

LA PRÀCTICA RELIGIOSA DE LES COMUNITATS MUSULMANES
DE BARCELONA
EXPRESSIONS I PROBLEMÀTIQUES

Una recerca de S.A.F.I.
(Stop als Fenomens Islamòfobs)

Autors:

Alberto LÓPEZ BARGADOS
Martin LUNDSTEEN
Ariadna SOLÉ ARRARÀS

Barcelona, juliol 2016

Index d'abreviatures

AMPA: Associació de Mares i Pares d'Alumnes
BOE: Boletí Oficial de l'Estat
CEM: Centre Esportiu Municipal
CiU: Convergència i Unió
DGAR: Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya
DL: Dones Líders
DN: Democràcia Nacional
DNL: Dones No Líders
ERC: Esquerra Republicana de Catalunya
EUMC: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia
FEERI: Federació Espanyola d'Entitats Religioses Islàmiques
GD: Grup(s) de Discussió
HL: Homes Líders
HNL: Homes No Líders
ICV-EUiA: Iniciativa per Catalunya Verds-Esquerra Unida i Alternativa
NOFC: Normes d'Organització i Funcionament del Centre
OAR: Oficina d'Afers Religiosos
PP: Partit Popular
PRODERAI: Procediment de Detecció de la Radicalització Islamista
PSC: Partit dels Socialistes de Catalunya
PxC: Plataforma per Catalunya
SAFI: Stop Als Fenòmens Islamòfobs
SAiD: Servei d'Atenció i Denúncia del SOS Racisme
SFB: Serveis Funeraris de Barcelona
TSJC: Tribunal Superior de Justícia de Catalunya
UCIDCAT: Unió de Comunitats Islàmiques de Catalunya
UCIDE: Unió de Comunitats Islàmiques d'Espanya
UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

Índex

RESUM EXECUTIU	5
1. INTRODUCCIÓ I METODOLOGIA APLICADA	17
1.1 Objectius i definició de l'objecte d'estudi.....	17
1.2 Mètodes i tècniques utilitzades	23
1.3 Àrees d'interès i organització de l'informe	26
2. EL CAMP DISCURSIU INSTITUCIONAL	28
2.1 Anatomia dels discursos polítics a Barcelona (2005-2016).....	28
2.2 L'opinió periodística.....	35
2.3 El marc jurídic: llibertat de consciència i regulació de l'espai públic	39
2.4 L'islam a les recomanacions de la Generalitat de Catalunya en matèria de diversitat religiosa	42
3. ÀMBITS DE TENSÍO I ESTUDIS DE CAS.....	52
3.1 Els oratoris, debats oberts al voltant d'un espai central	52
3.1.1. La percepció dels líders	52
3.1.2. Tensions al voltant d'alguns oratoris barcelonins	62
3.2. Hijab, visibilitat i estigma	69
3.2.1. <i>Hijab</i> i feina.....	69
3.2.2. Visibilitat i estigma.....	71
3.2.3. Els homes musulmans i el <i>hijab</i> ignorat	78
3.2.4. Un cas: el carrer, escenari de rebuig.....	81
3.3. Rituals i festivitats	82
3.3.1. Ritual i feina: adaptacions i afectacions a l'àmbit laboral.....	84
3.3.2 La festa del sacrifici: el difícil encaix d'una pràctica controvertida	88
3.3.3. Rituals a l'espai públic: demandes d'espais	93
3.3.4. Visibilitat de l'islam a través del ritual	102
3.3.5. La mort: enterrament islàmic i repatriació.....	104
3.4 L'àmbit educatiu: el lloc de la religió a escoles i instituts	109
3.4.1 <i>Hijab</i> , vestimenta i modèstia	112
3.4.2. Carn <i>halal</i> i menús alternatius a les escoles	119
3.4.3. Ensenyament de l'islam a l'escola.....	127

3.4.4 Prejudicis i expectatives educatives	132
4. CONCLUSIONS.....	134
5. RECOMANACIONS.....	140
6. BIBLIOGRAFIA.....	147

LA PRÀCTICA RELIGIOSA DE LES COMUNITATS MUSULMANES DE BARCELONA EXPRESSIONS I PROBLEMÀTIQUES

Alberto López Bargados

Martin Lundsteen

Ariadna Solé Arraràs

RESUM EXECUTIU

I. INTRODUCCIÓ I METODOLOGIA APLICADA

Aquest informe de recerca pretén avaluar l'estat de la pràctica religiosa de les comunitats musulmanes radicades al municipi de Barcelona; les especificitats d'una minoria religiosa amb varies dècades de consolidació a la ciutat, així com les dificultats que els seus membres deuen afrontar per dur a terme el que entenen és la seva praxi quotidiana com a membres d'una confessió.

Aquest informe és el resultat de l'acció combinada d'una unitat de recerca que SAFI comparteix amb el Dept. d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona. La recollida de dades per a l'informe s'han efectuat mitjançant 35 entrevistes obertes, de diversa durada, 17 de les quals corresponen a líders associatius i portaveus de les comunitats musulmanes barcelonines i les restants 18 a representants i treballadors de l'administració pública -fonamentalment municipal, però no únicament-, així com a representants de col·lectius implicats en la gestió de les demandes comunitàries. S'han utilitzat també les dades de 4 grups de discussió amb persones musulmanes organitzats a la ciutat els anys 2014 i 2015.

La ciutat de Barcelona compta actualment amb comunitats musulmanes constituïdes ja per tres generacions, dos d'elles nascudes a la ciutat. Si la presència de l'islam al paisatge religiós europeu era, a la dècada de 1990, interpretat en termes de "religió trasplantada" o fins i tot de "religió immigrada", la constatació que l'islam ja no es podia analitzar únicament com una derivada de les diferents onades migratòries va obligar a un canvi de registre, a una modificació inevitable del marc de referència que, no obstant, encara no ha estat prou assumit per les societats europees. Aquest informe pretén ser coherent amb la convicció que l'islam és ja una realitat estructural de la societat catalana i, per tant, parlarà, sense vel·leitats etnicistes, en termes d'un "islam barceloní" com a exemple -amb els matisos que imposa la configuració de comunitats dins d'un

àrea metropolitana- o mostra d'un "islam català". La ciutat, doncs, necessitava un estat de la qüestió d'una pràctica religiosa que aplega un percentatge significatiu del seus ciutadans¹.

Sembla evident que els esdeveniments succeïts al món a partir del 11S, la posada en marxa de l'anomenada "Guerra Global contra el Terror" i les seves conseqüències a Europa (11M, 7J, París 1, París 2, etc.) han modificat els marcs de referència hegemònics a Europa sobre l'islam en general i sobre les comunitats musulmanes en particular. La trama de sospites que ara envolta la pràctica religiosa musulmana, expressada en bona mesura com una campanya de pànic moral (Cohen, 1972), és una novetat que modifica el delicat tauler de les representacions religioses i, per tant, condiciona el sistema polític i marc legal que defineixen l'escena religiosa a Catalunya i Europa. En un context, doncs, on la islamofòbia ha esdevingut una problemàtica cada cop més central -i un motiu creixent de preocupació per a una part de l'espectre ideològic i institucional-, l'oportunitat per a reflexionar i treure conclusions dels problemes i obstacles que els nostres conciutadans i conciutadanes musulmans detecten és, així ho creiem, més necessària que en altres èpoques menys tènues. És evident que molts dels problemes identificats en aquest informe venen de lluny. El que ha canviat és la intensitat i unanimitat generada per un ordre d'idees que tendeix a sospitar de qualsevol pràctica religiosa, en particular quan aquesta pretén expressar-se a l'espai públic, i que emfatitza fins el paroxisme els seus rebutjos quan es tracta de pràctiques identificades com a islàmiques. Lluitar contra els perills d'instrumentalització d'aquesta por és, també, un dels objectius perseguits per aquest informe.

El concepte "islamofòbia" mereix algunes consideracions. El terme, en els últims anys, ha assolit un nivell remarcable de visibilitat als mitjans acadèmics i de comunicació. No obstant això, la noció d'islamofòbia presenta un conjunt de problemes. En primer lloc, davant un acte de discriminació concret, resulta difícil establir fronteres clares entre les dimensions racistes, xenòfobes o islamòfobes, el que complica la determinació de les realitats que el concepte hauria de descriure. En segon lloc, i tal com ha senyalat Allen (2010), l'al·lusió al registre "fòbic" suposa el recurs a una metàfora patològica que pot resultar suggerent, però que comporta dos problemes bàsics que no podem menystenir. D'una banda, l'analogia amb una malaltia tendeix a eximir de responsabilitat a qui la "pateix", tot esvaint al medi ambient i social aquesta atribució. De l'altra, la patologització de la islamofòbia pot generar la impressió que, a la manera d'una malaltia, un cop determinat el diagnòstic, és possible prescriure una teràpia que recuperi l'estat d'equilibri del cos malalt. Seguim l'argument exposat per Amnistia Internacional al seu informe d'abril de 2012: "Amnistia Internacional cree que, desde la

¹ La determinació del percentatge de practicants musulmans a la ciutat és impossible de senyalar amb precisió. D'una banda, el padró municipal recull la procedència nacional dels estrangers, però no pas la confessionalitat, i el mecanisme groller d'identificar com a musulmans als ciutadans i ciutadanes provinents de països de majoria musulmana deu ser descartat d'entrada. De l'altra, no podem comptabilitzar el nombre d'habitants que es defineixen com a musulmans practicants i que posseeixen la nacionalitat espanyola. L'assistència al culte tampoc sembla un mètode adequat. Hem de reconèixer, les limitacions d'un procediment estadístic que ajudaria molt a copsar la dimensió real de la pluralitat religiosa de la ciutat.

perspectiva de los derechos humanos, es necesario distinguir entre crítica al islam, que es un elemento del derecho a la libertad de expresión tal como se ha explicado *supra*; el discurso estereotipado sobre el islam y los musulmanes, y los patrones específicos de discriminación que afectan a personas musulmanas en ámbitos concretos de la vida y que socavan el ejercicio de otros derechos humanos”.

2. EL CAMP DISCURSIU INSTITUCIONAL

Aquest capítol referència a la producció de discursos amb vocació hegemònica elaborats des de l'exterior de les comunitats musulmanes en tres grans àrees: els camps polític, mediàtic i legislatiu.

2.1. Anatomia dels discursos polítics a Barcelona (2005-2016)

A nivell d'Espanya i d'Europa, els atemptats terroristes han sigut aprofitat per certs sectors conservadors i dretans de la política i de la premsa per fomentar als discursos islamòfobs i racistes més o menys latents fins llavors. Així, en lloc de confrontar les bases dels pensaments e ideari polític dels mateixos, s'ha anat generalitzant, criminalitzant i estigmatitzant a una bona part de la població catalana, la musulmana. Islam com a sistema de pensament i de viure, ha sigut l'”altre” sobre el qual els projectes civilitzatoris catòlic i cristians s'han fonamentat com a antítesi. Per tant, potser no ens hauria de sorprendre la insistència que tenen certs sectors més conservadors de la política amb l'Islam i/o allò musulmà. Ara bé, com veiem en aquest apartat els discursos islamòfobs no es limiten només als àmbits més dretans de l'espai polític, ni a Espanya ni a Barcelona. En aquesta secció seguirem doncs els temes més recurrents que han sorgit d'un recull de premsa dels anys 2005-2016.

Quan es parla dels musulmans a l'àmbit polític el més recurrent és vincular-los amb el terrorisme. Així, s'igualava contínuament la doctrina salafista amb terrorisme; una greu equivocació (intencionada potser) que pot portar a més incomprensió i estigmatització. Certament el salafisme es refereix a una doctrina de l'Islam conservadora que propaga el retorn a «l'Islam pur» dels hadiths i de l'Alcorà per modernitzar l'Islam, però la forma de portar a terme aquesta és altament diversa, ni cal dir que no té inherentment res a veure amb el terrorisme (Mamdani, 2004); malgrat la insistència d'alguns autors pseudo-científics i alguns polítics. Com a exemple d'aquesta tendència a l'àmbit polític el més obvi és la Plataforma per Catalunya.

Un altre tema estrella pels polítics catalans ha sigut l'ús del vel integral als edificis municipals. Va ser a l'any 2010 quan es va començar debatre si s'havia de prohibir-ne o no l'ús de la *burka* i/o el *niqab*, malgrat la poca existència d'aquestes indumentàries. Finalment, al mateix any uns quants municipis com Vic, Reus, i fins i tot Barcelona (llavors governat pel PSC), van adoptar la mesura prohibitiva; mesura, però, que finalment va quedar anul·lada pel TSJC.

Des de fa casi 30 anys, diversos líders de les entitats musulmans han demanat la possibilitat de tenir una gran mesquita a Barcelona, tal com hi ha a altres grans ciutats del món. I des de fa més de 20 varis líders polítics de Catalunya i Barcelona han mostrat el seu acord amb aquesta necessitat (Morera, 1999: 299-304). Hi han hagut diversos intents i rumors, però per conflictes internes sobre com finançar-ho i de qui l'hauria de gestionar, a més de poca voluntat política real de tirar endavant el projecte, avui dia la capital catalana encara no disposa de cap lloc de culte gran de referència. Davant d'alguns d'aquests rumors, en canvi, l'extrema dreta sí han intentant mostrar capacitat organitzativa i discursiva en el seu rebuig.

Cal afegir que el 2015 és l'any en que l'extrema dreta comença a mostrar alguns intents de constituir una unitat contra l'Islam, una reconfiguració i reanimació que intenten copiar dels altres països occidentals, en particular Alemanya i Holanda, mitjançant la plataforma Pegida. Així, es fa la primera concentració de Pegida a Catalunya al mateix mes de març al centre de l'Hospitalet de Llobregat. El que diferencia a Pegida d'altres moviments d'extrema dreta és que aquest centra el seu discurs de rebuig en l'Islam, mostrant-se més obert en el resta dels temes. És a dir, més aviat es mostra com una plataforma ciutadana preocupada pel suposat perill que Islam suposa per les "societats democràtiques europees".

