

La institución descentrada. Análisis del rol socializador de las mezquitas en Cataluña

Jordi Moreras

Universitat Rovira i Virgili

jordi.moreras@urv.cat

Resumen: Existe una percepción muy extendida de que las mezquitas juegan un papel central para las comunidades musulmanas en Europa. A pesar de que han jugado un innegable protagonismo en el proceso de recuperación de la práctica religiosa de estos colectivos, su centralidad puede ponerse en duda mediante el análisis de las nuevas funciones que adquiere en su contacto con las sociedades europeas, entre ellas la reformulación de su rol socializador. Este artículo quiere poner en evidencia esa condición descentrada de estas instituciones religiosas, como manera de poder plantear los retos futuros que deberán abordar.

Palabras clave: Islam, Europa, mezquitas, socialización.

THE MISPLACE INSTITUTION. AN ANALYSIS OF THE SOCIALIZING ROLE OF THE MOSQUES IN CATALONIA

Abstract: There is a widespread perception that mosques play a central role for Muslim communities in Europe. Although they have played an undeniable role in the reincorporation of the religious practice of these groups, their centrality could be questioned by analyzing the new roles that mosques acquire in its contact with European societies, including the reformulation of its socializing role. This article wants to highlight the misplaced condition of these religious institutions as a way of presenting the future challenges that must be addressed.

Key words: Islam, Europe, mosques, socialization.

1. Introducción

Desde hace más de una década he prestado una especial atención a la implantación de equipamientos religiosos islámicos en Cataluña, observando el papel que éstos jugaban en el proceso de recuperación de la referencia religiosa islámica entre colectivos mayoritariamente inmigrantes, así como las diferentes problemáticas sociales que su presencia ha generado (Moreras, 1999, 2007, 2009a). En el desarrollo de mi tesis doctoral sobre la figura de los imames ¹, dediqué una parte del texto a analizar la dimensión institucional de las mezquitas, no sólo respecto a la legitimación de estas figuras de autoridad religiosa, sino también con respecto al papel que juegan las mezquitas como referencias para los colectivos musulmanes. Mi hipótesis en aquel momento era que la fragilidad de tales autoridades religiosas estaba íntimamente relacionada con las carencias institucionales que mostraban las mezquitas, permanentemente cuestionadas con respecto a su papel de reproducción y de referencia, tanto por parte de la sociedad en las que se insertaban, como también por una parte del colectivo musulmán que cuestionaba su centralidad comunitaria. Esta mirada analítica sobre el papel de la mezquita, que pretendía ser un contrapunto al parecer generalizado de que las mezquitas en las sociedades europeas juegan un papel preeminente y central para las comunidades musulmanas, dio como resultado dos trabajos en los cuales describía empíricamente lo que para mí suponía una paradoja: apreciar cómo el cuestionamiento social de una institución limita el alcance socializador de la misma, incluso para su propio colectivo de referencia (Moreras, 2013, 2014).

En este trabajo, vuelvo de nuevo a revisar la supuesta centralidad de las mezquitas entre las comunidades musulmanas en Cataluña, sobre la base de su rol socializador en la transmisión de la tradición islámica ². En primer lugar, revisaré críticamente aquellos argumentos que dan por sentado el papel preeminente de las mezquitas como instituciones de referencia para las comunidades musulmanas (y su corolario, de los imames como líderes religiosos), y formularé la hipótesis del descentramiento que planteo en el título de este artículo. A continuación, desarrollaré las siete principales limitaciones que a mi modo de ver, lastran el papel de reproducción inherente a una institución social como es una mezquita. En tercer lugar, me centraré en la cuestión de las iniciativas de socialización

1 *Garantes de la tradición. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Tarragona: URV-Departamento de Gestión de Empresas (dirigida por Ignasi Brunet Icart), septiembre de 2009.

2 Haré referencia a un material empírico que formó parte del proyecto de investigación "La promesa de la transmissió. Les iniciatives de socialització religiosa entre col·lectius evangèlics i musulmans a Catalunya", dirigido por el dr. Jaume Vallverdú (Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social-URV), financiado dentro de la convocatoria RELIG 2014 de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya (Referencia: 2014 RELIG 00024).

religiosa que se llevan a cabo en las mezquitas catalanas, como forma de abordar el dilema entre las contradicciones internas que supone el desarrollo de estas actividades, y las interferencias externas que reciben. Por último, plantearé una serie de conclusiones relacionadas con algunas de las cuestiones futuras que, a mi parecer, formarán parte de la agenda futura de estas instituciones en relación con la sociedad catalana ³.

2. Una referencia desubicada

En el clásico ensayo sobre el forastero de Alfred Schütz ⁴, éste afirma que “desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, [el forastero] es un hombre sin historia” (en cursiva en el original). La “historia” de ese extraño es considerada por parte del grupo en el que se integra, como no pertinente, no relevante y poco significativa. Pero a pesar de todo, ese “extraño” quizá no lo sea tanto, pues puede haber jugado un papel destacado en la memoria ya sea reciente o perenne del grupo mayoritario. Cuando ese extraño se hace más familiar porque nos remite a un pasado que fue compartido, en la mayoría de las ocasiones en oposición, es cuando se ponen en juego viejos prejuicios que activan nuevos estereotipos. En el caso de la sociedad española, es paradigmático el caso de los musulmanes que, junto con las comunidades judías, han representado la imagen clásica de la alteridad religiosa y cultural. La incorporación de poblaciones musulmanas en España a lo largo del último medio siglo (que se añaden a la secular presencia musulmana en las ciudades norteafricanas de Ceuta y Melilla), ha supuesto de nuevo volver a convivir con aquellos “hombres (y mujeres) con historia”, que el imaginario español había utilizado para definir a sus opuestos culturales. ⁵

La creciente visibilidad de la presencia musulmana es mayormente resultado de la identificación de personas que son identificadas con la categoría de “musulmán/musulmana” (un categoría que se ha convertido en algo más que descriptiva —Morera (2017), y que sigue relacionándose con determinados colectivos

³ Agradezco los comentarios críticos del primer borrador de este texto por parte de la profesora Sol Tarrés (Universidad de Huelva).

⁴ “The Stranger: An Essay in Social Psychology”, publicado originalmente en *American Journal of Sociology*, vol. 49 (6), 1944. He utilizado la traducción reproducida en la compilación editada por Olga Sabido Ramos, *El extranjero. Sociología del extraño* (Madrid: Sequitur, 2012), con textos de Alfred Schütz, Georg Simmel, Norbert Elias y Massimo Cacciari.

