado nuevos usos y significados de esa misma trama urbana. Un

\*Tr[à]nsits. Consultoria en temas de inmigración  
jmoreras@hotmail.com

indicador de primer orden de este asentamiento se observa en la aparición de negocios gestionados por comerciantes de origen inmigrante, cuya actividad se dirige específicamente hacia sus colectivos de referencia, o bien hacia una clientela más amplia. Otro indicador, mucho menos visible aunque cualitativamente mucho más significativo, es la aparición de espacios asociativos, en los que en torno a una referencia social, cultural o religiosa se expresa una determinada socialidad comunitaria. Desde el punto de vista urbano, ambos espacios se configuran como puntos de referencia y centralidad, a partir de los cuales los colectivos inmigrantes interpretan esta trama urbana<sup>1</sup>.

El paquistaní es el colectivo extranjero más numeroso que vive en el Raval<sup>2</sup>. De las cinco salas de oración islámicas, tres de ellas están gestionadas por paquistaníes. Más de la mitad de los comercios gestionados por inmigrantes pertenecen a paquistaníes. Son todas ellas circunstancias suficientemente significativas como para dedicarles nuestra atención analítica. A pesar de ello, existe un importante vacío en la producción bibliográfica en España y en Cataluña respecto al colectivo paquistaní (Beltrán-Sáiz, 2002).

Mi aproximación no puede ser más que parcial, y circunscrita a un ámbito muy determinado como es el de la expresión religiosa en este colectivo. Considero que el islam en el Raval, tanto el institucionalizado como el cotidiano, el que se expresa a través de la práctica diaria en el interior de este barrio, no puede entenderse sin valorar la decisiva impronta del colectivo paquistaní.

La hipótesis general que pretendo argumentar es que en la actualidad, y desde la experiencia concreta del barrio del Raval, ya se están prefigurando las bases que han de suponer la creación de una diáspora paquistaní en Barcelona. Entre estas bases de diverso carácter, se dispone el factor religioso cuyo grado de relevancia en este proceso de configuración podría tener un carácter mucho menos determinante y decisivo de lo que desde una perspectiva occidental se acostumbra a pensar. En el proceso de estructuración colectiva de los paquistaníes, y tal como han indicado otros investigadores europeos, se configura una diáspora de contenidos y formas plurales, y que son expresadas, imaginadas y recreadas a través de eventos y celebraciones puntuales<sup>3</sup>.

En esta situación de *proto-diáspora*, la manera en que el colectivo se presenta o es presentado en el espacio público constituye una excelente ocasión para observar, por un lado, la manera en que la sociedad barcelonesa y su opinión pública conciben el encaje del mismo, y las imágenes con que lo relacionan (del comerciante al repartidor de butano, de las tiendas abiertas las veinticuatro horas a los vendedores de flores, latas frescas o CD's piratas); y por el otro, también es la manera en que podemos observar las expresiones de liderazgo en el seno de estos colectivos, así como las propuestas que éstos hacen en la búsqueda de un reconocimiento social (y político).

Me temo que sólo voy a poder aproximarme a apuntar algunos elementos de estas hipótesis. Para ello, voy a estructurar mi texto en dos apartados y una conclusión: presentaré algunos elementos que contextualizan la presencia del colectivo paquistaní en

un barrio como el Raval para, a continuación, reseguir la historia del colectivo a partir de la evolución de sus dos principales centros religiosos que sintetizan parte de la heterogeneidad que caracteriza al colectivo. Por último, las conclusiones sólo podrán apuntar caminos de investigación futuros en torno a la configuración de una comunidad paquistaní en clave transnacional y sus expresiones de liderazgo.

## RAVAL: UN ESPACIO REDEFINIDO EN CLAVE DE DIÁSPORA

El Raval forma parte del distrito de Ciutat Vella, auténtica puerta histórica de la emigración hacia Barcelona. Una puerta que sigue estando abierta, y que ha hecho que desde hace unos cuantos años su población haya ido creciendo año tras año. Entre el 2002 y el 2003, el distrito aumentó en aproximadamente unos 19.000 nuevos residentes.

El colectivo paquistaní puede considerarse como una migración histórica. Ya desde los años setenta se indica su presencia en Barcelona, en especial en los barrios del centro de la ciudad. Su número ha ido aumentando progresivamente, y se ha acelerado en los últimos años –de la misma manera que otros colectivos nacionales– hasta el punto de llegar a ocupar el sexto lugar en el ranking de extranjeros del año 2004 de la ciudad.

