

Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias. **Jordi Moreras.**

Conclusiones.
El reconocimiento de una presencia.

Conclusiones: el reconocimiento de una presencia

A lo largo de este trabajo hemos partido de la premisa de que un mejor (re)conocimiento de los procesos de configuración comunitaria, protagonizados por los colectivos musulmanes en Cataluña, ha de servir para promover una mayor comprensión de sus expresiones culturales y religiosas. Las principales conclusiones de este análisis nos conducen a nuevos interrogantes, que amplían aún más el terreno de estudio.

En primer lugar, se observa que *el proceso de configuración comunitaria que formulan estos colectivos se lleva a cabo sobre la base de dos principios, el de la precariedad y el de la reserva*, tal como hemos argumentado. Si bien es cierto que la habilitación de diferentes espacios vinculados con el culto musulmán en poblaciones catalanas muestra la progresiva mejora en las condiciones en las que se lleva a cabo esta práctica religiosa comunitaria, la precariedad todavía se halla en diferentes ámbitos de esta evolución. Como muestra de ello, cabría señalar el estado de los propios locales, que no siempre disponen de las condiciones mínimas para acoger al colectivo (sobre todo por falta de espacio), que habitualmente no son propiedad de la comunidad, sino de un arrendador no musulmán, y que incluso pueden no disponer de ninguna inscripción legal (como asociación cultural o religiosa). Asimismo, la polivalencia que adquieren estos locales, que ejercen como sala de oración (tanto para las plegarias diarias como para el principal rezo comunitario del viernes), como espacio de encuentro del colectivo (complementado a otros espacios, como los cafés u otras entidades asociativas), o como lugar donde llevar a cabo la formación religiosa de los más jóvenes, también es muestra de este principio de precariedad. Resulta así que se agrupan en torno a estos espacios una serie de funciones que en sus sociedades de origen desempeñan varias instituciones. La precariedad también se aprecia en el personal religioso al frente de estos espacios de culto, ya sea por su formación (que en algunos casos es muy escasa), como por su situación legal y laboral, ya que se ven obligados a dedicarse a otras ocupaciones complementarias a su función de imam, al no disponer la comunidad de suficientes recursos para poder retribuir su dedicación en exclusiva.

Además de esta manifiesta precariedad, las comunidades de base muestran una actitud de reserva respecto a las iniciativas y dinámicas que buscan autosatisfacer una necesidad del colectivo, intentando que éstas pasen lo más desapercibidas posibles a los ojos de la sociedad catalana. El grado de invisibilidad que adquieren buena parte de estos espacios de culto demuestra esta decidida voluntad de alejamiento de la atención pública, lo que contrasta notablemente con la predisposición de otros

ámbitos asociativos (especialmente de aquellos en los que participan los musulmanes españoles), que sí están dispuestos a hacer aún más notoria su presencia.

Una segunda conclusión que merece destacarse se refiere a la *heterogeneidad de dinámicas y de orientaciones* que están presentes en el seno de la comunidad musulmana en Cataluña. Tal disparidad de pareceres cuestiona incluso la utilización del singular para referirse a este colectivo de una manera unitaria u homogénea. No obstante, a pesar de que las comunidades musulmanas en Cataluña sean diversas sobre la base de dos ejes principales, uno étnico-nacional (ser marroquí o árabe, paquistaní o pathán, gambiano o fula, etc.) y otro doctrinal (la vinculación con las diferentes formas de interpretar las referencias religiosas islámicas), por encima de esta disparidad se vehiculan momentos y espacios en donde ésta se reúne. Son, especialmente, las celebraciones a lo largo del calendario musulmán las que facilitan este encuentro, así como otros momentos más puntuales (como cuando se reclama la colaboración de otros colectivos para la apertura o compra de un nuevo local comunitario, o para la repatriación del cadáver de un musulmán sin recursos). Las múltiples voces presentes en el colectivo, expresión de su vitalidad interna, dificultan no obstante la determinación de un interlocutor único de la comunidad ante las administraciones y la sociedad catalana.

Esta dificultad se relaciona directamente con la tercera y última conclusión que extraemos de este estudio, que indica que a partir de ahora entramos en un período en el que se formulan las *primeras demandas por parte de estos colectivos a las administraciones locales catalanas*. Éstas, ante el carácter novedoso de las demandas, proponen una amplia diversidad de respuestas, en las que se manifiesta el desconocimiento de otras experiencias de las otras administraciones sobre este mismo tema. Las peticiones para conseguir los permisos de apertura de los locales comunitarios, para disponer de una instalación pública con motivo de alguna celebración del calendario musulmán, o de una parte del cementerio municipal para enterrar a los difuntos musulmanes, ya no entran dentro del marco de la atención social, en el que se ha ubicado hasta ahora preferentemente la acción de los municipios catalanes (y españoles) respecto a las cuestiones planteadas por la inmigración. Se abre, pues, una etapa eminentemente política, en la que las respuestas dadas a estas demandas se incorporan plenamente en un debate más amplio, y que en determinadas ocasiones ya las ha convertido en objeto de discusión política. En este contexto, el Acuerdo de Cooperación firmado en 1992, que después de siete años en vigor apenas se ha desarrollado, comienza a estar cada vez más presente tanto en las solicitudes y reivindicaciones de los representantes musulmanes como en las respuestas que dan los poderes públicos, por lo que hay que esperar que en los próximos años puedan superarse los principales escollos que han imposibilitado su aplicación.