⁵ Para algunos arabistas españoles, Al Andalus ha representado la “alter-identidad” (Martínez Montávez, 1993), e incluso ha supuesto una permanente “interferencia” en la identidad de la sociedad española (Viguera, 1995). Es interesante analizar el debate planteado en la última década dentro de esta disciplina para revisar el mito de “Al-Andalus”, especialmente respecto al modelo de tolerancia vigente en aquel tiempo (el modelo de convivencia entre tres culturas, la cristiana, la judía y la musulmana), y que es tomado en la actualidad como referencia. En los argumentos de este debate, se aprecia claramente la irrupción de los supuestos que hoy en día condicionan el debate sobre la transformación multicultural de la sociedad española, por lo que la idea de la “interferencia” parece muy evidente (v. Fanjul, 2000, 2004; Maíllo Salgado, 2016).

migrantes⁶), que no consecuencia de la irrupción en el espacio público de la notoriedad simbólica de los espacios de culto de este colectivo. Según datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, en diciembre de 2016 existían 1.508 equipamientos religiosos musulmanes, y tan sólo 14 de ellos podrían ser considerados como grandes mezquitas⁷. La visibilidad que se desprende de estos equipamientos religiosos, paradójicamente, ni es una cuestión de minaretes, ni tampoco de otros elementos arquitectónicos que hagan visibles estos espacios religiosos comunitarios. Su visibilidad es, fundamentalmente una cuestión de frecuentación y de asistencia. Sabiendo que la mayoría de estos equipamientos siguen estando en locales de medidas modestas (si fuéramos coherentes, nos deberíamos referir a ellos como oratorios antes que mezquitas), se produce un cierto espejismo al pensar que la sobrefrecuentación es indicativa de una mayor religiosidad (que, siempre es planteada en contraste con el declive de la práctica religiosa en nuestra sociedad). Este equívoco que se produce en relación a esa superior “vitalidad” religiosa musulmana, y a la inquietud que ésta provoca, quizá puede explicar una parte de los implícitos que están presentes en las problemáticas que periódicamente se van reproduciendo en relación a la aparición de nuevas mezquitas en España. Y es que hay algunos supuestos del pasado que siguen estando presentes. A pesar de que se trata de polémicas totalmente diferentes, entiendo que una parte de la enconada oposición por parte del Cabildo de la catedral de Córdoba a reconocer que ésta se encuentra sobre la mezquita, edificada en tiempos de la presencia musulmana puede tener reminiscencias respecto a un pasado que parece volver de manera intermitente para inquietar nuestras frágiles identidades⁸.

Por otro lado, hay otro elemento que también me parece muy significativo para poder comprender el sentido y significado de las reacciones inquietas de la sociedad española con respecto a la nueva presencia musulmana. La aparición de nuevos espacios de culto religioso representa un más que evidente contraste

6 La “naturalización” de las diferencias biológicas o fenotípicas, es el recurso más habitual que precede a la “racialización” de las diferencias, que adoptan un fundamento social cuando se las relaciona con categorías sociales como “inmigrante” y, más recientemente, con “musulmán”.

7 El Observatorio del Pluralismo Religioso en España depende de la Fundación Pluralismo y Convivencia, adscrita al Ministerio de Justicia. Véase http://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-de-culto/explotacion-de-datos/index_1.html. Consultado: 15-2-2017.

8 John V. Tolan (2008) recuerda que el reemplazo simbólico de edificios religiosos fue mutuo entre musulmanes y cristianos a lo largo de los casi siete siglos de presencia musulmana en la Península Ibérica. Pone el siguiente ejemplo: “en 997, el andalusí Hajib Al-Mansur habiendo saqueado Santiago de Compostela, eliminó las campanas de la catedral de la ciudad, y las trajo, sobre las espaldas de los cautivos cristianos, a su capital, Córdoba. Había eliminado los badajos de las campanas y éstas fueron transformadas en lámparas de la gran mezquita de Córdoba. De este modo, silenció las campanas de los infieles, que a partir de ahora servirían para iluminar a la verdadera religión. En 1236, el rey castellano Fernando III capturó Córdoba y puso su insignia real en el minarete, en el lugar (según el cronista Rodrigo Jiménez de Rada), ‘donde una vez el nombre de ese pérfido hombre [Muhammad] fue invocado. El rey silenció el almuédano y envió las campanas de vuelta a Compostela” (p. 78).

en el seno de una sociedad, que en las últimas décadas se ha prologado en su proceso de secularización de la esfera pública. Si la práctica religiosa vive tiempos azarosos en España tal como nos muestran los diferentes índices cuantitativos (Pérez-Agote, 2012), el mantenimiento e incluso el incremento de las otras religiosidades, la de los “extraños” culturales convertidos en conciudadanos, implica más de un interrogante⁹. Ello ha favorecido que en la percepción de estos nuevos espacios religiosos (ya pertenezcan a las comunidades musulmanas migrantes, o a cualquier otro colectivo expatriado que expresara otra fe aparte de la católica), prime la dimensión exclusivamente cultural en detrimento de otras dimensiones sociales y culturales que también le dan sentido y consistencia.

La mezquita, como espacio de culto por excelencia en el islam, es equiparado en el ordenamiento jurídico español a las iglesias y al resto de los espacios propios de otras confesiones religiosas¹⁰. Pero a diferencia del significado que adoptan los espacios de culto de otras tradiciones religiosas, la mezquita no se convierte en un templo consagrado tal como lo entiende el catolicismo: es su uso como lugar de oración colectiva la que otorga una funcionalidad religiosa a este espacio, y es su utilización como lugar de encuentro que le dota de sentido social. En su dimensión religiosa, la mezquita (del árabe *masjid*, cuya raíz proviene del verbo *sajada*, “postrarse”, de ahí “lugar en el que uno se postra para rezar”) representa el principal espacio dedicado al culto en el islam, definido en El Corán como aquellas “casas que Dios ha permitido que fueran erigidas para que en ellas se invoque su nombre. En ellas se le glorifica, mañana y tarde” (sura 24, versículo 36). De acuerdo con el segundo pilar del culto islámico, el musulmán está conminado a rezar cinco veces al día, siendo el espacio de la mezquita el lugar preferente para hacerlo, aunque no obligatoriamente (con la notable excepción de la oración del viernes al mediodía). En su dimensión social, las mezquitas se convierten en lugares de expresión de una identidad colectiva, a la vez que espacios en donde se estructura socialmente la comunidad musulmana. Dando por sentada esa centralidad referencial que tales instituciones juegan en las sociedades musulmanas, en el marco de sus propios procesos de evolución política y social (Cattedra-Janati, 2003; Adelhah-Moussaoui, 2009), la pregunta que hay que hacerse es hasta qué punto esa centralidad es reproducida en contexto europeo, como resultado del proceso de sedentarización de poblaciones musulmanas de origen inmigrante.

9 No hay que menospreciar el hecho de que el pluralismo religioso no sólo representa una forma de identificar la presencia de otras alteridades religiosas diferentes a aquellas con las que ha convivido históricamente la sociedad española, sino también plantea un más que evidente contraste en relación al proceso de secularización experimentado en España desde hace medio siglo.

10 Así lo reconoce el artículo segundo del Acuerdo de Cooperación, firmado en 1992 entre el estado español y la Comisión Islámica de España, que se refiere a ellos como aquellos “edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica”.