De acuerdo con la evolución cuantitativa, así como la determinación de algunos indicadores de asentamiento, se podría sostener que el flujo migratorio paquistaní en Barcelona ha protagonizado tres fases distintas: la primera de ellas abarca las décadas de los años setenta y ochenta, en que se produce la primera llegada de nacionales paquistaníes, principalmente de otros países europeos. El perfil representado estaba constituido por hombres solos. A partir de los años ochenta hasta mediados de los años noventa –segunda fase–, el colectivo inicia su proceso de asentamiento, a través de tres indicadores principales: la feminización del colectivo, la aparición de comercios regentados por miembros de este colectivo y la concreción de iniciativas asociativas. Las bases para iniciar el proceso de configuración comunitaria parecían establecerse. No obstante, en la tercera y actual fase (que va desde finales de los años noventa hasta la actualidad), el perfil de este flujo cambia otra vez, y son de nuevo hombres solos, de mediana edad, los que protagonizan las llegadas más recientes. Son estos nuevos inmigrantes paquistaníes los que participaron activamente en los encierros en iglesias de Barcelona de 2001.

El cambio en el perfil se refleja también en diferentes estadísticas disponibles (todas ellas ofrecidas por el departamento de estadística del Ayuntamiento de Barcelona): por un lado, el de la feminización del colectivo, que no necesariamente progresa como en el resto de los colectivos inmigrantes de perfil masculino (como, por ejemplo, el marro-

quí, en el cual las mujeres representan el 35,2%), sino que todo lo contrario, proporcionalmente desciende de manera muy importante: si en 1995, el porcentaje de mujeres paquistaníes representaba el 21,5%, y en 1997 aumentaba hasta el 24%, en el 2001 pasaba a ser del 13,1% y en el 2004 descendió hasta el 9,4%. Por otro lado, el de la repartición por edades: si bien en el 2001, el 11,3% del colectivo tenía menos de 14 años, en el 2004 este porcentaje se redujo al 7,3%. Mientras, la franja de edad de 25 a 39 años, que se identifica con la edad media de emigración, aumentaba del 53,7 al 60,4%. Por último, los datos del tiempo de permanencia en Barcelona indican que en el 2003 el 51,3% de los paquistaníes empadronados llevaban más de un año en la ciudad, cifra que lógicamente descendió en el 2004, pero que se mantuvo en el 29,4%.

Todas estas indicaciones estadísticas nos muestran que el flujo migratorio paquistaní hacia Barcelona no sólo protagoniza un cambio rápido y acelerado en su número, sino también en su perfil cualitativo. El hecho de que esta inmigración sea fundamentalmente masculina (el 90,6% de la población empadronada), de mediana edad, y que significativamente existan pocas familias reagrupadas (quizás sean un centenar, lo que es resultado de un inicio más tardío –en relación con otros colectivos– de los trámites de reagrupación), todo ello tiene su incidencia sobre el proceso de configuración comunitaria de este colectivo<sup>4</sup>.

Con datos a 31 de diciembre de 2003 sabemos que hay 10.198 paquistaníes empadronados en Barcelona. Las estimaciones sobre el número de población en situación irregular son siempre difíciles de hacer, si bien la presencia de estos nacionales en actividades de venta ambulante indica que estas cifras pueden ser importantes. En el conjunto de Cataluña residen 11.252 paquistaníes, por lo que el 87% de todos ellos viven en la ciudad condal. En Ciutat Vella representan el primer colectivo extranjero (5.404), así como en el Raval (4.237). En el Raval, pues, vive el 53% de los paquistaníes de Ciutat Vella, el 36% de los que residen en Cataluña, y una cuarta parte de los que lo hacen en toda España (17.645). En definitiva, el 9,3% de la población que viven en el Raval –nacionales y extranjeros– es paquistaní.

Todos estos datos estadísticos sirven para definir una determinada presencia. Pero hay otros datos que, además, dan prueba de la visibilidad que ésta adquiere. Se trata de las estadísticas sobre establecimientos comerciales: en un informe que elaboró la Fundación CIDOB por encargo del Ayuntamiento de Barcelona en el 2001 (Moreras, 2001b), pudimos identificar un total de 209 establecimientos regentados por extranjeros en el Raval (379 en total en Ciutat Vella). De ellos, 112 estaban regentados por paquistaníes (lo que representa el 53%).

Un paseo por los cuatro ejes comerciales principales del barrio del Raval (las calles Carme, Hospital y Sant Pau, así como la Rambla del Raval) es suficiente para percibir la impronta de las actividades comerciales paquistaníes que, junto con las de otros colectivos, han redefinido y transformado la fisonomía de estos ejes.

Pero junto a las actividades comerciales, es preciso hacer referencia a la presencia en este espacio urbano de otros lugares también significativos, aunque mucho menos visibles para el transeúnte neófito. Se trata de asociaciones y espacios de culto que han visto la luz desde los años ochenta, y que concentran una parte del sentimiento de pertenencia colectiva paquistaní en Barcelona. La combinación de actividades comerciales, junto con las asociativas y culturales que se reúnen en torno a la referencia islámica, constituye lo que habitualmente se cita como el “Islamic business” que, en el Raval, se encuentra condicionado por lo siguiente:

– De los cuatro centros de culto islámicos presentes en el barrio del Raval, tres de ellos fueron creados y/o están gestionados por paquistaníes (hay que añadir otro centro –chiíta– en el barrio de Santa Caterina, al otro lado de las Ramblas).

