

# Religions en trànsit. Propostes per a l'anàlisi de les expressions religioses en context migratori



Jordi Moreras  
Grup de Recerca en Antropologia Fonamental  
i Orientada (GRAFO – UAB).

El text repassa alguns dels diferents arguments que, pel que fa a la relació entre religió i immigració, han estat exposats per autors fonamentalment anglosaxons, tot prenent els exemples de les comunitats musulmanes a Europa i Catalunya, amb la qual cosa es poden formular nous interrogants sobre el paper que juga el factor religiós en els processos d'incorporació o acomodació social dels col·lectius immigrants.

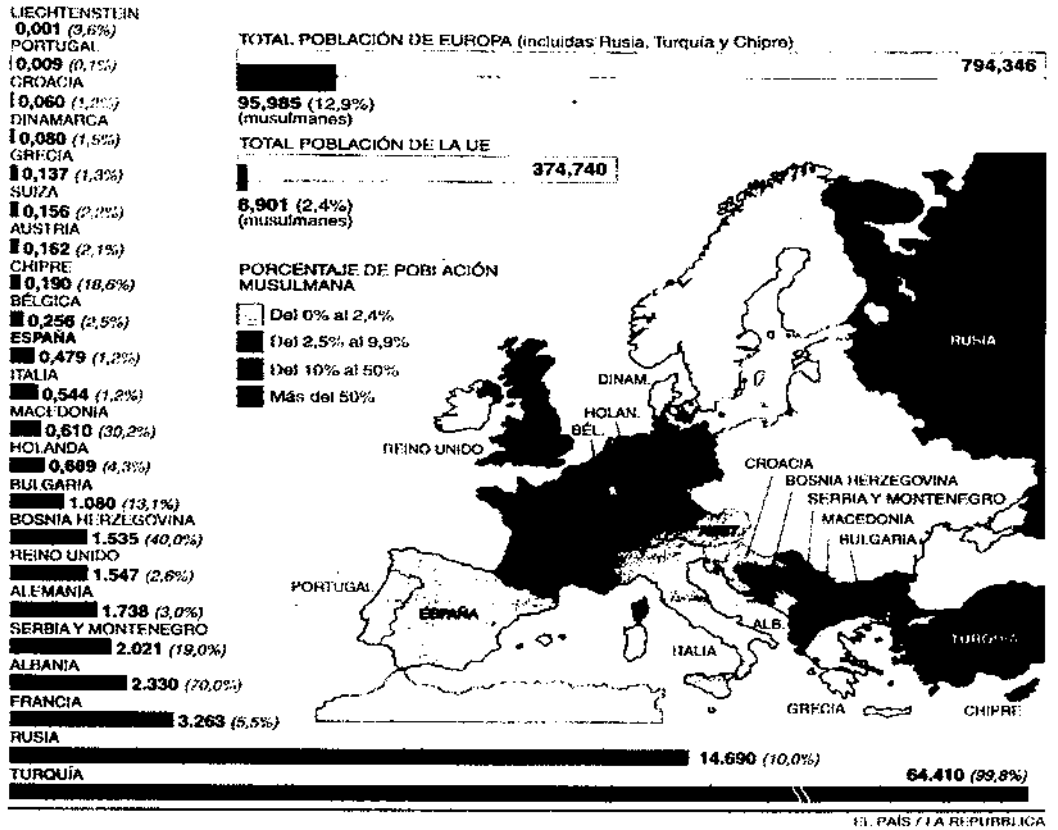
*The text reviews some of the different arguments put forward, primarily by British and American authors, on the relations between religion and immigration, taking the examples of the Muslim communities in Europe and Catalonia. These examples allow us to formulate new questions on the role of the religious factor in the processes of incorporation or social accommodation of immigrant groups.*

En la introducció del seu llibre pòstum *La double absence*, Abdelmalek Sayad recordava que una de les particularitats de la reflexió socioantropològica sobre l'emigració i la immigració, és que aquesta reflexió ha de ser necessàriament una reflexió sobre ella mateixa. Per què prioritzem la recerca d'uns processos socials per sobre d'altres? Per què els nostres escrits parlen d'uns temes i no d'uns altres? Per què són uns els interrogants i unes altres les respostes? La producció bibliogràfica entorn de la qüestió migratòria a Catalunya i al conjunt de l'Estat espanyol ja és prou àmplia com per poder-se interrogar quines han estat (o continuen sent-ho) les qüestions i temàtiques que s'han abordat preferentment, i quines d'aquestes han estat pràcticament oblidades. Aquest exercici reflexiu —encara per fer— ens mostraria d'una manera prou reveladora la forma en què el món acadèmic ha anat construint una determinada percepció de les migracions a la nostra societat.

En aquest text vull aportar alguns elements a aquesta reflexió, i ho faré interrogant-me sobre per què el factor religiós ha estat pràcticament oblidat en l'anàlisi de les migracions contemporànies. Si no som conscients dels motius que han portat a fer que aquesta temàtica hagi estat pràcticament marginada en aquests estudis, difícilment podrem comprendre les reaccions de la nostra societat davant la inesperada irrupció en l'espai públic, de pràctiques i discursos que es vinculen amb tradicions religioses aportades pels col·lectius immigrants. De fet, en la conceptualització de les diferents realitats migratòries, tant la cultura com la religió es converteixen en factors que es fan incòmodes, especialment quan d'una manera implícita pensem en les persones immigrades únicament com a mà d'obra. És cert que l'èxit dels paradigmes culturalistes de definició de la diversitat ha fet recuperar la referència cultural d'aquests col·lectius. Però això ens ha portat a caure en altres tres pressuposicions errònies: la del trasplantament cultural immutable, la de l'homogeneïtat interna dels col·lectius i el de la centralitat de la cultura en la construcció d'identitats.