Empecemos describiendo aquellas funcionalidades que las mezquitas han ido adquiriendo de forma progresiva en tanto que espacios sociales y de culto. En primer lugar, los oratorios actúan como lugares que facilitan el encuentro de los miembros de un colectivo que mayoritariamente estaba compuesto por hombres. A través de estos espacios, era posible llevar a cabo una parcial recreación espacio-temporal de las referencias de la sociedad de origen ¹¹. En segundo lugar, estos espacios vinieron a cubrir las primeras necesidades de culto entre estos colectivos que, en primer término tenían que ver con disponer de un lugar estable en donde celebrar las oraciones colectivas, pero que posteriormente –ante la reagrupación familiar y, especialmente la llegada de los hijos- ampliaron tales necesidades, incluyendo la de socialización religiosa. Tercero, la voluntad de los promotores de estos espacios para conseguir que éstos se convirtieran en ámbitos de referencia para el conjunto del colectivo musulmán, les llevó a entrar en concurrencia con otros espacios e instituciones que también se habían constituido en el seno de estos colectivos. La carrera por conseguir ser referencia principal de un colectivo, parecería que precede al reconocimiento de su representatividad por parte de instituciones y actores externos al colectivo (Moreras, 2009b). Pero puesto que los intereses de estos agentes externos responden a otro tipo de lógicas, se acaba forzando una cuarta y definitiva funcionalidad, que persigue el reconocimiento de su interlocución con respecto al colectivo musulmán adscrito a una región, una población o un barrio ¹².

A partir de esta progresión en la acumulación de funcionalidades es posible ver las atribuciones que son añadidas a la institución mezquita en su “paso a Occidente” (según expresión de Olivier Roy, 2003). Pero también se encuentran aquellas limitaciones que ponen en evidencia esa supuesta centralidad comunitaria que es atribuida a las mezquitas en suelo europeo. Si se consigue trascender

11 Los momentos fundacionales de la presencia musulmana en Europa occidental no tienen tanto que ver con la edificación de grandes centros culturales islámicos patrocinados por las embajadas de países musulmanes, como de la habilitación de pequeños y modestos espacios autogestionados en donde llevar a cabo la oración colectiva. Cada país europeo conoce sus propios episodios: en Francia, se inició cuando a principios de los años 70 del siglo pasado los residentes en edificios HLM (“habitation à loyer modéré”, o viviendas sociales) de las periferias urbanas, solicitaban transformar los espacios de sociabilidad que se encontraban en los bajos de estos edificios para utilizarlos como oratorios musulmanes (v. Abdoun et al. 2004). En España peninsular (con la lógica excepción de Ceuta y Melilla), los primeros espacios que utilizaron los musulmanes de manera provisional para rezar colectivamente, fueron facilitados principalmente por entidades sociales vinculadas con la Iglesia católica.

12 El hecho de que se dé por supuesto que las mezquitas y, por ende, los imames, son los legítimos representantes y líderes de las comunidades musulmanas, es resultado de una proyección simplificada y prejuiciosa elaborada por parte de algunas instituciones públicas en España y Cataluña, que entienden que a un colectivo religioso (los musulmanes), les corresponde *consecuentemente* un liderazgo religioso. (v. Moreras, 2009c). Es evidente que tales supuestos han favorecido el interés público con respecto a estos espacios y estos liderazgos, lo que ha abierto un nuevo espacio de oportunidades políticas para los representantes y gestores de estos espacios religiosos.

la imagen de las mezquitas como “espacios de proximidad”¹³ en aquellos barrios con mayor porcentaje de población musulmana (que muchos observadores alarmistas no han dudado en señalar como la creación de “nuevas medinas”, cuanto no de “guaridas de yihadistas” v. *El País*, 4 de enero de 2016), entonces es posible interrogarse sobre esta centralidad referencial para un colectivo que muestra un perfil desde el punto de vista religioso e identitario, mucho más heterogéneo de lo que habitualmente se piensa.

La proyección referencial única de la mezquita se topa con cuatro posibles objeciones: la primera ya ha sido sugerida anteriormente, ante el hecho de que existen otros elementos, más allá del religioso, que pueden actuar de catalizador de sentimientos compartidos, y generar identidades sobre una base étnica, nacional, lingüística o ideológica). La segunda, más matizada, tiene que ver con el supuesto de que las creencias y observaciones religiosas ni se limitan al cumplimiento de los clásicos cinco principios canónicos del islam (profesión de fe, oración, contribución solidaria, ayuno y peregrinaje), ni se circunscriben al espacio concreto de la mezquita. Desarrollar una observancia religiosa más allá de los muros de la mezquita, ni cuestiona este espacio, ni pone en duda las convicciones o sentido de las creencias de aquellos que asisten frecuentemente a las oraciones colectivas. Existe una religiosidad que busca caminos alternativos a los parámetros normativizados e institucionalizados de la observancia religiosa, que no deberíamos despreciar en nuestros análisis.

3. Una institución marcada por género y generación

Las dos objeciones restantes son especialmente sustantivas, y requieren un comentario más detallado. De acuerdo con la definición de la mezquita como un espacio público de dimensión comunitaria, ésta se encuentra condicionada en razón de género y de generación. Es evidente que ambas objeciones podrían ser replicadas automáticamente por parte de aquellos que promueven estos espacios, alegando que las nuevas mezquitas (aquellas ya desplazadas al extrarradio) disponen de una zona habilitada para las mujeres, con un acceso exclusivo para ellas, o que llevan a cabo numerosas actividades dirigidas hacia los jóvenes¹⁴. No se trata de poner en cuestión estas iniciativas, sino plantear cómo tales condicio-

13 Esta idea de proximidad parece diluirse ante la paulatina perifерización urbana de estos equipamientos religiosos. Es difícil establecer un cálculo exacto, pero calculo que entre un 30-40% de los oratorios musulmanes en Cataluña ya se sitúan en las periferias urbanas, en una tendencia creciente que aún no ha finalizado.

14 Existe desde hace tiempo un debate interno en la comunidad musulmana, en relación al papel que deben jugar las mezquitas ante la sociedad catalana, y en donde se es consciente de los retos que ello plantea. Sin ir más lejos, el lema del 17º congreso que organizó la Asociación Cultural de los Musulmanes de Reus y comarca, los días 13 a 16 de abril de 2017, fue “La mezquita y su papel en la construcción de la sociedad”.

nantes de género y de generación pueden limitar esa proyección referencial de las mezquitas que dan por supuesto sus gestores.