– De las veintiuna carnicerías *halal* que recogía el citado informe<sup>5</sup>, doce están gestionadas por paquistaníes, seis por marroquíes y tres por argelinos. Hay que decir que la primera carnicería *halal* de Barcelona se creó en el Raval, en la calle Arc de Sant Agustí, en 1983 por iniciativa de un comerciante paquistaní.

– La principal agencia de viajes que organiza el peregrinaje a la Meca para los musulmanes de Barcelona y alrededores está gestionada por un matrimonio paquistaní. Su letrero es bien visible desde las Ramblas.

– Las expresiones islámicas más multitudinarias que se celebran en el Raval (y que coinciden con el final del ramadán, el *id al-fitr*, y con la fiesta del sacrificio, *id al-kebir*), son organizados por una de las dos comunidades musulmanas paquistaníes en el polideportivo del Raval. Acostumbran a reunir a un par de millares de personas.

En vista de estos datos, quizás habría que tener bien presente que, hoy en día, el campo religioso islámico<sup>6</sup> en el barrio del Raval se encuentra dominado por parte del colectivo paquistaní, y no por el marroquí tal como se supone habitualmente, que no controla más que un oratorio (el de la sede del Consejo Islámico y Cultural de Cataluña).

## HISTORIA DE DOS MEZQUITAS

Los oratorios islámicos son expresiones de una sociabilidad colectiva, formulada en clave religiosa. Parto de esta afirmación para destacar ese carácter de expresividad colectiva que expresan estos colectivos, por encima del componente que sirva de aglutinante. Con ello también insisto en el hecho de que no creo que el factor religioso subsuma el conjunto de todas las expresiones de sociabilidad (y sus materializaciones discursivas en forma de identidades) que protagonice el colectivo paquistaní. No pretendo con ello difuminar, diluir, relativizar la referencia islámica como componente identitario (un ejerci-

cio de un cierto *anhelo secularizante* que implícitamente se encuentra en algunos análisis de los colectivos de origen musulmán). Pongo en duda el supuesto carácter central de tal referencia, ante la existencia de otras referencias de tipo étnico, social o político muy activas en el seno de estos colectivos, pero no su relevancia general en sus construcciones identitarias. Tan sólo sugiero que a pesar de que el islam es un elemento *definidor* del colectivo paquistaní, no es el factor *definitivo* para comprender sus expresiones colectivas.

Me interesa analizar la historia de las dos principales mezquitas paquistaníes en el Raval, porque ello nos permite observar de qué manera ese factor religioso ha estado presente en la configuración comunitaria de ese colectivo. De su historia no sólo se extraen elementos propios a la vivencia religiosa paquistaní en la diáspora, sino que también podemos ver de qué manera se ha definido el campo de fuerzas de las diferentes comunidades musulmanas en este barrio. Por otro lado, el carácter transnacional que define ambos centros, que les vincula doctrinalmente con otros presentes en otros países (y no sólo con el país de origen), es fundamental para entender cómo se elabora este espacio de diáspora.

En la aproximación a estos centros, nos encontramos con una primera paradoja: si bien los oratorios musulmanes, en general, tanto en Ciutat Vella como en otras localidades catalanas, no muestran un excesivo grado de visibilidad, y apenas son reconocidos por la población no musulmana, se les identifica como espacios en los que se expresa y materializa una pertenencia compartida en clave religiosa. Es evidente que existen otras expresiones de sociabilidad que, utilizamos la terminología al uso, adquieren un carácter social o cultural, en definitiva, laico, frente a estos centros religiosos. Algunas de estas iniciativas comienzan a ser reconocidas y visibilizadas, precisamente a partir del momento en que se definen bajo las condiciones de un asociacionismo formal. Pero deberíamos de ser aún más precisos, y reconocer la existencia de otras iniciativas, que por su informalidad, aún siguen pasando desapercibidas a nuestra percepción social. Los ejemplos que suelo citar son el de las agrupaciones creadas con la finalidad de repatriar el cadáver de un miembro del colectivo al país de origen, o el de los grupos de mujeres que se reúnen periódicamente en casa de una de ellas para rezar, intercambiar informaciones y servicios. Todo ello también forma parte del universo de sociabilidad expresado por el colectivo paquistaní.