2.2 L'opinió periodística

Una altra menció específica mereix el tractament de l'islam i 'allò musulmà' als mitjans de comunicació pel que fa discursos. Així és important recordar, en el primer lloc, el paper que juguen els discursos polítics i mediàtics en la producció de l'opinió pública i dels problemes socials (Champagne, 1991), i concretament en la difusió acrítica de certes notícies (Partal i Otamendi, 2004), així com fins i tot el paper important que juguen en la difusió dels discursos islamòfobs (Geisser, 2003). En aquest apartat ens hem limitat a tractar alguns dels temes més emblemàtics d'aquest tractament en el cas de Barcelona. Malgrat algunes excepcions, majoritàriament la representació que se'n fa de l'islam als mitjans de comunicació és abans de tot una representació teològica alhora que molt sensacionalista (Santamaría, 2002: 141-142). Principalment quan apareixen notícies relacionades amb l'islam o 'allò musulmà', solen estar vinculades amb el terrorisme i/o el suposat caràcter inherentment masclista, i per tant opressor absolut de la dona, i integrista de l'islam i 'd'allò musulmà, produint-se així un "islam mediàtic" (López Bargados, 2009). En el cas de Barcelona es tracta sobretot de temes com el terrorisme, les dones amb vel a l'espai públic i les instal·lacions públiques, les obertures de mesquita tal com la suposada Gran Mesquita a la Monumental.

2.3. El marc jurídic: llibertat de consciència i regulació de l'espai públic

Aquest informe fa referència de manera reiterada al marc legal i normatiu en vigor a la ciutat de Barcelona. El marc legal i normatiu és una evidència empírica de la qual la

majoria de membres de les comunitats musulmanes barcelonines n'estan perfectament al corrent, si més no en els seus trets generals. Diversos informants fan palesa la seva convicció de que una part dels obstacles i dificultats que les comunitats musulmanes barcelonines troben pel desenvolupament de les seves pràctiques religioses és l'efecte pervers d'un excés de regulació de l'espai públic. Ara bé, el segon registre en els comentaris recollits fa sovint referència al greuge en l'aplicació d'aquesta norma, i no tant a la seva virtualitat excessiva. La constatació d'aquests greuges en l'aplicació de la norma, ràpidament difosos en el si de les comunitats per aquells que els han viscut en primera persona, semblen generar una desconfiança generalitzada que, un cop articulada en un llenguatge més elaborat, sol derivar en la convicció de l'existència d'una islamofòbia institucional més o menys subtil.

Altres posicionaments molt menys freqüents, en la mesura en que demanen un coneixement aprofundit del marc legal en vigor, fan referència a l'incompliment de la llei. Un cas paradigmàtic d'aquesta paradoxa la trobem en els Acords de Cooperació signats el 1992 (Ley 26/1992) entre l'estat espanyol i la Comunitat Islàmica d'Espanya. Una avaluació literal d'aquest univers normatiu ens ofereix, però, la imatge d'un marc legal garantista i respectuós de la diversitat religiosa, que contrasta amb la sensació de parany que sovint assumeixen les comunitats musulmanes.

2.4. L'islam a les recomanacions de la Generalitat de Catalunya en matèria de diversitat religiosa

La Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya (DGAR) ha elaborat algunes guies sobre el respecte a la diversitat religiosa en diversos àmbits. Inspirades en els drets reconeguts que garanteixen la llibertat religiosa i de culte, es tracta de materials de caràcter pràctic que s'adrecen als professionals que treballen en diversos àmbits de serveis públics de manera que aquests es duguin a terme de forma que no resultin discriminatoris envers cap creença. L'islam ocupa un lloc destacat entre les confessions religioses que es tenen en compte. En aquest apartat repassem les recomanacions concretes que es fan en relació a l'islam, moltes de les quals han estat seguides per tal d'elaborar les recomanacions que tanquen aquest informe.

3. ÀMBITS DE TENSIÓ I ESTUDIS DE CAS

3.1. Els oratoris, debats oberts al voltant d'un espai central

Els oratoris i mesquites són sens dubte un lloc fonamental en la tradició i religió islàmica, com així també ho és pels feligresos, els practicants quotidians en la seva diversitat cultural i d'expressió religiosa (Moreras, 1999). Per tant, la precarietat i les dificultats de funcionament són elements que juguen en contra tant de la integració social d'aquestes pràctiques religioses com de l'assoliment de la seva normalització dins d'un espai on l'islam i 'allò musulmà' és minoritari.

El problema més greu que transmeten els líders és el de la precarietat dels llocs de culte i, a nivell general, del nivell de vida dels seus feligresos. Aquesta precarietat, pot generar problemes amb el veïnat, ja que la manca d'espai sovint genera problemes tal com l'aglomeració de gent davant o als voltants del local (malgrat que sigui un problema típic de qualsevol lloc de congregació). La gran majoria dels entrevistats mencionen aquest tipus de problema.

Donat el fet que el rebuig cap als llocs de culte musulmà, ha sigut una problemàtica força recurrent a Catalunya i a Europa a nivell general, sorprèn la poca importància que l'hi dóna la majoria dels líders de les associacions de Barcelona. Rebaixar la importància o por a la confrontació, també té a veure, creiem, amb un posicionament estratègic: donar i promoure un caire o imatge més positiu de la «convivència» per així fomentar aquesta, en vers a les representacions més pessimistes com les del xoc cultural, etc.

En els casos de problemàtiques arran de la implantació dels llocs de culte musulmà o la seva integració social, moltes vegades hi conflueixen diversos arguments que no poden qualificar-se de clarament islamòfobs, per exemple del tipus econòmic, higienista i/o culturalista, sobretot utilitzats per les classes mitjanes 'autòctones'. Per tant, tots aquests factors s'han de tenir en compte alhora d'analitzar totes les cares de conflictes sempre polièdrics i complexos, tenint en compte la seva dimensió socio-espacial (Moreras, 2010; Santamaría & de la Haba, 2014; Lundsteen, 2015).

És per això que per aquesta recerca hem decidit centra la nostra tasca d'anàlisi en els pocs casos que n'hi ha hagut a Barcelona d'oposició o de conflicte envers als llocs de culte musulmà. Les mesquites a sovint es converteixen en llocs de disputa veïnal, també a Barcelona (Verdun o Carmel, casos analitzats a l'informe). Potser Barcelona no és tan diferent d'altres pobles on hi hagut conflictes arran de la instal·lació de llocs de culte musulmà, sinó que la diferència rau en la forma en que s'ha gestionat. En aquest sentit sembla ser l'OAR ha jugat i juga un paper clau i positiu, així com la proximitat d'associacions musulmanes amb molt de pes i poder, a més d'experiència a l'hora de tractar aquests casos de rebuig o conflictivitat.

3.2. Hijab, visibilitat i estigma

La qüestió del *hijab* obtingué una centralitat fora de qualsevol dubte als GD i, entre aquests, en els que foren integrats per dones. Les dones, amb independència del major o menor capital social que posseeixen, associen sistemàticament l'ús del *hijab* a problemes enquadrats de manera general dins de l'espai públic (carrer, platja, botigues, etc.) i més particularment dins del món laboral. La descripció d'un paisatge format per petites humiliacions, actituds de desconfiança i discriminacions quotidianes no constitueix, certament, una novetat en el context europeu (vid. per ex., Chouder, Latrèche, & Tevanina, 2008).

Pel que fa a l'àmbit laboral, el *hijab*, adquireix de nou un caràcter central com a motiu de discriminació a l'hora de trobar feina o de mantenir-la. De manera general, les dones

semblen prou conscients que els obstacles augmenten i disminueixen en funció del tipus de feina, en particular si aquesta és de cara al públic. Fan, igualment, esment a casos de discriminació tant en el sector privat com públic, la qual cosa posa de relleu la pregnància del que es podria anomenar un racisme institucional. Convé no menystenir la gravetat de la crisi econòmica que ha patit aquest país els darrers anys per tal de contextualitzar els testimonis de precarietat inseguretat laboral que destil·len aquests relats. Com dèiem, però, delimitar el camp de les discriminacions a la variable confessional és temptador, tot i que ambigu. Resulta interessant comprovar que les participants d'origen subsaharià són les primeres en voler matissar el factor religiós, remetent-se també al racisme clàssic o a la xenofòbia nascuda d'un context de crisi com elements significatius de la seva trajectòria laboral.

Més enllà de l'evidència que els contextos biogràfics i socials condicionen les expressions i anècdotes vinculades al mocador, cal senyalar que totes les dones participants són conscients que la irrupció del *hijab* dins l'espai públic és fruit d'una voluntat personal de visibilitzar –i per tant de ser identificades amb– l'islam, i que la conseqüència principal d'aquesta voluntat és la conformació d'un estigma que pateixen de manera directa. El cos femení, en fi, esdevingut l'escenari d'un camp de batalla simbòlica (Ramírez, 2011, pp. 140–147).

Pel que fa als homes, el primer que sorprèn és la notable distància, gairebé un abisme, que separa les representacions que uns i altres es fan dels “problemes” que afecten a la comunitat a la qual pertanyen en relació a la pràctica religiosa i a la manifestació d'una identitat musulmana al context català. Com si homes i dones descrivissin universos gairebé paral·lels, compartiments estancs on les experiències viscudes a una i altra banda a penes sí traspuen i deixen empremta, l'acarnissament obsessiu amb el *hijab* de la cultura hegemònica a l'Europa contemporània no sembla merèixer comentaris de la part d'aquells que teòricament representen els interessos comunitaris, potser perquè consideren que són problemes de caire individual, potser perquè –el que seria força més greu– operen una singular metonímia que fa que els problemes comunitaris siguin, per definició, els problemes masculins. S'entén l'escassa significació que entre els homes rep la qüestió de la (seva) vestimenta si considerem que aquests semblen disposar d'un marge de maniobra molt més gran pel que fa a les opcions vestimentàries.

Si parlem d'espai públic no podem oblidar referir-nos a la presència dels musulmans al carrer. Els carrers de Barcelona són testimonis freqüents d'actes de discriminació de què són víctimes musulmans i musulmanes i que podem atribuir a raons d'odi religiós. Des de subtils mirades de menyspreu fins a agressions verbals o fins i tot físiques el ventall és ampli i sovint no arriba a denunciar-se. La via pública és, de fet, segons un informe del ministeri de l'interior el lloc on més delictes d'odi es van produir a Espanya l'any 2015.² No disposem de dades en aquest sentit però creiem que podem aventurar la suposició que les dones són particularment víctimes d'aquesta mena d'agressions per raons religioses.

² Informe sobre incidentes relacionados con los delitos de odio en España, Secretaría de Estado de Seguridad, Ministerio del Interior. 2015

3.3. Rituals i festivitats

Els rituals i festivitats no semblen ocupar un lloc preeminent entre les dificultats per a la pràctica de l'islam a Catalunya que assenyalen els nostres informants. La interpretació que cal fer d'aquestes expressions rituals va més enllà de la reproducció del que era propi en una situació originària (és a dir, tal com se celebren en contextos on l'islam és clarament majoritari), per comprendre el ritual com a mirall en el qual es reflecteix una col·lectivitat diversa que ja acumula diverses dècades de progressiva acomodació en les societats europees. Aquest apartat està dedicat a les dificultats percebudes per part dels informants alhora de dur a terme aquestes pràctiques religioses, des de ritus quotidians com la pregària, a les festivitats del cicle anual (fonamentalment el mes de Ramadà, la festa del Sacrifici i l'aixura per al col·lectiu xiïta), als rituals vinculats al cicle vital, fonamentalment els funeraris.

A través del ritual s'observa una comunitat caracteritzada per una endèmica precarietat de recursos, per una invisibilitat social que dificulta el seu reconeixement, per una fragilitat organitzativa i una manca de lideratges doctrinals, i per una dispersió doctrinal que accentua la seva dependència externa. Així, les mencions que en fan els informants de les dificultats davant la pràctica ritual són diverses però les demandes se centren en dos factors. En primer lloc, el reclam d'un major reconeixement per part de les administracions que ha de facilitar alguns aspectes del seu desenvolupament (per exemple, espais on dur-los a terme). En segon lloc, i amb un clar vincle amb la demanda anterior, es lamenten les dificultats per adaptar aquestes pràctiques als horaris laborals.

Finalment, cal destacar un tercer aspecte que preocupa però no uneix als informants en la manera enfocar-lo, el fet que certs rituals poden esdevenir elements de visibilització i presentació de les comunitats vers la societat en general. Rituals col·lectius islàmics com el trencament del dejuni durant el mes de ramadà, o la festa del sacrifici (id al-ad'ha) incorporen cada vegada més una dimensió relacional amb sectors de la població catalana, que són convidats per les comunitats musulmanes locals a participar-hi. A més, en un context de creixent reactivitat social davant de les expressions externes de la religiositat islàmica, tant en l'àmbit individual com col·lectiu, els rituals esdevenen declaracions identitàries de naturalesa fortament assertiva, és a dir, una mena de "targetes de presentació" que enuncien la voluntat d'un col·lectiu a seguir celebrant les seves pràctiques cohesives, alhora que en comencen a obrir la dimensió connectiva per tal d'implicar altres àmbits i persones de fora del seu límits comunitari. Alguns d'aquests rituals, com ara la festa del sacrifici o la aixura han estat en el punt de mira dels mitjans i de l'administració. La problemàtica s'accentua quan aquestes ritualitats tenen lloc a l'espai públic. Aquesta voluntat de visibilitat, doncs, no sembla ser compartida per totes les persones i comunitats musulmanes. El replegament a l'àmbit familiar i comunitari és, per altres, com veurem, l'estratègia considerada més adient per adaptar-se al camp religiós català.

Finalment, pel cas dels rituals funeraris islàmics cal tenir en compte una doble dimensió: les inhumacions en parcel·les reservades en cementiris públics i la repatriació del cadàver a la societat d'origen. Malgrat que la pràctica de la repatriació esdevé

majoritària entre els col·lectius musulmans (s'estima que se situa prop del 90 % de les defuncions), segueixen formulant-se demandes per part de les seves representacions per tal de disposar d'una parcel·la reservada per a aquests enterraments en els cementiris municipals. No ens trobem amb una contradicció sinó amb la coincidència de dos processos: un d'aquests d'expressió de fidelitat amb una filiació familiar i un vincle cultural, religiós i comunitari amb el país d'origen; l'altra, esdevé una altra forma d'expressió, com és reivindicar la condició de membres actius i de ple dret de la societat en la qual han viscut i on han trobat la mort, i que esperen que també els cedeixi un espai per a la memòria i la remembrança. En aquest sentit, la parcel·la musulmana del cementiri de Collserola és un equipament en ple funcionament, que ha anat creixent progressivament i que continua en expansió i que constitueix un referent arreu del territori català. Finalment, cal dir que la preferència per la repatriació es relaciona també amb el fet que les principals adaptacions hagin estat fetes en l'àmbit de serveis funeraris, per donar resposta a les practiques rituals islàmiques que es duen a terme a Catalunya també si el difunt és repatriat: el bany ritual dels difunts i la pregària.