Ara, però, hi afegim la referència religiosa, i

*Els factors culturals i religiosos han esdevingut un element clau en la construcció de la percepció de la immigració. Mapa de la població musulmana a Europa. El País, 14 de febrer de 2004.*



L'apliquem amb la mateixa càrrega determinista i d'immutabilitat de quan fem referència a l'element cultural. Partim d'atribucions genèriques d'adscripció a un culte determinat (el cas de l'aplicació del concepte musulmà), sense contrastar la manera en què es transforma una pràctica i una referència religiosa durant un trànsit migratori. Incorporarem la diversitat religiosa a la cultural, i això contribueix a completar la multidimensionalitat de les realitats migratòries i a redefinir més comprensivament el principi de pluralisme (i no sols pluralitat) a la nostra societat.

La configuració d'un nou camp d'estudi com són les expressions religioses (individuals i col·lectives) en context migratori, comporta formular nous interrogants sobre el rol que juga aquest factor en els processos d'incorporació o acomodació social d'aquests col·lectius. Però també implica pensar de quina manera les administracions públiques, dins les seves propostes de gestió de la diversitat, han d'incorporar aquest nou element. En aquest text repassaré alguns dels diferents arguments que, respecte de la relació entre religió i immigració, han estat exposats per autors fonamentalment anglosaxons. Els exemples els extrauré de les comunitats musulmanes a Europa i Catalunya, terreny en el qual he treballat intensivament en els darrers anys.

## 1. La religió, factor absent o latent?

El rol de la religió i de les institucions religioses en la vida de les persones immigrades no ha despertat, fins molt recentment, un interès especial per part d'investigadors i responsables polítics. Ja sigui als Estats Units d'Amèrica o a Europa, les diferents tradicions acadèmiques poden haver definit un seguit de preferències a l'hora de dedicar els seus recursos per a la recerca. Però el cas és que, més enllà d'aquestes especialitzacions compartimentades, la consideració del factor *religió immigrant* depèn de la forma en què es conceptualitza el factor *religió* en aquestes societats receptores. Als Estats Units o al Regne Unit, la rellevància social de la religió no és gens comparable amb la que es presenta en altres societats europees.<sup>1</sup> El mateix cal dir dels models de relacions entre Estat-confessions religioses que imperen en els diferents països, que condicionen la manera en què es defineix la presència de la religió en l'espai públic. En virtut d'aquests contextos previs, s'ubiquen les referències religioses que sorgeixen dels col·lectius

1. Potser seria escaient recordar que a Catalunya l'interès per les expressions religioses de les emigracions dels anys 50-60 va generar línies de treball com les dutes a terme per Rogeli Duocastella sobre la pastoral immigrant, o altres obres com la d'Antoni M. Güell (*Capvespre de creences*, 1973).



immigrants, i si la religió ocupa una part significativa del debat social, és lògic suposar que les aportacions en matèria de culte que fan aquests col·lectius també siguin debatudes.

Alguns estudis clàssics sobre immigració incorporaven el factor religiós en la seva anàlisi: només cal recordar l'obra de William I. Thomas i Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920), on s'analitzava el paper de la parròquia catòlica com a element de cohesió comunitària dels treballadors d'origen polonès a Amèrica. La innovadora perspectiva comparativa entre el context d'origen i el de recepció va permetre mostrar com les transformacions en el rol social d'aquesta institució religiosa, redefinien els marges sobre els quals se situava aquesta comunitat polonesa. Això no obstant, en aquest i en altres estudis, s'expressa la idea que les expressions religioses en context migratori, si bé juguen un important paper en els primers moments d'incorporació social, progressivament perden la seva força cohesiva al llarg de les generacions següents.

*Diversos estudis sobre religions en el context migratori assenyalen la importància, en una primera instància, del factor religiós. Amb el pas del temps, però, aquest factor perd bona part de la seva importància primerenca.*

La possible aculturació/secularització religiosa que sembla acompanyar el procés d'acomodació social dels col·lectius immigrants requereix ser posada a prova. Als Estats Units, hi ha un primer escull formal per contemplar la relació entre religió i immigrants, com és que el cens nacional no incorpora cap mena d'ítem entorn de la pertinença religiosa (Warner, 1998). Per aquest motiu, els diferents estudis que analitzen les seves expressions religioses, han adoptat principalment una metodologia qualitativa, a través de l'elaboració de monografies etnogràfiques.<sup>2</sup> Kivisto (1992) considera que la relativa absència del factor religiós en els programes de recerca sobre immigració als Estats Units, també es deu a un indissimulat desinterès i, fins i tot, prejudici, per part d'aquests investigadors.<sup>3</sup> A Europa, i malgrat que aquestes dues circumstàncies també s'hi puguin donar (hi ha molts països europeus —és el cas de l'Estat espanyol— en què la llei impedeix elaborar qualsevol registre oficial sobre les pertinençes religioses dels seus ciutadans), s'hi formulen dos arguments per justificar la manca d'interès per analitzar el rol de la religió en la immigració. El primer té a veure amb la definició de la integració dels col·lectius immigrants, i el paper que hi juga l'element religiós. En proposar que aquesta integració s'ha de desenvolupar en l'àmbit públic de les societats receptores, no es contempla la presència de les referències religioses, que s'argumenta que pertanyen a l'àmbit privat, familiar i comunitari d'aquests col·lectius. En acceptar aquest model de dos dominis culturals separats, les propostes de gestió de la diversitat cultural exclouen formalment el factor religiós. Autors com Rex (1994), Vertovec (1996) o Modood (2000) critiquen que el multiculturalisme, com a model teòric de gestió de la diversitat, recolzi necessàriament sobre un principi de secularització i de separació entre l'àmbit públic i privat, davant de les noves formes d'incorporació pública que proposen els diferents col·lectius minoritaris. Noves formes que estan provocant, en definitiva, la "renegociació de la cultura política en l'àmbit públic" (Vertovec, 1996: 66).