Los anteriores argumentos nos llevan a considerar una reflexión más general que ya está presente en otras sociedades europeas, y que plantea la necesidad de superar los principios de un multiculturalismo *naïf* o ingenuo. Según Martiniello (1997), este tipo de multiculturalismo manifiesta una fuerte carga de fascinación o gusto

por lo exótico que, expresado en prácticas de consumo cultural (literatura, música, festivales, vestidos, especialidades culinarias, etc.), tiende a “folklorizar” y a banalizar las expresiones culturales que pertenecen a unos determinados colectivos. Frente a este multiculturalismo que formula la defensa de la diversidad cultural como opción estética, cada vez son más las voces que sugieren la necesidad de abordar los interrogantes que plantea la convivencia de colectivos que comparten diferentes referentes culturales, en el marco de una sociedad que se rige bajo los principios del grupo mayoritario.

En la búsqueda de un debate sobre la pluralidad cultural más consistente, es preciso reconocer, como afirmaba Rex (1994), la importancia de incorporar en él la temática religiosa. Si, de acuerdo con el punto de vista laicista, no hay lugar para la religión en el espacio público de las sociedades de la Europa Occidental, ¿cómo responder entonces a la progresiva y cotidiana inclusión de referencias religiosas, muchas de ellas no exclusivas de las minorías culturales, sino incluso de las principales tradiciones religiosas europeas? La diversidad de nuevos referentes, presentes a partir de ahora en el espacio público europeo, contribuye a cuestionar el principio que lo consideraba como un espacio neutro, culturalmente hablando. El primer reto que plantea la sociedad multicultural es precisamente la redefinición de este espacio público, que se concreta según Semprini (1997: 94-95), en una doble dirección, hacia su *ampliación*, que permita la inclusión de diferentes grupos sociales hasta ahora excluidos, y hacia la *modificación de su contenido*, en el que la introducción y participación de nuevos actores pone en duda su propia homogeneidad.

Es preciso pues reorientar el debate multicultural, para resolver aquellas cuestiones que suelen ser definidas como “casos difíciles”, y no acostumbrarse a considerar una diversidad cultural bajo sus aspectos más afables. Hacer frente al posible conflicto de interpretaciones que pueda motivar una u otra expresión cultural y buscar una alternativa positiva al mismo¹, se convierte en el motor de una sociedad plural. Para Sartori, el fundamento de una sociedad pluralista es, precisamente, no la evitación del conflicto o la permanente reproducción del mismo, sino la búsqueda del *disenso* que, a diferencia del conflicto o del consenso, plantea el desacuerdo y la negociación permanente a través del diálogo, como forma de hacer avanzar la propia sociedad².

Tolerancia y reconocimiento social son, por tanto, los principios clave para que una sociedad plural se convierta efectivamente en pluralista. Se trata de una tolerancia que, más que la gracia que concede el vencedor a los vencidos, se transforma, en

1. “El conflicto es esencialmente un proceso natural a toda sociedad y un fenómeno necesario para la vida humana, que puede ser un factor positivo en el cambio y en las relaciones, o destructivo, según la manera de regularlo”, J.P. Lederach (1984: 45).

2. “El consenso no debería concebirse como un pariente cercano de la unanimidad. No consiste en un modo de pensar único postulado por una visión monocromática del mundo, sino que evoca el interminable proceso por el cual una gran variedad de modos de pensar (y de intereses) discordantes se adaptan a unas ‘coaliciones’ cambiantes empeñadas en persuadirse recíprocamente”, Sartori (1997: 139).

palabras de Walzer, en expresión de respeto mutuo: “en el lenguaje cotidiano se dice con frecuencia que la tolerancia es siempre una relación de desigualdad, en la cual a los grupos o individuos tolerados se les asigna una posición inferior. Tolerar a alguien es un acto de poder; ser tolerado es una aceptación de la debilidad. Nuestro objetivo debería consistir en conseguir algo mejor que esa combinación, algo que vaya más allá de la tolerancia, algo similar al respeto mutuo” (Walzer, 1998: 65).

Un respeto, a su vez, que se ha de basar en una comprensión mutua, ante la coincidencia, en el caso que nos ocupa, de un doble proceso: por un lado, el protagonizado por las sociedades europeas para acostumbrarse a la convivencia en su territorio con nuevas diversidades culturales, sociales y religiosas, existentes posiblemente desde hace unas cuantas décadas, pero que adquieren mayor visibilidad social en los últimos tiempos; por otro, el aprendizaje por parte de los colectivos musulmanes para vivir en situación minoritaria en una sociedad no musulmana. Se trata de una capacidad de adaptación que, por cierto, el islam ha ido demostrando a lo largo de la historia para integrarse en los diferentes contextos culturales y sociales en los que se ha instalado, por lo que Europa no tiene porqué constituir una excepción.