3.4. L'àmbit educatiu: el lloc de la religió a escoles i instituts

La diversitat religiosa és una més de les diferents formes de diversitat a què s'han d'enfrontar els centres educatius. Per part de molts professionals de l'educació, s'insisteix en aquesta laïcitat de la institució escolar (Mayoral Arqué, Molina Luque, & Samper Rasero, 2012). La no confessionalitat de l'estat proclamada, per exemple, a la Constitució espanyola o l'Estatut d'autonomia de Catalunya és interpretada, sovint, com a sinònim laïcisme. Veiem en les declaracions d'alguns professionals de l'educació i de l'administració educativa declaracions que semblen més aviat defensar que cal expulsar la religió de l'àmbit públic, en el qual s'inclou l'escola. Aquests debat estaran presents, també, alhora de tractar tensions que han emergit en l'àmbit escolar.

Recollirem en aquest capítol aquells aspectes que, en l'àmbit escolar, han resultat en més tensions entre persones i comunitats musulmanes i les institucions educatives. Ens centrarem en tres: el *hijab*, la demanda de menús *halal* als menjadors escolars i la formació religiosa.

Les problemàtiques referides a l'àmbit educatiu tenen a veure sovint amb la conciliació de la vestimenta pròpia i algunes activitats educatives com l'assignatura de gimnàstica o les activitats que tenen lloc a les piscines. Aquestes sorgeixen especialment a l'educació secundària quan, amb l'arribada de la pubertat, comencen a operar sobre les persones musulmanes requeriments referits a la modèstia en les relacions de gènere i la forma de presentar-se en espais mixtes. Com veiem en les declaracions de les informants, un element clau sembla ser la necessitat d'expressar la pròpia voluntarietat alhora del dur posar-se el *hijab* durant l'adolescència (vegeu també: Chouder, Latrèche, & Tevanina, 2008). Les dones lamenten com la decisió d'una jove de dur el *hijab* és sovint interpretada com una imposició familiar. En tant que dones i joves, es nega sistemàticament l'agència de les adolescents amb *hijab* considerades alhora víctimes i

còmplices de la seva pròpia subordinació. El *hijab* a l'escola ha estat, de fet, protagonista d'alguns casos conflictius que tenen a veure, fonamentalment, amb requeriments fets a les noies o dones per no dur el *hijab* a classe tant per part dels docents com dels equips directius dels centres on estudien. Cap d'aquests casos ocorreguts a Barcelona ha tingut transcendència mediàtica. Alguns d'aquests casos han arribat a formalitzar-se en queixes però és significativa l'escassa consciència que sembla existir a l'administració educativa sobre una preocupació clau per a les persones musulmanes. Fins a la data el Consorci d'Educació de Barcelona no ha emès una instrucció clara sobre la qüestió la qual cosa deixa les joves musulmanes subjectes a l'arbitrarietat de les normes internes o la sensibilitat de cada centre educatiu.

Com la majoria de les tradicions religioses, l'islam conté una sèrie de prescripcions relatives a l'alimentació. Com en altres països europeus (Bergeaud-Blackler, 2014b; Twiner, Cook, & Gillen, 2009), les peticions d'alimentació *halal* a les escoles han arribat també a Barcelona. Analitzem un cas recent, el de l'Escola Nova (nom fictici) en què diverses famílies musulmanes s'han organitzat per reclamar una opció *halal* al menjador. Cal destacar que les dificultats organitzatives que implica augmentar la disponibilitat de menús és un dels arguments en contra de l'adopció d'un menú *halal*. Val a dir que, com hem vist en el tema del *hijab*, directius i professionals de l'educació poden tenir dificultats en distingir aquelles demandes de naturalesa religiosa i, per tant, emparades per la llei d'altres basades en costums o gustos més o menys personals. A, doncs, la recent iniciativa presa pel Consorci d'Educació de Barcelona de publicar una instrucció que insti a les escoles a respectar els drets derivats de la llibertat religiosa.

La formació religiosa a les escoles sembla ser l'espai de confluència dels interessos masculins i femenins pel que fa a les preocupacions dels musulmans. Cal destacar, però, per part dels mateixos informants la confusió entre la formació religiosa i l'aprenentatge de la llengua àrab. Pel que fa al marc legal, l'acord de Cooperació entre l'Estat Espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya³ (BOE 272. 12 de novembre de 1992) diu en el seu article 10: "(...) garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares del gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a éstos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria". Conscients del paper que juguen com a representants comunitaris, els líders associatius es mostren interessats en el paper reproductor de l'escola i reivindiquen diverses vegades el dret a rebre classes de religió musulmana a demanda de les famílies en el sistema d'ensenyament públic. Aquesta formació no s'ofereix a Catalunya. El que sí ofereixen les escoles barcelonines, són ensenyaments de llengua àrab i altres llengües d'origen de l'alumnat musulmà a les escoles públiques. Es tracta se'ns dubte d'una formació que té molt interès per a moltes famílies musulmanes però que no pot confondre's amb l'ensenyament reglat de la religió islàmica dins l'horari escolar que reconeixen els acords de 1992.

³ Ens que agrupa les dues entitats musulmanes existents al país en aquell moment: UCIDE i FEERI.

Finalment fem un breu esment d'una darrera qüestió que, si bé no està clarament lligada a la pràctica de l'islam, ha estat destacada per diversos líders associatius. Es tracta de les expectatives i l'orientació educativa de l'alumnat musulmà. Diverses persones declaren que l'alumnat musulmà és percebut –no sempre objectivament– per les institucions escolars i el professorat com a “mals estudiants”. Preocupa, en aquest sentit, el paper de les institucions educatives en la reproducció de les desigualtats socials. Aquesta qüestió està directament vinculada a la percepció que per part del professorat existeixen prejudicis i estereotips negatius relacionats amb l'islam i que la visió que se'n dona a l'escola no és sempre la més acurada. Diversos estudis semblen corroborar l'existència d'aquests prejudicis tant en el currículum prescrit (la imatge real que es dona de l'islam als llibres de text, per exemple), com del currículum nul (allò que s'omet) com sobre el currículum real (la construcció social del coneixement per part de professorat i alumnat) convertint l'escola en un reflex del conjunt de la societat (Vegeu: Martín Muñoz, 1998; Mayoral Arqué, Molina Luque, & Samper Rasero, 2012).

4. Conclusions

Bona part de les característiques de la pràctica religiosa musulmana a la ciutat de Barcelona romanen similars a les que es detectaven als anys 90. Els oratoris continuen marcats per una precarietat i falta de mitjans que resta dignitat al culte i condemna sovint a una certa clandestinitat als feligresos que hi assisteixen; els acords de 1992, tan pioners des de molts punts de vista, segueixen en bona part dormitant als calaixos tancats on es guarda la legislació que ningú (o gairebé) no aplica; el projecte d'una gran mesquita barcelonina que atorgui visibilitat a les comunitats i permeti aixoplugar una interlocució efectiva amb les administracions està a punt d'assolir trenta anys d'esperances frustrades.... En realitat, el panorama és encara més esfereïdor en la mesura en que les onades de pànic moral a les que la ciutadania està sotmesa des del 2001 no han fet altra cosa que intensificar les sospites que recauen sobre la confessió musulmana, sospites que de retruc afecten a les pràctiques religioses que li estan associades.

El fet que darrerament la ciutat comenci a albirar oposicions veïnals coordinades a l'obertura d'oratoris en diverses barriades populars és significatiu i preocupant, i hauria de prevenir-nos sobre el cost que paguem com a societat un cop instal·lats en aquesta atmosfera de por del qual participem –i potser en som responsables– tots plegats. L'hostilitat sorda i quotidiana de que són objecte les dones que han decidit, per raons variades i no sempre fàcils d'identificar, portar un *hiyab* un cop surten al carrer és potser també un senyal de fins a quin punt allò que, al menys en el cas de Catalunya, semblava als anys noranta un acte d'extravagància un xic exòtic, ha esdevingut avui dia un *problema* d'integració i el símptoma d'una corrupció moral que tendim a tolerar cada vegada menys als nostres carrers, places i institucions. Escriure aquestes conclusions sota el clima de crispació provocat per l'onada d'atemptats que sacseja Europa Occidental des de 2015 tampoc ofereix el millor dels horitzons possibles quan del que es tracta és de fomentar les estratègies de convivència a la ciutat, i no de sabotejar-les.

La diferència, però, és que aquestes comunitats ja no romanen en estat latent, amb la intenció de restar discretes per tal de no suscitar reaccions adverses o malentesos perjudicials. S'han consolidat perquè han crescut i prosperat a la nostra ciutat, perquè la seva instal·lació és ferma, i perquè se l'han feta tan seva com nostra. Hom podria pensar que volen continuar practicant els seus ritus col·lectius per una obstinació gairebé malaltissa en defugir tota integració, en restar aïllats d'una societat que no poden ni volen comprendre. Però una idea semblant només pot cristal·litzar si fem regla de les excepcions. En realitat, succeeix justament el contrari: volen participar -i a vegades, convidar-nos a fer-ho amb elles i ells- orgullosament de les seves cerimònies perquè se senten a casa seva.

Com fa poc senyalava Grier (2011: 19), el model de gestió de la diversitat religiosa a casa nostra es troba "a l'empresari". Catalunya és una societat que en bona mesura acaba de descobrir les complexitats pròpies de la coexistència de confessions sota el aixopluc proporcionat per un projecte laic de societat, si més no perquè venim d'un model on el catolicisme va assolir una hegemonia totalment artificial en virtut de la seva aliança amb el franquisme. I Barcelona n'és l'exemple més palès d'aquesta falta de costum i alhora el laboratori ideal per tal de provar les iniciatives que pretenguin oferir solucions de convivència en un moment especialment tèrbol. En aquest sentit, l'Oficina d'Assumptes Religiosos, és un projecte en molts sentits pioner i que, en el moment present, mereix un recolzament encara més decidit de la part de l'administració municipal.

Els carrers de Barcelona són, com no podia ser d'una altra manera, l'escenari intrínsec on s'articulen els conflictes i desacords polítics que fan de la ciutat una instància viva i dinàmica. Aportar solucions a les demandes actuals que emergeixen de les comunitats musulmanes de la ciutat no apaivagarà definitivament les seves reivindicacions, però potser contribuirà de manera decisiva a fer que es facin progressivament seves les institucions a les quals interpel·len, i que a vegades troben impermeables. És ingenu creure que l'acció coordinada d'un consistori pot per si sola acabar amb els menyspreus quotidians que pateixen les i els musulmans barcelonins, però és una mostra de cinisme arribar a la conclusió de que no hi ha res a fer.

En qualsevol cas, l'aplicació estricta del paradigma secular està, com hem dit, presidida pels principis de neutralitat i equidistància, i és justament l'aplicació d'aquests principis el que trobem a faltar sovint en el tractament europeu que se'n dona a la "qüestió musulmana". Garantir que la igualtat en la relació de l'estat amb les diferents confessions no sigui únicament una declaració incorporada com una rutina dins les jurisprudències, sinó una pràctica institucional plenament assumida per les administracions, és potser un altre dels objectius que cal esperar d'aquest nou model que ara i aquí s'albira.

1. INTRODUCCIÓ I METODOLOGIA APLICADA

1.1 Objectius i definició de l'objecte d'estudi

Aquest informe de recerca pretén avaluar l'estat de la pràctica religiosa de les comunitats musulmanes radicades al municipi de Barcelona; les especificitats d'una minoria religiosa amb diverses dècades de consolidació a la ciutat, així com les dificultats que els seus membres deuen afrontar per dur a terme el que entenen és la seva praxi quotidiana com a membres d'una confessió. Des del treball pioner de Jordi Moreras (1999), cap investigador havia aplicat una perspectiva etnogràfica àmplia que permetés copsar els aspectes generals d'aquesta pràctica religiosa al més important dels municipis catalans. Han transcorregut, per tant, gairebé vint anys des d'aquella fita.

És cert que entretant s'han produït aproximacions parcials que, més enllà dels seus mèrits particulars, ens han permès palesar la consolidació d'unes comunitats que, en el moment en que Moreras va publicar la seva recerca, es trobaven encara en una fase incipient. Convé senyalar que la ciutat de Barcelona compta actualment amb comunitats musulmanes constituïdes ja per tres generacions, dos d'elles nascudes a la ciutat. No és gens casual que la pròpia representació de l'islam a la ciutat -i per extensió a Europa- constitueixi una bona expressió dels condicionants imposats pel *tempo* històric: si la presència de l'islam al paisatge religiós europeu era, a la dècada de 1990, interpretat en termes de "religió trasplantada" o fins i tot de "religió immigrada", la constatació que l'islam ja no es podia analitzar únicament com una derivada de les diferents onades migratòries va obligar a un canvi de registre, a una modificació inevitable del marc de referència que, no obstant, encara no ha estat prou assumit per les societats europees. L'islam no seria ja, en efecte, una religió "trasplantada", una tradició amb trets essencials que experimentaria els traumes propis de la seva adaptació a un camp religiós aliè, sinó un actor clau d'aquest camp, definit ara en termes de diversitat i pluralitat. L'evidència que, sotmès al marc legal coordinat dels estats de la Unió Europea i a la sensibilitat secular que ha esdevingut hegemònica entre les elits polítiques i intel·lectuals del continent, l'islam europeu ha acabat per desenvolupar aspectes específics que contrasten amb les variacions observades a altres contrades, no es pot passar per alt. I la realitat de les comunitats musulmanes de Catalunya no és una excepció. En aquest sentit, aquest informe pretén ser coherent amb la convicció que l'islam és ja una realitat estructural de la societat catalana i, per tant, parlarà, sense vel·leïtats ètnicistes, en termes d'un "islam barceloní" com a exemple -amb els matisos que imposa la configuració de comunitats dins d'un àrea metropolitana- o mostra d'un "islam català".