Es conocido que la doctrina islámica no excluye la presencia de mujeres en las mezquitas, pero sí que las sitúa en un espacio diferenciado con respecto a los hombres. A pesar de que en el texto de El Corán no se hace ninguna referencia al respecto, se ha instituido la idea de que las mujeres no tienen la misma obligación que los hombres de asistir a las oraciones colectivas¹⁵. El hecho de que se hubiera priorizado la manera en que es considerada la presencia femenina en el espacio público, por encima de la promoción de su asistencia a las oraciones colectivas, ha despertado las críticas desde la perspectiva del feminismo islámico que reclama una participación más activa de la mujer en el contexto de la mezquita. Es evidente que detrás de esta reclamación, se cuestionan también los roles que las mujeres parecen estar destinadas a ocupar en tal institución. Más allá de considerarlas como unas practicantes más, y rechazando la posibilidad de que éstas pudieran ocupar funciones propias del imam como dirigir la oración comunitaria¹⁶, en las mezquitas las mujeres sigue asumiendo funciones delegadas en el ámbito de la formación, ya sea como profesoras en las clases de lengua árabe para niños y niñas, o en iniciativas formativas dirigidas a otras mujeres. En muy pocas mezquitas de Cataluña las mujeres son convocadas para jugar un rol más ejecutivo, formando parte de las juntas directivas de las mismas. Y esto es algo que es reclamado constantemente, sin que hasta el momento se haya materializado. Es decir, mientras su presencia siga siendo subordinada a lo que sea decidido en una junta compuesta exclusivamente por hombres, la mezquita como institución seguirá articulada en torno a un discurso androcéntrico.

La mezquita, además, es un espacio de adultos, (re)creado por adultos, pero que aspira a proyectar su influencia sobre las jóvenes generaciones. Existe una dimensión estructural que hace que la cuestión generacional presente serias dificultades a la hora de ser superada en estas instituciones. Cuando el responsable, el imam, y buena parte de sus asiduos parroquianos pertenecen a un mismo grupo de edad, se dan por supuesto demasiadas complicidades a ojos de los jóvenes que

15 Sí existe un dicho atribuido al profeta Mahoma (y recogido en la clásica compilación de Al-Bukhari), en el que éste afirma "que no hay que impedir a las siervas de Dios ir a las mezquitas de Dios".

16 Como el resto de las tradiciones religiosas monoteístas, el islam parece otorgar con exclusividad el rol de la autoridad religiosa a los hombres. Desde hace una década, ante la emergencia del llamado feminismo islámico, se plantea con insistencia la cuestión del acceso al imamate de las mujeres. El simbólico hecho de que el 18 de marzo de 2005, Amina Wadud (profesora de estudios islámicos en la Virginia Commonwealth University de Richmond, y autora de numerosas obras de interpretación del texto coránico en clave de género), llevara a cabo la dirección de la oración en Nueva York ante hombres y mujeres, volvió a poner en debate una cuestión que desde siempre ha generado intensos debates doctrinales en el islam. A pesar de que a lo largo de la historia del islam han existido evidencias y argumentos que han planteado abiertamente la cuestión del imamate de las mujeres (no sólo en el ámbito doméstico y entre mujeres, tal como conceden las lecturas tradicionalistas), lo cierto es que tal cuestión sigue suponiendo un *casus belli* doctrinal en el islam contemporáneo.

pertenecen a familias musulmanas. La socialización religiosa ha sido uno de los pilares fundamentales de la institución mezquita, en continuidad con la que se llevaba a cabo en la familia. Los niños y niñas conocen la mezquita como primer espacio de socialización colectiva, lo que les convierte “socialmente” en musulmanes. Durante la infancia, esta socialización está garantizada sobre la base de la responsabilidad de la familia que acepta la obligación socialmente sancionada, de llevar a sus hijos a la mezquita. Durante la adolescencia y, especialmente durante la juventud, esta continuidad se convierte en excepción que no regla, lo que abre interrogantes sobre el resultado de los previos esfuerzos de socialización. En términos de continuidad respecto a las herencias familiares (entiéndanse éstas en forma de bagajes de significados, prácticas y memorias que vinculan las últimas generaciones con las precedentes), las familias siempre han expresado sus temores al respecto de que sus hijos no las mantuvieran por efecto de la influencia asimiladora de la sociedad occidental. Hoy en día a estos temores se les une la preocupación de la deriva radical provocada por la influencia de una interpretación literalista de la doctrina islámica, totalmente extraña a la tradición familiar, y a la que acceden los jóvenes a través de las redes sociales.

Estos apuntes nos sirven para poner en evidencia los límites que se plantean en el papel que juega la mezquita dentro del proceso de configuración comunitaria de los colectivos musulmanes en Cataluña. Unos límites que se entienden en su proyección como institución, ya sea en relación con la sociedad catalana (adoptando, en mayor o menor grado, un rol de interlocución), o respecto a su colectivo de referencia (que espera que juegue un papel destacado en el mantenimiento y transmisión de un conjunto de principios y prácticas que entremezclan lo cultural y lo religioso, como medio para mantener un vínculo con la sociedad de origen). A continuación voy a describir algunos de los límites que se plantean con respecto a este modelo de reproducción que comparten, de manera complementaria, mezquitas y familias, como las instituciones sociales más significativas entre los colectivos musulmanes en Cataluña.

4. Los límites de la reproducción

Nos encontramos con algunos indicios que estarían sugiriendo que no nos encontramos ante un proceso de *reproducción* sino de *producción* de la mezquita como institución, que pasa a tener que asumir otras funciones que no le correspondían en su contexto original. Los siguientes siete argumentos pretenden plantear estos límites:

a) *Déficit de legitimación social:*

Ante un contexto social que requiere de ella una continuada justificación de sus finalidades, y que incluso duda de su legitimidad como institución social, la mezquita parece obligada permanentemente a “dar pruebas” de que sus acciones tienen una finalidad orientada socialmente a mantener una identidad colectiva, y que como tal, no actúa contra la sociedad en la que se encuentra ¹⁷.

b) *Acumulación de funciones:*

Al tener que asumir funciones que en la sociedad de origen eran propias de otros espacios o instituciones (espacio social de encuentro, enseñanza del árabe, interlocución del colectivo, iniciativas solidarias,...), ello supone tener que adoptar nuevas competencias que no siempre son alcanzadas, y que dependen en muchas ocasiones del voluntarismo de sus miembros.

c) *Figuras de autoridad religiosa en precario:*

La falta de reconocimiento profesional de la figura de los imames y su invisibilidad social lastran su capacidad de aparecer como espacios de referencia religiosa, capaces de orientar la interpretación de la doctrina islámica. Además, la preparación de muchos de ellos no se adecua al ejercicio de su función en un contexto no musulmán.

d) *Falta de dependencia respecto a una instancia administrativa superior:*

La ausencia de una estructura organizativa que vele por las condiciones de estos espacios, aboca a estas comunidades a la autogestión de acuerdo con sus recursos económicos, materiales y humanos. Las diferentes instancias federativas siguen estando más implicadas en conseguir mantener su reconocimiento como representantes, que no en ayudar a gestionar los espacios comunitarios de base.

e) *Falta de equiparación respecto a otras instituciones religiosas:*

A pesar de la igualdad jurídica con respecto a los espacios religiosos de otras confesiones, ello no siempre tiene una correspondencia con su presencia en el espacio público, que sigue siendo cuestionada y motivo de reacciones vecinales contrarias. De la misma manera, estos espacios no son considerados de la misma manera que los equipamientos religiosos de la tradición católica,