No obstant això, l'argument de la neutralitat continua essent el més freqüent per respondre a

la introducció d'elements culturals i religiosos no previstos. Prenent com a model la societat britànica (que, recordem, desenvolupa una forma d'Església estatal), Modood (2000) revisa críticament els tres principis que sostenen aquest vincle: la neutralitat de l'Estat, l'autonomia de l'àmbit polític i la democràcia. Suggereix l'existència d'una certa contradicció en el principi que afirma la neutralitat de l'Estat en matèria religiosa, però que al mateix temps limita activament les ambicions de la presència pública de les religions, en especial d'aquelles que no formen part del seu *ethos* cultural propi.

El segon argument fa referència a les evidències públiques d'aquesta presència: les expressions de religiositat de les comunitats immigrades no han despertat l'atenció ni de l'opinió pública en general, ni dels responsables polítics, ni dels investigadors, ja que aquestes no s'han expressat públicament. Negar l'existència d'unes pràctiques perquè aquestes no es desenvolupen en l'espai públic, és el mateix que dir que només és *real* allò que és citat pels mitjans de comunicació. Les dimensions no públiques de la realitat social són objectes d'estudi antropològic, especialment si darrere l'aparent invisibilitat d'aquestes pràctiques i expressions hi podem trobar elements que evidencien la rellevància que tenen per a aquelles persones que les protagonitzen. El cas de les comunitats musulmanes a França, des del període de la postguerra fins a la dècada de 1970, és un bon exemple d'aquesta invisibilitat. La seva pràctica religiosa i comunitària es mantenia dins l'esfera privada, sense cap mena de rellevància pública, i els primers oratoris s'habilitaren en garatges i antigues fàbriques. El perfil d'aquesta immigració nord-africana i subsahariana era eminentment masculí, la qual cosa afavoria aquesta invisibilitat. A partir del reagrupament familiar després de la crisi econòmica dels setanta, la reconstrucció dels nuclis familiars i l'aparició del sorgiment de les noves generacions suposaria una progressiva visibilització de les primeres expressions que es relacionen amb la pràctica religiosa islàmica. Sobre la base d'aquest primer període d'invisibilitat (que avui en dia encara perdura a França pel que fa als oratoris tradicionals), i la

posterior fase de progressiva visibilitat (a la qual contribueix activament la progressiva atenció que aquesta presència desperta en els mitjans de comunicació i l'opinió pública), es construeix la realitat quotidiana dels musulmans francesos (i europeus), que difícilment podria explicar-se sense conèixer amb detall aquestes realitats comunitàries socialment no visibles.

El mateix podria dir-se a Catalunya, respecte al procés de configuració comunitària islàmica: en la primera meitat de la dècada dels setanta, s'hi obren els primers oratoris musulmans, que pràcticament passen desapercebuts davant l'opinió pública. A mesura que avança el fenomen migratori i els col·lectius s'estabilitzen, s'obren nous locals, no sempre amb les condicions adequades per fer el culte. Entre els anys 1996 i 2001 s'obre pràcticament el 60% dels oratoris musulmans a Catalunya (estem, doncs, davant d'una implantació molt recent), i malgrat que els locals que ocupen es continuen mantenint en un nivell d'invisibilitat social, la percepció de la seva presència s'ha fet més notable des de les polèmiques motivades per les queixes veïnals. Si per part dels responsables d'aquests centres es desenvolupa una certa actitud de reserva, tot evitant les expressions més públiques de la seva presència, ens trobem davant d'un cas de visibilització social per part d'una opinió pública i uns responsables polítics més preocupats per aquesta presència, i no tant l'expressió d'una voluntat per part d'aquestes comunitats per fer-se presents en l'espai públic (Moreras, 1999, 2002, 2003).

---

2. En aquest sentit, cal destacar el projecte "The Religion, Ethnicity and New Immigrants Research" (RENIR), desenvolupat en dues fases per part del departament de sociologia de la Universitat de Houston. Els resultats del projecte han estat recollits en dues publicacions: Ebaugh-Chafetz, 2000, i Ebaugh-Chafetz, 2002.

3. Entorn al debat sobre el posicionament dels investigadors en l'estudi dels fets religiosos, i la defensa dels principis de secularisme o laïcitat, vegeu el debat "Secularism. Personal values and professional evaluations", publicat a la revista *Social Anthropology* (vol. 9, nº 3, 2001: 323-344), amb les aportacions de Charles Stewart, João de Pina-Cabral, Lale Yalçın-Keckmann, David N. Gellner i Bruce Kapferer.

## 2. La dimensió transnacional

Avui en dia, un nombre important d'estats al món continuen legitimant la seva acció política en virtut d'una determinada doctrina religiosa. La ideologia nacional s'imbueix d'aquesta, fins arribar-la a considerar com a religió nacional. Però el cert és que les religions com a conjunt de pràctiques i referències, difícilment coincideixen amb les fronteres dels estats nació. La mobilitat religiosa, fruit de les estratègies d'expansió decidides per les jerarquies religioses, així com de l'emigració dels seus fidels, contribueix a crear "geografies alternatives" entorn de les referències religioses desterritorialitzades (Levitt-Schiller, 2003).