A tall d'exemple, l'abast de les recerques dutes a terme al llarg d'aquest segle XXI donen testimoni de la centralitat adquirida per la comunitat pakistanesa a la ciutat, fins el punt d'esdevenir l'any 2011 la comunitat estrangera més nombrosa al cens barceloní, en

competència amb la comunitat italiana⁴. Els treballs de Solé Aubia & Rodríguez Roca (2005), Valenzuela (2010) i Güell (2012), i en particular la tesi doctoral de Montserrat Feixas (2007), adopten la comunitat pakistanesa barcelonina com a objecte d'estudi, una realitat singular al mapa de l'Europa continental. No obstant, es tracta de recerques que es situen en registres força diferents d'aquells que ens interessin aquí: des de la perspectiva dels estudis sobre migració o del fenomen conegut com a "comerç ètnic", el paper comunitari de la religió disposa de un rol més aviat secundari en aquestes recerques. Un cop més, serà la intervenció de Moreras (2005) -així com la memòria de màster de Martín Sáiz (2012)- la única focalitzada sobre la dimensió religiosa d'aquesta comunitat. I pel que fa a la comunitat marroquina de la ciutat, les coses no són gaire diferents: dues tesis doctorals [Pàmies (2006) i Sagaama (2009)]⁵ semblen adoptar-la com a objecte, però a partir de problemes allunyats dels que protagonitzen aquest informe.

Ens sembla, doncs, que la ciutat necessitava un estat de la qüestió d'una pràctica religiosa que aplega un percentatge significatiu del seus ciutadans⁶. D'altra banda, i en contrast amb el període cobert per la recerca, ja esmentada, de Moreras (1999), sembla evident que els esdeveniments succeïts al món a partir del 11S, la posada en marxa de l'anomenada "Guerra Global contra el Terror" i les seves conseqüències a Europa (11M, 7J, París 1, París 2, etc.) han modificat els marcs de referència hegemònics a Europa sobre l'islam en general i sobre les comunitats musulmanes en particular. La trama de sospites que ara envolta la pràctica religiosa musulmana, expressada en bona mesura com una campanya de pànic moral [Cohen (1972)], és una novetat que modifica el delicat tauleter de les representacions religioses i, per tant, condiciona el sistema polític i marc legal que defineixen l'escena religiosa a Catalunya i Europa. En un context, doncs, on la islamofòbia ha deixat de ser un terme exòtic emprat des dels marges de l'acció política per esdevenir una problemàtica cada cop més central -i un motiu creixent de preocupació per a una part de l'espectre ideològic i institucional-, l'oportunitat per a reflexionar i treure conclusions dels problemes i obstacles que els nostres conciutadans i conciutadanes musulmans detecten és, així ho creiem, més necessària que en altres èpoques menys tènues.

En aquest sentit, no volem que el lector pugui arribar a la conclusió de que abans de 2001 la situació de les comunitats musulmanes barcelonines era confortable, i que en definitiva el rebuig generalitzat a l'islam instal·lat al cos de les societats europees és un

⁴ Població estrangera a Barcelona. Informació socio-demogràfica. Gener 2011. Ajuntament de Barcelona. Disponible a www.bcn.es/novaciudadania

⁵ La tesi doctoral de'n Jordi Pàmies es centra, *stricto sensu*, en la comunitat marroquina de l'Hospitalet.

⁶ La determinació del percentatge de practicants musulmans a la ciutat és impossible de senyalar amb precisió. D'una banda, el padró municipal recull la procedència nacional dels estrangers, però no pas la confessionalitat, i el mecanisme groller d'identificar com a musulmans als ciutadans i ciutadanes provinents de països de majoria musulmana deu ser descartat d'entrada. De l'altra, no podem comptabilitzar el nombre d'habitants que es defineixen com a musulmans practicants i que posseeixen la nacionalitat espanyola. L'assistència al culte tampoc sembla un mètode adequat. Hem de reconèixer, les limitacions d'un procediment estadístic que ajudaria molt a copsar la dimensió real de la pluralitat religiosa de la ciutat.

producte inevitable de la campanya d'odi i mort encetada amb l'atemptat a les Torres Bessones. Això suposaria fer en darrera instància recaure la responsabilitat de la "islamofòbia" hegemònica sobre els propis musulmans i musulmanes, el que ens sembla un raonament tan incorrecte com pervers. És evident que molts dels problemes identificats en aquest informe venen de lluny. La recerca publicada per Moreras el 1999 n'és una bona mostra de fins a quin punt hi ha coincidències abans i després de l'11S⁷. El que ha canviat és la intensitat i unanimitat generada per un ordre d'idees que tendeix a sospitar de qualsevol pràctica religiosa, en particular quan aquesta pretén expressar-se a l'espai públic, i que emfatitza fins el paroxisme els seus rebutjos quan es tracta de pràctiques identificades com a islàmiques. Ni l'hegemonia assolida per la sensibilitat secular, ni les campanyes difamatòries contra la religió musulmana (pensem en la *morofòbia*, tan present a la història dels antics regnes de la Península Ibèrica) són noves. Sí que ho és, en canvi, la intensitat de la por que tenalla les societats europees. Lluitar contra els perills d'instrumentalització d'aquesta por és, també, un dels objectius perseguits per aquest informe.

Hi ha, però, una sèrie de consideracions d'ordre teòric i metodològic que ens han de permetre aclarir les fronteres de l'objecte d'estudi que hem escollit per l'elaboració d'aquest informe i determinar, així, el seu abast.

- En primer lloc, es tracta d'un estudi que s'interessa per les pràctiques religioses, i no per les creences que en teoria aquestes vehiculen. No és aquest el lloc per introduir un debat central per l'antropologia i la sociologia religioses, però potser és suficient recalcar que la pràctica ritual -i per tant col·lectiva- no guarda una relació mecànica amb el sistema de creences que cada persona pugui posseir. Aquest estudi focalitza sobretot les pràctiques religioses, d'una banda, perquè assumeix la impossibilitat de garantir la sinceritat amb la qual aquestes són dutes a terme, i de l'altra perquè estem convençuts que la fe no és una variable significativa quan es tracta d'avaluar els efectes socials d'una pràctica religiosa. Tampoc volem caure en el parany de considerar "musulmans" a tots els ciutadans i ciutadanes procedents de països de majoria musulmana, ja que aquest argument ens sembla una distorsió que només es pot justificar sobre la base d'un fanatisme o observància més estricta atribuïda a l'islam, el que constitueix un típic argument de caire islamòfob (Vid. Liogier, 2012). Si ens ho permeten expressar d'una forma més planera, no creiem que calgui creure per practicar una religió. Els rituals, en aquest sentit, són vehicles d'expressió, cohesió i enfortiment comunitari, i com a tal ens interessen, més enllà de les circumstàncies personals que travessen els seus i les seves practicants.
- Volem analitzar un conjunt de pràctiques -individuals i col·lectives- que són identificades com a "islàmiques" per aquella part de la ciutadania que es declara "musulmana", i que normalment, però no sempre, són interpretades com a tals

⁷ Sobre les dificultats experimentades per les comunitats musulmanes d'Espanya, així com sobre les seves reivindicacions, amb algunes al·lusions a la ciutat de Barcelona, es pot consultar l'obra de Guia (2013).

pels conciutadans que no pertanyen a aquesta confessió. Val a dir, no entrarem en discussions sobre si tal o qual pràctica (l'exemple palmari és, sense dubta, l'ús del *hijab*) és en realitat "islàmica" o prové d'un fons històric i cultural anterior, paral·lel o posterior. En aquest informe, considerarem com a "pràctiques musulmanes" allò que de manera general és representat com a tal per les pròpies comunitats, tot evitant l'al·lusió a aquelles pràctiques que eventualment poden ser identificades com a "islàmiques" per persones al·lienes a aquestes comunitats (ex. el turbant sij o el *sari* indi), però que queden fora de les fronteres categorials emprades per les pròpies comunitats.

- Abordem l'entorn en que es duen a terme aquestes pràctiques diverses (litúrgies associades al culte, pràctiques devocionals, festivitats religioses, cerimònies d'enterrament, observàncies alimentàries, etc.) assumint l'heterogeneïtat i diversitat consubstancials a les comunitats musulmanes barcelonines. I no ens referim únicament a la diversitat de procedències ètniques i/o nacionals. Barcelona és una metròpoli cosmopolita on s'hi troben representades un gran nombre de nacionalitats, i una part d'aquestes fan referència a països on l'islam és la religió majoritària. Per aquest ordre, Pakistan, el Marroc, Bangla Desh i Senegal són les "nacionalitats musulmanes" més representades al padró municipal d'habitants⁸. Al ric paisatge ètnic i nacional de l'islam barceloní cal afegir el modest però influent col·lectiu de conversos, ben representats al si de les associacions religioses degut, entre altres coses, a la seva capacitat d'interlocució amb les administracions. Tanmateix, la diversitat que rau al si d'aquestes comunitats te arrels doctrinals i ideològiques profundes, al marge de la diversitat dels estats d'on provenen. A l'islam barceloní trobem, per no senyalar més que uns pocs exemples, corrents místiques i devocionals encarnades en confreries religioses com ara la Tijaniyya o la Muridiyya, associacions pietistes de caràcter fonamentalista, com ara Jama'at at-Tabligh o Dawat u-islami, col·lectius agermanats doctrinalment amb el moviment marroquí Justícia i Caritat o amb els Germans Musulmans i, en fi, moviments salafistes de caire apolític.
- Resulta necessari esmentar que aquesta diversitat doctrinal te importants conseqüències sobre la mateixa execució i avaluació de les pràctiques religioses comunitàries, i que algunes d'elles són objecte de controvèrsies, com ara el mawlid, la festa que commemora el naixement del Profeta Muhammad, impugnada pels col·lectius fonamentalistes, o la pròpia 'Aixura, una cerimònia central al calendari ritual xiïta però clarament secundària al sunnita. En la mesura del possible, al llarg d'aquest informe ens farem ressò d'aquestes discrepàncies, tractant d'evitar oferir la imatge d'un islam barceloní monolític i coordinat. Potser l'efecte més immediat d'aquesta diversitat doctrinal i de la

⁸ Dades corresponents a gener de 2015.

manca d'estructures institucionals sòlides és, justament, una notable fragmentació i manca d'unitat en l'acció.

- Aquesta diversitat interna és, d'altra banda, un reflex fidel de la realitat de la *'umma*, de la comunitat islàmica, i en altres circumstàncies no hauria de ser necessari senyalar fins a quin punt les corrents que promouen el gihadisme militant són residuals i excepcionals dins d'un panorama doctrinal dominat de manera gairebé total pels principis de respecte al marc legal i per les iniciatives de diàleg interreligiós. Si optem per fer aquesta al·lusió, és en suma perquè la omnipresència dels discursos que atiren la por envers els nostres veïns musulmans i musulmanes ens obliga a aquestes alçades a confirmar allò que hauria de ser evident. Els principis doctrinals de l'islam han estat sempre -al menys com a la resta de grans religions: cristianisme, budisme, hinduisme, etc.- objecte de negociació i contestació, i a l'actualitat la part absolutament majoritària de les seves possibles interpretacions opta per la fraternitat entre pobles i confessions. Si existeix un percentatge de musulmans i musulmanes que han optat per vies diferents, caldrà interrogar-se també sobre les condicions de vida i contextos històrics que els afecten, i no únicament sobre uns principis doctrinals que finalment són, com és ben lògic, dinàmics.

Unes darreres consideracions sobre la qüestió de la "islamofòbia". Hem esmentat diverses vegades el terme, que els últims anys ha assolit un nivell remarcable de visibilitat als mitjans acadèmics i de comunicació. No cal dir que un dels objectius que persegueix aquest informe és avaluar en quina mesura el seguit d'obstacles que les comunitats musulmanes barcelonines troben per dur a terme la seva pràctica religiosa (en sentit ampli) es pot atribuir a un conjunt de prejudicis i malentesos que envolten la religió musulmana, i que tenen efectes tant personals com institucionals. Al cap i a la fi, són aquests discursos estigmatitzadors els que nodreixen les pors socials, i la convivència present i futura a la ciutat exigeix lluitar contra aquestes pors.

No obstant, la noció d'islamofòbia presenta un conjunt de problemes que no podem passar per alt en el moment d'elaborar aquest informe⁹. El concepte, que va cristal·litzar de manera definitiva amb ocasió d'un ja cèlebre *rapport* publicat per un *think tank* britànic, el Runnymede Trust (1997), ha estat objecte de nombroses apropiacions des d'aleshores, fins esdevenir un cavall de batalla dels sectors *preclars* de les pròpies comunitats musulmanes, que pretenen la plena tipificació jurídica de la islamofòbia com a delictes. És especialment significatiu constatar la progressiva carrera institucional que ha tingut el concepte a les institucions europees, on ha prosperat gràcies a la iniciativa pionera del EUMC, l'Observatori Europeu contra el Racisme i la Xenofòbia (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia)¹⁰, fins a traspassar llindars

⁹ Al respecte, vid. López Bargados & Ramírez Fernández (2015).

¹⁰ Allen & Nielsen (2002), EUMC (2006).

administratius i esdevenir protagonista d'informes del propi Parlament Europeu o del Consell d'Europa i la UNESCO¹¹.

Ens atreviríem a dir, però, que l'èxit sobrevingut al concepte és més fruit de la situació d'emergència que viu la Unió Europea que no pas de la claredat que presenta el concepte. Veiem, breument, algunes d'aquestes crítiques.

En primer lloc, davant un acte de discriminació concret, resulta difícil establir fronteres clares entre les dimensions racistes, xenòfobes o islamòfobes, el que complica la determinació de les realitats que el concepte hauria de descriure. En segon lloc, i tal com ha senyalat Allen (2010), l'al·lusió al registre "fòbic" suposa el recurs a una metàfora patològica que pot resultar suggerent, però que comporta dos problemes bàsics que no podem menystenir. D'una banda, l'analogia amb una malaltia tendeix a eximir de responsabilitat a qui la "pateix", tot esvaint al medi ambient i social aquesta atribució. De l'altra, la patologització de la islamofòbia pot generar la impressió que, a la manera d'una malaltia, un cop determinat el diagnòstic, és possible prescriure una teràpia que recuperi l'estat d'equilibri del cos malalt. Les metàfores orgàniques són sempre captivadores, però poden generar equívocs o malentesos que resten complexitat a un fenomen que mereix tota l'atenció institucional sense reduccionismes fàcils. No és casual, en aquest sentit, que diversos investigadors hagin optat per renunciar a emprar un terme que consideren imprecís, impropï o fins i tot contraproduent des d'un punt de vista estratègic, entre elles Jocelyne Césari (2006), (2009), sense dubte una de les científiques socials que més s'ha distingit des del 2001 en la lluita contra la discriminació per motius religiosos al si de la Unió Europea.