Es una adaptación que tiene lugar por las dos partes, un aprendizaje para convivir con la diversidad, que sitúa a ambas realidades en una relación dialéctica y en la que es preciso evitar toda deriva hacia el terreno de la intolerancia como expresión primaria de incomunicación. En las relaciones entre mayoría y minoría, el racismo y la xenofobia por un lado, y el repliegue comunitario, por otro, constituyen dos expresiones extremas de aislamiento y de falta de comprensión ante las situaciones a las que se enfrentan una y otra parte. Estas actitudes son un ataque frontal al proceso de configuración de una sociedad pluralista, puesto que implican de principio la negación de todo esfuerzo por encontrar unos referentes comunes, compartidos por todos los individuos que forman parte de un sistema social.

La búsqueda de nuevos canales de comunicación para superar las barreras de recelos y silencios que separan a unos y otros colectivos, se convierte pues en una prioridad básica. Es preciso establecer espacios de diálogo porque, como argumenta Terricabras, es posible encontrar alternativas a los modelos imperativos de integración que se suelen plantear en las relaciones entre mayoría y minoría(s)³. Pero, no obstante, es evidente que dialogamos con aquellos que

3. “El diálogo intercultural puede quedar fácilmente paralizado por la impotencia que se siente cuando parece que tenemos delante una alternativa particularmente dura: los inmigrantes, o bien se integran o bien se marginan. Si esta alternativa -que, en todo caso, equivaldría precisamente a la des-integración de los inmigrantes como personas y como grupo- fuese, no obstante, la única posible, ¿qué sentido tendría entonces el diálogo? ¿Diálogo para qué? ¿Sólo para demostrar afabilidad y buena educación? Afortunadamente, esta no es la única alternativa. Por eso resulta urgente reflexionar sobre el poder y la identidad. Porque en cualquier diálogo -pero todavía más en un diálogo intercultural-, lo que está en juego es el *poder* de imponerse, o no, a los otros, y también, evidentemente, el miedo de perder o ver desdibujada la propia *identidad* cultural” (Terricabras, 1996: 154).

consideramos que tienen algo que decir y que reconocemos como nuestros interlocutores. De ahí, que el primer requisito que implica esta comunicación es la identificación de aquellos con los que conversamos. Es este reconocimiento social, como factor esencial en la construcción identitaria de los miembros de una sociedad pluralista, el que ha sido destacado por autores como Taylor (1993), que sugieren que la negación de lo que uno es, vulnera tanto el derecho básico de todo individuo como ser humano, como el reconocimiento de las necesidades particulares de esos individuos como miembros de grupos culturales específicos. Difícilmente puede establecerse cualquier diálogo cuando se formula la negación y el no-reconocimiento de nuestro interlocutor. No se trata entonces de un diálogo, sino de un monólogo, en el que sólo permitimos determinadas anotaciones al margen del texto.

Por eso, este proceso de reconocimiento social de las diversidades que configuran nuestra sociedad como una realidad plural, ha de ser liderado desde las instituciones políticas y sociales, y desde las propias administraciones, pero también desde la sociedad civil, para convertir a nuestra sociedad en una realidad realmente pluralista. Sin el reconocimiento de la condición cultural y religiosa de unos miembros de nuestra sociedad (en este caso, los musulmanes), no sólo se dificulta la convivencia y la tolerancia, sino que se vacía de contenido toda posible reflexión sobre un nuevo modelo de ciudadanía política y social. Negar que dos términos como “ciudadano” y “musulmán” puedan vincularse entre sí, o formularlos como opuestos, es proponer de nuevo un modelo de ciudadanía excluyente y exclusivo, que se basa en la renuncia y el abandono de parte de la identidad del propio individuo para acceder a esta condición. En cambio, sugerir un modelo de ciudadanía sensible a los referentes culturales diferenciados que están presentes en una sociedad plural, puede permitir -desmintiendo a las críticas que plantean que ello conduciría a su fragmentación interna-, reforzar aún más si cabe el principio integrador e inclusivo que ha de mover a una sociedad pluralista, y generar también un sentimiento de pertenencia y de adscripción social por parte de sus miembros. Sobre la base de este modelo no podría aceptarse que la incorporación de un determinado colectivo (como el musulmán) a la vida social, se hiciera desde la precariedad y la reserva, buscando la invisibilidad en sus expresiones para no irritar a la mayoría.

Es evidente, no obstante, que el reconocimiento social (en forma de ley, por ejemplo) no es garantía de convivencia, ya que nos conduce a nuevos terrenos donde abordar, a través del diálogo y la negociación, determinados aspectos que pueden entrar en contradicción. Aún queda mucho terreno por recorrer y mucho trabajo por hacer, tanto por parte de la sociedad catalana como por parte de los colectivos musulmanes. Pero no cabe duda que, al reconocer su presencia, se abre el camino hacia la valoración de sus aportaciones al conjunto de Cataluña, de la misma manera que lo hicieron en el pasado otros colectivos de origen inmigrante. Irremediablemente, se plantea de nuevo la pregunta de qué significa ser catalán, cuya respuesta, en un futuro no muy lejano, no podrá obviar