

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

Musulmanes en Barcelona.
El proceso de configuración comunitaria: la comunidad como marco
de referencia.

El proceso de configuración comunitaria: la comunidad como marco de referencia

La reconstrucción de la presencia musulmana en Cataluña supone partir del escaso conocimiento empírico que las ciencias sociales tienen de ella. Prueba de esto es que sólo disponemos de datos incompletos y dispersos, muchos de ellos derivados de informaciones periodísticas, que no nos permiten analizar globalmente sus realidades, ni interpretar sus dinámicas internas. Teniendo bien presente este contexto previo, la investigación que da cuerpo a esta obra se ha formulado en dos niveles paralelos: como un trabajo sociográfico de descripción y análisis sobre el terreno, y como la aplicación al contexto catalán de los diferentes desarrollos teóricos avanzados en otros países europeos (en los que no sólo existe una producción científica más importante, sino que la presencia del islam en el espacio público es mucho más evidente y notoria), todo ello con el principal objetivo de estudiar las dinámicas que confluyen en el proceso de configuración comunitaria de los colectivos musulmanes en Cataluña.

De esta manera, al adoptar esta perspectiva de trabajo estamos partiendo de una primera hipótesis, la que afirma que es en estas dinámicas en donde se expresan y definen la identidad y la religiosidad de estos colectivos durante su trayecto migratorio. Creemos que no es posible analizar individualmente la expresión religiosa e identitaria de los musulmanes en Cataluña, especialmente de aquellos que han protagonizado un trayecto migratorio, sin hacer referencia al proceso de reconstrucción colectiva de un referente comunitario. No sólo porque muchas de estas prácticas incluyen un evidente contenido social, sino también porque es a través de ellas como el musulmán se identifica con ese grupo y se sitúa respecto a otros colectivos presentes en la sociedad europea. De acuerdo con la diversidad de formas de ser musulmán en Europa, así como con los diversos modelos de definir –y, a veces, de recrear idealmente– la comunidad musulmana (tal como hemos comentado en capítulos anteriores), el desarrollo de estas dinámicas comunitarias se formula bajo un principio de recuperación y de reconstrucción del orden propio de la sociedad de origen, y como base de referencia identitaria ante la sociedad de acogida. Para analizar este proceso, el modelo que tomamos como marco general será el que denominaremos de la *recuperación* o *reencuentro* con la práctica y las referencias religiosas, protagonizado por los padres de familia musulmanes que, a lo largo de su trayecto migratorio y una vez instalados en la sociedad europea junto a sus familiares, desarrollan iniciativas comunitarias con el objetivo de preservar los

referentes sociales y culturales propios. La apertura de espacios relacionados con el culto musulmán, así como otro tipo de manifestaciones, tanto en el terreno público como desarrolladas en un ámbito familiar y privado se convierten, de acuerdo con esta lógica, en polos de expresión del vínculo comunitario.

En este trabajo utilizamos el concepto de comunidad en un doble sentido: por un lado, lo aplicamos de una manera descriptiva para referirnos a una determinada colectividad situada geográficamente en un contexto espacial concreto, y que suele coincidir con una área urbana. Así, por ejemplo, nos referiremos de una manera específica a la comunidad musulmana de S. Andreu de la Barca, de Girona, de Banyoles, de acuerdo con una práctica habitual de vincular la presencia de estos colectivos a una localidad determinada. Las dificultades existentes para elaborar una referencia comunitaria global (hablar de *la comunidad* musulmana en Cataluña, en singular), a partir de alusiones locales, se analizarán con más detalle en el siguiente capítulo. Por otro lado, también utilizamos este concepto para hacer referencia, en el sentido dado por Max Weber, a un determinado proceso de comunitarización, en el que se desarrollan toda una serie de relaciones sociales como base para la creación de vínculos y co-pertenencias colectivas. La forma en que se lleva a cabo este proceso, así como sus manifestaciones y resultados, constituye nuestro objeto de estudio.

