

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

Musulmanes en Barcelona.
La inscripción del islam en el espacio público.

La inscripción del islam en el espacio público

Las sociedades de Europa Occidental asisten a la llegada e instalación de poblaciones étnicamente diferenciadas en sus principales núcleos urbanos. Se trata de nuevas migraciones que, como en etapas anteriores, contribuyen activamente a transformar las ciudades en espacios aún más diversificados, donde confluyen diferentes socialidades y referencias culturales. Nuevas poblaciones que la urbe ha de acoger de una manera efectiva, para que este nuevo potencial no se transforme en elemento de desestabilización social, y para superar los nuevos retos que implica la gestión de esta creciente heterogeneidad social y cultural. Hoy en día, las ciudades se convierten en espacios compartidos por poblaciones con referentes culturales diferentes, donde su proximidad física no siempre se transforma en proximidad social, lo que contribuye a la formación de espacios duales, aparentemente compartidos pero simbólicamente y significativamente aislados unos de otros. Corregir las dinámicas segregadoras que se desarrollan en este contexto se convierte actualmente en una de las principales preocupaciones de las administraciones políticas locales en Europa.

Si esta presencia inmigrante se hace cada vez más reconocible, ello se debe a que se sitúa temporal y espacialmente en la cotidianidad de estos espacios urbanos. *Temporalmente*, en cuanto a que se observa claramente el desarrollo de procesos de asentamiento y estabilización del trayecto migratorio de estos colectivos, deshaciendo el tópico que vinculaba su presencia a una estancia provisional y marcada por el retorno. *Espacialmente*, por el hecho de que esta presencia se expresa en unos espacios compartidos con la población autóctona, como son las escuelas, los hospitales, los mercados o las viviendas, entre otros. La importancia de este proceso de implantación social ha sido ampliamente destacada por una abundante bibliografía (Van Amersfoort, 1988; Toubon-Messamah, 1990; Villanova, 1994; Body-Gendrot-De Rudder, 1998).

Asimismo, la visibilidad que se deriva de esta presencia provoca diferentes reacciones por parte de los autóctonos, que se formulan frecuentemente en términos de territorialidad, manifestando su temor a “ser invadidos” por los nuevos residentes, especialmente si esta residencia se acompaña de la creación de espacios comerciales. También se acusa a los recién llegados de degradar social y urbanísticamente los barrios donde se instalan, o de crear guetos, considerados como expresión de una actitud de repliegue comunitario y de reacción anti-integradora, y no como el resultado de una serie de procesos de segregación social. De este modo, estas reacciones, aunque motivadas en un principio ante una determinada presencia inmigrante, reflejan de hecho proble-

máticas que ya estaban presentes antes de la llegada de estos colectivos. Es especialmente en el espacio urbano donde la inmigración actúa como reactivo, como el papel tornasol que indica sus carencias y deficiencias (Bastenier, 1994).

La estabilización del ciclo migratorio que protagonizan los colectivos de origen musulmán en Europa favorece su creciente visibilidad en estos espacios urbanos. Una visibilidad que no siempre responde a una voluntad expresa de *hacerse notar* por parte de estas comunidades, pero cuya manifestación externa en el espacio público es percibida con especial recelo desde las sociedades europeas, que la identifican como una amenaza y un obstáculo a la integración social de estos colectivos (Dassetto, 1990: 203). En el presente capítulo analizaremos algunos de los factores que intervienen en las dinámicas de visibilidad y de inscripción del islam en el espacio público de las ciudades europeas.

LA REDEFINICIÓN DEL ESPACIO URBANO Y LA ADSCRIPCIÓN IDENTITARIA

Todo espacio urbano desarrolla en su interior una serie de dinámicas propias que configuran las características que lo definen social, cultural, política y económicamente. Como escenario sobre el cual se desarrolla un determinado modelo de relaciones públicas y de convivencia, no puede ser considerado como un espacio neutro, y mucho menos como un molde vacío, dispuesto a aceptar cualquier reestructuración o cambio (Bastenier, 1994: 105). Sus propias dinámicas no dejan que encaje con facilidad el proceso de ubicación espacial de estas minorías. Por ejemplo, en todo proceso migratorio se incorporan una serie de referencias espacio-temporales (Bastenier-Dassetto, 1993: 190). Es por ello que, cuando en la década de los 60, Estados europeos como Francia o Alemania firmaron los primeros acuerdos para emplear mano de obra inmigrante, establecieron que estos trabajadores ocuparían unos espacios concretos (los albergues o *foyers*), a la vez que permanecerían en el país por un tiempo restringido (el correspondiente a la duración del contrato laboral). De esta manera, su participación en el espacio público —o lo que es lo mismo, político— se vería formalmente limitada. Sin embargo, y a pesar de la previsión inicial formulada por los Estados europeos, una vez que los inmigrantes consiguieron prolongar sus contratos laborales y empezaron a residir en los espacios urbanos, su presencia, más notoria y visible, comenzó a percibirse como una cuestión problemática.