¹⁷ Una prueba de estos supuestos que dudan de sus finalidades como institución social se encuentra detrás de las jornadas de puertas abiertas, que celebran periódicamente muchas comunidades musulmanas en Cataluña. Más allá de valorar si este esfuerzo de apertura tiene una mayor o menor repercusión sobre la sociedad catalana, lo que habría que preguntarse es porqué se mantiene intacta la sospecha sobre estos centros y sus actividades, de acuerdo a criterios poco argumentados que inciden sobre su supuesto triple déficit de integración, participación social y seguridad.

que siguen ocupando un lugar central dentro de los tiempos y espacios de la sociedad catalana.

f) Aislamiento social y periferización:

La invisibilidad social de estos espacios, su desplazamiento físico respecto zonas urbanas periféricas, dificulta considerablemente su capacidad de interacción con el contexto social. Al mismo tiempo, aleja del espacio público a todas las simbologías que pudieran vincularse con estos lugares de culto.

g) Competencia con otras instituciones socializadoras:

La mezquita entra en competencia con otros espacios de socialización, principalmente de la sociedad receptora (aunque también desde el propio colectivo), a pesar de que formalmente parten de contenidos sustancialmente diferentes. Desde esas otras instituciones socializadoras, se argumenta que lo que se propone desde las mezquitas contradice la empresa educadora que defiende, lo que es una prueba más de la falta de legitimidad que se otorga a la tarea de reproducción social de estas instituciones.

Es en base a estos límites que sugiero que debemos hablar de proceso de producción (y no mera reproducción) de estas instituciones, en el sentido de redefinición de sus funciones y de reorientación con respecto a los potenciales receptores de sus acciones, que se encuentran tanto dentro como fuera de su colectivo de referencia. Si la institución mezquita debe ser redefinida es porque las circunstancias de su ejercicio como espacio religioso y social, se ven sustancialmente transformadas en su llegada a Occidente. Sin duda, este argumento sería difícil de conjugar con el sentido que querían darle los promotores de los primeros oratorios que se abrieron en Cataluña desde principios de los años setenta del siglo pasado. Hoy en día, es cada vez menos plausible poder argumentar que la función de las mezquitas sea conectarse con la sociedad de origen de la que provenían determinados colectivos musulmanes. Una cosa es pensar que la mezquita, como cualquier otro espacio o referencia local vinculada con el islam se conecte transnacionalmente con una referencia mucho más global que se relaciona con la *umma* o comunidad musulmana, y otra es pensar que sigue siendo posible reproducir espacial y temporalmente las referencias del origen. En este sentido, los canales de televisión por satélite siguen siendo mucho más efectivos para conectar con ese origen que no los oratorios. Si la mezquita se convierte en reducto de pureza y de conservación de los principios de origen, ello se hace sobre la base de una definición idealizada de ese espacio por una parte de sus fieles. Esa forma de “mezquitas-nostalgia”, que sirve de refugio y separación respecto la sociedad occidental para hombres mayores (tal como argumenta Felice Dassetto,

1996), se convierte en un modelo que se ve progresivamente superado por esas nuevas funciones que deben cumplir estas instituciones.

En cualquier caso, el imperativo de la reproducción sigue ocupando el rol central de estas instituciones que, tal como he expresado a través de esos siete límites, se encuentran con la principal dificultad que su tarea se lleva a cabo en el marco de una sociedad que, más allá de reconocer su libertad para profesar, expresar y mantener su fe religiosa, no comparte su mismo marco moral y de valores. Las mezquitas se emplazan en tierra extraña; no tanto porque a veces tengan que hacer frente a reacciones sociales en contra suyo, sino porque no comparten el mismo horizonte de sentido de otras instituciones sociales. No pueden compartir con ellas las mismas complicidades sociales que las unen entre sí. Ello no significa que no sea posible de cara al futuro, por lo que cualquier juicio que pueda hacerse en este sentido es aventurado.

Pero sigo manteniendo mi atención hacia uno de los elementos que me parecen más significativos para entender esta transformación en la que sigue inmersa la mezquita como institución en Cataluña. Tal y como he avanzado anteriormente, este modelo de reproducción de las referencias islámicas es compartido de manera complementaria por parte de mezquitas y familias, en tanto que instituciones que establecen una mutua proyección de expectativas, y en la que una es extensión de la otra. Ambas instituciones actúan como los engranajes que hacen funcionar la misma correa de transmisión, en la que el impulso de uno de ellos permite el movimiento del otro, y viceversa. El principio comunitario actúa como coadyuvante para que ambas instituciones sean capaces de cumplir con su función socializadora, proporcionándole un marco referencial compartido sobre el cual poder actuar. Y esto se ha llevado a cabo de una manera discreta, haciendo de las mezquitas unos espacios reservados en donde poder cumplir ese imperativo de la transmisión ¹⁸.

4. La promesa de la transmisión

Hacer de las mezquitas espacios de socialización religiosa fue una de las premisas que animaron la creación de nuevos oratorios musulmanes en Cataluña, especialmente durante la década de los años noventa del siglo pasado, que coincide con el inicio de la reagrupación familiar entre el colectivo marroquí. El modelo de socialización religiosa que inicialmente ha querido ser desarrollado en las mezquitas gestionadas por marroquíes en Cataluña se inspira en el modelo tradicional que

¹⁸ Esa discreción ha sido interpretada en algunos momentos como muestras de opacidad y ocultamiento. Pero no es más que un ejemplo más del celo con el que las sociedades protegen sus espacios de socialización de las miradas indiscretas externas (v. Margaret Mead, 1977).

a lo largo de siglos ha sido aplicado en su país de origen. Se trataba de un modelo que reposaba sobre las *msid*, o pequeñas escuelas de raíz tradicional que existían desde antes de la introducción de sistemas de enseñanza de inspiración occidental ¹⁹. Este tipo de enseñanza tenía una función concreta para satisfacer una necesidad comunitaria de formación básica, ya que mediante la memorización del texto del Corán (y su reproducción oral y por escrito) era posible adquirir una mínima competencia en lectoescritura.

Pero la reproducción en contexto migratorio de este modelo de socialización religiosa no ha sido posible, pero se mantiene dentro del apartado de las recreaciones comunitarias. Reencontrarse con este modelo de enseñanza tradicional, se inscribe dentro de la idea de mantener vivas las referencias de la sociedad de origen. Muchos padres han querido que sus hijos recibieran el mismo tipo de educación tradicional que recibieron de niños, pensando que de esta manera estarían garantizando que éstos recibirían los principios básicos del Islam mediante la aprendizaje del texto del Corán. La socialización religiosa de las nuevas generaciones se convirtió en un anhelo para muchas comunidades musulmanas, a pesar de que no siempre pudieron llevarla a cabo, principalmente por falta de espacio en los oratorios y de personal preparado para llevar a cabo esta enseñanza. Las primeras iniciativas se llevaron a cabo precariamente y de manera poco organizada, en donde los imanes se encargaban de esta tarea, sin otra formación pedagógica más allá de su propia experiencia de infancia ²⁰. En aquellas circunstancias, una pizarra y alguna estantería con libros y material didáctico bastante usado, eran el único testigo de estos primeros intentos.