Potser cal reconèixer que la principal de les virtuts del concepte comporta alhora el principal del seus defectes. La islamofòbia permet, d'un sol cop, cridar l'atenció sobre el creixement preocupant del conjunt de prejudicis i discriminacions que pateixen els i les musulmanes europees com a resultat de la seva pertinença confessional, i en aquest sentit actua com un indicador rotund. Ara bé, reduir a una sola categoria (l'"islam" de la islamofòbia) l'extrema diversitat doctrinal i pràctica que presenten les comunitats europees, tot reificant-les sota un mateix paraigües conceptual, indueix una falsa homogeneïtat que, a més, dificulta distingir entre les crítiques ponderades i reflexives a tal o qual fet imputable a l'islam i el simple comentari islamòfob. Som plenament conscients que la frontera entre les crítiques "ponderades" i "islamòfobes" adreçades contra les comunitats musulmanes és controvertida, i que el que ara sembla moderat potser és en un altre moment interpretat com a resultat d'una ignorància interessada. No obstant, si el concepte actua com una barrera que tendeix a desacreditar tota mena de crítiques simplement titllant-les d'islamòfobes, convindrem que d'aquesta manera alimenta les crítiques islamòfobes al propi concepte. S'entén, doncs, l'argument exposat per Amnistia Internacional al seu informe d'abril de 2012:

¹¹ OIDDH/Consell d'Europa/UNESCO (2012), Jensen (2010).

"Algunos especialistas y organizaciones de la sociedad civil llaman islamofobia al fenómeno de discurso estereotipado, prejuicio y discriminación contra el islam y las personas musulmanas. Amnistía Internacional cree que, desde la perspectiva de los derechos humanos, es necesario distinguir entre crítica al islam, que es un elemento del derecho a la libertad de expresión tal como se ha explicado *supra*; el discurso estereotipado sobre el islam y los musulmanes, y los patrones específicos de discriminación que afectan a personas musulmanas en ámbitos concretos de la vida y que socavan el ejercicio de otros derechos humanos. En este informe, Amnistía Internacional emplea las expresiones discriminación contra personas musulmanas y opiniones y discurso estereotipados sobre el islam y los musulmanes, en vez de «islamofobia»¹².

En qualsevol cas, i més enllà de les crítiques que rep el concepte, ens hi sembla que la urgència del moment que travessa la Unió Europea, el perill de la generalització i naturalització d'actes de discriminació contra membres de les comunitats musulmanes, demana respostes clares i expeditives. El concepte d'islamofòbia presenta l'avantatge d'una certa familiaritat, i de l'aproximació immediata (per bé que imprecisa) que fa al conjunt de problemes que pretén descriure. Si al llarg d'aquest informe continuem fent-ne ús, caldrà que el lector prengui precaucions i entengui que els autors que el signen no pretenem caure en el parany d'oposar dos drets fonamentals, la llibertat de consciència i la llibertat d'expressió u opinió, com si entre tots dos s'establís una equació irresoluble.

1.2 Mètodes i tècniques utilitzades

Aquest informe és el resultat de l'acció combinada d'una unitat de recerca que SAFI comparteix amb el Dept. d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona. Tots tres autors, doncs, som antropòlegs de formació, i acumulem d'altra banda una llarga experiència en recerques sobre les comunitats musulmanes catalanes, en solitari o en coordinació amb altres col·legues que han format -o encara en formen- part de SAFI. És ben lògic que les tècniques i mètodes utilitzats per a l'elaboració d'aquest informe siguin les pròpies de la disciplina, agrupades habitualment sota la categoria de "mètode etnogràfic". Hi ha, però, una sèrie de consideracions que volem destacar, a fi i efecte de comprendre algunes de les decisions de caire metodològic que l'equip ha pres, i que han condicionat la morfologia adoptada per la recerca que justifica i nodreix aquest informe.

- En primer lloc, cal senyalar les dificultats imposades pel *tempo* de l'acció política i l'obra de govern. No és la primera vegada -ni tampoc serà la última- que els científics socials, en particular els antropòlegs, subratllen la contradicció existent entre les necessitats de respondre eficaçment a les demandes

¹² Amnistía Internacional (2012).

ciutadanes el més aviat possible i els ritmes de la recerca etnogràfica, que exigeix assolir processos de confiança amb els informants, processos que, quan s'aborden temes "delicats" com aquests, poden trigar mesos en establir-se. Sempre és difícil trobar un equilibri, i finalment reeixir, entre totes dues tensions. En aquest cas en particular, l'encàrrec rebut per l'Ajuntament de Barcelona preveia la presentació d'aquest informe tres mesos després d'encetada la recerca, el que limità enormement el recurs a algunes de les tècniques més emprades a la investigació etnogràfica, com ara l'observació participant, que permet un nivell d'aprofundiment i complexitat que rara vegada s'assoleix amb altres tècniques.

- Val a dir que les limitacions temporals de l'encàrrec no són les úniques que compten en el moment d'optar per una o altra tècnica de camp. La natural discreció i desconfiança dels i les membres de les comunitats musulmanes, sabedors que són des de fa anys objecte de campanyes de pànic moral que els representen com a rivals i opositors a la moral "civilitzada" i per tant com a encarnació de costums "bàrbares" i "retardades", dificulta la tasca etnogràfica. També ho fan les ambicions analítiques d'equips científics com ara el nostre, que posen de relleu, a partir de situacions de desigualtat objectiva, la condició permanent d'objecte d'estudi que s'atribueix a les comunitats musulmanes, el que no sempre és benvingut per una part dels seus membres. En contextos semblants, les tasques etnogràfiques són sovint confoses amb les policials, i escapar-se d'aquests malentesos no sempre és fàcil, entre altres coses pel paper fiscalitzador que acompanya la investigació amb finalitats "científiques".
- Per tot això, vam decidir reservar les tècniques d'observació a pocs casos, on poguéssim fer ús de les formes flotants o no intrusives d'observació abans de procedir a una aproximació al terreny mitjançant entrevistes. Un cas, en particular, va atraure la nostra atenció de manera monogràfica, el cas de l'oposició veïnal a l'anunci d'obertura d'un oratori a Nou Barris, i en concret al barri de Verdum, oposició que gairebé va coincidir en el temps amb al termini dedicat a aquesta recerca. Ara bé, tot i que el cas de Verdum va concitar bona part de l'experiència d'observació d'aquesta recerca, especialment en les fases inicials (abril), l'observació flotant també s'ha dut a terme, tot i que de manera molt més episòdica, a altres escenaris de la pràctica religiosa dels musulmans i musulmanes barcelonins, fins a acumular un total (aproximat) de 100 hores.
- El gruix de la recerca que basteix aquest informe, però, s'ha fonamentat en entrevistes etnogràfiques, obertes, no intrusives, i de caràcter intensiu, a vegades esdevingudes en diverses jornades per no fatigar excessivament a l'entrevistat/da. A fi i efecte d'acumular punts de vista "experts" sobre la qüestió, i atenent al curt marc temporal en el que s'enquadra la recerca, vam decidir, en primer lloc, entrevistar a líders associatius i figures representatives de les pròpies comunitats musulmanes. Interlocutors acostumats a tractar amb les

administracions, es tracta d'un perfil d'informant paradoxal. D'una banda, molts d'ells i elles disposen d'un bagatge important sobre la matèria a tractar, i són capaços d'articular ràpidament un discurs ben trenat que satisfà la voluntat acumulativa de dades de l'investigador. De l'altra, però, assumeixen en general les tasques de l'informant "diplomàtic", és a dir, aquella figura encarregada per la comunitat -o autoanomenada- per negociar i mediar amb el món exterior, que disposa d'un discurs tancat i sovint protocol·lari. Són, per tant, testimonis importants, però que convé matissar amb altres mostres que, en la mesura del possible, siguin més espontànies.

En segon lloc, i amb l'objectiu de copsar el punt de vista institucional sobre la pràctica religiosa musulmana al municipi, al qual molts dels informants "diplomàtics" feien referència, vam optar per recollir testimonis d'un seguit de responsables administratius encarregats, en un sentit ampli, de la gestió de les diverses demandes individuals i comunitàries dels musulmans i musulmanes barcelonins: caps d'àrea, gerents municipals, tècnics d'equipaments o treballadors socials, a més d'un petit mostreig de representants d'associacions i/o col·lectius de la societat civil (i no pertanyents a les pròpies comunitats musulmanes) que havien ofert els seus serveis a les comunitats en aquells casos recollits durant la recerca. En aquests casos, l'objectiu perseguit per l'equip investigador no era únicament ampliar i complementar les dades o triangular les informacions aplegades amb ocasió de les primeres entrevistes, sinó també avaluar les representacions dels col·lectius musulmans operatives al si de les administracions públiques i comprovar la seva incidència sobre l'acció política municipal en sentit ampli.

En total, s'han efectuat 35 entrevistes obertes, de diversa durada, 17 de les quals corresponen a líders associatius i portaveus de les comunitats musulmanes barcelonines i les restants 18 a representants i treballadors de l'administració pública -fonamentalment municipal, però no únicament-, així com a representants de col·lectius implicats en la gestió de les demandes comunitàries. La variabilitat d'aquestes entrevistes és, com es pot imaginar, gran. Si les més curtes no arriben a l'hora de durada, les més llargues superen a bastament les 3 hores, oferint en total un ventall de perspectives prou enriquidor. Com és habitual, hem mantingut l'estricta confidencialitat dels i les informants entrevistats, tractant a més d'ocultar aquelles referències que permetin la seva (fàcil) identificació. Per tant, els noms que apareixen al llarg de l'informe són pseudònims.

- Ara bé, per tal de suplir les mancances d'un sistema de recollida de dades recolzat en excés en la capacitat discursiva d'informants "experts" (tant de l'interior com de l'exterior de les comunitats), i atenent a la manca de temps per recórrer a altres tècniques complementàries, l'equip va decidir utilitzar les dades aplegades amb ocasió d'uns grups de discussió organitzats ara fa un any i mig

(finals 2014, inicis 2015) com a font alternativa de dades. El grup de discussió, variant etnogràfica del *focus group* característic de la sociologia nord-americana, és una tècnica que permet la captació de trames discursives que, en la mesura en que es construeixen *in situ*, sotmeses a les contingències del context d'al·locució (nombre, estatus, ideologia, o nivell de rendes dels participants), esdevenen instants dotats d'una certa espontaneïtat, on els punts de vista poden entrar en concurrència. La manera en que es du a terme la negociació entre trames discursives, la marginació de certs punts vista i el triomf o hegemonia assolit per altres, constitueix una variable d'anàlisi extremadament significativa.

Fruit d'una recerca anàloga, a finals de 2014 vam organitzar, així doncs, 4 grups de discussió, on tots els i les participants es definien a sí mateixos/es com a musulmans/es, articulats al voltant de les respectives pràctiques religioses. En la mesura en que els quatre grups van tenir lloc a la ciutat de Barcelona, i que el gruix dels participants provenien de l'àrea metropolitana (en la major part dels casos, de fet, residien al municipi de Barcelona), ens va semblar un procediment adequat per tal de complementar el predomini de punts de vista "experts" amb les trames discursives elaborades per informants "comuns", sense lideratge o representativitat atorgada. Les sigles que utilitzem a l'hora de citar-los, HL, HNL, DL i DNL, fan justament referència a la representativitat dels membres convidats a participar-hi, sent la "L" una abreviatura de "líders", la "NL" de "no líders", la "H" d'"home" i, finalment, la "D" de "dona".

No cal dir que l'experiència i coneixements acumulats al llarg des darrers 10 anys de portar a terme recerques al voltant de les comunitats musulmanes catalanes també ha intervingut en el moment de dissenyar i tirar endavant aquesta. Encetada com a grup formal a partir d'una recerca de dos anys finançada per l'IPEC (2007-2009), i que portava per títol "Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya", un seguit de projectes al llarg d'aquest temps ens ha proporcionat tant una xarxa de contactes com un bagatge que ens ha, lògicament, estat útil davant uns terminis excepcionalment curts.

1.3 Àrees d'interès i organització de l'informe

Per tal de restituir i donar el màxim protagonisme al punt de vista dels i les membres de les comunitats musulmanes barcelonines a l'hora d'efectuar un diagnòstic i avaluació de l'estat de la seva pràctica religiosa a la ciutat, ens ha semblat essencial organitzar els continguts exposats en aquest informe a partir d'una separació, establerta amb finalitats analítiques, entre el camp discursiu "musulmà" i un altre, que hem anomenat "institucional". El camp discursiu musulmà, en efecte, fa referència als punts de vista expressats a través de les diverses instàncies per membres de les comunitats de la ciutat, i com és imaginable, aquests no coincideixen sovint amb els punts de vista que s'articulen des de l'exterior. No volem donar la impressió que el camp discursiu

musulmà sigui unànime, i que no estigui travessat per tensions i discrepàncies específiques. Tanmateix, fruit de l'anàlisi del conjunt de discursos elaborats al si d'aquestes comunitats per persones que ocupen diferents posicions socials i responsabilitats, hem pogut detectar una sèrie de àrees d'interès al voltant de les quals es vertebraren els neguits, dubtes i problemes identificats, i que hem utilitzat, doncs, per tal d'organitzar l'informe:

- L'espai de culte, l'oratori o *musalla*, lloc de trobada i centre neuràlgic de les comunitats.
- L'escola (primària i secundària), escenari d'una confluència de valors i pràctiques que no sempre són coincidents.
- L'espai públic com un espai normativitzat on l'ús de la vestimenta "islàmica", en particular el *hijab*, és percebut com una distorsió.

El camp discursiu "institucional", en canvi, fa referència a la producció de discursos amb vocació hegemònica elaborats des de l'exterior de les comunitats musulmanes. No es tracta, evidentment, d'un compartiment tancat, atès que hi ha membres de les pròpies comunitats musulmanes incorporats al camp institucional, tot i que la seva presència encara sigui més aviat excepcional. Tampoc és un camp en el que recollim les representacions més estereotipades, producte d'opinions vulgaritzades al voltant de la religió musulmana i dels seus practicants, perquè aquestes no són sinó de manera indirecta objecte d'interès d'aquest informe. Definim el camp com "institucional" perquè recull opinions "oficials", que disposen de "crèdit", i que són objecte d'un cert consens en la mesura en que són utilitzades expressament a l'univers normatiu i al conjunt d'institucions que d'una manera o altra el representen. Això no vol dir que no generin controvèrsies o punts de vista alternatius. Simplement, vol dir que, arran la seva presència dins d'àmbits estratègics com ara les institucions polítiques, les principals empreses de comunicació o el marc normatiu, han assolit una certa hegemonia i es troben en procés de naturalització. Precisament, són aquestes tres grans àrees, els camps polític, mediàtic i legislatiu, els que han concentrat el nostre interès, amb la voluntat de posar en contrast els resultats amb aquells assolits a la primera secció de l'informe.