La incorporación de estas nuevas poblaciones en el espacio público europeo nos permite apreciar las dinámicas de diferenciación social y de poder que en él se manifiestan, y que, como demostró Habermas (1981), se fundamentan en un determinado patrón cultural que ha sido desarrollado a lo largo de un prolongado proceso histórico. Es preciso, pues, romper con la ilusión de la neutralidad cultural del espacio

público, para entender mejor cómo se formula en él la participación real de los colectivos inmigrantes, en especial la de los de origen musulmán. El pleno acceso a este espacio social se encauza a través de una serie de principios que actúan como argumentos de selección y exclusión: el desarrollo de los conceptos de ciudadanía y de nacionalidad, categorías cuya concesión por parte de los Estados a los inmigrantes se reviste de un tinte de privilegio y arbitrariedad, y como premio de un trayecto migratorio exitoso (Sayad, 1991: 302 y ss.); el pretendido modelo monocultural europeo, fundamentado sobre una base judeo-cristiana, que dificulta la incorporación de nuevos referentes sociales y culturales apoyados por otra tradición religiosa, como es el islam (Nielsen, 1995: 152-158); y paralelo a los anteriores, el principio de secularización que rige en buena parte de las sociedades europeas, que conmina toda expresión religiosa a la esfera de lo privado (Rex, 1994). Así, la aparente visibilidad y participación en el espacio público de estos colectivos se limita a estar presente en el espacio urbano, en el escenario en el que se desarrollan los ritmos espaciales y temporales cotidianos, contrastando con su no-presencia en los ámbitos de participación social y política, lo que les mantiene en una situación de invisibilidad efectiva.

Como reconocimiento de la diversidad social y cultural implícita que oculta una definición homogénea del espacio público, Barbichon (1991: 108) se refiere a éste como *espacio de uso público* para una determinada colectividad social que está, en principio, abierto a todos, pero en el que no todos puedan disfrutar del mismo conjunto de derechos. Ello nos permite reconocer, no sólo la pluralidad de grupos presentes en su interior, sino las diferentes dinámicas de *apropiación simbólica* de este espacio común.

Así, las diferentes lógicas de utilización del espacio urbano aportadas por los colectivos inmigrantes, fundamentadas sobre unos principios de cultura urbana propios de su sociedad de origen, se incorporan a un contexto en el que ya están presentes otras lógicas y dinámicas. La lógica comunitaria que presentan los colectivos musulmanes en Europa choca con otras dos lógicas de ocupación y definición del espacio urbano: el desarrollado a través de la socialidad tradicional de los diferentes barrios³⁹, y el funcional que impone la urbanidad moderna. En esta situación, los miembros de las comunidades musulmanas, que perciben las contradicciones entre las diferentes lógicas, según Verhoeven (1997), acaban formulando actitudes tendentes a negociar su inserción urbana. Se trata de una negociación que se hace mucho más expresiva en el caso de las nuevas generaciones surgidas del trayecto migratorio, más dispuestas a mostrar públicamente su condición de musulmanes, frente a la desarrollada por la primera generación, que tiende hacia la ocultación y la evitación de toda manifestación en el espacio público.

39. Los barrios son algo más que un conjunto de edificios y calles ubicados en una determinada parte de la ciudad. Son, sobre todo, espacios urbanos sobre los que se ha desarrollado una cierta socialidad, enraizada en una historia reciente, y que genera referentes identitarios y un sentimiento de pertenencia para aquellos que residen en él. Las reivindicaciones vecinales, los espacios recuperados para el barrio, las fiestas mayores, marcan los momentos de esta convivencia que han sido inscritos en la memoria presente de los barrios.