EL RENOVADO INTERÉS POR LO COMUNITARIO

El concepto *comunidad* es uno de esos términos claves (junto a otros como religión, cultura, poder o sociedad) que, por su polisemia, han ocupado un lugar central en la construcción del edificio teórico de las ciencias sociales (Nisbet, 1973: 40). Del conjunto de definiciones y análisis de lo comunitario se genera una primera confusión entre la conceptualización de la comunidad como una *colectividad* o unidad social, o como un *sentimiento* o relación social. No siempre queda clara esta distinción entre la comprensión de la comunidad como una unidad social determinada espacial, geográfica o históricamente, o como marco de expresión de un tipo de sociabilidad y de relaciones sociales concreto. Por otro lado, parte de la bibliografía que analiza la sociabilidad comunitaria está impregnada de un sentimiento de nostalgia ante la superación de estos vínculos en las sociedades modernas, lo que facilita el desarrollo de análisis que mitifican lo comunitario. Un ejemplo de ello lo hallamos en la clásica distinción desarrollada por F. Tönnies entre comunidad (*Gemeinschaft*) y asociación (*Gesellschaft*) (Gurrutxaga, 1991: 38).

El discurso de la pérdida del vínculo comunitario en algunos de los autores clásicos alimenta, por otro lado, el desarrollo de nuevas expresiones comunitarias, siendo el nacionalismo, sin lugar a dudas, la más destacada. En las sociedades modernas, basadas idealmente según Tönnies (1984) en la asociación racional de los individuos en función de sus intereses, la búsqueda de elementos que contribuyan a generar solidaridades grupales convierte a la nación en “imaginario comu-

nitario que asegura la sociedad moderna y propone el sentido de unidad que cubre y une las fracturas internas” (Gurrutxaga, 1996: 53-54). Se trata de un imaginario que, fundamentado sobre una historia nacional y sobre una memoria compartida, genera un sentimiento de pertenencia entre los miembros que participan fielmente en prácticas y rituales¹, y que contribuye a determinar de una manera práctica los límites de la comunidad nacional. Las puntualizaciones de autores como Hobsbawm y Ranger (1988) o Benedict Anderson (1993), indicando la condición de la comunidad nacional y de la tradición donde ésta se apoya como realidades inventadas o imaginadas (que no es lo mismo que considerarlas como falsas, tal como argumenta Ernest Gellner), nos permite seguir avanzando en el conocimiento de las dinámicas sociales que se generan en este contexto comunitario, en el que destaca el carácter metafórico que acompaña la sociabilidad comunitaria.

De nuevo, nos referiremos a la obra de Tönnies, que en su origen plantea la oposición entre los dos modelos de voluntad social que se expresan en el ámbito comunitario y en el social. Mientras que en el primero se desarrolla un tipo de voluntad “orgánica o natural”, en el segundo se genera otra de tipo “reflexivo y racional”; mientras que la primera se expresa en el campo de lo afectivo y lo concreto, la segunda pertenece al ámbito de lo intelectual y lo abstracto. Los marcos respectivos de expresión de estos dos tipos de voluntades humanas (entendidos como tipos ideales, en el sentido que posteriormente desarrollaría Max Weber) serían la comunidad y la sociedad. La comunidad estaría integrada por personas unidas por vínculos naturales y que comparten una serie de objetivos comunes, que trascienden a los del individuo. La comunidad como organización social se expresa en tres formas básicas: *comunidad de sangre* (la de las relaciones de parentesco), *comunidad de lugar* (la de vecindad), y *comunidad de espíritu* (la de la concordia y la unanimidad de sentimientos). Frente a la comunidad, Tönnies sitúa a la sociedad, en la que los pilares del consenso social se establecen a partir de los intereses individuales, y en donde predominan las relaciones de competencia y rivalidad o, en todo caso, de solidaridad racionalmente pactada. La base de la sociedad la constituye el intercambio comercial, fundamentado en el interés particular, que es protegido por el derecho y por el Estado, institución que se encarga de velar por su aplicación.