Como mostraré a continuación, las historias cotidianas y específicas de uno u otro centro se entrecruzan entre sí, y los cambios en su trayectoria y evolución tienen mucho de complementario. No me gustaría mostrar dos historias independientes e inconexas, sino dos episodios de una historia común, contruidos –eso sí– con elementos a primera vista distintivos.

### **El reservado pietismo misionero deobandi**

La mezquita Tariq ben Zyad (un significativo nombre, que hace referencia al caudillo árabe que lideró las tropas beréberes que entraron en España en el 711) fue creada en 1981 en un piso de la calle Elisabets, muy cerca del local que ocupa hoy en día

en la calle Hospital. Al año siguiente fue registrada como asociación cultural con el nombre de Casa y Centro Islámico de Pakistán. La iniciativa para crear este oratorio surgió de la comunidad paquistaní de Barcelona, la cual residía mayoritariamente en el distrito de Ciutat Vella, y se encontraba en la necesidad de abrir un espacio en el barrio en el que poder celebrar sus prácticas religiosas. Por aquel tiempo, los únicos oratorios que estaban abiertos en la ciudad se encontraban fuera del barrio, y la lejanía de estos centros respecto al que era su barrio de residencia y/o trabajo fue la principal razón por la que un grupo de comerciantes paquistaníes se decidieran a abrir este local.

Al estar situado en un tercer piso, éste tenía unas dimensiones muy reducidas, por lo que la comunidad se vio obligada a buscar otro espacio con mejores condiciones para la práctica religiosa comunitaria. En 1985, la comunidad se trasladó definitivamente al actual local que ocupan en la calle Hospital. Se da la coincidencia que este local había albergado durante los últimos años de la dictadura franquista una delegación clandestina del sindicato comunista Comisiones Obreras de Cataluña. Entre sus afiliados había bastantes inmigrantes marroquíes, a los que se les cedía durante el fin de semana un espacio para que pudieran realizar sus plegarias colectivas.

Este local, situado en un patio interior, fue comprado y habilitado gracias a las aportaciones de los miembros de la comunidad paquistaní. Algunos de sus responsables se trasladaron a otras poblaciones españolas, como Linares, Utrilla (ambas en Jaén) o Palencia, en donde residían otras comunidades paquistaníes, para pedirles su colaboración para adquirir el local del oratorio.

Desde sus orígenes, esta comunidad ha estado vinculada a las comunidades paquistaníes del Reino Unido. El primer imam que tuvo la mezquita, paquistaní de origen, marchó a Inglaterra invitado por la United Kingdom Islamic Mission. Su sucesor fue el imam actual, de origen marroquí y nacionalidad española. A través de esta vinculación, hacia mediados de la década de los ochenta, la mezquita Tariq ben Zyad pasó a convertirse en la sede de la Jama'at Tabligh al-Da'wa.

La *Jama'at at-Tabligh* es un movimiento transnacional, de inspiración tradicionalista y proselitista, creado en 1926 en el norte de la India por Mawlana Muhammad Ilyas. Doctrinalmente, el *tabligh* surge del movimiento ortodoxo *deobandi* (que aparece en la madraza Dar al-'Ulum, creada en 1867 en Deoband, al nordeste de Delhi), y que defendía una depuración de las prácticas y creencias de las poblaciones musulmanas que vivían muy influenciadas por el medio cultural hindú. El *tabligh*, fundado por Ilyas para combatir el sincretismo cultural y religiosos en esas comunidades, propone la reafirmación de la fe y de una identidad religiosa en contextos en los que los musulmanes viven en minoría. Por su carácter misionero, el *tabligh* está presente en la mayoría de los países occidentales en donde residen poblaciones musulmanas.

La intensa actividad misionera y proselitista de este grupo provoca un gradual cambio en el carácter de esta asociación. A partir de ahora ya no sólo desarrolla una tarea de

atención religiosa a la comunidad paquistaní local, sino que amplía su ámbito de intervención a escala regional, nacional e, incluso, internacional. En noviembre de 1992, la mezquita se inscribió como asociación religiosa en el Ministerio de Justicia de Madrid, con el nombre de *Asociación Annour*. En la actualidad, el imam de este centro se encarga de ofrecer una atención religiosa en hospitales (Hospital Clínico) y cárceles (la Prisión Modelo) de Barcelona.

El carácter de centralidad urbana de que goza la mezquita Tariq ben Zyad, situado en pleno centro de Barcelona, en el distrito en donde residen la mayoría de los musulmanes de esta ciudad, le permite aparecer como punto de referencia comunitaria de primer orden. Especialmente cumple los requisitos de proximidad al punto de residencia y/o trabajo de la comunidad, por lo que en algunas oraciones a lo largo de la semana se puede apreciar una mayor afluencia de fieles que en el resto de oratorios de Barcelona y casi del resto de Cataluña. En especial en la oración de los viernes al mediodía (*salat al-juma'a*), la mezquita Tariq ben Zyad recibe una importante afluencia, lo que dadas las reducidas medidas del local en que se ubica, suponía un importante inconveniente para la comunidad.