Fotos 8 y 9. *Imaginario urbano.* Los muros no sólo separan; también comunican, convirtiéndose en instrumentos de expresión marginales, pero muy presentes en la vida urbana cotidiana. El cartel, el mural o la pintada consiguen atraer nuestra atención, aportándonos ideas e informaciones, que nos motivan a estar atentos en nuestros periplos urbanos.

El asentamiento de nuevas poblaciones contribuye a generar nuevos espacios de referencia, nuevas centralidades y nuevos significados en el contexto urbano, que se añaden a los que ya habían sido definidos por los autóctonos. Los inmigrantes ni interpretan ni utilizan el espacio urbano de la misma manera que los ciudadanos autóctonos. Si bien se produce un intento para acceder en igualdad a todos aquellos recursos que se incorporan en el espacio urbano, éstos no se interpretan del mismo modo por unos y por otros. Es evidente, pues, que la idea que uno tiene de la ciudad y del espacio urbano, depende del uso que uno hace de él. El inmigrante construye y mantiene una imagen de la ciudad que refleja su estatuto de foráneo (Begag, 1991: 82-83). Así, el proceso de apropiación de este espacio se convierte en una transformación del mismo, como forma de conservar un margen de distancia –simbólica, fundamentalmente, pero que también puede ser física– con respecto a la sociedad de acogida europea. Con criterio práctico, los colectivos inmigrantes aprenden las normas que definen este espacio social y cultural no propio, como un primer paso en el proceso de reinterpretación del mismo.

La redefinición del espacio urbano se concreta en dos aspectos: primero, en la posibilidad –real o simbólica– de ejercer un control sobre éste, lo que se traduce en transformaciones y adecuaciones diversas; y segundo, en el margen de maniobra que presenta el conjunto y la organización del espacio (Fischer, 1992: 91). Este proceso de apropiación se determina a través de dos expresiones principales: el *marcaje* y la *personalización*. El marcaje define una posesión mediante el uso de una serie de signos que, a modo de fronteras (más simbólicas que materiales), establecen una separación con respecto a otro espacio. La personalización, por su parte, incide sobre el carácter personal de esta posesión y la utilización del espacio determinado.

Este proceso muestra, desde un punto de vista psicosocial, un evidente componente de protección y, a la vez, de arraigo. Por un lado, la importancia de las representaciones espaciales queda patente en el uso de la noción de "mapa mental", expresión del proceso cognitivo por el cual los individuos organizan y comprenden el mundo que les envuelve, codificando, almacenando y memorizando las informaciones relacionadas con ese entorno (Ibid: 84). Por otro lado, este proceso de apropiación se formula como base del carácter socializador y enculturativo que ejerce todo territorio, cuya transformación y redefinición es interiorizada por los individuos, a partir de las normas sociales y culturales propias de su grupo. Presentarse como un elemento integrante de este espacio responde a un principio básico de adscripción identitaria: frente al resto de la sociedad, se manifiesta la clara intención de formar parte de este espacio común; y, simultáneamente, frente al propio grupo, el individuo se presenta como miembro de esta colectividad en este espacio social.

Una primera manifestación de este proceso de redefinición del espacio urbano a partir de una lógica comunitaria es la concentración, que supone, ante todo, proximidad espacial, criterio que resulta fundamental para sustentar las redes sociales que se desarrollan en el interior de estos colectivos. El principio de densidad, que expresa una mayor afluencia de relaciones, se acrecenta en la proximidad. Así, los lazos familiares están presentes en este espacio y actúan como base de estas concentraciones. Familiares y amistades constituyen los eslabones activos de la cadena migratoria. A lo

largo de este espacio compartido se trazan las líneas que unen a los diversos grupos, ya sea a partir de sus orígenes nacionales o regionales o, a escala básica, siguiendo los lazos familiares. El desarrollo de redes sociales de relación aparece como una característica fundamental de este proceso de domesticación, de apropiación de este espacio cotidiano. La redefinición del mismo se muestra como un procedimiento fundamentalmente identitario, en la doble dirección que toman todas las reivindicaciones en este sentido: cumpliendo una función *defensiva* (que permite escapar, al menos provisionalmente, de la angustia surgida en el conflicto entre los deseos y objetivos propios, y las exigencias del entorno no-propio) y, a la vez, *constructiva* (del propio autoreconocimiento como colectividad, con una serie de características diferenciadas del resto).