De esta manera, Tönnies contraponen el tipo de relaciones que se establecen entre estos ámbitos, calificando de “cálidas” e impregnadas de afectividad a aquellas que se desarrollan en el marco comunitario, frente a las propias del social, “frías” y basadas en el cálculo racional de intereses individuales. El carácter auténtico de la comunidad contrasta con la apariencia (*ens fictivum*) de la sociedad (Ibid: 76). Mientras que la autenticidad comunitaria es el lugar natural de la convivencia íntima y privada, la segunda se expresa en la vida pública (Ibid: 34). En la sociedad, la convención y el pacto ocupan el lugar de la tradición, las costumbres y la religión, fundamentos de la vida comunitaria (Ibid: 279).

1. Denominadas por Robert Bellah (1987: 205) *prácticas de compromiso*, y que definen los modelos de lealtad y obligación que mantienen viva a la comunidad.

Tönnies recurre a diferentes ejemplos históricos para mostrar la transición que se produce entre comunidad y sociedad, y la descomposición del vínculo comunitario en la era moderna. Pero Tönnies no sólo adopta un cierto tono nostálgico ante la pérdida del referente comunitario, siguiendo los postulados de los críticos románticos alemanes (Villacañas, 1996: 29), sino que, además, abre el camino para un desarrollo ontológico de la comunidad. Max Weber responde a esta ontologización argumentando la complementariedad que se establece entre los procesos de comunitarización y socialización presentes en ambos ámbitos. Según él, la comunidad expresa una determinada relación social que “se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo”, mientras que en la sociedad esta relación se suscita en una “compensación de intereses por motivos racionales o en una unión de intereses con igual motivación” (Weber, 1987: 33). Tanto la comunitarización como la socialización son dos procesos que pueden converger y estar presentes en toda relación social: “la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan en parte de la comunitarización y en parte de la socialización. Toda relación social, aun aquella más estrictamente originada en la persecución racional de algún fin (la clientela, por ejemplo) puede dar lugar a valores afectivos que trasciendan de los simples queridos [...] Por el contrario, una relación que por su sentido normal es una comunidad, puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados” (Ibid: 33-34).

Así, para Weber, la comunidad no se convierte en un concepto objetivo, sino en relación social que expresa un determinado sentimiento de pertenencia y vinculación, que no siempre se deriva de una mera participación colectiva, pues “sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente *referida* [...] y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo”, y que sólo “la aparición de contrastes conscientes con respecto a terceros” (Ibid: 34) puede configurar este sentimiento de co-pertenencia.

Hemos querido recuperar parcialmente algunos de los argumentos de Tönnies y Weber, como recurso para contextualizar ciertos interrogantes que se proponen actualmente respecto a la renovada presencia del vínculo comunitario en las sociedades modernas, y que han despertado una creciente atención. Gurrutxaga, en los artículos ya citados, muestra cómo en el seno de las sociedades modernas se generan nuevas formas de socialidad comunitaria, como forma de hacer frente a su creciente pluralismo y complejidad. Nuevos vínculos que ya no se fundamentan únicamente sobre una tradición y una memoria compartida, sino también sobre una determinada socialidad privada, en la que los actores sociales pueden reinterpretar y negociar su rol y posición en la sociedad (Gurrutxaga, 1996: 67-69).

La pervivencia y el reconocimiento de los vínculos comunitarios en el interior de las sociedades modernas nutren un interesante diálogo que ha ocupado especialmente a la filosofía política entre las décadas de los 70 y los 80, y que hoy se plantea con renovado vigor en el marco de la creciente pluralidad cultural de las sociedades occidentales.

El llamado debate entre liberalistas y comunitaristas², que se expresa tanto en el campo de la moral como en el de la naturaleza de la democracia y de la ciudadanía, gira —en palabras de Bárcena (1997: 105-106)— en torno a dos interrogantes principales, uno de tipo epistemológico y otro político: el primero, “la construcción de una buena sociedad ¿debe basarse en una concepción pública de la justicia cuyo fundamento moral se encuentre en una ética de tipo universalista [...], dejando aparte las creencias morales individuales y más específicas de comunidades concretas?”; el segundo, “¿se satisface mejor y plenamente la libertad política de la ciudadanía, en el marco de nuestras sociedades pluralistas y multiculturales, si mantenemos separadas las fronteras entre las cuestiones referidas a la justicia —que nos afectan a todos— y las cuestiones particulares y privadas referidas a las creencias (morales, religiosas, filosóficas) de los ciudadanos?”.