Conforme las comunidades pudieron disponer de un espacio comunitario con mejores condiciones, es cuando fue posible organizar de una manera más ordenada la formación de las nuevas generaciones, cuyo número no paraba de crecer. El modelo de enseñanza a desarrollar se ve modificado respecto a su contenido, al personal encargado de llevarlo a cabo y a su organización. En relación con el contenido de esta formación, ésta se sigue basando sobre el aprendizaje del árabe y la formación religiosa, entendiendo que el dominio de la lengua es

19 Conocidas también como escuelas coránicas, estas instituciones educativas primarias hoy en día aún se encuentran en contextos urbanos como rurales (donde, durante bastante tiempo, han sido las únicas alternativas educativas), y son mantenidas mediante las aportaciones de las comunidades locales. De la formación, basada en el aprendizaje memorístico del texto coránico, se encargaban o bien los imanes locales como una más de sus funciones de servicio a la comunidad, o bien *fjib-s* (o personas que han adquirido un conocimiento religioso profundizado que los habilita para la formación), y que reciben una retribución de la comunidad.

20 Que los imanes se encargaran de llevar a cabo esta formación de tipo tradicional era valorado positivamente por algunos padres que entendían que de esta manera se podía, no sólo garantizar la transmisión religiosa y el aprendizaje del árabe, sino también hacerlo de una manera que les era conocida y que les permitía conectar con la tradición marroquí. La reproducción del modelo tradicional suponía, según su punto de vista, una garantía de buena enseñanza.

el que permite acceder a la comprensión de las oraciones y, posteriormente, de los versículos que forman parte de El Corán. Muchos padres entienden que lo que aprenden sus hijos en la familia, en forma de prácticas y hábitos religiosos, es afianzado en la mezquita. Pero, curiosamente, afirman que sus hijos van a la mezquita a recibir clases de árabe. Ello demuestra la importancia que tiene el aprendizaje de esta lengua, sin duda uno de los principales déficits que siguen teniendo estos colectivos.

La gran diferencia con respecto de la enseñanza tradicional es que en el país de origen, los alumnos comparten un mismo código lingüístico que les permite comprender con cierta exactitud el sentido primero de muchas expresiones que se incorporan en la práctica religiosa islámica. En aquel contexto había que conseguir afianzar una capacidad de lectoescritura que no estaba consolidada. Mientras, en el contexto de la sociedad catalana, los niños y niñas que asisten a esta formación muestran una doble diferencia: a pesar de que se mantiene una cierta competencia respecto a la lengua materna (en paralelo con la competencia lingüística en castellano y catalán), se trata de alumnos que provienen de un ámbito educativo formal que les ha dotado de una práctica de lectura y de escritura, aunque no de lengua árabe. El aprendizaje del alifato (o alfabeto árabe) es sin duda, la principal dificultad de este tipo de formación.

El segundo elemento tiene que ver con la determinación de las personas que tienen que encargarse de este tipo de formación. Algunas comunidades tomaron conciencia de que los imanes no podían -de forma general- asumir esta responsabilidad, y que había que encontrar otros perfiles. Los primeros fueron los estudiantes universitarios (algunos que habían llegado a España con la idea de continuar los estudios que iniciaron en su país), más familiarizados con el ejercicio de la práctica educativa (aunque no docente), y que se les solicitó hacer de profesores de árabe. Sin embargo, el hecho de que se tratara de jóvenes, que no necesariamente disponían de una formación religiosa concreta, generaba un cierto descontento entre los padres de familia (que incluso pensaban que la experiencia de los imanes podía paliar su escasa preparación pedagógica). Dado el carácter voluntario de esta tarea, hizo que muchos jóvenes la dejaran progresivamente al tener otras expectativas laborales diferentes.

Sin perder ese carácter voluntario, las comunidades musulmanas fueron incorporando otro perfil que daba más confianza entre las familias, que sería el de mujeres que serían profesoras de árabe para los niños y niñas que asistieran a la mezquita. Hoy en día, muchas mezquitas catalanas tienen profesoras de árabe, que organizan clases de diferentes edades y niveles. Éstas mayoritariamente responden a un perfil de mujeres casadas y con hijos, y con formación media o

superior obtenida en su país de origen. Como en el caso anterior de los jóvenes universitarios, también se incorporan progresivamente jóvenes musulmanas graduadas, a las que se les encarga la formación de los grupos con alumnos de más corta edad. Hay un elemento significativo en esta incorporación de las mujeres como profesoras, y es que éstas sólo reciben el encargo de ocuparse de la formación de la lengua árabe, pero no de otros contenidos más propiamente religiosos, que sigue siendo responsabilidad de hombres. En cuanto que esta formación religiosa se organiza en grupos de edad más avanzada, se considera que es propio que la lleve a cabo el imam de la comunidad o alguno de sus ayudantes, que pueden demostrar un mayor conocimiento de la doctrina islámica ²¹.

Algunas mezquitas también han tenido que hacer frente al problema de organizar toda esta formación, contando con su espacio disponible, el tiempo que podían dedicar a ello, y el personal con el que podían contar. Quizá la primera constatación que habría que hacer en relación a esta organización de la formación, es que a pesar de los recursos que se destinan, no siempre es posible formar a todos los niños y niñas que forman parte de la comunidad de referencia ²². Los fines de semana, entre los tiempos dedicados a las oraciones diarias de mañana, mediodía y tarde, son los momentos en los que se llevan a cabo estas iniciativas. Algunas mezquitas también aprovechan el viernes por la tarde y durante las festividades del calendario escolar. Igualmente, de acuerdo con la dimensión de cada mezquita, se habilitan espacios específicos para llevar a cabo estas actividades, sin que interfieran en las actividades de culto.

La metodología pedagógica se basa en la copia y perfeccionamiento de la grafía árabe, así como el aprendizaje de la pronunciación de términos y expresiones. Para ello no se requiere más que una pizarra para el/la profesor/a y una libreta para el/la alumno/a. Pocos recursos pedagógicos se incorporan, si bien es cierto que algunas mezquitas se procuran cuadernos de ejercicio editados en países musulmanes, y muy pocas hasta ahora se dotan de manuales más específicos para el aprendizaje del árabe y de las primeras nociones de la doctrina islámica.

Algunas comunidades han incorporado otra novedad, como es la celebración de un acto que viene a representar el final del curso, y que sirve para otorgar un diploma de aprovechamiento a cada alumno. No se trata de un documento que

21 En la investigación citada en la nota 2, conocimos el caso de una mujer que había seguido estudios de teología islámica en Marruecos, pero que sólo se encargaba de la formación de lengua árabe en una mezquita. Sólo se le permitía un ejercicio de formación teológica cuando llevaba a cabo sesiones de formación dirigidas a otras mujeres.