La relació entre religió i territori ha estat analitzada per diferents autors (Park, 1994; Fortier, 2000; Tong-Kong, 2000; Naylor-Ryan, 2002; Hervieu-Léger, 2002). Aquesta darrera autora identifica tres línies d'estudi en aquest àmbit: les *modalitats territorials de comunitarització religiosa* (les relacions que estableix cada comunitat religiosa amb l'espai i el territori que ocupa), les *simbolitzacions religioses de l'espai* (de quina manera la imaginació i la memòria religiosa s'inscriuen en l'espai) i la *geopolítica religiosa* (anàlisi dels conflictes i relacions intercomunitàries entorn del control polític del territori). La globalització, com a procés dialèctic entre global i local, ha afavorit el retorn de les velles civilitzacions i de les religions mundials que es conceptualitzen, en paraules de Casanova (2001: 430), "com a sistemes culturals significants i com a comunitats imaginades en competició amb les comunitats nacionals imaginades". És la síntesi del paradigma de "confrontació de civilitzacions" que proposa Samuel Huntington. Una versió postmoderna del principi *cuius regio, eius religio*, a partir de la qual s'insisteix a relacionar religions amb els seus territoris "naturals" i a interpretar qualsevol presència fora del seu àmbit territorial com un indicador de proselitisme agressiu.<sup>4</sup>

L'anàlisi de les expressions religioses transnacionals requereixen perspectives bipolars, que relacionin tals expressions —tant individuals com col·lectives— en el context de les societats emis-

sores com en context migratori (Levitt, 2001; Menjivar, 2000). L'estudi de xarxes socials permet mostrar la densitat dels vincles que s'estableixen entre organitzacions religioses transnacionals (Ebaugh-Chafetz, 2002), així com la presència de nous lideratges religiosos que ja no segueixen els patrons tradicionals d'autoritat religiosa (Saint-Blancat, 2001: 81-82).

En l'elaboració d'un discurs diaspòric per part dels immigrants transnacionals, aquests poden emprar la religió per dissenyar alternatives a cartografies de pertinença, a partir d'icones religioses, centres sagrats de pelegrinatge o territoris en disputa (Levitt, 2003: 860). Aquestes geografies imaginàries en clau de pertinences, transcendeixen les fronteres estatals, implicant a diferents col·lectius. Per exemple, les expressions transnacionals de l'islam han estat analitzades per una extensa bibliografia: la redefinició de la *umma* o comunitat de creients (Mandaville, 2001); l'ús intensiu dels mitjans de comunicació per elaborar un espai públic islàmic en contextos propis (Fickelman-Anderson, 1999), com en la diàspora europea (Allievi-Nielsen, 2003); les dimensions polítiques i socials de la reislamització (Roy, 2003), etc.

## 3. Espai públic i pluralisme religiós

Els processos d'unificació i convergència econòmica i política que defineixen el futur europeu no poden obviar el fet que Europa és una realitat tant multicultural com plurireligiosa. I això no és una novetat sinó el resultat d'una llarga evolució històrica, marcada per guerres i conflictes en els quals el factor religiós ha jugat un paper fonamental. La reubicació del fet religiós en el si de les societats europees és, doncs, conseqüència d'aquest passat, però la seva creixent heterogeneïtat es troba condicionada, en part, per la importació de cultes i expressions religioses que ja no són pròpies del patrimoni judeocristià europeu. Ara bé, aquesta introducció de noves referències religioses es duu a terme des de punts de partida ben diferents: per una banda, els processos d'individualització i bricolatge espiritual afavoreixen la introducció de referències espirituals vinculades

*El desconeixement sobre molts col·lectius immigrants ha provocat que sorgeixi l'equívoc de pensar que tots els immigrants nous són homogenis pel que fa a sentiments i expressions religioses i a altres elements culturals.*

amb tradicions d'inspiració oriental (vegeu l'evident exemple de l'acceptació del budisme a Occident, així com de pràctiques com la meditació o el tai-txi) o de comunitats indígenes (la inspiració ecològica del New Age). En aquest cas, es produeix un evident cas d'*assumpció a demanda* de tals referències (encara que popularment siguin etiquetades d'exòtiques), que ja ocupen una porció significativa en el mercat de valors i creences. Però per altra banda, la implantació de nous cultes també és resultat de la incorporació de noves poblacions a Europa que, al llarg del seu procés de configuració comunitària, reconstrueixen espais i pràctiques, per bé que en un context social diferent. A diferència de les anteriors, aquestes referències solen implicar, gairebé en exclusivitat, aquestes poblacions, respecte a les quals les societats europees desenvolupen percepcions ben diferenciades.

La discreció o visibilitat que poden adquirir tals expressions en l'espai públic europeu depèn de diferents factors. Contra el que habitualment es pensa, la rellevància de tals presències no és tant una qüestió d'incommensurabilitat manifesta amb els valors que estructuraven les societats europees, com la fascinació i l'interès que algunes d'aquestes pràctiques i vivències provoquen, així com el component d'adscripció social d'aquells que les practiquen. Participar en algunes de les activitats culturals que organitzen els diferents monestirs budistes a Espanya s'ha convertit en una moda; però no és el mateix celebrar el ramadà o l'*id al-kebir*, amb musulmans. Per tant, aquestes noves presències no són percebudes ni categoritzades de la mateixa manera en aquest espai públic, i poden trobar una major o menor recepció (o, també, resistència) per part de la societat.

La presència en el nostre espai públic d'expressions religioses musulmanes, ja siguin aquestes individuals o comunitàries, es percep com a incompatible amb els valors i principis que institueixen aquest espai públic. Tals presències, identificades sumàriament com una de les conseqüències (no volgudes) dels processos migratoris, encaixen amb dificultat en un àmbit, com és el d'un espai públic que es predefineix com l'espai de participa-



ció social i política per excel·lència en les nostres societats. Però no totes les expressions religioses són incompatibles amb aquest espai públic, ni totes reben la mateixa consideració social. Deixant a banda el força significatiu apunt que el nostre paisatge social (la configuració de les nostres ciutats, la definició d'aquests espais urbans d'acord amb la instal·lació d'edificis significatius) segueix estant condicionat per les simbologies de la tradició religiosa principal, la incorporació de noves presències religioses no només posa en evidència aquesta trama prèvia, sinó que ens permet apreciar les dinàmiques de diferenciació social i de poder que es manifesta en aquest espai públic.