Las respuestas que avanzan ambos puntos de vista son, brevemente, las siguientes: según el enfoque liberalista, el individuo ha de ser capaz racionalmente de elegir los principios equitativos de organización social al margen de toda particularidad social, cultural o histórica; por contra, la perspectiva comunitarista entiende que la mejor forma de comprender la naturaleza humana es ubicar el sujeto en su comunidad, a fin de dotarle de un sentimiento de pertenencia y de la obligación moral de participar en la búsqueda del interés común (Ibid: 106). Mientras que el planteamiento liberalista formula el respeto por los derechos del individuo como ciudadano, poseedor de derechos morales que le preservan de la intervención de los otros y del Estado en su esfera privada, y que no provienen de convención social alguna o de la tradición (Ibid: 117), el pensamiento comunitarista insiste en la importancia de la comunidad y de las tradiciones en el proceso de constitución de la identidad personal y social del sujeto, y defiende la importancia del crecimiento moral del sujeto desde el sentido de pertenencia a una comunidad concreta (Ibid: 119; Thiebaut, 1998: 40).

Este debate, formulado inicialmente en el terreno académico, ha encontrado en el multiculturalismo su caja de resonancia política y social, al plantear aquellas cuestiones que se relacionan con la gestión de la pluralidad en las sociedades modernas. La ciudadanía, como expresión del reconocimiento de los derechos individuales en las sociedades liberales, así como de la pertenencia a una comunidad política, es una noción revisada activamente con el fin de que este concepto pueda tener en cuenta las diferencias culturales presentes en estas sociedades. El desarrollo de una “ciudadanía diferenciada”, en términos de Iris M. Young (citada por Kymlicka-Norman, 1997: 26), se interpreta como la crítica al intento de crear una concepción universalista de la ciudadanía, que históricamente ha minusvalorado a los grupos minoritarios. El desarrollo de políticas diferenciadas y de discriminación positiva se propone desde

2. Los términos de este debate sólo pueden ser mostrados aquí esquemáticamente. Los argumentos fundamentales se encuentran, entre otras, en las siguientes obras: Bárcena (1997), Bell (1993), Cortés-Monsalve (1996), Dworkin (1983 y 1993), Habermas (1995 y 1998), Kymlicka (1996), Kymlicka-Norman (1997), MacIntyre (1987), Mulhall-Swift (1996), Rawls (1978 y 1996), Sandel (1982 y 1984), Taylor (1993 y 1996), Thiebaut (1992 y 1998) y Walzer (1993 y 1998).

esta perspectiva como la forma de reformular esta preferencia cultural implícita que se esconde tras esta pretendida ciudadanía universal. Los detractores de este punto de vista no sólo temen las consecuencias de las políticas de *affirmative action* (expuestas por Semprini, 1997: 31-35), sino que se alarman también ante el hecho que el propio concepto de ciudadanía pierda su carácter integrador. Por contra, Kymlicka y Norman argumentan que la adopción de una serie de derechos diferenciados por parte de las sociedades liberales (“el reconocimiento y la acogida de su ‘diferencia’”), serviría para facilitar el proceso de integración social de aquellos “grupos que se sienten excluidos y desean ser incluidos en la sociedad global” (1997: 29; Kymlicka, 1996).

No obstante, cada vez está más presente la opinión de que desde determinados planteamientos multiculturalistas se están favoreciendo las manifestaciones de repliegue cultural e identitario. Con el objetivo voluntarista de proteger a las minorías culturales como si se tratara de especies en vías de extinción, se están esencializando las diferencias y promoviendo el mantenimiento de fronteras y límites entre colectivos, en cuyo interior los individuos hallan sus principios identitarios (Martiniello, 1997: 90). Ante la creciente fragmentación social y cultural de las sociedades modernas, donde cada vez están más presentes el fantasma de la exclusión, el desarrollo de identidades nacionales culturales, religiosas o de otro tipo, convierte al individuo “en ser colectivo, definido por una pertenencia comunitaria susceptible de girar hacia el sectarismo o al integrismo” (Wieviorka, 1996: 48). Del optimismo diferencialista que expresa un multiculturalismo *naïf*, parece que hay que pasar a mostrar una mayor inquietud ante el desarrollo de manifestaciones de repliegue comunitario, algo fundamentalmente contrario a la idea de una sociedad multicultural: “el poder comunitario destruye la pluralidad cultural puesto que éste es *völkisch*, es decir, extrae su fuerza y su legitimidad de su identificación a una cultura” (Touraine, 1996: 301).