22 Mientras una de las dos comunidades estudiadas prácticamente cubría la mayoría de la población marroquí entre 5 y 15 años, la otra ni tan siquiera llegaba a la tercera parte. Ello se explicaría por la combinación de dos variables que se presentan significativas: por un lado, el hecho de que existieran otras mezquitas que ofrecieran el mismo tipo de formación en esos municipios, y por otro, que hubieran familias que no consideraran el hecho de que sus hijos e hijas tuvieran que recibir una formación en la mezquita.

sirva para certificar el grado y la calificación alcanzada por el mismo, puesto que no se establecen actividades evaluativas. Esa ceremonia, poco antes del inicio del verano, y a la que son invitados los padres, sirve para marcar una cierta temporalidad de la organización de esta formación, así como para marcar una cierta evolución en la formación de los alumnos, que conforme crecen en edad van ascendiendo de grupo y de exigencia formativa.

Quizá la principal queja interna que se formula en relación a estas iniciativas socializadoras, tiene que ver con la impaciencia de algunos padres que desearían que sus hijos aprendieran rápidamente la lengua, y que hicieran más progresos de cara afianzar el aprendizaje del texto de El Corán. El deseo de que sus hijos memoricen rápidamente ese texto sigue expresando la voluntad de mantenerse fiel a aquella forma tradicional de aprendizaje que ellos mismos experimentaron. Los responsables de las mezquitas suelen responder a estas quejas aludiendo al hecho de que la formación que reciben los niños y niñas se orienta de una manera diferente (empezando con la consolidación de la lengua árabe, para posteriormente pasar a trabajar el texto de El Corán), que la llevan a cabo profesores voluntarios, y que se realiza durante el periodo no escolar del fin de semana. La no concordancia entre las expectativas de los padres respecto a esta formación, y las capacidades y recursos que se destinan a la misma por parte de los responsables de la mezquita, no se encuentra exenta de fricciones. Dado que la crítica siempre es un recurso fácil, los gestores de la mezquita intentan proteger a los profesores de la misma, recordando que su trabajo viene a complementar una formación que los padres no siempre tienen capacidad para llevar a cabo.

Pero el principal cuestionamiento que recibe esta formación proviene de contextos relacionados con el sistema educativo formal. Los argumentos críticos que se expresan contra estas iniciativas se fundamentan sobre la base de la defensa del modelo educativo hegemónico que sustenta el monopolio de la socialización de las nuevas generaciones. Las representaciones negativas respecto a este modelo formativo, describen la formación que reciben los niños y niñas a la mezquita como un ejercicio absolutamente contradictorio con la práctica educativa que se lleva a cabo en los contextos formales. Existe un amplio consenso respecto a esta idea, que expresan tanto educadores como responsables políticos, lo que facilita que la comprensión de estas iniciativas comunitarias se haga en clave de sospecha y de crítica, rompiendo con el habitual distinción aceptada tácitamente entre educación en la escuela y la formación religiosa que se lleva a cabo en la parroquia. Pero al tratarse de una institución como es la mezquita, sobre la cual se mantienen activos muchos prejuicios, es evidente que estas iniciativas formativas también se resientan de esa desconsideración. La socialización religiosa que

se lleva a cabo en el interior de los espacios comunitarios islámicos en Cataluña se pone en duda de forma global, al suponer que ésta se basa únicamente en el aprendizaje memorístico (que es considerada una práctica educativa antigua, desfasada y poco favorecedora de la potenciación de otras habilidades y competencias por parte del alumnado), y que se recurre habitualmente a los castigos físicos de niños y niñas (algo intolerable según los parámetros modernos de instrucción educativa). El evidente desconocimiento de la manera en que se lleva a cabo esta formación lingüística y religiosa, permite acumular un pronunciado prejuicio respecto a la misma, que en ocasiones incluso ha sido planteado en términos de influencia sobre la formación de estos alumnos en el marco de la escuela formal ²³.

Ante este doble cuestionamiento, la práctica de la socialización religiosa en el seno de las mezquitas en Cataluña se dirime en un permanente debate en torno a las capacidades que pueden garantizarla, y las críticas que despierta el ejercicio de una de sus principales funciones.

5. Conclusiones

Es evidente que las iniciativas de socialización religiosa propuestas por las comunidades musulmanas de Cataluña se dirimen entre las dudas internas y los cuestionamientos externos. Dudas por saber si se está actuando de la manera más efectiva para poder transmitir una identidad religiosa y cultural concreta, que sea complementaria de la que las familias elaboran dentro del espacio doméstico, y cuestionamientos, por lo que representa tener que explicar que aquello que se quiere hacer no contradice ni el sentido ni el espíritu de otras socializaciones en las que participan los niños musulmanes. La falta de complicidad de otras instancias socializadoras como la escuela en relación al aprendizaje de la lengua árabe y la religión islámica ²⁴, afecta al reconocimiento y valoración social de estas iniciativas. A pesar de ello, muchas comunidades siguen firmes con su propósito, consiguiendo una mayor o menor complicidad de las familias implicadas, que no se produce de manera automática, sino que debe ser construida, y que en ocasiones es muy frágil. Los padres no entregan un cheque en blanco a las mezquitas

23 Durante una conversación informal con una profesora de un centro público, durante una formación llevada a cabo a mediados de la década de 2000, escuché la siguiente afirmación: "tengo la impresión de que todo lo que aprenden mis alumnos en clase, lo pierden cuando van a la mezquita. Y después, hay que volver a empezar de nuevo". Este tipo de dudas han sido constatados por otros estudios, como el de Laura Mijares, sobre la escolarización de los alumnos marroquíes en la Comunidad de Madrid (Mijares, 2006). Así se expresaba la directora de uno de los centros estudiados: "no lo sabemos, los niños también suelen ir a la mezquita, dicen, a aprender árabe...no sabemos si puede tener alguna influencia el hecho de asistir a estas clases, ¿no?" (p. 363).

24 Hay que tener presente que Cataluña, a pesar de ser la región española que tiene una población musulmana más numerosa, no ha desarrollado la enseñanza religiosa islámica, tal como se indicaba en los Acuerdos de Cooperación firmados en 1992.

para que formen a sus hijos. El primer problema tiene que ver con hacer compatibles las expectativas de las familias con las capacidades y medios de que disponen las comunidades locales. Las exigencias de unas topan con el voluntarismo otros, y los resultados que se reclaman no siempre pueden ser satisfechos, por lo que las discrepancias siempre pueden hacerse visibles.