A l'Estat espanyol i a Catalunya, el reconeixement del pluralisme religiós és més formal que real: a penes si hem sortit d'un règim que tenia una única confessió com a oficial, a un altre en què es parteix del principi de l'aconfessionalitat, de la llibertat religiosa, de la cooperació de l'Estat amb els cultes reconeguts, però que continua mantenint una relació de asimetria respecte a la tradició religiosa principal. La idea de pluralisme

---

4. De fet, quan Huntington fa referència a aquests proselitismes religiosos, només posa com a exemples l'islam i religions orientals com el budisme o el confucianisme. Deixa de banda qualsevol esment a les esglésies cristianes, transnacionalment molt actives. El mateix José Casanova (1994, 2001) analitza dues significatives versions d'aquest transnacionalisme cristià: el catòlic i el pentecostalista. Per altra banda, existeix un emergent camp d'estudi com és la geopolítica de les religions, amb autors de renom com Yves Lacoste (2003).

*El creixement del pluralisme religiós comporta la necessitat d'invertir en allò que es coneix com a capital social i polític per tal d'assolir graus més grans de respecte i convivència.*



que s'expressa a la nostra societat és més descriptiva de la pluralitat de referències religioses, que propositiva respecte al reconeixement de la contribució d'aquests diferents cultes a la composició de la nostra societat com a plural. Estruch (2003) considera que a Catalunya el pluralisme religiós és fruit d'un procés de desmonopolització que, a més, ha generat una indiferència religiosa pel que fa a les conviccions, així com una incultura religiosa pel que fa a coneixements. Certament, el monopoli de les referències religioses ja no pertany a una única interpretació, però avui en dia sí quan hom parla de la religió automàticament se segueix pensant en el catolicisme, és perquè la referència religiosa ha progressat del clàssic recer de la pràctica (abandonant-la i, així, segons les enquestes sociològiques, Catalunya és un dels països europeus que té una observança religiosa més baixa) al terreny obert que suposa la memòria i l'expressió cultural, fruit d'aquesta tradició religiosa (Hervieu-Léger, 1999; Davie, 2000).

#### 4. La regulació local del pluralisme religiós

Les dinàmiques canviants del fet religiós a Europa occidental —entre aquestes, el desenvolupament d'aquest pluralisme— tenen un escenari privilegiat d'expressió, com és l'àmbit local, que es converteix en el primer nivell de regulació del que és religiós. No obstant això, la seva capacitat reguladora li ve atorgada explícitament en compliment de marcs legals que són instituïts com a fruit de les relacions que estableixen, per una banda, els representants de les confessions religioses, i per l'altra, de l'Estat. Els poders públics locals tenen com a responsabilitat l'execució del que és definit per aquest model de relacions, si bé és cert que d'acord amb el context i les circumstàncies polítiques, tal execució pot expressar tanmateix una interpretació més laxa (fins i tot aparentment contrària a la ideologia que defineix el model estatal), però també una de molt més exigent, especialment des del punt de vista administratiu.

Frégosi (2001: 23) defineix la regulació local del pluralisme religiós com "el conjunt de percepcions i pràctiques socials formulades respecte a una localitat o població, per tal de copsar, ordenar i gestionar les diferents demandes i conflictes generats per una pluralització del paisatge religiós local". S'entén que per dur a terme aquesta regulació, no només és necessari desenvolupar i/o aplicar les diverses legislacions sobre això, sinó que a més cal que els poders locals adoptin un seguit de decisions amb un caràcter molt més simbòlic. Es tractaria, doncs, de quelcom que no passa necessàriament per la inversió de capital econòmic, sinó d'invertir *capital social i polític* per reivindicar per a si aquest pluralisme creixent.

Segons aquest autor, tal regulació comporta tres nivells ben definits, que convé analitzar amb detall: el primer nivell té a veure directament amb les formes de percepció i assumpció del pluralisme religiós existent. És imprescindible que els poders locals puguin identificar aquesta pluralitat d'actors religiosos en el seu territori, tant d'aquells que adquireixen una posició principal com d'aquells que se situen en un pla secundari. Les diferents accions, no només de culte (socials, cul-

turals, d'assistència, de promoció econòmica), que aquests desenvolupen, han de ser coneguts com a forma de completar el coneixement d'aquest panorama plural. El segon nivell considera els modes d'inserció dels grups religiosos en la realitat local, així com les negociacions que aquests han hagut de mantenir amb els poders públics i amb altres actors religiosos per tal d'aconseguir situar-se en el territori (i, per tant, en l'espai públic d'aquesta col·lectivitat). El tercer i darrer nivell té a veure amb l'acceptació efectiva d'aquest pluralisme religiós en i per les polítiques municipals. Hi tenen cabuda, tant les resolucions d'execució de marcs legals previs, com l'aplicació de programes i iniciatives de cara a reconèixer, incentivar o legitimar davant l'opinió pública el pluralisme existent. És en aquest àmbit on s'expressen els elements de reconeixement simbòlic, com per exemple, la inscripció en el mapa municipal dels diversos espais o serveis de culte, o la incentivació de consells de diàleg interreligiós a escala local.

## 5. Pertinences en diàspora, entre pèrdua i reificació

Ebaugh i Chafetz (2000, 2002) defineixen el procés d'incorporació de les referències religioses en un context migratori, com de "canvi adaptatiu". Aquest concepte és summament útil per tal de poder revisar l'ús que durant més de dues dècades s'ha fet de la noció de *trasplantament* per referir-se a les comunitats musulmanes a Europa (Dassetto-Bastener, 1984). L'evidència del fet que pràctiques culturals, com també observances religioses, adquireixen nous significats a través de la seva reproducció en un context migratori, ens obliga a sortir del restrictiu paradigma del trasplantament (malgrat que, conceptualment, aquesta idea continua estant força implantada en les fonamentacions teòriques que sustenten iniciatives que es defineixen com a interculturals). La necessitat de trobar un marc més comprensiu i explicatiu dels processos de transformació, hibridació i canvi, ha portat alguns autors a desenvolupar la noció de diàspora (en el cas de l'islam

europèu, la referència és l'obra de Saint-Blancat, 1997).