Por otro lado, el desarrollo de espacios y estructuras formales e informales de apoyo, relación, encuentro y, sobre todo, intercambio de información, constituye un principio básico que rige el proceso de construcción comunitaria. Más allá de la mera ocupación espacial, la creación de toda una estructura de espacios comunitarios (cafés-restaurantes, carnicerías *halal*, librerías islámicas, locales asociativos y, en especial, mezquitas) contribuye a recrear en parte el orden social de la sociedad de origen. En este contexto recuperado, es posible reencontrarse con los principios espacio-temporales propios de la comunidad, y que son esencialmente diferentes de los de la sociedad receptora europea.

Ante esta progresiva inclusión en el espacio de nuestras ciudades, no deja de ser una paradoja apreciar que lo que ahora para nosotros se vuelve visible, mucho antes ya lo era para la propia comunidad. Los espacios de referencia, las prácticas individuales y comunitarias, y el tiempo de su expresión, han sido elementos que se hallaban inscritos desde el primer momento en la topografía social que ha pautado la vida cotidiana de estos colectivos. Eso que nosotros ahora percibimos como novedad, para estos colectivos ya es rutina cotidiana.

LA VISIBILIZACIÓN COMO ESTRATEGIA IDENTITARIA

La percepción social de esta presencia, que cada vez adquiere mayor visibilidad para la población autóctona, formula por su parte diferentes reacciones, que dependerán de la compleja combinación de múltiples factores: la memoria histórica de esa zona de la ciudad como receptora de inmigrantes, el propio ciclo migratorio de estos colectivos, su composición y origen, la situación social y urbanística del barrio, etc. No siempre la respuesta de la población autóctona a esta presencia extranjera es negativa pero, cuando es así, ésta suele expresarse en términos de territorialidad. Ello se debe fundamentalmente a que es la presencia del extranjero la que indica los límites de ese territorio propio, en palabras de Armando Silva, "un territorio se reconoce en virtud de la 'visita' del extranjero quien, bajo distintas circunstancias ha de ser-indicado como fuera del campo respectivo [...] el territorio se 'territorializa' en la medida en que estrecha sus límites y no permite (más bien excluye) la presencia extranjera" (Silva, 1992: 53).



Foto 10. *Espacios de transnacionalidad* (Ciutat Vella, Barcelona). La aparición de comercios, centros asociativos y religiosos como resultado del proceso de asentamiento de colectivos de origen inmigrante, incorpora nuevos elementos de transnacionalidad en un espacio urbano diverso y compartido.

La presencia extranjera no sólo define los límites de lo propio, sino que además contribuye a su resignificación, a través de una decidida estrategia de recuperación. Es esto lo que demuestra el estudio de Gladys Nieto y Adela Franzé. En él, se explica cómo el uso de un espacio público (en concreto, una plaza) por parte de la comunidad dominicana en Aravaca (Madrid) como punto de encuentro, provoca la reacción de la población autóctona, que reclama este espacio bajo el argumento de que "aquellos que acumulan todos los estigmas de la desposesión (económica, cultural e incluso legal) simbólicamente degradan un espacio que es propio de sus legítimos ocupantes" (Nieto-Franzé, 1997: 465).

Reacciones de este tipo muestran que el proceso de incorporación social de estos colectivos inmigrantes en el espacio urbano se lleva a cabo en un contexto de dependencia y dominación. Se produce una *especialización* de determinadas áreas y espacios urbanos, a los que se impide el acceso o que son asignados a unos determinados colectivos, lo que conduce irremediabilmente a un control en su acceso (Fischer, 1992: 144). En este contexto, el mercado inmobiliario se convierte en el principal instrumento para controlar la movilidad de esta población, ya que los barrios donde se encuentran los alquileres más baratos acumulan todos los factores para transformarse en zonas de concentración inmigrante.

El desarrollo de espacios comerciales, asociativos y religiosos en estos barrios que originariamente han ido acogiendo a la población inmigrante (como es el caso del distri-

to de CiutatVella en Barcelona), ha favorecido asimismo estos patrones de concentración preferencial, incluso cuando ha empezado a subir el precio de la vivienda. En el marco visible de esta lógica de comunitarización se generan diferentes dinámicas, que responden al recelo o, directamente, a la abierta oposición que muestra la población autóctona ante la presencia musulmana. La visibilización como estrategia identitaria supone algo más que la explicitación de la mera visibilidad que se deriva de esta presencia. La *visibilización* plantea efectivamente un "querer estar aquí", un deseo por aparecer en el espacio público como forma de reivindicar su lugar en esta sociedad. El reconocimiento de su presencia, más allá de estos espacios cotidianos y en otros ámbitos sociales, se encuentra explícitamente formulado en todos sus actos y manifestaciones.