Estos apuntes empíricos sobre la socialización religiosa, me permiten orientar mis conclusiones en torno a la idea de la mezquita como institución descentrada en el contexto de la sociedad catalana. He intentado mostrar algunas de sus limitaciones en tanto que institución social, como forma de cuestionar esa centralidad referencial con respecto al colectivo musulmán que se da por supuesta, planteando su progresiva evolución en contacto con la sociedad catalana. El contraste entre funcionalidades y posibilidades, entre anhelos y realidades, entre dimensiones reales y espacios imaginados, sintetiza la proyección social de una institución como es la mezquita que, según mi punto de vista, debe producirse y no tanto reproducirse. Contra lo que habitualmente es aceptado, las mezquitas no son meramente trasplantadas en Europa, sino que son levantadas de nuevo (en tanto que institución social, que no edificio), poniendo a prueba sus funcionalidades originarias con las nuevas competencias que debe asumir. Independientemente del criterio aportado por sus promotores, que abrieron estos espacios para satisfacer una serie de demandas de tipo social y religioso, las mezquitas y sus funciones establecen un todo en evolución, marcada por una progresiva adaptación a un contexto social que solicita de ellas otras nuevas responsabilidades.

Los anhelos y los prejuicios a veces establecen curiosas vinculaciones. Cuando se plantea hasta qué punto las mezquitas siguen manteniendo esa función cohesionadora y totalizante que les era atribuida en las sociedades musulmanas, se están dando por sentado muchos supuestos que merecen una revisión crítica. Es evidente que dentro del proceso de re-configuración comunitaria entre los colectivos musulmanes en Cataluña, la mezquita juega un papel determinante. Su apertura, sin lugar a dudas, marca un punto diferencial en la reconstrucción de los componentes religiosos y culturales. Pero a pesar de los anhelos de sus promotores no consiguen imponerse como referente principal para el colectivo, tal como he intentado argumentar a lo largo del texto. Repito: su papel es determinante pero dista mucho de ser hegemónico. La contrastación empírica pone en evidencia que la mezquita como institución no dispone de tanta potencia de influencia sobre el colectivo musulmán, como para dictar pautas de control social del mismo. Su radio de influencia es limitado, y es contenido dentro de un ámbito comunitario concreto (lo que podría reforzar un cierto sentido de "parroquialización" de esta institución), pero difícilmente les convierte en instituciones

“vigilantes” de una determinada moralidad pública en contextos no musulmanes más abiertos. Igualmente, cuando se afirma que las mezquitas ejercen una notable influencia sobre los musulmanes, se está dando por sentado la preeminencia de las mismas, y la dependencia de éstos con respecto a las prédicas y dictados que se emiten desde ellas. Pienso que ello es resultado de un prejuicio fuertemente enraizado en nuestra conciencia al imaginar a los musulmanes en tanto que grupo religioso, cuyos comportamientos, individuales o colectivos, se miden en torno a su aceptabilidad o reprobación con respecto a la doctrina islámica. En sí mismas, las mezquitas en Europa difícilmente pueden convertirse en lo que Lewis Coser llamó “instituciones voraces”²⁵, por mucho que en Occidente se las siga considerando como activas reguladoras de una moralidad pública islámica.

Con todo ello, acabo sugiriendo que el papel a jugar en el futuro por las mezquitas como institución social, debe partir más aquellas dimensiones que limitan y condicionan su capacidad para convertirse en referencia de los colectivos musulmanes, que no seguir creyendo que su centralidad es un hecho incontestable. Hoy en día las mezquitas en Cataluña (como también en el resto de España), se encuentran *socialmente desplazadas* (valga la metáfora espacial de la creciente periferización urbana de las mezquitas, como forma de entender el lugar que ocupan en nuestro imaginario), *institucionalmente desubicadas* (al tener que cubrir otras funcionalidades, además de la de culto, sin disponer siempre de las capacidades para ello) y *públicamente deslegitimadas* (al cuestionar su función institucional respecto a su colectivo, y sospechar de su incidencia negativa respecto a la “integración” de los miembros del colectivo musulmán). Siguen estando pendientes muchas de las dimensiones institucionales de las mismas, que deben ser resueltas e incorporadas en sus agendas futuras por parte de sus promotores.

25“Las instituciones voraces se caracterizan por la presión que ejercen sobre sus componentes individuales para debilitar sus vínculos o impedir que establezcan otros con distintas instituciones o personas cuyas demandas de lealtad pudieran entrar en conflicto con sus propias demandas. [...] El compromiso con las instituciones voraces exige renunciar a la autonomía conquistada por las personas que viven en la intersección de muchos círculos sociales, y sustituirla por una sumisión heterónoma a las demandas voraces de organizaciones que devoran íntegramente al hombre para moldearlo a una imagen al servicio de sus intereses” (Coser, 1978: 16 y 26).

Bibliografia

- ABDOUN, K.; CHEVRE, M.; AL ATYAOU, A.; FAÏK, A. (2004), *Histoires de mosquées. Recueil de témoignages*. Schiltigheim: Éditions Kalima.
- ADELKHAQ, Fariba; MOUSSAOUI, Abderrahmane (eds.) (2009), "Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques". *Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée*, n° 125.
- CATTEDRA, Raffaele; JANATI, M'hammed Idrissi (2003), «Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc», a Mounia BENNANI, Chraïbi-Olivier FILLIEULE (dirs.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. París: Presses de Sciences Politiques, pp. 127-175.
- COSER, Lewis A. (1978), *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DASSETTO, Felice (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. París: L'Harmattan.
- FANJUL, Serafín (2000), *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI.
- (2004), *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (2016), *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Impresiones, equívocos y patrañas*. Madrid: Abada Editores.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1993), "Al-Andalus: la alter-identidad", *Revista de Occidente*, n° 149.
- MEAD, Margaret (1977), *Cultura y compromiso. El mensaje de la nueva generación*. Barcelona: Granica.
- MIJARES, Laura (2006), *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MORERAS, Jordi (1999), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Edicions.
- (2007), *Musulmans a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània.
- (2009a), *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- (2009b), *Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya*. Barcelona: Secretaria per a la Immigració-Generalitat de Catalunya.
- (2009c), *Garantes de la tradició. Viejos y nuevos roles en el ejercicio de la autoridad religiosa islámica en contexto migratorio. El caso de Cataluña*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili-Departament de Gestió d'Empreses (dirigida por Ignasi Brunet Icart).

- MORERAS, Jordi (2013), "Les carències de la institució. Les mesquites en el context de la societat catalana". VIII Simposi: Llengua, educació i immigració. "Diversitat religiosa, educació integral i cultura democràtica". Girona: Institut de Ciències de l'Educació-Universitat de Girona.
- (2014), "Musalas, mezquites y minaretes. Etnografía de las mezquitas en Europa", *Awraq*, 9: 121-145.
- (2017) "¿Qué islam para qué Europa? Hacia una antropología del islam postmigratorio en Europa", *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, nº 115, abril.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (2012), *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Madrid: CIS.
- ROY, Olivier (2003), *El islam mundializado*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- TOLAN, John V. (2008), *Sons of Ishmael. Muslims through European eyes in the Middle Ages*. Orlando: University Press of Florida.
- VIGUERA, María Jesús (1995), "Al-Andalus como interferencia", en Montserrat ABUMALHAM (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trotta, pp. 61-70.