En tercer lloc, per tractar de restituir la complexitat dels fenòmens estudiats i alhora associar els camps discursius mantinguts separats en les primeres seccions, l'informe escull alguns casos recents que han esdevingut al terme municipal de Barcelona, que són definits com a "àmbits de tensió". Polaritzats, com a la primera secció, al voltant dels espais de culte, la institució escolar i l'espai públic, l'objectiu que persegueix aquesta tercera secció és traslladar els anàlisis extrets de la primera part de l'informe a la realitat concreta de la ciutat, mostrant així els contextos on els diferents discursos i pràctiques entren en contacte i tensió.

Finalment, l'informe es tanca amb unes conclusions i recomanacions que són fruit dels anàlisis anteriors, i que pretenen tenir una certa vocació propositiva.

2. EL CAMP DISCURSIU INSTITUCIONAL¹³

A nivell d'Espanya i d'Europa, els atemptats terroristes han estat aprofitats per certs sectors conservadors i dretans de la política i de la premsa per donar-li ressò i fomentar als discursos islamòfobs i racistes més o menys latents fins aleshores. Així, en lloc de confrontar les bases dels pensaments i ideari polític dels mateixos, s'ha anat generalitzant, criminalitzant i estigmatitzant a una bona part de la població catalana, de confessió musulmana.

En aquest escenari és evident que molts d'aquests discursos més globals i abstractes envers a allò musulmà i islàmic, l'Altre contemporani per excel·lència, han aconseguit un gran ressò a nivell de Barcelona també, de manera que moltes vegades fins i tot és molt complicat distingir quan es parla d'un assumpte local i quan es tracta d'un tema més aviat de caire global. De fet, malgrat que no estem gaire convençuts de la possibilitat de fer aquesta distinció, degut a les constriccions en el temps hem optat per fer-ne en un sentit analític. Per tant, el que presentem aquí són les expressions fetes a nivell públic i només quan hi ha hagut alguna referència explícita a Barcelona, de temes que té a veure amb l'islam o els musulmans.

2.1 Anatomia dels discursos polítics a Barcelona (2005-2016)

A nivell polític, fins al final dels anys 90 la presència musulmana no suscitava un gran debat polític ni mediàtic, segurament perquè encara no es considerava com a part significativa de la realitat social del país, tal com diu Moreras (1999: 118). A partir de llavors, es denota un primer període amb una major visibilització de 'allò musulmà' i els musulmans, a partir de certs moments de conflicte social. Aquests conflictes socials funcionen en certa forma de vehicle d'aquesta nova realitat social i les preguntes que hi sorgeixen s'encarnen en noves qüestions socials: la convivència cultural, la integració social i la cohesió social. Els discursos polítics en aquells moments no són gaire clars i hi ha molta transversalitat, però a partir d'un cert moment, es comencen a dibuixar dues tendències. D'una banda, els discursos islamòfobes comencen a fer-se més aviat dissimular-se (Martín & Grosfoguel, 2012) dins dels partits centre-esquerrers (alguns comentaris de Carod-Rivera en són un exemple), ocupant-se en lloc de qüestions culturals o cívics. I, de l'altra, es comença a veure una sobre-emfatització o enfocament en l'islam i allò musulmà en els discursos de la dreta i extrema dreta; aquí troben el seu terreny principal de lluita política.

¹³Aquesta secció es basa, en la consulta d'hemeroteca periodística i, a més, dels informes anuals de SOS Racisme, així com el de la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia.

En qualsevol cas, la història explica en bona part com l'islam en tant que sistema de pensament i de mode de vida ha estat l'Altre sobre el qual els projectes civilitzatoris catòlic i cristians s'han fonamentat com a antítesi (Lundsteen, en premsa). Per tant, potser no ens hauria de sorprendre la insistència que tenen certs sectors més conservadors de la política amb l'islam i/o allò musulmà. Ara bé, com veiem en aquest apartat els discursos islamòfobs no es limiten només als àmbits més dretans de l'espai polític, ni tampoc a Espanya o Barcelona. En aquesta secció ens aproparem, doncs, als temes més recurrents que han sorgit d'un recull de premsa del període comprès entre els anys 2005 i 2016.

Terrorisme = Islam = Salafisme

Quan es parla dels musulmans dins l'àmbit polític, el més recurrent és vincular-los amb el terrorisme. Així s'igualava contínuament la doctrina salafista amb terrorisme; una greu equivocació (intencionada potser) que pot portar a més incomprensió i estigmatització i, alhora com a conseqüència, més extremització d'aquestes comunitats. Certament el salafisme es refereix a una doctrina conservadora de l'islam que propaga el retorn a «l'islam pur» dels hadits i de l'Alcorà com a via de modernització, però la forma de dur a terme aquesta modernització és altament diversa. No cal dir que, com a variant doctrinal, el salafisme no cap tipus de vincle estructural amb el terrorisme (Mamdani, 2004), malgrat la insistència d'alguns autors pseudo-científics i d'alguns polítics.

Com a exemple més obvi d'aquesta tendència dins l'àmbit polític trobem a la Plataforma per Catalunya, que va penjar varis manifestos i vídeos difonent aquesta idea. Per exemple, el maig de 2015 van publicar un vídeo en el seu canal de Youtube amb imatges i muntatges de Photoshop afirmant: "ISLAM=TERROR". D'altra banda, és força comú trobar aseveracions que són fruit de confusions similars, tal com mostra la següent notícia, on el llavors líder de UDC va insinuar que el Govern de la Generalitat finançava a moviments islamistes, sense dir noms, així també criminalitzant les entitats musulmanes en general:

Desembre, 2009. Duran i Lleida insinua que el Govern subvenciona a islamistes.

El líder d'Unió Democràtica de Catalunya (UDC), Josep Antoni Duran Lleida, va acusar veladament al Govern de la Generalitat d'atorgar "ajudes públiques" a entitats "descaradament integristes i bressol del fanatisme islàmic en el nostre país". En la seva carta setmanal a la militància, Duran Lleida no concretava a quines entitats es referia i deia que parlava basant-se en articles de premsa. També va demanar a l'Executiu que fos "conscient de quins són els objectius i les reivindicacions finals de l'islamisme integrista a casa nostra". Diverses entitats socials, entre elles SOS Racisme Catalunya i entitats

musulmanes van rebre amb indignació l'article de Duran, que van titllar de "perillós" perquè "pot fomentar la islamofòbia".¹⁴

La obsessió amb el vel integral, arma política?

Un altre tema estrella pels polítics catalans ha estat l'ús del vel integral als edificis municipals. Va ser a l'any 2010 quan es va començar debatre si s'havia de prohibir-ne o no l'ús de la *burka* i/o el *niqab*, malgrat la mínima presència d'aquestes pràctiques indumentàries a la ciutat. Finalment, al mateix any uns quants municipis com Vic, Reus, i fins i tot Barcelona (llavors governat pel PSC), van adoptar la mesura prohibitiva; mesura, però, que finalment va quedar anul·lada pel TSJC.

Juny, 2010. Hereu prohibeix per decret l'ús del vel integral als edificis municipals de Barcelona.

L'alcalde de Barcelona, Jordi Hereu, va anunciar per sorpresa un decret que empara la prohibició del burca en els edificis municipals. Aquesta mesura arribava poques setmanes després de que el consistori comunicés que el debat al voltant del vel integral necessitava d'un procés més ampli. Els socis de govern municipal, ICV-EUiA, es van mostrar "rotundament en contra". Per una altra banda, ERC va criticar la mesura pel fet de que s'aprovés a cop de decret, i va exigir més diàleg amb les associacions. En canvi els partits més crítics amb la gestió municipal, el PP i CIU, es van mostrar favorables al decret. Aquesta restricció afecta llars d'infants, mercats, oficines d'atenció al ciutadà, centres cívics i biblioteques i al·lega motius de seguretat, amb la intenció d'identificar a tots els usuaris dels serveis públics de l'ajuntament, comparant així la prohibició del vel integral amb l'ús del casc. La justificació, van expressar, respon a motius legals per evitar sobrepassar les competències municipals. La prohibició es va formalitzar per via de decret.¹⁵

L'argument principal de les tesis defensores de la seva prohibició es basava en raons de seguretat, i per tant suposadament no tenia res a veure amb qüestions racistes o culturalistes. No obstant això, atesa la poca presència de dones amb *burka* i *niqab* a Catalunya, la mesura sembla haver tingut més a veure amb interessos electoralistes tal com guanyar l'espai polític perdut a la dreta, o tal vegada sucumbint a les seves campanyes de por, que no amb una preocupació real per la seguretat.

¹⁴Vegeu "L'estat del racisme a Catalunya", SOS Racisme Catalunya (2009: 73).

¹⁵Vegeu "L'estat del racisme a Catalunya", SOS Racisme Catalunya (2011: 39) i <http://www.elperiodico.cat/ca/noticias/societat/heru-dona-cop-prohibeix-burca-als-edificis-municipals-bcn-324376>

En canvi la dreta va trobar en els vels, així com altres 'signes islàmics', la seva 'arma polític-cultural i identitària'. Així veiem com al maig de 2015, la Plataforma per Catalunya publica un vídeo electoral amb el títol "Sin velo no hay paraíso". En el vídeo trobem un grup d'homes vestits amb burka simulant que són un grup de dones musulmanes a qui han concedit un habitatge social, celebrant-ho en un bar on el cambrer cobra 21 euros per un cafè a un "ciudadà espanyol". Quan aquest protesta pel preu, el cambrer respon que: "son 1 euro por el café y 20 para pagar el piso de éstas", senyalant al grup de les suposades dones vestides amb burka. El vídeo conclou afirmant que el 77% de les ajudes socials de la Generalitat de Catalunya pel lloguer va anar a mans d'immigrants. D'aquest tipus de vídeo s'han publicat diverses variants, sempre pivotant al voltant de la qüestió del *burka* i sobretot al·legant una imposició sociocultural de la part dels àrabs/musulmans.

La Gran Mesquita a la Monumental

Des de fa casi 30 anys, diversos líders de les entitats musulmanes han plantejat la possibilitat de disposar d'una gran mesquita a Barcelona, tal com succeeix a altres grans ciutats del món. I des de fa més de 20 varis líders polítics de Catalunya i Barcelona han mostrat el seu acord amb aquesta necessitat (Moreras, 1999: 299-304). S'han produït diversos intents i molts rumors, però més aviat per conflictes interns sobre com finançar el projecte i qui l'hauria de gestionar. Creiem que es pot assegurar que hi ha hagut més aviat poca poca voluntat política, de manera que avui dia la capital catalana encara no disposa de cap centre de culte musulmà de referència. Davant d'alguns d'aquests rumors, en canvi, l'extrema dreta sí han intentant mostrar capacitat organitzativa i discursiva en el seu rebuig.

Així veiem com al setembre 2011, arran d'un rumor de que es construiria una gran mesquita a la Plaça de Toros Monumental, algunes agrupacions de l'extrema dreta van tornar a aparèixer. La Monumental, que fins la seva clausura per la prohibició de corrides de braus a Catalunya aquell mateix any havia estat la plaça de toros de referència a Barcelona, va esdevenir d'aquesta manera un símbol de la dreta nacionalista espanyolista més rànica.

Setembre, 2011. Anglada fa córrer el rumor que la Monumental serà una mesquita.

El líder de PxC, Josep Anglada, ha assistit a la Monumental a l'última cursa de braus, i ha repartit fulletons, amb militants del seu partit, en contra de la suposada conversió de la plaça en una mesquita, que seria la més gran d'Europa. El fulletó tenia com a missatge: "No a la mesquita a la Monumental! Prohibeixen els toros per portar-nos els moros", i va ser ben rebut per una bona part dels assistents, que el van animar a no defallir amb la seva lluita identitària. Anglada va manifestar, davant dels mitjans, que no és aficionat als toros, però que ho respecta i es

*mostra contrari a aquesta prohibició, ja que la troba aberrant i inquisidora, i més, continua, si l'ús de la Plaça serà per fer-hi una mesquita. Va finalitzar avisant al president Mas, dient que “si realment creu que Barcelona i Catalunya serà millors sense toros però amb mesquites que no compti amb nosaltres”.*¹⁶

La idea amb la que juguen és força simple: argumenten que els valors espanyols sucumbeixen davant de les 'imposicions culturals' dels musulmans amb la connivència dels 'independentistes catalans'. Malgrat que el projecte mai es confirmà, sinó més aviat el contrari, el fantasma de la 'gran mesquita' a la Monumental tornà a aparèixer als anys 2014-15.

Així veiem com es torna a concentrar un petit grup d'ultradretans contra la “islamització de Europa” davant de la Monumental a principis de març 2015. La manifestació la convocaren les joventuts de la “Democràcia Nacional”, i a l'acte, uns dels responsables



juvenils de la DN va llegir un manifest on acusava a l'islam de ser una creença destructiva que posava en perill la vida dels espanyols perquè eren considerats infidels pels musulmans. En el mateix sentit, acusava a la religió musulmana de ser responsable de tota mena de crims, atrocitats, violacions, pallisses, apunyalaments i drogues (!). Afirmava que tots els musulmans són radicals i que volien recuperar al-Andalus malgrat que això provoqués la seva mort. Llançà preguntes i afirmacions del tipus: “¿habéis visto alguna vez a una musulmana trabajar? Yo tampoco”, i tatkava de barbaritat imperdonable el fet que Espanya comptés amb un nombre determinat de mesquites. També senyalava com a responsables a les democràcies: “Confiar en las falsas democracias europeas es como confiar en tu propio enemigo, pues ellos han sido los culpables de que lleguemos hasta aquí, hasta este punto de no retorno” Finalment, posà com a exemple a seguir al Cid i Don Pelayo fent una crida a la unitat contra l'islam: “unidos frente a una gran amenaza que hoy vuelve a azotarnos; es un orgullo estar en esta trinchera de identidad cultural, patria, cruz y la de Dios y por ende la de España, así

¹⁶ Vegeu “L'estat del racisme a Catalunya”, SOS Racisme Catalunya (2011: 159) i http://www.el9nou.cat/noticia_o_0/20127

que sin más, nos vamos a remitir a una arenga muy conocida en tiempos de lucha y empuje: ¡Santiago y cierra España! ¡Adelante por España y adelante por Europa!”¹⁷

Aquesta última referència, per cert, ens dóna una pista d'on pot procedir la creu que es va pintar a la porta del Centre Cultural Islàmic de Catalunya, sobretot tenint en compte que, fins fa poc, s'hi ubicava una reconeguda llibreria feixista al barri.