La distinción entre la visibilidad como resultado del proceso de incorporación social que protagonizan los colectivos musulmanes, y la visibilización como un objetivo en sí mismo que pretende influenciar directamente sobre la marcha de este proceso, se plantea desde la reflexión elaborada por Andrea Semprini respecto a las diferencias entre el espacio público y el privado. Según este autor, el análisis de las manifestaciones de visibilización como modalidades de manipulación estratégica de la interacción, nos sitúa en el terreno de la dimensión escénica de la acción social, según la perspectiva que en su tiempo desarrolló Erving Goffman. A pesar que Semprini mantiene el concepto expresado por Goffman de "marco de referencia", considera que éste no se da a priori, sino que está constituido por sus actores. De ahí que, más que atribuir a un objeto o acto la condición y características del marco en el que se sitúa (en este caso, en la esfera pública o en la privada), es preciso analizar su significado estricto en su dimensión espacial. Ésta, por su parte, ha de ser estudiada "como territorio de construcción, de negociación y de interpretación recíproca de los significados múltiples y a menudo conflictivos que los actores sociales producen a través de la puesta en escena del vínculo social y de las condiciones de su existencia" (Semprini, 1994: 158).

Así, las manifestaciones visibles de rasgos exteriores (lo que Max Weber llamaría "hábitos externos" (Weber, 1987: 320)), que se suelen identificar con un determinado colectivo, han de analizarse con detalle. La imagen presente en los barrios de ciudades como Barcelona, de hombres y mujeres musulmanas que usan un determinado modo de vestir, nos podría estar indicando un modelo de relación con el hecho religioso musulmán por parte de esas personas, lo que no es lo mismo que pensar que éstas intentan una acción premeditada de exteriorización de su pertenencia identitaria. Manifestaciones de una costumbre tradicional (como el hecho de llevar *hiyab*, barba, o chilaba), por mucho que nos parezcan similares a las imágenes de activistas islamistas en otras partes del mundo, tienen significados muy distantes.

Tal como nos indicaba Verhoeven (1997), la ocultación y la exteriorización como criterios que definen la expresión de la pertenencia musulmana, y que protagonizan, respectivamente, la primera y segunda generación de musulmanes en Europa, desarrollan diferentes grados de visibilidad. De esta manera, se trata de una visibilidad no siempre deseada por parte de los mayores, que quieren evolucionar en su lógica comunitaria con discreción, frente a una decidida afirmación pública de los más jóvenes, que la usan como criterio constitutivo de su propia identidad de ciudada-

nos europeos. Una visibilidad que, por otro lado, puede generarse también desde el exterior del propio colectivo, a través del interés creciente de los medios de comunicación, de los científicos sociales o de otros actores (individuales o colectivos) o, especialmente, desde las administraciones públicas –sobre todo las locales–, cuyas negociaciones con los representantes comunitarios (con los consiguientes debates sociales y políticos que éstas generan) provocan una mayor percepción social, no siempre deseada, de esta presencia (Galembert, 1995).

En cambio, las estrategias de visibilidad son fruto de una intencionalidad previa, que surge de la acción de actores e instituciones que forman parte de los colectivos musulmanes. Comentaremos brevemente a continuación dos ejemplos de ello:

- Olivier Falanga e Isabelle Temin (1990) analizan el proyecto de construcción de una gran mezquita en Marsella, reflexionando sobre su incorporación en el espacio público de esta ciudad. Se trata de una construcción arquitectónica que exhibe visiblemente su condición de edificio religioso musulmán, lo cual sirve de ejemplo para mostrar cómo se expresa el desarrollo identitario de esta comunidad, y cuál es su lugar en el seno de la sociedad marsellesa. Para responder a la cuestión de porqué se propone la construcción de una mezquita-catedral y no de un simple lugar de plegaria según las necesidades del culto musulmán, estos autores elaboran la siguiente hipótesis: “la voluntad de autoafirmación de la identidad comunitaria que domina toda demanda de un lugar de culto musulmán, parece en este caso acompañarse, por un lado, del deseo de legitimación de la diferencia cultural/cultural y la igualdad de trato con otras confesiones, y por otro, de una preocupación por organizarse y estructurarse frente al poder local” (Ibid.: 23).