Si el trasplantament considerava que res no canvia durant el trànsit migratori, i la diàspora ens confirma l'existència de canvis i transformacions, potser per completar aquest segon paradigma, cal recordar que el canvi en les pràctiques i referències no només es produeix en context migratori, sinó també en context d'origen. És per aquest motiu, que és tan important desenvolupar perspectives comparades d'anàlisi bipolar i multipolar, per tal de veure com una mateixa pràctica pot desenvolupar diversos significats en contextos diferents (Levitt, 2001), així com anàlisis contextuals ("islam en contextos locals", que parteix del principi de combinar el reconeixement dels immediats àmbits socials on s'expressa una determinada pràctica considerada com a islàmica, amb una relació de continuïtat que la inscriu dins d'una tradició més àmplia).

La perspectiva d'Ebaugh i Chafetz s'inscriu bàsicament en un nivell institucional, mostrant els tres processos que, des del seu punt de vista (i en el context dels Estats Units d'Amèrica), es desenvolupen en el si de les comunitats religioses reconstituïdes en context migratori: el congregacionisme, el retorn als fonaments teològics i la inclusió de col·lectius ètnicament o religiosament diversos (2002: viii-xi). Segons aquestes autores, el congregacionisme, com a estructura inspirada en la tradició protestant reformada que afavoreix la constitució de comunitats que s'agrupen voluntàriament, esdevé el model organitzatiu de referència per als col·lectius religiosos minoritaris. Per altra banda, el retorn a les bases de la pròpia tradició religiosa suposa sovint una mena de *depuració cultural* dels elements que s'han anat afegint al tronc de la tradició (Roy, 2003, indica que la desculturació és una característica de l'islam mundialitzat). Els nous rols socials que juguen aquestes comunitats religioses els porten, no només a abandonar —si existia— l'enfocament monoètnic, per tal d'obrir-se a altres col·lectius que comparteixen la mateixa fe, o a altres col·lectius religiosos, desenvolupant iniciatives de diàleg interreligiós.

Les comunitats religioses també reproduïxen



patrons d'ètnicitat. Més enllà dels processos de desculturació que acabo de citar, les expressions religioses s'acompanyen de reproduccions culturals. Per Ebaugh i Chafetz (2000: 80-99) aquesta reproducció es fa a través de la reproducció física de les institucions religioses tal com eren al país d'origen, incorporant pràctiques ètniques i festivitats en les cerimònies religioses formals, mitjançant les pràctiques religioses domèstiques o a través de pràctiques de sociabilitat. L'educació de les noves generacions per tal que aquestes siguin capaces de mantenir viu el vincle comunitari, esdevé l'objectiu principal d'aquests processos de reproducció. En la perspectiva dels adults - pares de família, la socialització ètnico-religiosa que han de rebre els seus fills els han de convertir en bons membres de la comunitat, en la qual vegin (tant en context migratori com respecte al país d'origen) una referència i una guia, per tal de viure en una societat (la de recepció) que veuen com a immoral (2000: 133). No obstant això, des de la perspectiva dels mateixos joves, aquestes expectatives són interpretades de manera ben diferent: la reproducció religiosa no necessàriament és una reproducció ètnica, doncs aquestes noves generacions interpreten que la seva pertinença religiosa els ha de servir com a actiu a l'hora de negociar la seva incorporació en la societat en la qual han nascut i/o s'han format, i no tant per poder mantenir els vincles amb una societat i una cultura, més pròpies dels seus pares que d'ells. La bibliografia sobre les noves generacions musulmanes a Europa és molt abundant. S'hi destaquen els treballs de Babès (1997), Khosrokhavar (1997), Jacobson (1998), Vertovec-Rogers (1998) i Tietze (2002).

Yang i Ebaugh (2001: 270) destaquen que la religiositat dels col·lectius immigrants és un dels factors que contribueixen a la vitalitat religiosa dels Estats Units. Caldria preguntar-se si aquesta vitalitat és la reproducció de la situació religiosa en origen, o si és resultat del procés d'incorporació social d'aquests col·lectius. A Europa hi ha la tendència a pensar que els col·lectius immigrants són molt més practicants que les poblacions autòctones. A Catalunya aquest discurs s'aplica a les comunitats musulmanes que, *aparentment*, mostren un nivell més alt d'observança religiosa.

I dic *aparentment*, ja que en una societat on les observances religioses semblen haver migrat vers l'esfera íntima i familiar, les expressions més visibles d'un culte minoritari acaben adquirint una rellevància social que sembla no tenir la tradició religiosa principal. En això cal fer dues consideracions: en primer lloc, que les observances religioses en context migratori poden formular propostes estructuradores per al col·lectiu i, per tant, darrere d'aquesta observança s'hi poden expressar no només fes i creences, sinó també pertinences. I en segon, que la vitalitat religiosa d'una societat no ha de mesurar-se només quantitativament (un augment o descens de la pràctica), sinó també a través de la rellevància que poden mantenir les referències religioses convertides en tradició o en ordre moral.