La mezquita, hasta el ramadán de 1996, ocupaba un espacio en un patio interno, al que se accedía desde la calle por un pasillo, que era a la vez puerta de entrada a los edificios colindantes. Al fondo de este patio, entre dos antiguas naves industriales, se situaba el oratorio, compuesto por una sala de oración, unos lavabos, y un medio altillo. Durante las oraciones, los fieles musulmanes se colocaban en este pequeño local, y si la afluencia era más grande, se colocaban alfombras en el patio en donde se situaban aquéllos que no habían podido situarse en el interior de la mezquita. En más de una ocasión, las filas de musulmanes en oración ocupaban parte del pasillo de entrada a la misma.

Entre otros motivos, la falta de espacio ha sido un argumento central dentro de las demandas que esta comunidad ha dirigido en especial al Ayuntamiento de Barcelona. El hecho de que en Ciutat Vella se estuviera iniciando desde finales de la década de los ochenta un ambicioso proyecto de remodelación urbana permitía, según los responsables de esta comunidad, encontrar una nueva ubicación para la mezquita en que ésta pudiera satisfacer mucho mejor las demandas religiosas de los musulmanes de la ciudad. De hecho, otro oratorio situado en el barrio de Sant Pere, en pleno Casc Antic, vinculado con el de la calle Hospital, y creado en 1989, al estar ubicada en un edificio afectado por el Plan Especial de Reforma Interior (PERI), tuvo que trasladarse a otro local tras haber sido indemnizado por la empresa municipal encargada de la reforma.

No obstante, a lo largo del ramadán de 1996, la comunidad modificó sustancialmente sus demandas. Los representantes comunitarios compraron y acondicionaron las dos naves adyacentes al patio que habían estado ocupadas por una industria de curtidos, por lo que pasó a duplicar el espacio de su oratorio. Desde entonces hasta ahora, la comunidad ha entablado negociaciones directas con el Ayuntamiento de Barcelona



para conseguir los permisos necesarios para formalizar la apertura de esta mezquita, con sus correspondientes medidas de seguridad tal como marcan las ordenanzas municipales en locales de uso público. El expediente abierto para otorgar las licencias municipales correspondientes aún se encuentra abierto.

A pesar de disponer ahora de casi 500m<sup>2</sup>, repartidos en diferentes espacios comunicados entre sí, la mezquita Tariq ben Ziyad sigue quedando pequeña para acoger a parte de la comunidad musulmana que reside en el barrio, que a pesar de disponer de otras salas de oración en Ciutat Vella, sigue acudiendo a ella. Su importancia también es reconocida por parte de musulmanes que residen en otras localidades de la provincia de Barcelona o de Cataluña, y que aprovechando que se deben desplazar a la ciudad para realizar alguna gestión en su consulado respectivo, o para visitar a amigos o familiares, asisten a la oración del mediodía en Tariq ben Ziyad.

El carácter pluriétnico de los fieles que acuden a esta mezquita le distingue del patrón más monocultural que suele predominar entre el resto de los oratorios presentes en Ciutat Vella y en Cataluña. A pesar que desde sus inicios el centro dependiera nominalmente de la Casa y Centro Islámico de Pakistán, tanto su junta directiva como la composición de la comunidad era diversa. Que el colectivo marroquí haya sido durante bastante tiempo el numéricamente más importante, se manifiesta en el hecho de que en la actualidad el imam principal del centro sea marroquí de origen. Pero además de marroquíes y paquistaníes, a la mezquita también acuden africanos, turcos, catalanes, y musulmanes de otros países árabes, hasta el punto de crear una comunidad heterogénea y plural. El castellano se ha convertido en *lingua franca*, a través de la cual se comunica a los asistentes las diversas actividades que se celebran en el centro. El colectivo *tabligh* bebe precisamente del carácter heterogéneo de la mezquita, y en él participan activamente musulmanes de muy diferente origen cultural.

No obstante, desde mediados de los años noventa, coincidiendo con la aparición de nuevos oratorios en Ciutat Vella, los responsables de la mezquita Tariq ben Ziyad han formulado una nueva estrategia para reforzar el carácter paquistaní del centro. No sólo se renovó la junta directiva, cuyos miembros han pasado a ser prácticamente todos paquistaníes, sino que además se ha introducido la presencia de un nuevo imam de origen paquistaní, que junto con el anterior se encarga, no sólo de las clases de educación coránica para niños y niñas paquistaníes<sup>7</sup>, sino también de pronunciar una parte de la prédica de la oración del viernes (*jutba*) en urdu.

