

# Rituals islàmics en diàspora. Les comunitats musulmanes a Catalunya



Marta Alonso, Khalid Ghali,  
Alberto López Bargados, Jordi Moreras  
Ariadna Solé

Investigadors associats a la Fundació CIDOB

## Introducció<sup>(1)</sup>

En la ja abundant bibliografia acadèmica sobre les comunitats musulmanes a Europa, l'estudi de la ritualitat islàmica ocupa un lloc molt modest, en relació amb altres temàtiques que en els darrers anys s'han anat imposant (com serien la institucionalització de l'islam, la qüestió dels lideratges en el si d'aquests col·lectius, o les seves expressions identitàries). La importància que es dona a unes i altres temàtiques denota la manera en què les societats europees segueixen pensant la presència musulmana, en què una bona part encara es troba relacionada amb un passat migratori recent. Enfront d'aquells aspectes externs que suposadament identifiquen aquesta presència, la ritualitat és considerada com quelcom que habita dins dels àmbits comunitaris, interiors, poc visibles. Si, a més, en la conceptualització d'aquesta ritualitat, es parteix del pressupòsit que una de les claus de volta del procés de modernització és, justament, l'ascens de l'individualisme i, en conseqüència, una creixent desritualització, entesa com a voluntat de renunciar a les cerimònies de consagració col·lectiva, s'acabaria acceptant com a mal menor que els rituals esdevinguin un afer particular i íntim, reclosos dins d'uns col·lectius singulars.

Aquesta recerca s'ha orientat de manera diferent: en primer lloc, hem entès que el ritual segueix tenint bona part

de les funcions clàssiques que han estat destacades per l'abundant bibliografia sobre l'antropologia del ritual. Però, atès que aquests es desenvolupen en un context marcat per una situació diaspòrica<sup>(2)</sup>, tendeixen a ser redefinits i recontextualitzats. La interpretació que cal fer d'aquestes expressions rituals va més enllà de la reproducció del que era propi en una situació originària (és a dir, tal com se celebren en contextos on l'islam és clarament majoritari), per comprendre el ritual com a mirall en el qual es reflecteix una col·lectivitat diversa que ja acumula diverses dècades de progressiva acomodació en les societats europees. D'acord amb aquest argument, en segon lloc destaquem el component connectiu que s'incorpora en aquests rituals per incorporar persones i àmbits que nominalment no pertanyen al grup. En aquest sentit, apliquem els arguments de Baumann (1992), quan interpreta que en el context de societats plurals, l'expressió de rituals s'emmarca dins de la recerca de reconeixement públic. La recerca ens ha mostrat exemples de com rituals col·lectius islàmics com el trencament del dejuni durant el mes de ramadà, o la festa del sacrifici (*id al-ad-ha*) incorporen cada vegada més una dimensió relacional amb sectors de la població catalana, que són convidats per les comunitats musulmanes locals a participar-hi. El ritual estén la seva condició festiva més enllà de les fronteres que defineixen el grup, per implicar altres

actors en un context local concret, cercant en ells el seu reconeixement.

L'estudi de la ritualitat va més enllà de quantificar el grau d'observança religiosa d'una comunitat concreta<sup>(3)</sup>. Hem constatat l'aflluència comunitària en la celebració d'unes ritualitats festives, sense entrar en valoracions especulatives del grau de la seva religiositat, o de si el manteniment d'aquestes ritualitats s'adequava o no als paràmetres de l'estret i exigent camí vers la (des)integració que es proposa des de la societat catalana en relació amb aquests col·lectius<sup>(4)</sup>. Deslligant a efectes de mètode els subjectes de la creença i la pràctica religiosa al considerar que la seva relació està molt lluny de ser, com hom voldria, mecànica, hem entès, però, que l'anàlisi d'aquesta ritualitat festiva ens permet copsar algunes de les dinàmiques que avui en dia caracteritzen els col·lectius musulmans a Catalunya. A través del ritual s'observa una comunitat caracteritzada per una endèmica precarietat de recursos, per una invisibilitat social que dificulta el seu reconeixement, per una fragilitat organitzativa i una manca de lideratges doctrinals, i per una dispersió doctrinal que accentua la seva dependència externa. A més, en un context de creixent reactivitat social davant de les expressions externes de la religiositat islàmica, tant en l'àmbit individual com col·lectiu, els rituals esdevenen declaracions identitàries de naturalesa fortament assertiva, és a dir, una mena