Així, 2015 és l'any en que l'extrema dreta comença a organitzar algunes temptatives de unitat contra l'islam, una reconfiguració i reanimació que intenten copiar dels altres països occidentals, en particular d'Alemanya i Holanda, mitjançant la plataforma Pegida. Així es fa la primera concentració de Pegida a Catalunya al mateix mes de març al centre de l'Hospitalet de Llobregat. El que diferencia a Pegida d'altres moviments d'extrema dreta és que aquest centra el seu discurs de rebuig en l'islam, mostrant-se més obert en la resta dels temes. És a dir, més aviat es mostra com una plataforma ciutadana preocupada pel suposat perill que l'islam suposa per les “societats democràtiques europees”. Tal com ja ho intentaven els altres nous partits d'extrema dreta europees, Pegida intenta desvincular-se de l'extrema dreta i presentar-se com un partit democràtic, sense vincles amb el feixisme noucentista. Per això barregen la seva simbologia habitual amb altres signes reformulats tal com la Creu de Sant Jordi i banderes catalanes.

Dos dels investigadors de SAFI vam poder assistir a la manifestació, i vam poder veure com un grup reduït de persones (100 persones com a molt), sobretot vinculades amb els partits d'extrema dreta es van reunir, malgrat l'esforç de presentar-se com una plataforma àmplia. De



fet, hi havia varies pancartes amb referències explícites als atemptats a l'Estació d'Atocha, però no van trigar molt en mostrar-se cares destacades de l'extrema dreta de sempre, i es van cridar consignes com: "tolerància zero contra la islamització d'Europa" i "la nostra identitat cultural i física estan en perill". A més, mentre que un dels organitzadors de la PxC es va esforçar en mostrar una cara menys racista, es va destacar alguns crits nazis tal com “Seig Heil”.¹⁸

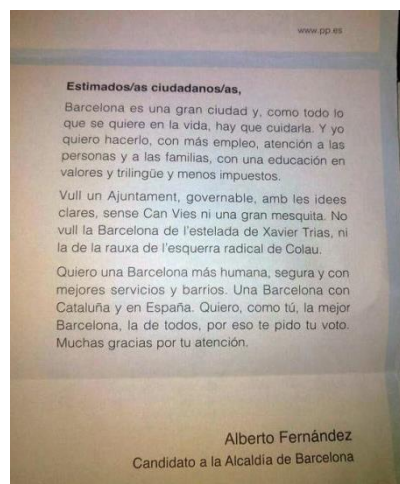
¹⁷Les cites i la foto s'han tret del manifest publicat a la pàgina web de Democràcia Nacional: http://democracianacional.org/dn/concentracion-contra-la-islamizacion-de-europa-en-barcelona/?fb_action_ids=608921142585619&fb_action_types=og.comments

¹⁸ La foto s'ha tret de la següent pàgina web: http://www.eldiario.es/catalunya/manifestacion-antirracista-convocatoria-Pegida-LHospitalet_0_365364609.html

Ara bé, la oposició als elements de l'islam no es limita als petits partits de la extrema dreta; el Partit Popular de Barcelona també hi entra. Així veiem com presenta la precarietat d'alguns llocs de culte musulmà com una infracció greu que comporta conflictes de convivència:

Desembre, 2013. El Partit Popular sol·licita el tancament dels centres musulmans sense llicència.

Alberto Fernández, líder del PP a Barcelona, demana que s'inspeccionin aquells centres musulmans que no tinguin llicència, per tal d'evitar que s'hi dugui a terme activitats il·legals. Concretament, el líder popular ha denunciat el Centre Cultural Paquistanès situat al carrer del Roser, al Poble-Sec, que no té llicència municipal. Les raons que han portat a Fernández a denunciar aquest local són, segons ell, els problemes de convivència amb els veïns que poden portar aquest tipus de centres.¹⁹



A més, uns anys més tard pugen al carro de la lluita contra la 'gran mesquita'. Així, el març 2015, el candidat del PP a l'alcaldia de Barcelona, Alberto Fernández Díaz, fixà el rebuig a la construcció d'una gran mesquita a Barcelona entre les seves prioritats en cas de guanyar les eleccions, tot distribuïnt un escrit als ciutadans demanant el seu vot, en el qual un dels arguments era que volia un Ajuntament sense gran mesquita.

Una tendència, per part del Partit Popular a Barcelona i Catalunya de voler guanyar el terreny de la extrema dreta, personificat sobretot en l'ex-alcalde de Badalona, que va de la mà d'un vessant més culturalista. Així, el PP també va repartir fulls de mà al Raval en els quals es podia llegir "el Raval no es pot convertir en un gueto islàmic". Una frase que el regidor havia repetit en diverses ocasions, però que mai s'havia plasmat per escrit.²⁰



De fet, el PP assimila continuament les poblacions musulmanes amb els problemes de convivència cultural, tot recorrent als discursos que atribueixen la responsabilitat de la seva situació d'estigmatització en la seva resistència a "integrar-se". I continua dient que "Aquellas personas que vengan a la ciudad no pueden apelar a su cultura para infringir normas convivencia ni discriminar a la mujer, los que no respeten las leyes y

¹⁹ Vegeu "L'estat del racisme a Catalunya", SOS Racisme Catalunya (2013: 70).

²⁰ http://www.eldiario.es/catalunya/PP-repartiendooctavillas-inmigracion-Barcelona_0_387762217.html i <http://www.elperiodico.com/es/noticias/politica/santadria-endurece-receta-albiol-inmigracion-4187307>

cumplan con las obligaciones tienen que saber que no podrán acceder a determinados servicios municipales”. A més, s’afegeix a la lectura de l’extrema dreta culpabilitzant també als partits independentistes dient que “Ellos echan la culpa al Estado español del todo y a mi me preocupa más el Estado Islámico y los problemas de los ciudadanos”.²¹

2.2 L’opinió periodística

Una altra menció específica mereix el tractament de l’islam i ‘allò musulmà’ als mitjans de comunicació pel que fa discursos. Així és important recordar, en el primer lloc, el paper que juguen els discursos polítics i mediàtics en la producció de l’opinió pública i dels problemes socials (Champagne, 1991), i concretament en la difusió acrítica de certes notícies (Partal i Otamendi, 2004), així com fins i tot el paper important que juguen en la difusió dels discursos islamòfobs (Geisser, 2003).

No obstant això, els mitjans són empreses privades que sovint disposen d’un àmbit d’incidència que ultrapassa els límits municipals, tant pel que fa a les competències com a la seva distribució geogràfica. Per tant, en aquest apartat ens hem limitat a tractar alguns dels temes més emblemàtics d’aquest registre en el cas de Barcelona

En els discursos dels mitjans de comunicació podem distingir una primera fase d’apropament a aquell nou fenomen a les terres catalanes que va des de les primeres aparicions de treballadors, marroquins sobretot, fins als finals dels anys 90. Discursos que es basen bàsicament en les velles referències forjades històricament i que es remunten fins i tot als mites d’Al-Andalus (Martín Corrales, 2002; Mateo Dieste, 1997; Stallaert, 1998). Les representacions que se’n fa són per tant generalment orientalistes (Saïd, 1980), amb caires summament paternalistes, i amb un punt més latent de islamofòbia. Però no és fins al finals dels anys 90 quan comencen a aparèixer amb una vehemència discursos obertament islamòfobs i preocupats amb el que abans ara un nou fenomen i que ara ha esdevingut com a mínim una preocupació, i en els casos més extrems, una amenaça.

És a partir de llavors quan es visibilitzen certs altaveus dels discursos islamòfobs que tendeixen a situar el debat sobre l’islam i ‘allò musulmà’ sempre des d’una perspectiva externa. Aquestes “experts” comencen a ser sistemàticament convidats a parlar sobre el fenomen, i a sovint són ells mateixos que apareixen a l’escenari cada cop que hi ha una notícia preocupant en relació amb aquest o temes derivades.

De fet, malgrat algunes excepcions, majoritàriament la representació que se’n fa de l’islam als mitjans de comunicació és abans de tot una representació teològica alhora que molt sensacionalista (Santamaría, 2002: 141-142). Principalment quan apareixen notícies relacionades amb l’islam o ‘allò musulmà’, solen estar vinculades amb el

²¹Vegeu l’informe anual de la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (2015) i <http://www.elmundo.es/cataluna/2015/03/14/55042861ca47410c348b457c.html>

vehiculen dues visions aparentment contradictòries: d'una banda són demonitzades; de l'altra, victimitzades.

En aquest sentit, podem distingir diverses imatges estereotípiques que es transmeten de la dona musulmana (en totes porta *hijab*): 1) amb carro de bebè -usurpant les ajudes i molt fèrtil-, 2) la dona submissa, 3) la dona integrista i per tant terrorista.

En la primera imatge veuríem una foto de dones amb vel i amb carros de bebè. Una escena normal si

no fos perquè va acompanyada d'insinuacions i basant-se en tòpics racistes, com que només venen per reproduir-se (la suposada major fertilitat) i aprofitar de les ajudes socials (carros de bebè), per a finalment imposar els seus valors (el símbol del vel).

En la segona, es tracta d'una idea més abstracte sobre què vol dir el vel per les dones. Es treu i ignora la possible agència de les dones que es presenten directament com a submisses. En aquest imaginari, no cap la possibilitat que la dona hagi decidit posar-se'l per la seva pròpia voluntat (això només passa quan se'l treu), sinó que si porta vel és culpa del seu home "masclista".

La tercera imatge seria de la dona amb vel com a símbol integrista. Fins i tot podem dir que la connexió que estableixen alguns mitjans de comunicació i suposats "experts", entre el terrorisme i les musulmanes, arriba fins l'extrem d'identificar el *hijab* com a una eina de promoció d'un "terrorisme passiu".

Amb aquesta revisió somera dels discursos institucionals a nivell de Barcelona, el que podem veure és com els discursos islamòfobs i racistes no es limiten als partits de l'extrema dreta. No és un tema baladí, perquè si realment volem educar en l'antirracisme i evitar situacions de discriminació, hem de reconèixer l'aspecte transversal i hegemònic que tenen la islamofòbia i el racisme avui dia, i fins i tot la seva influència sobre les accions institucionals. Es tracta de versions més subtils sí, però això no vol dir que menys importants. El que sí vol dir és que són més complicades de detectar, en contrast amb la vehemència dels discursos de l'extrema dreta, i per tant també molt més complicades de denunciar.

És per tot això que creiem necessari que es confeccioni un argumentari sobre aquests temes, i fins i tot, que es promoguin cursos de formació antiracistes pels polítics i

CATALUÑA

Detenida en Barcelona una mujer que pretendía unirse al EI en Siria

La detenida, de nacionalidad marroquí, abandonó Rubí con su hijo de tres años, cuya desaparición fue denunciada por su padre

ALFONSO L. CONGOSTRINA

Barcelona - 7 MAR 2015 - 20:12 CET



La policía detiene a la mujer que quería unirse al EI. ISIDRO J. GAVILAN LINARES

funcionaris (tant dels cossos administratius i tècnics com dels cossos de seguretat). Així mateix estaria bé produir algun tipus de material de bona praxi periodística que es pogués distribuir entre redaccions i diaris.

2.3 El marc jurídic: llibertat de consciència i regulació de l'espai públic

Aquest informe fa referència de manera reiterada al marc legal i normatiu en vigor a la ciutat de Barcelona. És ben lògic tractant-se, en definitiva, de l'ús de l'espai públic de la ciutat o bé d'usos privats que comporten una afectació d'altres ciutadans i ciutadanes i, per tant, estan sotmesos a les reglamentacions pròpies de la convivència col·lectiva. No obstant, els membres de l'equip responsable de la seva elaboració no som juristes, i per tant difícilment podem intervenir dins d'un àmbit que compta amb professionals de reconegut prestigi que hi han reflexionat amb solvència²³. Si ho fem aquí, doncs, no és tant amb la voluntat de realitzar alguna aportació significativa a un camp davant del qual som plenament *outsiders*, sinó més aviat amb la intenció d'incorporar un seguit de consideracions que són fruit de les dades acumulades al llarg del treball de camp i de les reflexions proporcionades pels mateixos informants. Si aquest informe efectua una avaluació incorrecta o inexacta del marc legal, o si emprem de manera poc acurada els tecnicismes propis del camp jurídic, sense dubte és fruit de la nostra manca de competència, i com a tal cal prendre amb certes precaucions les reflexions que venen a continuació.

El marc legal i normatiu és una evidència empírica de la qual la majoria de membres de les comunitats musulmanes barcelonines n'estan perfectament al corrent, si més no en els seus trets generals. Quan es tracta de ciutadans i ciutadanes nascudes en els principals estats dels quals prové "l'immigració musulmana" de Barcelona (Pakistan, el Marroc i Bangla Desh) sovint les referències a aquest marc normatiu venen acompanyades d'una valoració comparativa que emfatitza un excés de normativitat a Barcelona en relació a la reglamentació dels espais urbans existents als seus països d'origen. Desconeixem si aquesta asseveració és certa o bé és fruit d'una certa idealització de les societats d'origen, però el que sembla indefugible és la sensació, experimentada vívidament pels membres de les comunitats musulmanes, de viure sota un "imperi de la llei" que disposa de múltiples agents encarregats del seu compliment: membres dels cossos de seguretat (Guàrdia Urbana, Mossos d'Esquadra, Policia Nacional, Guardia Civil), treballadors socials, professionals sanitaris, mediadors de carrer, personal adscrit a les administracions municipal, autonòmica i estatal, inspectors de matèries tan diverses com ara la insonorització dels centres de culte, la salubritat dels productes arribats a les carnisseries *halal* o el correcte compliment de l'assignatura d'educació física a les escoles... Potser a diferència del que succeeix als estats dels quals provenen, a Barcelona, molts musulmans i musulmanes tenen la impressió d'ensopegar amb la llei gairebé a cada cantonada.

²³ Al respecte, es poden consultar, entre altres, Estruch, Gómez, Grieria & Iglesias (2007), Jiménez-Aybar (2005), Moreras (2008), i Seglers (2000), (2004).