### **El tradicionalismo contextual y participativo barelvi**

La apertura en 1997 de un nuevo oratorio musulmán en el barrio promovido por otro colectivo paquistaní, la mezquita Minhaj ul-Quran, podría estar en la base de esta estrategia por mantener el liderazgo del colectivo paquistaní. Esta segunda mezquita forma parte del movimiento *Minhaj ul-Quran* (literalmente, “Camino del Corán”),

creado en Lahore en 1981 por el Dr. Mohammad Tahir ul-Qadri, profesor de teología, y está presente en más de 50 países. Plantea un islam reformista pero implicado en el desarrollo de la tradición musulmana y la crítica a las ideologías secularizadoras. Destaca por su especial atención al terreno educativo y asistencial, tanto en Pakistán como en los otros países en donde se halla implantado, y desarrolla importantes proyectos de creación de escuelas, universidades y hospitales. Como movimiento de inspiración *barelvi*, incorpora elementos de religiosidad popular, como la celebración de fiestas populares (por ejemplo, el nacimiento del profeta Mahoma), o el culto a los maestros espirituales como intercesores ante Dios (de ahí la devoción ante la figura de los *pir*, o personas de conocimiento y reputación, como es el caso de Tahir ul-Qadri). Elementos que despiertan la vehemente crítica de la ortodoxia deobandi, que ve en todo ello desviaciones del contenido de la doctrina islámica.

Desde la apertura del oratorio, sus representantes, algunos de ellos con comercios destacados en el barrio, establecieron rápidamente un fluido contacto con las autoridades del distrito, hecho que contrastaba con la actitud más distante de otras comunidades. Como resultado de este contacto, su situación legal fue rápidamente resuelta por iniciativa propia (como asociación cultural, así como religiosa), mientras que sus problemas estructurales eran menores que los de otros oratorios ya que disponían de dos puertas de entrada, lo que facilitaba el cumplimiento de la estricta normativa municipal de seguridad.

La valoración positiva de estos contactos por parte de la administración municipal favoreció una mayor aproximación hacia esta comunidad, de cara a conseguir su implicación y colaboración en determinadas actividades (elaboración de informes socio-gráficos sobre el colectivo paquistaní, participación en actividades sociales del distrito, etc.), con la voluntad manifiesta de contar con ellos como interlocutores del colectivo musulmán en el barrio. Como contrapartida, se facilitó el acceso a los locales de una escuela próxima a la mezquita para poder impartir clases de educación coránica, así como el uso de determinados espacios públicos para llevar a cabo la celebración de las principales festividades del calendario musulmán.

Conforme iba aumentando el número de fieles que atraía este centro, el espacio de esta mezquita se hacía más pequeño, especialmente durante la *salat al-juma'a* del viernes, en que muchos fieles debían realizar la oración en el exterior del centro. Por lo tanto, urgía encontrar un nuevo local para acoger a esta creciente parroquia. El Ayuntamiento se brindó a encontrar un nuevo local, a pesar de que él mismo reconocía que era bastante difícil hallar uno con las condiciones necesarias (hay que recordar que el barrio se encontraba en la fase final de un importante proceso de renovación urbanística interna). La inexistencia de un espacio adecuado para un uso público en el mismo barrio, tal como solicitaban los representantes musulmanes, forzó la búsqueda de una medida provisional que permitió a la comunidad alquilar el uso del Polideportivo del barrio los viernes al mediodía entre junio y septiembre del 2000, con el compro-

miso de que los responsables de la comunidad buscarían un nuevo local durante este período, estuviera o no en el barrio.

Transcurrido este plazo, seguía sin encontrarse una solución viable al tema. Al disponer de un polideportivo, la afluencia del colectivo musulmán (fundamentalmente compuesto por paquistaníes) fue notoria y muy visible por parte del vecindario, que comenzó a especular con el hecho de que el Ayuntamiento estaba concediendo un trato de favor al colectivo paquistaní. Ese mismo argumento fue formulado, aunque de una manera más discreta, por parte de alguna entidad marroquí, que veía con preocupación el avance de la presencia paquistaní en el panorama musulmán de la ciudad.

Ante las diferentes presiones, la administración municipal de Ciutat Vella decidió no prorrogar más la cesión del espacio público, por lo que los paquistaníes volvieron a su local original. Se volvió a ocupar durante algunos viernes la calle contigua a la mezquita, y pronto surgieron las primeras denuncias por parte de los vecinos. La guardia urbana se vio obligada a intervenir, e impedir que se llevaran a cabo estas oraciones, y al poco tiempo el conflicto llegó a la prensa.