- Si se comparan los objetivos y demandas que formulan los colectivos musulmanes de base en España surgidos de un trayecto migratorio, con aquellos que manifiestan los musulmanes que forman parte activa de las asociaciones musulmanas españolas⁴⁰, se observa que, mientras los primeros desean autosatisfacer sus necesidades comunitarias, los segundos, además de eso, consideran necesario que la religión musulmana se encuentre en igualdad de condiciones respecto al resto de confesiones religiosas reconocidas. Es una pretensión que han visto cumplida (aunque no de manera satisfactoria) con la firma del Acuerdo de Cooperación de 1992. En las necesidades y demandas de unos y de otros se aprecia claramente la distancia entre ellos, tal como recoge el siguiente esquema:

	Espacios de culto	Educación religiosa	Relaciones con la administración
Comunidades de origen inmigrante	Disponer de un local comunitario	Poder dar clases de educación coránica a los niños en las mezquitas	Demandas específicas de permisos puntuales a autoridades locales

40. Véase el capítulo 5 de la segunda parte de este libro.

Asociaciones musulmanas	Potenciar la creación de grandes centros culturales y religiosos	Conseguir elaborar un currículo sobre educación religiosa musulmana para el sistema educativo vigente	Son los interlocutores de la comunidad islámica ante las administraciones
--------------------------------	--	---	---

En definitiva, reconocer el desarrollo de estas estrategias de visibilización como mecanismos reivindicativos de su lugar social por parte de los colectivos musulmanes en Europa, es fundamental para comprender las dinámicas y significados que están presentes en un espacio urbano definido en clave de diversidad.

LA MEZQUITA, ESPACIO RESERVADO

La misma noción de visibilidad a la que nos referíamos en el apartado anterior se halla en la base de la oposición entre espacio privado y espacio público (Semprini, 1994: 146). Las diferentes formas de comprender este último que aportan los colectivos inmigrantes, no siempre coinciden con las definidas en la sociedad occidental, y esta falta de concordancia supone, en algunos casos, más de un problema. En las sociedades europeas la participación individual en la esfera pública se toma como el principal indicador de la integración social, por lo que el hecho de que las mujeres musulmanas no salgan a la calle se interpreta como prueba de su no-integración. Asimismo, la manifestación pública de la religiosidad musulmana con motivo del final del ramadán, a través de oraciones comunitarias en espacios al aire libre como plazas o parques, choca con los principios de secularización del espacio público, y también se argumenta como un indicador de no-integración.

De esta manera, más que analizar el trasplante de modelos de definición y uso del espacio urbano desde las sociedades musulmanas de origen (contra lo que argumentan algunos autores, no se están creando nuevas “medinas” en Europa), estas formas de ordenar el espacio público y el privado van ajustándose progresivamente al marco espacial y temporal que ofrece las sociedades en las que se instalan. Pero no por ello, las diferentes lógicas de reconstrucción comunitaria dejan de inscribirse en el espacio urbano. Como nos indica André Raymond (1989), en las ciudades árabes tradicionales, más que establecerse una oposición entre espacio público y privado, se produce una triple ordenación: una *zona central*, formalmente pública, donde se ubican las actividades económicas, culturales y religiosas; una *zona periférica*, destinada a funciones residenciales y que adquiere un carácter privado; y una tercera zona que habría considerar como híbrida, ni pública, ni privada, que Raymond califica de *espacios comunitarios*, barrios en los que la vida de sus residentes tiene un fuerte componente comunitario y donde el control de las costumbres es muy importante.