Pero también es cierto que el peligro de repliegue comunitario al que apuntan estos argumentos parte de una determinada forma de entender lo comunitario, propia de una cultura política como es la francesa, en la que difícilmente se reconoce la existencia de entidades intermediarias entre el individuo y el Estado (Khosrokhavar, 1996: 116). Por contra, en otras sociedades europeas como la británica o la holandesa, la noción de comunidad no despierta tantos recelos como en Francia, debido a que sus modelos de integración de las minorías étnicas se fundamentan en el reconocimiento de su ámbito colectivo (Lapeyronnie, 1993; Rex, 1996). Así, aun aceptando la pluralidad de modelos que comprenden social y políticamente lo comunitario, es preciso seguir preguntándose sobre la razón de porqué se generan estas dinámicas comunitarias que, adoptando diferentes grados y direcciones, pretenden contrabalancear las tendencias asimilacionistas que definen las relaciones mayoría-minoría(s). Porque, de hecho, estas expresiones de fragmentación social plantean un serio interrogante al sistema democrático; no tanto porque se formulan en clave cultural o religiosa, sino porque aparecen como respuesta a un proceso de exclusión o *apartheid* social (“más peligroso para la cohesión social que la mayoría de las reivindicaciones de reconocimiento cultural” (Martiniello, 1997: 44)), que hace tambalear los principios de la participación ciudadana y de la justicia social.



Foto 1. *Un espacio interior.* Habitación convertida en oratorio en la casa de un musulmán de Barcelona.

UNA PRIMERA DEFINICIÓN

Retomamos de nuevo la propuesta de Weber que analiza las dinámicas comunitarias como procesos, para desarrollar una primera definición de lo que denominaremos *proceso de configuración comunitaria*. Nos referimos con este término al desarrollo por parte de los diferentes colectivos inmigrantes de estructuras de apoyo y solidaridad que, a través de la formulación de estrategias identitarias específicas –tanto dirigidas hacia la sociedad receptora como hacia su propio colectivo–, pretende reconstruir los referentes propios de su sociedad y cultura de origen como respuesta a la acción aculturadora de la sociedad en la que se incorporan.

Nos estamos refiriendo a un *proceso*, en cuanto a que se lleva a cabo en una serie de etapas y momentos que se suceden temporalmente, bajo la influencia de diferentes dinámicas, con el fin de restituir –al menos, simbólicamente– el orden social y las referencias culturales originarias. Se trata de un proceso de *reconstrucción*, y no de un mero trasplante de las referencias e instituciones de origen. Esto es así, por cuanto entendemos que éstas se redefinen y ajustan a las nuevas situaciones que impone el contexto migratorio. Son *referentes* que se vinculan a un determinado orden social y cultural que frecuentemente es idealizado, sustantivado, como forma de destacar los límites que definen una especificidad. Unos *límites* que, a su vez, son formulados a través de discursos y, sobre todo, prácticas cotidianas que, a modo de marcadores identitarios, recuerdan hacia el interior y hacia el exterior del grupo la distancia que le separa de la sociedad receptora. Un proceso, pues, cuyo principal *objetivo* es, junto con otras finalidades explícitas (responder a unas determinadas demandas y necesidades de tipo colectivo) o implícitas (configurar una conciencia identitaria colectiva), conseguir mantener y reproducir el vínculo comunitario como una forma de evitar la disgregación social y la aculturación del grupo.