de «targetes de presentació» que enuncien la voluntat d'un col·lectiu a seguir celebrant les seves pràctiques cohesives, alhora que en comencen a obrir la dimensió connectiva per tal d'implicar altres àmbits i persones de fora del seu límits comunitari.

### El ramadà com a efímera metàfora comunitària

Novè mes del calendari de l'Hègira musulmà, el ramadà és considerat pels musulmans com el «mes sagrat», el més propici per a l'expressió de la devoció religiosa, ja que va ser durant aquest mes en què va ser revelat al profeta Muhammad la totalitat del text de l'Alcorà (*al-qur'an*). És per això que ocupa un lloc central dins del calendari festiu islàmic, en part perquè conclou amb una de les dues dates festives, l'*Id al-fitr*, o festa de la ruptura, més importants. Probablement, la pràctica del dejuni preceptiu que es relaciona amb aquest període representa l'observança religiosa islàmica més coneguda entre els no musulmans.

Diferents estudis indiquen que els percentatges d'observança del dejuni durant el ramadà són elevats, fet que s'explica pel component eminentment social i comunitari que s'incorpora durant aquest període festiu. Els moments de recreació comunitària que s'elaboren durant aquest període, on prima l'aspecte relacional i familiar, adquireixen una rellevància destacada en context de diàspora. És l'ocasió per mostrar l'expressió d'una convivència social i poder compartir amb el col·lectiu cultural de referència una determinada quotidianitat i uns espais instituits com a propis que s'ordenen al voltant d'un principi religiós, i que es diferencien d'aquells temps i espais que pertanyen a la societat occidental.

En relació amb el calendari gregorià que regeix Europa occidental, el ramadà és un temps excepcional que es desenvolupa en un context que també



■ Anunci de la festa del sacrifici a la mesquita Tariq ibn Ziad (Barcelona, 2007). MARTA ALONSO

s'entén com a excepció al. És per això que aquest se'ns mostra com un moment singular en el qual poder observar com s'expressen diferents 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, reificants, 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 del vincle comunitari, tant a escala local com global (amb el conjunt de la *umma* musulmana), així com pel que fa a la distància i/o la proximitat

que s'estableix pel que fa a la societat occidental.

Atès el seu caràcter excepcional, i alhora cíclic, el ramadà esdevé un temps de socialització i d'iniciació per als més joves (que realitzen els primers dejunis imitant la gent gran), però també de rectificació per als adults, per tal de dur a terme una expiació de les culpes espirituals, com també de les socials. En un i altre sentit, el ramadà és un temps per a la sublimació de les pràctiques religioses, amb un conjunt de pràctiques suplementàries que acompanyen el compliment ortodox del dejuni prescriptiu:

les oracions *tarawih* (complementàries a aquelles que es fan durant la nit, després de trencar el dejuni), la *i'tikaf* (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. El zel per l'observança d'aquestes pràctiques complementàries i recomanables (*mustahabb*, no obligatòries però que llur compliment mereix recompensa, o *ajr*), de vegades pot estar indicant-nos el caràcter piadosos de qui les observa<sup>(5)</sup>.