És per aquest motiu que sóc de l'opinió que darrere l'aparent heterogeneïtzació del panorama religiós al nostre país, més que ser testimonis d'una revitalització religiosa a l'americana, el que sí que ja s'observa és com les dinàmiques religioses presents a la nostra societat comencen a influir sobre les expressions religioses d'aquests col·lectius. Com a exemple d'aquesta argumentació, aplicaré sobre el cas de l'islam algunes de les tendències que han apuntat sociòlogues de la religió europees com Grace Davie i Danièle Hervieu-Léger. La primera autora va encunyar l'expressió de "creença sense pertinença" (*believing without belonging*) per fer referència a la individualització i el bricolatge religiós que s'observava en els estudis sobre les creences i pràctiques religioses europees. La recerca personal i interioritzada d'una creença *tova* i eclèctica esdevé la base d'una aproximació subjectiva i pragmàtica als valors religiosos que, a més, es desenvolupa fora d'un àmbit institucionalitzat. Hervieu-Léger dóna la volta a aquesta expressió per tal de mostrar una segona tendència, concomitant amb l'anterior: el desenvolupament d'una "pertenença sense creença" (*belonging without believing*) suposa el desenvolupament d'una relació patrimonial respecte a una tradició religiosa, que es troba inscrita en la memòria social, però que tampoc necessàriament s'expressa a través de l'observança. La religió com a memòria que, en paraules de Hervieu-Léger, fa que els francesos

*La percepció que la societat d'origen tingui sobre la religió d'un determinat col·lectiu immigrant condicionarà, en bona mesura, les possibilitats d'assimilació i de convivència. Família oriental celebrant les festes nadal·lenques.*

"s'indignin davant els 'canvis de la religió', que critiquin la desafectació de les esglésies, que protestin contra la construcció de mesquites, però que no posin mai els seus peus a una església" (Hervieu-Léger, 2002: 12). Hi hauria potser una tercera dinàmica que se situa entre les dues anteriors, i que en aquest cas sí formula la relació entre creença i pertinença a través de la pràctica: es tractaria d'una pertinença que s'expressa mitjançant la creença i la pràctica religiosa (*belonging through believing and religious practice*). L'observança religiosa com a expressió visible de la pròpia creença i com a criteri per determinar la pertinença al grup. Aquesta tercera dinàmica ens permetria incorporar dins l'anàlisi les expressions de neocomunitarisme, que insisteixen sobre l'expressió pública de les observances religioses com a criteri identitari.

Aquestes tres dinàmiques es mostren, en molt diferent mesura, en el si de les comunitats musulmanes a Europa. La individualització religiosa s'expressa en boca de les noves generacions, que desenvolupen una aproximació personal a la doctrina, sense haver de passar per la reproducció de pertinences que els vinculen culturalment amb la religió dels seus pares (Khosrokhavar, 1997). La creença es converteix en una opinió personal, i ja no en una herència familiar. La formulació d'un islam més cultural que cultural (alguns autors utilitzen el concepte d'*islam-cultura* o de *musulmans culturals*) entra de ple dins la segona dinàmica esmentada. Les observances puntuals es relacionen amb les pràctiques festives del calendari islàmic (ramadà, *id al-kebir*), que se celebren més pel seu caràcter convivial que no pel seu significat cultural. La pròpia condició com a musulmà no depèn del compliment estricte de l'ortopràxia islàmica, sinó de la voluntat de formar part de la comunitat. Per últim, els fenòmens de reislamització, de retorn insistent sobre aspectes de ritualisme i d'observança com a criteri distintiu per poder manifestar clarament la pertinença a una comunitat renovada, representen avui en dia una de les principals dinàmiques de revitalització religiosa de l'islam en la diàspora. Les ritualitats externes d'una religiositat individual serveixen, indistintament, com a identificador per marcar la vinculació amb la co-



munitat reconstruïda, i com a marcadors identitaris respecte de l'exterior d'aquesta comunitat (Benkheira, 1997).

## **6. Conclusions: vers el reconeixement de les aportacions cíviques dels col·lectius religiosos**

Ja he insistit anteriorment que la percepció que una societat elabora de les expressions religioses d'un col·lectiu immigrant, depèn de la manera en què el factor religiós és reconegut socialment. Si aquest és considerat negativament, probablement la presència de l'element religiós en immigració es veurà com una circumstància que dificultarà la integració d'aquest col·lectiu en la societat receptora, encara més si es consideren determinats cultes sobre els quals s'elabora una percepció social força estereotipada i plena de prejudicis.



*El debat sobre la presència en espais públics d'expressions religioses d'altres cultures ha provocat sentiments de rebuig i enfrontament en alguns casos. Mesquita a Barcelona (Barcelona. Metròpolis Mediterrània, núm. 58, pàg. 16).*

En societats anglosaxones es genera una valoració més propositiva de les aportacions dels col·lectius religiosos immigrants, que no pas en altres societats europees, que continuen identificant aquesta presència com un factor potencialment problemàtic. L'informe elaborat el 1999 per la Direcció d'Afers Socials i Econòmics del Consell d'Europa dona fe d'aquest sentiment (Consell d'Europa, 1999). En aquest mateix informe s'inclou un article d'Aristide R. Zolberg i Long Litt Woon (1999), on els autors fan una comparació entre la religió islàmica i la llengua castellana, com dos exemples que són emblemàtics dels problemes que generen la integració i l'exclusió dels col·lectius immigrants a Europa i als Estats Units, respectivament. S'hi mostra com en una societat definida per un pluralisme religiós ampli, la clau de cohesió nacional passa per l'idioma. En canvi, en les societats europees, amb una idea molt més laxa de llibertat religiosa (que no del pluralisme entès a l'americana), descobrim que la tradició religiosa convertida ja en memòria històrica i artística, la judeocristiana, se sent amenaçada davant de l'assentament de persones que professen la fe amb la qual s'identifica amb la principal alteritat religiosa, l'islam.