En el caso concreto que nos ocupa, el de los colectivos musulmanes en Barcelona y Cataluña, los principios religiosos se convierten en la principal base de esta configuración comunitaria. No son evidentemente los únicos, pero sí los más relevantes a la hora de observar cómo se formulan y expresan sus pertenencias colectivas. En un intento por reproducir el modelo ideal de la *umma* como comunidad de creyentes, inspirada en los tiempos del Profeta, el colectivo toma la referencia religiosa como principio estructurante que, tal como diría Geertz, es capaz “de sintetizar su *ethos* –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que se forja de cómo son las cosas en la realidad” (1987: 89).

Con esta propuesta de definición del proceso de configuración comunitaria, retomamos parte de los argumentos desarrollados, por un lado, por W. I. Thomas y F. Znaniecki (1974) en su clásico estudio *The Polish Peasant in Europe and America* de 1918, y por otro, por A. P. Cohen (1985) en su ensayo *The Symbolic Construction of Community*. Thomas y Znaniecki analizan el proceso de creación

de una “nueva sociedad polaco-americana” entre el colectivo de origen polaco emigrado a los Estados Unidos de América a finales del siglo XIX y principios del XX. Según su tesis, el individuo inmigrante lleva consigo sus tradiciones y su cultura, pero no las formas de organización social propias de su país de origen, que serán desarrolladas conforme los inmigrantes tiendan a asociarse entre ellos. No obstante, éstas no adquirirán “ni su contenido ni su significado original”, ante los imperativos que muestra la nueva situación. Esta reconstrucción, según Thomas y Znaniecki, ha de tener en cuenta dos circunstancias: en primer lugar, que este proceso es el resultado de una demanda inmediata e irreflexiva de los valores originales más que de una razonada intencionalidad, por lo que éste se convierte en un proceso relativamente lento; y en segundo lugar, que el grupo que forma este colectivo de inmigrantes es mucho menos coherente que el de las comunidades presentes en la sociedad de origen, ya que se compone de personas que llevan mucho más tiempo asentadas en la sociedad receptora que otras (Thomas-Znaniecki, 1974: 1470).

La primera función de esta nueva “sociedad” es la de desarrollar mecanismos de solidaridad entre los miembros de este colectivo para hacer frente a las contingencias que se derivan de su trayecto migratorio. Pero, además de institucionalizar y formalizar las expresiones de esta solidaridad natural, el marco asociativo que define esta comunidad se convierte en el “órgano social de la comunidad, la fuente de toda iniciativa y el instrumento para llevarlas a cabo” (Ibid.: 1522). Una institución, como es la parroquia católica en el caso de la comunidad polaca, suele convertirse en agente que promociona y asegura el desarrollo de esta cohesión social, y representa simbólicamente la comunidad originaria, reorganizada y reunida de nuevo. El marco religioso y social que ofrece la parroquia y sus actividades —a pesar de que éstas no muestren un contenido explícitamente religioso—, constituyen un excelente fundamento para la organización comunitaria, que no sólo permite la participación de todos los miembros del colectivo, sin importar su sexo o edad, sino que, además, a diferencia de otros contextos (como el económico o el político), no favorece el desarrollo de luchas internas (Ibid.: 1525). De esta manera, la parroquia se convierte en el pilar fundamental sobre el que se desarrolla y materializa la noción de comunidad, hasta entonces inexistente, vagamente formulada y que, a partir de ese momento, aparece como un “ideal común para el conjunto del grupo e inexorablemente perseguido” (Ibid.: 1530).

Mientras que estos autores analizan la importancia de una institución de estas características en el desarrollo comunitario, Anthony P. Cohen aborda las dinámicas que permiten la creación del vínculo comunitario. Partiendo de una definición de comunidad como grupo de personas que tienen *algo en común* y que les *diferencia de otros*, Cohen argumenta que es a través de la determinación de los límites y fronteras entre colectivos como se crea ese sentimiento de pertenencia: “la conciencia de comunidad es definida en virtud de la percepción de sus fronteras, que están constituidas en base a la interacción de sus miembros entre sí y con los de otros colectivos” (Cohen, 1985:

13). La simbolización de estos límites inter-comunitarios³ forma parte del proceso de socialización que prepara todo ejercicio y manifestación de pertenencia colectiva. La comunidad, como entidad superior al parentesco pero menor que la abstracción llamada sociedad, es el ámbito inmediato en el que los individuos adquieren su más fundamental y sustanciosa experiencia de la vida social fuera de los confines del hogar: “la comunidad es en donde uno aprende y practica los principios de la sociabilidad (*how to be social*), es el lugar en donde uno adquiere ‘cultura’” (Ibid.: 15).