Aun considerando que Raymond parece no tener presente que ese control se produce tanto en los espacios públicos como en los comunitarios, así como tenien-

do en cuenta las ciudades árabes tradicionales, es sobre este modelo de convivencia y relaciones sociales como se desarrolla básicamente la lógica comunitaria musulmana en un contexto migratorio; esto es, vinculada a un determinado espacio urbano, generador de unas relaciones de proximidad que permiten un autocontrol colectivo de los actos de sus miembros (Ferrie-Radi, 1988) y que plantea diferentes expresiones de lo público y lo privado, según el marco general de la sociedad a la que llegan. En este contexto, la mezquita ocupa un lugar significativo pero, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades de origen, no se coloca propiamente en un nivel público, sino en un ámbito interior y reservado respecto a lo que se entiende por "espacio público" en las sociedades europeas. En un contexto migratorio, los oratorios comunitarios musulmanes se tiñen de un carácter de invisibilidad, apenas inscritos en el espacio urbano y casi sin ningún elemento que pudiera identificar su función: carecen de minaretes, no ocupan un edificio singular, no constan en ningún registro oficial, e incluso, no tienen ningún rótulo externo.

De acuerdo con la estrategia de ocultación que acompaña la expresión religiosa de los miembros de la primera generación, la mezquita, a pesar de ser un espacio de socialización comunitaria compartido por el conjunto del colectivo, permanece apartada del ámbito de lo público, tal como lo define la sociedad europea. ¿Por qué se tiende a favorecer esta invisibilidad social? Más que intentar explicar esta estrategia como una reacción a la presión que ejercen las sociedades europeas ante la apertura de estos espacios religiosos (se trata de reacciones claramente identificables en más de un caso: desde la rotura de rótulos externos y pintadas amenazadoras, hasta la negativa formal de las administraciones locales), preferimos buscar la razón de esta *buscada invisibilidad* en la vinculación que se establece entre la apertura de estos espacios de culto y el proceso de reconstrucción del ámbito familiar durante el trayecto migratorio. De acuerdo con la hipótesis de *recuperación de la práctica religiosa* que hemos formulado anteriormente (en concreto, en el capítulo I de esta tercera parte), el primer ámbito de esta restauración es el familiar, que forma parte de un orden privado, a lo sumo comunitario, pero distanciado del ámbito público de la sociedad de acogida. Conciliar el vínculo familiar con el orden público de las sociedades europeas se convierte en una tarea difícil (Rude-Antoine, 1997: 53), sujeta siempre a la negociación como alternativa a los posibles conflictos de valores que esta convivencia plantea. La autoridad paterna, deteriorada a raíz de los nuevos roles que adoptan en el contexto migratorio tanto la mujer como los hijos (y especialmente las hijas), busca un lugar de reafirmación en la creación de espacios como mezquitas o asociaciones.

La mezquita, más allá de ser un espacio masculino, constituye un espacio de apoyo para la reconstrucción del orden familiar. Paralelamente al ámbito familiar, se convierte en el marco donde fomentar la recomposición de los referentes sociales y culturales de origen, garantizando –por ejemplo– la socialización religiosa de los hijos. Es ésta una práctica que complementa la socialización que los padres llevan a cabo en el ámbito doméstico, y que se realiza por parte de estas comunidades de base con una notoria discreción, lo que contrasta –tal como hemos visto con anterioridad– con la reivindicación pública de una educación

religiosa islámica, protagonizada por las grandes federaciones musulmanas en España. La mezquita es el primer espacio de socialidad colectiva que conoce el niño, que se convierte "socialmente" en musulmán gracias al padre, que le vincula a este espacio a través de la escuela coránica (Remacle, 1997: 70). Pero el desarrollo de esta socialidad pública, orientada al interior del colectivo, contrasta con una marcada reserva frente a la sociedad europea, que se manifiesta en la falta de inscripción de esta presencia en su espacio público.

Frente a esta dinámica desarrollada por los padres, las nuevas generaciones comienzan a formular otros modelos de relación con las sociedades europeas, basados en una diferente percepción del ámbito doméstico y del espacio público. El estudio de Daniel Pinson sobre las percepciones que padres e hijos magrebíes elaboran de uno y otro ámbito muestra que, desde la perspectiva de estos últimos, las referencias familiares que definen el hogar paterno, pueden llegar a ser vividas como una carga, en oposición a un espacio exterior que se transforma, al contrario, en un horizonte de libertades por conquistar (Pinson, 1995: 191-192). La búsqueda de otros espacios de expresión y de reafirmación identitaria, que no encuentran en las mezquitas y las asociaciones creadas y mantenidas por sus padres, lleva a estas nuevas generaciones a impulsar otro tipo de iniciativas asociativas, que formulan una nueva relación con las sociedades europeas, reclamando su pertenencia a ellas pero, al mismo tiempo, expresando su reafirmación étnica o religiosa (Cesari, 1998: 99-130).