Més enllà de la seva dimensió doctrinal i de convivència, la celebració del ramadà a Catalunya en els darrers anys està incorporant també un component relacional, en connexió a la progressiva dimensió externa que adopta aquest conjunt de ritualitats. La celebració d'*iftar-s* col·lectius, o ruptures diàries del dejuni que organitzen les comunitats locals, on són convidades les autoritats polítiques, la societat civil i el conjunt de la ciutadania, ha adquirit una dimensió notòria, fins al punt de convertir-se en quelcom habitual. Aquestes noves litúrgies —interpretades, tant per la classe política com per bona part de la ciutadania, en clau multicultural, i no religiosa—, comencen a ser identificades com a proves de la voluntat d'«obertura» d'aquests col·lectius respecte de la societat catalana.

### L'aixura, o el ritu anual de la comunitat xiïta

L'*aixura* és el ritual més rellevant en el cas dels musulmans xiïtes. Té lloc el desè dia de *Muharram*, el primer mes del calendari musulmà, i se celebra en commemoració a la mort d'Hussein, succeïda a Karbala l'any 680 dC. Aquest personatge, fill d'Ali i nét de Mahoma, va esdevenir l'iniciador del xiisme i, per tant, la gran divisió entre musulmans sunnites i xiïtes. Malgrat les diferències doctrinals que separen uns i altres, en l'àmbit ritualístic, l'*Aixura* és l'expressió que suposa una ma-

jor discrepància entre els xiïtes i els sunnites. Sembla que la data de l'*aixura* tindria històricament un origen jueu, entre els quals se celebrava com un dia de dejuni i expiació, costum que hauria estat adoptat en l'islam. Alguns sunnites commemoren el desè dia del mes de *Muharram* amb un dejuni diürn voluntari i un posterior àpat familiar amb l'objectiu de recordar l'abandonament de l'arca per part de Noè, i així mateix la salvació de Moisés gràcies a la intervenció de Déu davant dels egipcis. Aquest dejuni és entès com a recomanable, tot i que no obligatori.

A més d'aquest fet, els xiïtes evocuen el ja anomenat *martiri de Hussein*. El color negre és el protagonista de la major part dels actors del ritual xiïta, i els plors, com també l'autocolpeig, són recurrents. Els fidels corporitzen una processó en què canten lletanies i eventualment es colpegen rítmicament el pit, amb una mà i després amb l'altra. Acabada la marxa, es dona pas a una pregària que va acompanyada de discursos referent al martiri, llegits per membres de la comunitat. Davant d'aquestes dissertacions alguns dels oients solen exterioritzar mostres de dol i empatia amb el màrtir mitjançant llàgrimes i sanglots. A continuació, els practicants es reuneixen per menjar conjuntament. La repetició musical, gestual i temàtica és constant durant la celebració.

La celebració de l'*aixura* acostuma a ser recollida gràficament pels mitjans de comunicació internacionals, per la seva espectacularitat. A Catalunya, l'*aixura* se celebra des de l'any 2004, organitzada per l'Associació Cultural al-Qaim, situada al barri de Santa Caterina de Barcelona. Els actes de dol i autoflagelació que es duen a terme durant la processó que aplega els membres de la petita comunitat xiïta de la ciutat (d'origen pakistanès, majoritàriament), van ser motiu de polèmica pels veïns, que van obligar a que l'Ajuntament de Barcelona pactés amb la comunitat les

condicions de la celebració.

Malgrat tot, la singularitat d'aquest acte segueix establint un fort contrast dins l'espai públic, no tant pel significat que aquest incorpora, sinó per la triple combinació d'una gestualitat rítmica, de plors col·lectius i d'autoflagelació. El sagnat voluntari, com a testimoni del dol pel martiri de Hussein, desapareix de la cerimònia, com a condició imposada per l'Ajuntament, per tal d'evitar la reproducció d'unes imatges que arreu del món tenen un fort impacte per a les consciències occidentals, cada cop més hostils a tota forma voluntària de vessament de sang. Aquesta dimensió crítica amb l'ostentació de la violència —autoinfligida o practicada sobre altres objectes— també sembla estar present en les reaccions que provoca la festa del xai, tal com veurem seguidament.