Que los miembros de una comunidad compartan una serie de referentes, no significa que ésta se construya sobre la uniformidad. Sus integrantes pueden expresar su pertenencia a través de prácticas y formas de comportamiento, cuyo contenido y significado varían considerablemente entre ellas, por lo que Cohen argumenta que es necesario comprender y describir la comunidad como resultado de la acción y de la experiencia de sus miembros. En interacción con su contexto inmediato, toda comunidad redefine constantemente sus fronteras, requiriendo símbolos y referentes que permitan a sus miembros afianzar su pertenencia colectiva. Rituales, celebraciones, declaraciones, son todos ellos mecanismos para renovar la conciencia colectiva, y pasan a convertirse en fundamentales en aquellos momentos en que la colectividad parece amenazada. La tesis de Cohen es que la expresión simbólica de la comunidad y de sus límites crece en importancia cuando las fronteras geográficas o sociales se encuentran indeterminadas, difusas o debilitadas (Ibid.: 50). En esta situación, el desarrollo de manifestaciones sociales, como los rituales, adquiere la función de reconstrucción y afirmación de la comunidad.

La vivencia íntima de la referencia comunitaria por parte de sus miembros, convierte a la comunidad en una construcción simbólica más que estructural. Cohen concluye su argumentación afirmando que “tanto si las fronteras estructurales permanecen o no intactas, la realidad de la comunidad se vincula con la percepción de sus miembros por la vitalidad de su cultura. La gente construye la comunidad simbólicamente, haciendo de ella un recurso y un almacén de significados, así como un referente de su identidad” (Ibid.: 118).

MARCO DE ANÁLISIS DE ESTE PROCESO

Para comprender cómo se lleva a cabo este proceso de comunitarización entre los colectivos musulmanes en Barcelona y Cataluña, es preciso reconocer en primer

3. La noción de frontera como elemento relacional que marca la distancia entre colectivos ya fue desarrollada en la clásica obra de Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976): “es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. [...] Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una co-participación de criterios de valoración y de juicio” (p. 17).

lugar la pluralidad de formas de entender lo comunitario que están presentes en su interior. En este sentido, al iniciar este capítulo, nos hemos referido al modelo sobre el que nos vamos a basar para analizar este proceso. La dinámica de recuperación y reencuentro con los referentes y la práctica religiosa que plantean estos cabezas de familia musulmanes como forma de reinstaurar en la sociedad receptora –en la medida de lo posible– el orden y las referencias sociales y culturales propias de su país de origen, contrasta sustancialmente con la *redefinición* de este vínculo comunitario que plantean las nuevas generaciones de musulmanes que, a diferencia de sus padres, vinculan la expresión de su pertenencia colectiva con su proceso de integración en la sociedad donde se han formado y socializado.

Estos diferentes modelos, presentes en el interior de los colectivos musulmanes en Cataluña, definen el conjunto de sus dinámicas asociativas y comunitarias, que hay que analizar desde una perspectiva diacrónica, en el marco de una continua negociación con los diversos ámbitos (administraciones locales, sociedad civil, Iglesia, ONG's, entre otros) que son interpelados por esta presencia. Para ello, desarrollaremos un modelo en tres fases que quiere definir de una manera ideal los elementos presentes en el proceso migratorio, y que lo vinculan con la práctica religiosa, organizado en torno a dos ejes, uno evolutivo, en donde se destacan las diferentes etapas que marcan este proceso, y otro temático, en el que se diferencian tres grandes ámbitos: *referentes estructurales* (donde se quieren mostrar los diferentes elementos que caracterizan cada etapa, así como la percepción que se desarrolla en la sociedad receptora ante esta inmigración), *aspectos de la religiosidad* (destacando tres apartados: observancia de las prácticas religiosas, espacios de culto y espacios complementarios), y *procesos identitarios* (que constan de: principios identitarios, prácticas socioculturales marcadoras de identidad, y comunitarización) (ver en Anexos: Cuadro del proceso de configuración comunitaria).