Los medios de comunicación de la ciudad denunciaron la situación en que se encontraban los “musulmanes” (refiriéndose genéricamente a ellos) de Ciutat Vella, y la negativa de la administración municipal a resolver este problema. Las relaciones entre representantes musulmanes y administración se volvieron muy tensas, mientras que las informaciones en la prensa favorecían una creciente expectación social ante la cuestión. En este momento, en que las discrepancias en las negociaciones entre ambas partes se convirtieron en un asunto público, debemos destacar la irrupción en la polémica de los representantes de una de las dos grandes federaciones musulmanas en España, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (que tenían su representación en el local de este oratorio), y que favoreció la radicalización en las demandas de los representantes musulmanes. Éstos denunciaron la falta de voluntad del Ayuntamiento para solucionar el problema y anunciaron una manifestación de protesta frente al edificio del Ayuntamiento, en la misma plaza en que también se encuentra el palacio de la Generalitat.

En este momento se incorporaron dos nuevos actores políticos en la polémica: por un lado, la respuesta institucional por parte del Ayuntamiento fue asumida por la Concejalía de Bienestar Social, que reemplazó a las autoridades políticas de Ciutat Vella que quedaron en un segundo plano. Por otro, la Generalitat, a través de la recién creada Secretaría de Asuntos Religiosos, se interesó por la cuestión y se presentó como interlocutora entre ambas partes. Finalmente, tras intensas negociaciones, se consiguió que los representantes musulmanes desconvocaran la manifestación de protesta, ante la promesa de las instituciones públicas de encontrar un espacio alternativo. En principio, se ofreció el uso de una iglesia en el barrio, pero al encontrarse ésta en condiciones muy deficientes fue descartada, y se optó finalmente por la cesión del gimnasio de una escuela católica también en el barrio, durante los viernes al mediodía. Desde finales de octubre de 2000 hasta la primavera del 2001,

el colectivo paquistaní utilizó este local. La Generalitat ofreció también a esta comunidad la posibilidad de comprar un local situado en el mismo distrito (si bien en otro barrio), y les facilitó un crédito a bajo interés. Sin que se pudieran concretar ninguna de estas propuestas, la comunidad volvió a su local original, aunque con el compromiso de la cesión de uso del polideportivo para los días festivos más importantes del calendario musulmán.

Finalmente, por iniciativa de la propia comunidad, en mayo del 2004 se adquirió un local que puede tener las condiciones adecuadas para el culto, y se está a la espera del dictamen técnico de los responsables municipales. Se han producido reacciones negativas por parte de algunos vecinos, que ven con recelo la apertura de este centro. La comunidad musulmana ha recibido el apoyo de diferentes entidades sociales y religiosas del barrio, que han apoyado su iniciativa y han reivindicado el intenso trabajo de relación y participación en la vida del barrio que los representantes de la comunidad han llevado a cabo en los últimos años.

## PROPUESTAS DE ANÁLISIS DE UN ESPACIO DIASPÓRICO

El Raval es el escenario en donde se están configurando identidades postmigratorias. Es, pues, un contexto en transformación que alberga estos procesos de reconstrucción identitaria. Pero como tal, no es simplemente el recipiente que aloja tales procesos, sino que también actúa como determinante en su grado de evolución. Se dispone, pues, como un *espacio diaspórico* (Brah, 1996: 209) en el que se expresan, se confrontan y se complementan identidades migrantes e identidades autóctonas. Es por ello que, partiendo del colectivo paquistaní, se pueden identificar algunos de los aspectos que los análisis futuros deberían contemplar.

Por un lado, es preciso determinar y definir los elementos claves que contribuyen en la definición de esa diáspora. En este texto tan sólo se han apuntado algunos elementos que se relacionan con la institucionalización de la referencia islámica en torno a esos dos centros citados. Pero existen otros elementos también susceptibles de generar identidades y pertenencias (y, por tanto, de elaborar una diáspora múltiple e híbrida, como recordaba Werbner). Por citar algunos que parecen significativos, el componente nacionalista como factor supuestamente aglutinante, o la opción política reproducida en contexto migratorio, el origen étnico-lingüístico, que matiza la anterior adscripción nacional, o la pertenencia a una comunidad religiosa amplia como la *umma* islámica, sin olvidar la condición de inmigrante que le vincula con otros orígenes. Todos ellos mantienen una prelación contextual en la construcción de identidades individuales y compartidas en el

seno de este colectivo. Es decir, son las circunstancias y el contexto de partida, los que determinan lo que es verdaderamente determinante, y lo que se presenta ciertamente significativo.

La diáspora es un espacio significativo y significante desde el punto de vista cultural, pero también es un marco en el cual se producen y reproducen heterogeneidades políticas e ideológicas. El estudio de las expresiones de liderazgo en el seno de estos colectivos es un elemento fundamental en la definición de este colectivo y de sus identidades. Es uno de los principales mecanismos de presentación del colectivo ante la sociedad autóctona, mediante el cual ésta interpreta la estructuración y la organización del mismo. La apariencia externa de este liderazgo comunitario supone tan sólo la mitad de una expresión que, de manera quizás más determinante, se define hacia el propio colectivo. Los argumentos sobre los que se legitiman estos liderazgos requieren un análisis social detallado, especialmente cuando se plantea desde nuestra sociedad una propuesta global de integración de los colectivos inmigrantes que pasa, en principio, por la expresión de su voluntad de participación social.