### Id al-ad-ha, o el sacrifici enfrontat a la seva desritualització

Associat indefectiblement al mes del pelegrinatge a la Meca (*hajj*), la tradició musulmana assenyala que, arreu del món musulmà, els creients han de dur a terme la seva pròpia rèplica del sacrifici que, pròpiament dins del marc del *hajj*, els peregrins efectuen el desè dia a Mina, on cadascú d'ells immola un xai en commemoració del sacrifici fundador d'Ibrahim/Abraham. Operatori central de l'univers simbòlic musulmà, el caràcter ecumènic d'aquest acte ritual al conjunt dels països islàmics és una evidència que pot constatar-se allà on es localitzi una família o comunitat musulmana. I la diversitat de noms amb què es refereix la festa (*Id al-adha*, *Id al-Kabir*, *Tabaski*, *Qurbani*, o, com simplement se sol identificar a casa nostra, la *festa del xai*) ressalta la seva extensió i generalitat.

En aquesta celebració, sacrifici i comensalitat apareixen lligats, la qual cosa ens permet comprendre la importància assolida per la festa de l'*Id* al si de la

'*umma*. Acte de fe personal per excel·lència, atès que el sacrificant i sacrificador coincideixen de preferència en una mateixa persona (excepte en els casos, possibles, de sacrifici col·lectiu, normalment d'un camèlid o boví, o del cas que el sacrificador reconegui la seva incompetència o impossibilitat per dur a terme el sacrifici), la sociabilitat s'inscriu en el procés de compartició de la carn de l'*Id*, veritable impulsor d'una atmosfera de festa que, als 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 context europeu, però, 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 on el camp religiós presenta constants molt diferents de les que posen en pràctica els executants d'aquest ritual, o almenys així són percebudes pels restants membres de les societats europees. No es tracta aquí simplement d'un problema d'acomodació pel qual els immigrants musulmans i els seus descendents, posseïdors d'una religiositat pròpia i exuberant, 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, sinó d'un problema de concepció mateixa del lloc que «allò religiós» ha d'ocupar en el cos social.

En aquest sentit, són significatives les iniciatives per tal de «domesticar» l'execució d'aquest ritual aplicant una consideració de tipus higiènic per tal de supervisar que el sacrifici es dugui a terme «en condicions sanitàriament controlades». Diferents institucions públiques catalanes (Diputació de Bar-

celona i Generalitat de Catalunya) han elaborat en els darrers anys diferents recomanacions per poder fer aquest sacrifici d'acord amb les restriccions que marca la llei sanitària. D'aquesta manera, el sacrifici s'acaba incorporant com a una pràctica dins d'un recinte tancat com és un escorxador (on s'observa una activitat molt més elevada que la resta de dies), dins d'un sector de producció i un mercat emergent com són els productes *halal*. Dos efectes es deriven d'aquesta pràctica: per una banda, el reforçament de la dimensió mercantil que acompanya el fet que cada família es doti d'un animal sacrificat (cosa que acaba generant un procés d'inflació dels preus, que anualment s'incrementa); per l'altra, la delegació de la funció del sacrifici a mans d'una altra persona que no és el cap de família, cosa que contribueix de forma activa a buidar de contingut significatiu aquesta ritualitat, o almenys a resignificar-la, eliminant la dimensió emulativa que feia del sacrificant un transsumpte del profeta Ibrahim per enfortir únicament els aspectes de comensalitat.