La construcció de l'alteritat religiosa en la nostra societat forma part de la història de la vida religiosa del país. Hem estat testimonis de diferents models al llarg del temps i, així, de les sectes i els nous moviments religiosos, comencen a progres-

sar vers la imatge de l'altre religió immigrant. De fet, la construcció d'alteritats religioses no és un bon inici per a la configuració d'una idea de pluralisme, fonamentada en un principi de valoració de les aportacions cíviques de les comunitats religioses a la nostra societat.<sup>5</sup> És potser per això que he evitat al llarg de tot el text, d'utilitzar el concepte de "religions immigrades", perquè no he volgut reforçar encara més el caràcter d'excepcionalitat d'uns col·lectius religiosos als quals, per la seva condició minoritzada, no se'ls reconeixen les seves aportacions a la cohesió i la convivència de la nostra societat. Pot semblar una paradoxa, però de cara al futur, la inclusió dels cultes minoritaris a la vida del país (no tant per les seves aportacions doctrinals com cíviques), ha de ser el camí per normalitzar el fet religiós plural a Catalunya.

## Bibliografia

ALLIEVI, S.; NIELSEN, J. S. (ed.) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 2003.

BABÈS, L. *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. París: Editions de l'Atelier, 1997.

BENKHEIRA, M. *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*. París: PUF, 1997.

CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. (versió castellana: *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 2000).

- CASANOVA, J. "Religion, the New Millennium, and Globalization" *Sociology of Religion* (2001), vol. 62 n° 4, p. 415-441.
- CONSEIL D'EUROPA *La religion et l'intégration des immigrés*. Strasbourg: Direction des affaires sociales et économiques – Relations intercommunautaires, 1999.
- CRCC (Center for Religion and Civic Culture) *Immigrant Religion in the City of Angels*. Los Angeles: University of Southern California, 2001.
- DASSETTO, F.; BASTENIER, A. *L'islam transplanté*. Bruxelles: FPO, 1984.
- DAVIE, G. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- EBAUGH, H. R.; CHAFETZ, J. S. (ed.) *Religion Across Borders. Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek: Altamira, 2002.
- EBAUGH, H. R.; CHAFETZ, J. S. (ed.) *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Communities*. Walnut Creek: Altamira, 2000.
- FICKELMAN, D. F.; ANDERSON, J. W. (ed.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- ESTRUCH, J. "La secularització". Conferència d'apertura del IV Congrés Català de Sociologia (Reus, 2003).
- FORTIER, A.-M. *Migrant Belongings. Memory, Space, Identity*. Oxford: Berg, 2000.
- FRÉGOSI, F. "Les régulations locales du pluralisme religieux: éléments de problématique" A: FRÉGOSI, F.; WILLAUME, J.-P. (dir.) *Le religieux dans la commune*. Ginebra: Labor et Fides, 2001, p. 11-28.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LÉGER, D. "Les tendances du religieux en Europe" A: Rapport du Commissariat Général du Plan, *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*. Paris: La Documentation Française, 2002.
- HERVIEU-LÉGER, D. "Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity" *International Journal of Urban and Regional Research* (2002), vol. 26 n° 1, p. 99-105.
- JACOBSON, J. *Islam in transition: religion and identity among British Pakistani youth*. London: Routledge, 1998.
- KHOSROKHAVAR, F. *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion, 1997.
- KIVISTO, P. "Religion and the New Immigrants" A: SWATOS, W. H. ed. *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Londres: Sage, 1992, p. 92-108.
- LACOSTE, Y. (dir.) *Religions i geopolítica*. Lleida: Pagès Editors, 2003.
- LEVITT, P. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- LEVITT, P. "You know, Abraham was really the First Immigrant". Religion and Transnational Migration" *International Migration Review* (2003), vol. 37 n° 3, p. 847-873.
- LEVITT, P.; SCHILLER, N.G. "Transnational perspectives on migration: conceptualizing simultaneity" *Princeton University Center for Migration and Development* (2003). Working Paper 3-09J.
- MANDAVILLE, P. *Transnational Muslim Politics. Reimagining the umma*. Londres: Routledge, 2001.
- MENJÍVAR, C. *Fragmented Ties: Salvadoran Immigrants Networks in America*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- MORERAS, J. *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions, 1999.
- MORERAS, J. "Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña" A: LUCAS, J. DE; TORRES, F. (ed.) *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, 2002, p.196-217.
- MORERAS, J. "¿Un islam en Cataluña o un islam catalán?" A: ROQUÉ, Maria-Àngels ed. *El islam plural*. Barcelona: Icaria-IEMED, 2003, p. 335-352.
- NAYLOR, S.; RYAN, J. R. "The Mosque in the Suburbs: negotiating religion and ethnicity in South London" *Social and Cultural Geography* (2002), vol. 3 n° 1, p. 39-60.
- PARK, C.C. *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion*. Londres: Routledge, 1994.
- ROY, O. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- SAINT-BLANCAT, C. *L'islam de la diaspora*. París: Fayard Éditions, 1997.
- SAINT-BLANCAT, C. "Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux" A: BASTIAN, J.-P.; CHAMPION, F.; ROUSSELET, K., (dir.) *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 75-86.
- TIETZE, N. *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- TONG, C. K.; KONG, L. "Religion and Modernity: Ritual Transformations and the Reconstruction of Space and Time" *Social and Cultural Geography* (2000), vol. 1 n° 1, p. 29-44.
- VERTOVEC, S.; ROGERS, A. (ed.) *Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture*. Aldershot: Ashgate, 1998.
- YANG, F.; EBAUGH, H. R. "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications" *American Sociological Review* (2001), vol. 66 n° 2, p. 269-288.
- ZOLBERG, A. R.; WOON, L. L. "Islam et espagnol: l'intégration culturelle en Europe et aux États-Unis" A: CONSEIL D'EUROPA *La religion et l'intégration des immigrés*. Strasbourg: Direction des affaires sociales et économiques – Relations intercommunautaires, 1999, p. 29-59.
5. Iniciatives com les del Center for Religion and Civic Culture de la University of Southern California, i els seus programes "Religion and Civic Culture" i "Religion in the City", obren nous camins per a repensar el rol de les comunitats de fe en la nostra societat (CRCC, 2001).