Los episodios de expresión comunitaria, como son especialmente las festividades del calendario musulmán, pero también la celebración de la fiesta nacional que conmemora la independencia cada 15 de agosto (que, por cierto, en el 2004 se celebró por primera vez en la Rambla del Raval, lo que le dio una notable visibilidad a una celebración que anteriormente se celebraba prácticamente en la intimidad comunitaria), son escenificaciones del vínculo comunitario que, por su doble condición cohesiva (hacia el interior del colectivo) y de presentación (hacia el exterior del mismo), también merecen nuestra atención.

Como –por último–, también lo merecen las expresiones de transnacionalidad que cruzan el colectivo, en sus múltiples dimensiones. Los vínculos y canales de conexión con la sociedad paquistaní de origen, ya sea directamente o a través del Reino Unido, se encuentran en plena efervescencia. El seguimiento de la realidad política de Pakistán, el consumo de productos culturales y de ocio, la creación de medios de comunicación y opinión, la efectividad de prácticas como la *kafala* (el envío no formal de dinero al país de origen, y que en la actualidad es considerada un actividad sospechosa de financiar organizaciones islamistas), las visitas de personajes significativos en la vida política, cultural o religiosa paquistaní (el Dr. Tahir ul-Qadri, del movimiento *Minhaj ul-Quran* visitó Barcelona en julio de 2000, mientras que Qazi Husain Ahmad, líder de la *Jama'at Islami*, la oposición islamista en Pakistán, lo hizo en octubre del 2001), han situado definitivamente a Barcelona –y, en concreto, el barrio del Raval– dentro del circuito que conforma la diáspora paquistaní en Europa.

En definitiva, todos ellos son argumentos suficientemente atractivos como para dedicar una atención analítica al colectivo paquistaní mayor de lo que hasta la fecha la bibliografía académica en España le ha dedicado.

Notas

1. He analizado este proceso de transformación en Moreras, 1997 y 2001a.
2. Quizás sea preciso hacer un comentario sobre el título de este artículo: el término de *Ravalistán* ha sido usado informalmente para referirse a la importante presencia paquistaní en el barrio. En mi caso lo empleo entre interrogantes, y recordando una escena de la película *East is East* (Damien O'Donnell, 2000), en que la familia protagonista viaja a Bradford, cuyo indicativo a la entrada había sido cambiado por el de "Bradistan".
3. "Paquistanis belong in a taken-for-granted way not a single diaspora but to several different diasporas –Asian, Muslim, nationalist Paquistani, Punjabi– a hybrid diaspora, each with its own aesthetics and ethics, which is imagined and performed rhetorically through cultural events" (Werbner, 2002: 17).
4. En torno a la noción de *proceso de configuración comunitaria* y su relación con la idea de integración social, véase Moreras (1999).
5. Este número ya ha sido superado, si bien en la actualidad no puedo ofrecer datos precisos al respecto.
6. Considero muy útil la utilización aquí del concepto de campo desarrollado por Pierre Bourdieu, como un campo de fuerzas en disputa entre los diferentes actores que quieren apropiarse de su capital simbólico específico.
7. Según datos facilitados desde la misma mezquita durante el mes del ramadán del 2004, en la actualidad se dan clase a unos 30 niños y niñas paquistaníes, y a unos 15 de origen marroquí. Las clases, a pesar de hacerse en el mismo horario, se llevan a cabo en espacios diferentes en el interior de la mezquita.

Referencias bibliográficas

- BELTRÁN, Joaquín; SÁIZ, Amelia. "Comunidades asiáticas en España". *Documentos CIDOB, relaciones España-Asia*. No. 3 (junio 2002). Barcelona: Fundació Cidob.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. Londres: Routledge, 1996.
- MORERAS, Jordi. "¿Qué es un barrio inmigrante? Apuntes para un ensayo de antropología urbana comparada." *Ponencia presentada en el 1er. Congreso de Inmigración*. Madrid, Fundación Ortega y Gasset, diciembre de 1997.
- MORERAS, Jordi. *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions, 1999.
- MORERAS, Jordi. *Informe sobre la immigració estrangera a Ciutat Vella (1986-2000)*. Barcelona: Fundació CIDOB, 2001a.
- MORERAS, Jordi. *Les activitats comercials dels residents estrangers a Ciutat Vella*. Barcelona: Fundació CIDOB, 2001b.
- WERBNER, Pnina. *Imagined diasporas among Manchester Muslims*. Oxford: James Currey, 2002.