### **Mawlid an-nabi: entre devoció popular i repulsa ortodoxa**

La celebració del naixement del profeta és coneguda amb diversos noms arreu del món musulmà. El mot *mawlid* (*mawhūd* o *mouhūd*) designa un natalici, per antonomàsia el del profeta Muhammad. El dia 12 del mes de *rabi al-awwal* és la data generalment admesa per a la celebració del *mawlid* del Profeta. La devoció islàmica també celebra el naixement d'altres figures venerables dins la mística islàmica, que generen significatives expressions d'un islam popular que sovint és qüestionada des dels àmbits de l'ortodòxia doctrinal. De forma similar al *Mawlid an-nabi*, la seva celebració genera autèntics pelegrinatges (*mussem*) que convoquen nombroses persones al voltant de la tomba del sant venerat, on s'organitzen diferents activitats, com sessions de *dhikr* i lec-

tures de l'alcorà, menjars en comú i donacions d'almoïna.

No obstant això, aquest exemple de devoció popular és severament qüestionat per part dels sectors doctrinals més ortodoxos. Des de la perspectiva *wahabbi*, que nega la dimensió mística i esotèrica de l'islam, el *mawlid* és rebutjat com una innovació inacceptable, perquè s'interpreta com una forma de culte de la figura del Profeta. L'islam més ortodox expressa obertament el seu rebuig en relació amb aquesta celebració, fet que és significatiu en si mateix, tenint present el seu caràcter popular, que implica perfils de la comunitat musulmana que s'acostuma a relacionar amb una religiositat heterodoxa i marginal, com seria el cas de les dones.

Hem centrat l'estudi d'aquesta celebració entorn a dos col·lectius (el senegalès i el pakistanès), on la celebració del naixement de Muhammad es va celebrar amb devoció. Entre els senegalesos, especialment els que formen part de la confraria Tijaniyya, la celebració s'anomena *gammu*, nom pres d'una antiga celebració preislàmica que tenia lloc poc abans de començar l'estació plujosa. En canvi, els pakistanesos l'anomenen *milad* (derivació urdú del terme àrab) i, com en el cas anterior, va ser celebrada de forma pública en un espai cedit per les administracions locals de Lleida i Barcelona, respectivament. Tant en un cas com en l'altre, es produeix una alteració en el calendari de celebració, que es retarda uns dies més enllà de quan es fa en els seus països d'origen, per tal d'adequar-lo als dies de descans laboral durant el cap de setmana. En síntesi, les celebracions es converteixen en un seguit de recitacions, discursos i cançons de lloança a la figura del Profeta, que s'emmarquen dins d'un acte que adopta una dimensió clarament festiva, i on es reparteix menjar entre els assistents.

En la consideració comunitària d'aquesta celebració, és interessant observar

com es manté com a principi d'una devoció popular, transmesa en l'àmbit familiar, malgrat la influència de la crítica ortodoxa, expressada a Catalunya en veu de dos corrents doctrinals literalistes, com és el *tabligh* i la *salafiyya*.

### **Conclusions: la producció de rituals diaspòrics**

Al llarg de la recerca, hem pogut contrastar la vigència de les pràctiques rituals dins de les comunitats musulmanes a Catalunya, posant en qüestió aquell supòsit, extret de les teories de la modernització més convencionals, que suggeriria que la influència secularitzadora de la societat occidental portaria a un progressiu abandonament d'aquestes ritualitats, pràctiques que les primeres generacions de musulmans arribats a aquesta societat volien mantenir com a record i reforç del seu vincle amb el seu país d'origen. Hem pogut veure que els diferents rituals que marquen el calendari festiu dels musulmans a Catalunya aplega no només les primeres generacions sinó també totes aquelles que les succeeixen. Els joves musulmans catalans participen activament en aquests moments rituals, que interpreten com una forma de poder-se mostrar davant d'aquesta societat amb una expressió identitària dual, abans que per referenciar-se a una societat —la d'origen dels seus pares—, que sovint no identifiquen com a seva. També hem pogut constatar el diferent tipus de reacció que elabora la societat catalana en relació amb una sèrie de ritualitats islàmiques que comencen a prendre una certa notorietat dins l'esfera pública.