Desde este marco de referencia, y trabajando a partir las variables que se plantean en él, podemos desarrollar los principios de esta hipótesis de recuperación de la práctica religiosa como punto de partida del proceso de comunitarización, y que se formula específicamente, como se ha apuntado, por parte de los padres de familia musulmanes. Comentaremos brevemente sus tres fases:

Fase de *abandono temporal*

Caracteriza esta etapa la tendencia del individuo inmigrante a buscar todos los medios que le faciliten su rápida incorporación en la sociedad receptora, con el objetivo de iniciar con buen pie su trayecto migratorio, intentando evitar toda manifestación cultural o religiosa externa (por ejemplo: hábitos alimentarios, vestimenta, práctica religiosa, etc.) que pudiera despertar las reticencias de la misma, buscando una invisibilidad irreal. Por este motivo, la observancia de la práctica religiosa musulmana en este contexto no propio queda relegada a un espacio íntimo o intragrupal, no visible de cara al exterior. Esto se debe al temor a que estos elementos pudieran ser percibidos por la sociedad receptora como un escollo para su

proceso de incorporación. Frente a las dificultades (supuestas o reales, desde su punto de vista) para el cumplimiento de los preceptos religiosos musulmanes, el individuo remodela sus propios referentes identitarios. En esta fase del trayecto migratorio el grupo adquiere una función protectora para el individuo, organizándose celebraciones y prácticas religiosas que, además de ser la expresión de esa fe religiosa, destacan sobremanera por su carácter social. La participación en estas celebraciones, que suelen tener una estructura festiva, supone un momento central dentro del tiempo social del colectivo durante esta fase.

Fase de recuperación o reencuentro

El inmigrante que tras conseguir una cierta estabilidad económica y legal consigue que su familia se instale junto a él, se reencuentra con toda una serie de referentes sociales, culturales y religiosos, cuya expresión o manifestación había limitado hasta ese momento. La familia, antesala del ámbito comunitario, se convierte entonces en el agente que genera este proceso de recuperación de los principios musulmanes. A partir de ahora, el individuo, a través de la observancia de ciertas prácticas musulmanas, ya no sólo se ubica en el interior de su comunidad. El retorno a los principios musulmanes se tiñe de reivindicación grupal ante la sociedad de acogida, con el objetivo de exponer toda una serie de necesidades de tipo comunitario, que anteriormente parecían no existir. Las primeras expresiones públicas y la exteriorización de ciertas prácticas (por ejemplo, la creación de espacios relacionados con el culto musulmán, como oratorios, asociaciones o carnicerías *halal*) suponen el desarrollo de los primeros intentos de diferenciación manifiesta con respecto a la sociedad europea.

Fase de reafirmación y estabilización

En esta etapa, el proceso migratorio avanza hacia la estabilización de las prácticas dentro del modelo de convivencia social y religiosa impuesto por la sociedad de acogida. Lo musulmán se incorpora visiblemente en el conjunto social, como expresión pública de uno de los colectivos que lo conforman. Esta presencia se reconoce y se institucionaliza dentro de la sociedad de acogida mediante su equiparación social con el resto de las confesiones ya presentes. Es el momento de los grandes proyectos de construcción de mezquitas, que se erigen como forma de materializar y consolidar esta presencia. En el interior de la comunidad, como resultado de la interacción con la sociedad receptora, se elaboran diferentes discursos identitarios, que contribuyen a definir la heterogeneidad interna del colectivo. Entre ellos, el discurso mayoritario se relaciona con la expresión de un *islam tranquilo*, que combina los preceptos religiosos musulmanes con la aceptación de otros que son propios de la sociedad europea. A pesar de ello, se produce una creciente politización de estos discursos musulmanes, dirigidos tanto hacia el interior de la comunidad como hacia el exterior.