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 diferents orígens nacionals i culturals), la participació activa de representants de la



■ **Id al-fitr (pavelló Trinitat Vella), 20 de setembre de 2009.** JORDI MORERAS.



■ **Aixura (passeig Lluís Companys, Barcelona), 19 de gener de 2008.** KHALID GHALL.

classe política i de la societat civil en aquestes celebracions ritualitzades, suposa en si mateix un fet destacable, ple de nous significats i d'un intens simbolisme (que, probablement, no sempre és percebut pels gestors públics). Per acabar, hem pogut apreciar que el ritual ordena però, al mateix temps, desperta discrepàncies internes. No es pot afirmar que, malgrat la «vitalitat religiosa» que demostra el seguiment d'aquestes festivitats per part de les comunitats musulmanes a Catalunya, puguem parlar d'una homogeneïtzació dels significats que es relacionen amb aquestes pràctiques rituals, i encara menys d'un seguiment unànime que esdevingui l'única via per inserir-se a la comunitat.

Considerant la capacitat regeneradora dels vincles comunitaris que se suposa que tenen les ritualitats instituídes pels grups humans, un dels seus principals objectius és garantir la reproducció del grup, establint mecanismes de continuïtat en el temps viscut, enfortint la socialització i, alhora, la transmissió a les generacions futures. No obstant això, el principal repte que han d'afrontar aquestes pràctiques provenen dels processos d'individualització religiosa, que fomenten la reelaboració, segons el seu criteri i les seves experiències vitals, d'aquelles herències religioses que els individus reberen de la seva família.

No obstant això, les respostes generacionals a aquesta socialització familiar (més l'aportada des de la mesquita), que no és compartida —ni en el seu contingut, ni en la seva orientació— per part dels joves, suposa la recerca d'espais i lectures alternatives en relació amb uns principis religiosos que els han de vincular més amb la societat europea en la qual s'han format, que no respecte a una societat d'origen de la qual provenien els seus pares i que, de vegades, perceben com a estranya.

Aquesta seria una de les principals dinàmiques internes que incideixen sobre el desenvolupament d'una pràctica de socialització religiosa efectiva. La segona dinàmica té un origen extern i està relacionada amb «l'absència de legitimitat» que pateix aquesta socialització a ulls de la societat europea, que segueix qüestionant la voluntat de les famílies per transmetre els seus valors culturals i religiosos als seus fills, atès que això és considerat com a prova d'una voluntat de «no-integració». Davant l'evidència d'un marc social poc comprensiu pel que fa a aquesta transmissió religiosa (que contrasta, lògicament, amb les societats musulmanes d'origen), aquesta es converteix en una elecció familiar particular, que no té el seu correlat amb aquest context social immediat (Dialmy, 2007).

Dins d'aquest àmbit, la família com a institució social es veu condicionada davant la seva impossibilitat de transmetre uns continguts que serveixin per definir una pertinença socialment acceptada, la qual cosa la porta a orientar els seus esforços al desenvolupament de pertinences que només s'orientin 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 aquesta falta de legitimitat social d'aquesta pràctica, configurant iniciatives i espais per dur a terme aquesta transmissió religiosa de manera digna i d'acord amb aquesta voluntat de manteniment del vincle comunitari. De l'altra, 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 pel que fa a la forma i al 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 la celebració d'aquestes pràctiques rituals en un context social que les segueix 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 part del seu contingut i, potser per la mateixa reificació

de què són objecte un cop actualitzats dins d'un context que sospita de tota efusivitat ritual, mostren cada vegada un menor grau de diversitat —com a mínim, respecte al que era propi en origen. L'argument de Dessing es relaciona, en efecte, amb aquesta idea de «buidat de la substància ritual» que sembla imposar-se en les societats europees a les comunitats musulmanes, idea exposada per Mohamed H. Benkheira (1998) segons la qual aquesta imposició suggereix que «la integració passa, no per la política (és a dir, pel lloc dels individus en la Polis), sinó per la substància mateixa dels individus», de manera que el procés d'incorporació dels musulmans a Europa s'entén implícitament com una desritualització. El pressupòsit que activa aquests arguments és la idea que els col·lectius musulmans s'integraran millor a l'Europa secularitzada si abandonen l'observança (pública) de la seva religió. Una premissa que impregna bona part de l'interès polític (i també d'una part de l'acadèmia, tot s'ha de dir) en relació amb l'evolució d'aquests col·lectius.

En definitiva, l'estudi d'aquests rituals no només mostra la seva capacitat generadora de mobilització col·lectiva, d'efervescència religiosa o de recreació identitària: les ritualitats islàmiques a Catalunya són un dels mecanismes que han estat establerts per aquests col·lectius amb l'objectiu d'establir una connexió relacional amb aquesta societat, expressant una singularitat pròpia i, alhora, una voluntat per voler-ne formar una part. ■

## NOTES

- (1) Aquest text és la síntesi de la recerca «Diàspores i rituals. El cycle festiu dels musulmans a Catalunya», realitzada en el marc de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya durant els anys 2007 a 2009, per a la realització de la qual es va contractar a la Fundació CIDOB.
- (2) La diàspora, més que una condició, una contingència que es deriva del desplaçament territorial propi en tot trajecte migratori, seria una construcció elaborada del context on els col·lectius que han emigrat poden pensar la seva condició (estrangers en aquesta societat i estranys a la societat d'origen), la seva continuïtat (en forma d'identitats que superen aquesta condició de trànsit perpetu, és a dir, com identitats postmigratòries), així com la seva relació amb un origen (certament idealitzat, retrobat provisionalment una o més vegades l'any —sempre que sigui possible—, però sobre el qual també s'opina, de vegades d'una manera amarga) (Brah, 1996; Saint-Blancat, 1997).
- (3) Diferents estudis sociogràfics sobre els musulmans a Europa han interpretat que el manteniment de determinades observances religioses podia servir per establir un barem d'evolució del seu encaix social. S'afirmava que el manteniment de determinades observances (especialment aquelles que estaven connotades socialment, p. ex., l'ús del *hijab* entre les dones, o la freqüentació a la mesquita), anava en detriment de l'assimilació d'aquestes poblacions, i viceversa (v. Tribalat, 1995). Benkheira (1998) qüestiona l'implícit «buidatge de la substància ritual» que les societats europees imposen a les comunitats musulmanes.
- (4) Que aquestes celebracions despertin comentaris dins la societat catalana, n'és prova el seguit de reflexions recollides en la premsa, i que hem volgut recollir i analitzar durant la nostra recerca sobre el terreny.
- (5) Aquest zel s'expressa, per exemple, en la voluntat d'un malalt de voler mantenir el dejuni (tot i la pròpia ortodòxia que l'eximeix d'això, i que genera dificultats per al personal religiós que l'atén), o el nen o nena que comença a realitzar el seu primer dejuni (i que també preocupa els professionals de l'educació).

## BIBLIOGRAFIA

**Baumann, Gerd.** «Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society». A: Daniel de Coppet (ed.); *Understanding rituals*. Londres, Routledge: 1992, pàg. 97-116.

**Benkheira, Mohamed H.** «Peut-on intégrer l'islam si on le vide de sa substance rituelle?». A:

*Islam de France*, 1998, núm. 2, pàg. 42-49.

**Brah, Avtar.** *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. Londres-Nova York: Routledge, 1996.

**Dessing, Nathal M.** *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*. Leiden: Peeters, 2001.

**Dialmy, Abdesamad.** «Belonging and Institution in islam». *Social Compass*, vol. 54 (1) (2007), pàg. 63-75.

**Saint-Blancat, Chantal.** *L'islam de la diàspora*. París: Fayard Éditions, 1997.

**Tribalat, Michèle.** *Faire France*. París: La Découverte, 1995.