Aquesta omnipresència de la norma, tanmateix, és percebuda de maneres contradictòries. D'una banda, diversos informants fan palesa la seva convicció de que una part dels obstacles i dificultats que les comunitats musulmanes barcelonines troben pel desenvolupament de les seves pràctiques religioses és l'efecte pervers d'un excés de regulació de l'espai públic, excés que, d'altra banda, consideren que té l'ambició de colonitzar espais i àmbits de la vida comunitària on ells i elles creuen que no hauria de tenir competències. Les definicions maximalistes d'allò que és públic, és a dir, allò que està sotmès a control i supervisió de les administracions (vegeu, en aquest sentit, la definició paradigmàtica que en dona l'article 3 de l'Ordenança de mesures per fomentar i garantir la convivència ciutadana a l'espai pública de Barcelona, la cèlebre *Ordenança Cívica* de 2005), així com la intervenció sobre terrenys de competència personal i familiar on les administracions haurien d'abstenir-se, són queixes sovint manifestades en relació, per exemple, a l'ús del *hijab* a les institucions escolars, a les pràctiques funeràries o als procediments admesos per dur a terme el sacrifici. Resulta obvi que els ciutadans i ciutadanes musulmans no són, però, els únics que consideren que l'espai públic barceloní està en aquests moments marcat per una normativitat excessiva i burocràtica.

Ara bé, el segon registre en els comentaris recollits fa sovint referència al greuge en l'aplicació d'aquesta norma, i no tant a la seva virtualitat excessiva. En aquest cas, els ciutadans i ciutadanes musulmans/es identifiquen que una part dels problemes o obstacles que troben en el compliment de la seva praxi religiosa és el producte indesitjat d'una norma que s'aplica de manera diferencial sobre elles i ells, i que (potser) no objectarien en cas que la seva aplicació fos universal. El compliment estricte dels reglaments municipals emanats de la Llei de la Generalitat 16/2009, relativa als centres de culte, és un exemple reiteratiu. Molts informants, en particular homes, posen de relleu les exigències al seu parer veritablement draconianes que les comunitats han hagut de complir per poder obrir un oratori (o les reformes que han hagut d'emprendre per tal de aconseguir la corresponent llicència d'ús), exigències que ha portat a la clausura d'uns quants d'ells, mentre altres centres de cultes no musulmans no són objecte d'una vigilància tan estricta. Aquestes afirmacions poden venir acompanyades, a més, de la constatació de que les exigències augmenten en la mesura en que existeix un moviment d'oposició veïnal a l'obertura del centre de culte. La constatació d'aquests greuges en l'aplicació de la norma, ràpidament difosos en el si de les comunitats per aquells que els han viscut en primera persona, semblen generar una desconfiança generalitzada que, un cop articulada en un llenguatge més elaborat, sol derivar en la convicció de l'existència d'una islamofòbia institucional més o menys subtil.

Altres posicionaments molt menys freqüents, en la mesura en que demanen un coneixement aprofundit del marc legal en vigor, fan referència a l'incompliment de la llei. En termes generals, només els líders o representants associatius, acostumats a interpel·lar i ser interpel·lats per les administracions, són conscients de l'existència concreta de tal o qual normativa relativa als centres de culte, a les modalitats de sacrifici

o als drets que emparen les comunitats educatives a l'hora de demanar menús escolars *halal* o fins i tot educació religiosa islàmica en substitució de la catòlica. Aquesta manca de coneixement normatiu és comprensible, i probablement és causat per diverses raons: manca general de competència lingüística o dels mecanismes d'accés a la informació, falta d'hàbit en l'experiència de viure sota un estat que es defineix com a garantista, simple desinterès.... En qualsevol cas, caldria relativitzar aquests resultats atès que la resta de la població no sembla presentar nivells molt més elevats de coneixement de la norma si no fos perquè, paradoxalment, el pes que la norma exerceix sobre les comunitats musulmanes és, com dèiem, sovint percebut com excessiu.

Un cas paradigmàtic d'aquesta paradoxa la trobem en els Acords de Cooperació signats el 1992 (Ley 26/1992) entre l'estat espanyol i la Comunitat Islàmica d'Espanya, escollida com a representant legítima de les comunitats musulmanes espanyoles, acords que tenen rang de llei orgànica, i que encara estan en vigor en matèries tan significatives com ara l'educació religiosa a les escoles, l'acompanyament espiritual al si d'hospitals o presons, el reconeixement civil dels matrimonis efectuats d'acord amb els principis de la llei islàmica o el dret a rebre un enterrament coherent amb aquella. Uns acords tan rellevants, l'incompliment sistemàtic dels quals ha estat posat de relleu per tots aquells especialistes que han abordat el marc jurídic de l'islam català o espanyol, que són objecte de referències sovint esbiaixades, d'al·lusions confuses, i només un nombre molt petit dels informants citen amb certa precisió els continguts de la norma. Quan això esdevé, és obvi que aquest incompliment sistemàtic dels acords constitueix un factor que confirma la sensació de greuge, i per tant la desconfiança davant l'univers normatiu.

Una avaluació literal d'aquest univers normatiu ens ofereix, però, la imatge d'un marc legal garantista i respectuós de la diversitat religiosa, que contrasta amb la sensació de parany que sovint assumeixen les comunitats musulmanes. Des de l'aprovació de la Constitució el 1978, un conjunt de lleis han reforçat i donat concreció als drets fonamentals que recull la Carta Magna, entre ells el de llibertat de consciència, de culte o d'associació, vinculats als cas que ens ocupa. I en la mesura en que l'estat espanyol s'adhereix als principis legislatius emanats de la Unió Europea, l'esperit garantista sembla indiscutible. Des de la Ley Orgànica 7/1980 de llibertat religiosa a la Llei 16/2009 sobre centres de culte (Generalitat de Catalunya), la norma és clara. Cal incorporar a aquest univers aquelles normes adreçades a l'àmbit municipal que, en qualsevol cas, radicalitzen encara més aquest esperit proteccionista. La Carta Europea de Salvaguarda dels Drets Humans a la Ciutat, signada a Marsella l'any 2000, i de la qual l'Ajuntament de Barcelona fou un dels promotors inicials, senyala en l'article 3.3 que la "... llibertat de consciència i de religió individual i col·lectiva queda garantida per les autoritats municipals a tots els ciutadans i ciutadanes. En el marc de la legislació nacional, les autoritats municipals duen a terme totes les accions necessàries per garantir aquest dret i vetllen per evitar la creació de guetos".

És cert, però, que aquestes mateixes lleis avancen altres principis que poden entrar en concurrència amb aquesta mena de definició abstracta de la llibertat de consciència i pràctica religioses, subjectes a interpretacions de diversos calat.

2.4 L'islam a les recomanacions de la Generalitat de Catalunya en matèria de diversitat religiosa

La Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya (DGAR) ha elaborat algunes guies sobre el respecte a la diversitat religiosa en diversos àmbits.²⁴ El 2005 va publicar-se la *Guia per al respecte a la pluralitat religiosa en l'àmbit hospitalari*, el 2008 la *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari* i el 2009 les *Recomanacions per a la gestió de la diversitat religiosa en l'àmbit dels cementiris*, el 2010 -i reeditades el 2015- la *Guia per al respecte a la pluralitat de creences als centres educatius de Catalunya* i la *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres penitenciaris de Catalunya*. El 2015 també va publicar-se la *Guia per al respecte a la diversitat de creences a la via pública* que és una adaptació de la guia *Vía pública y libertad religiosa* elaborada per l'*Observatorio del Pluralismo Religioso en España* (Autora: Adoración Castro. 2013).

Inspirades en els drets reconeguts que garanteixen la llibertat religiosa i de culte, es tracta de materials de caràcter pràctic que s'adrecen als professionals que treballen en diversos àmbits de serveis públics de manera que aquests es duguin a terme de forma que no resultin discriminatoris envers cap creença. L'islam ocupa un lloc destacat entre les confessions religioses que es tenen en compte. Repassem aquestes mencions a l'islam a les diferents guies que, en bona mesura, hem prèns també com a model per a les nostres recomanacions.

2.4.1. *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres sanitaris de Catalunya*

La *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres sanitaris de Catalunya* (2015) és una actualització i ampliació de la *Guia per al respecte a la pluralitat religiosa en l'àmbit hospitalari*, publicada el 2005. Ha estat elaborada a partir de la col·laboració entre la Direcció General d'Afers Religiosos del Departament de Governació i Relacions Institucionals i la Direcció General d'Ordenació i Regulació Sanitàries del Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya, i ha comptat amb la sociòloga Clara Fons i el metge internista Joan Padrós, així com amb agrair la col·laboració dels comitès d'ètica assistencial de diferents centres hospitalaris i institucions sanitàries. A diferència de l'edició de 2005,

²⁴ Aquestes publicacions estan disponibles a: http://publicacions.governacio.gencat.cat/gov_publicacions/public/index.html#/resultat?ueditora=4&cat_aleg=true

aquesta traspasa l'àmbit hospitalari i s'adreça a totes les persones relacionades amb l'àmbit sanitari.

La guia s'inicia amb una presentació on es destaca la gran pluralitat religiosa de la societat catalana i la importància del respecte a les conviccions pròpies de cada pacient, en especial en situació de “malaltia i fragilitat”. En aquest sentit, doncs, s'afirma que “és important que les institucions públiques treballin per garantir l'exercici dels drets de llibertat religiosa i que promoguin una posició equidistant respecte de les diferents creences o idearis en l'atenció sanitària.” (p. 8)

Com altres guies de la mateixa sèrie, aquest s'inicia amb una descripció del marc legal que regula la diversitat religiosa, especialment en relació als centres sanitaris, a nivell internacional, europeu, espanyol i català. Aquesta legislació, estableix “la necessitat d'una atenció no discriminatòria per motius de religió i el dret al respecte de les pròpies conviccions i a l'assistència espiritual en situacions d'internament.” (p. 11) Alhora, s'expliquen també els preceptes i disposicions relacionats amb els drets d'autonomia dels pacients a ser informats i escollir entre diverses opcions de tractament d'acord amb la seva voluntat i, per tant, amb les seves creences i conviccions. També es menciona el dret a viure la mort d'acord amb el concepte de dignitat que té cada persona

La guia suggereix una sèrie de principis i recomanacions d'actuació per a professionals sanitaris en les que es recomana respectar al màxim les peticions dels malalts sempre que s'ajustin a la legalitat i no suposin una despesa pública excessiva. S'aconsella que s'ha de respectar el dret a refusar o a rebre ajuda espiritual sense distinció de creença i també no importunar ningú, ni entrar en cap discussió per raó de les seves creences. Ens fixarem en les recomanacions sobre temes que més afecten les comunitats musulmanes.

Bona part de les recomanacions de la guia se centren en la forma com els centres hospitalaris han de dispensar l'assistència religiosa. El 1986 va establir-se un acord entre el Departament de Sanitat i Seguretat Social de la Generalitat i els bisbes de les diòcesis de Catalunya en virtut del qual s'estableix que en cada centre hospitalari gestionat per l'Institut Català de la Salut hi haurà un servei d'assistència religiosa catòlica. Al mateix temps, però, se citen acords de cooperació de l'any 1992 en què es garanteix l'exercici del dret a l'assistència religiosa dels interns en centres hospitalaris proporcionada pels imams o per les persones designades per les comunitats, que han de ser autoritzades pels organismes administratius competents. Afirma que les direccions dels centres estan obligades “a transmetre a la comunitat islàmica corresponent les sol·licituds d'assistència religiosa rebudes; que l'assistència religiosa comprèn la que es dispensa als moribunds i les honres fúnebres del ritu islàmic”. Es recomana, doncs, evitar el fet que sigui exclusivament el responsable d'una determinada confessió religiosa – presumiblement la catòlica- qui hagi de facilitar l'assistència oportuna als pacients i acompanyants d'altres confessions religioses. S'estableix també, en la mateixa normativa, que cal preveure en els hospitals un espai multiconfessional neutre que

s'adeqüi a les necessitats de culte de les diverses confessions, sense símbols externs i amb mobiliari mòbil.

Pel que fa a l'alimentació, s'estableix que, en el moment de l'ingrés en un hospital informar els pacients de les opcions alimentàries a les quals poden optar i del procediment per sol·licitar una opció alimentària determinada. S'estableix que quan el nombre de sol·licituds ho justifiqui, cal que el centre hospitalari intenti oferir menús adaptats, en la mesura del possible, a les peticions alimentàries de les diverses confessions, sempre que això no comporti una despesa econòmica extraordinària. Quan es considera que no es possible oferir un menú específic (*halal*, en el cas que ens interessa), de forma similar al que es recomana per als centres escolars es diu que pot oferir-se un menú alternatiu vegetarià al qual es podrien acollir molts membres de diverses comunitats religioses. Aquestes opcions ihan de ser presents no només per als malalts, sinó també als restaurants dels hospitals. Encara en relació a l'alimentació, es fa referència als dejunis, com es el cas del que es practica durant el mes de Ramadà per als musulmans. Se suggereix "la possibilitat d'establir mecanismes per tal que les persones internes que segueixen determinats dejunis puguin alimentar-se fora de l'horari habitual, sempre que això no signifiqui una despesa econòmica extraordinària i que no hi hagi motius mèdics o d'organització que ho desaconsellin" (p. 25).

En relació a la vestimenta als centres sanitaris s'estableix que, com a criteri general, s'ha de respectar l'ús d'indumentària i de signes religiosos dels ciutadans als centres sanitaris tant per pacients, familiars com per treballadors i personal sanitari. Tanmateix, quan per prestar l'atenció sanitària adequadament, convingui que la persona es desprengui momentàniament d'indumentària vinculada a les seves creences religioses, cal que el personal sanitari informi d'aquesta necessitat i de les raons que la sustenten.

La guia fa esment també de situacions que, si bé sovint s'interpreten com vinculades a les creences religioses, poden estar més vinculades, es diu a altres elements culturals com pot ser el sentit de la vergonya i el pudor (p. 29). Per exemple, en relació al desig de ser atès per una persona del mateix sexe es recorda que la Carta de drets i deures del ciutadà en relació amb la salut i l'atenció sanitària preveu que els usuaris dels serveis sanitaris públics puguin escollir metge i centre, tant en l'atenció primària com en l'especialitzada i sociosanitària, d'acord amb les condicions que s'estableixin i les disponibilitats de la xarxa sanitària d'ús públic. D'acord amb aquesta previsió, es recomana que, davant la sol·licitud dels usuaris que vulguin ser atesos per personal del mateix sexe, el centre orienti aquests usuaris sobre la possibilitat d'exercir aquest dret i els procediments per sol·licitar-lo i exercir-lo.

Específicament en relació a la mort, es parla de la necessitat de respectar les creences i rituals de cada persona i de la seva confessió i de la conveniència de què es prevegi l'acompanyament espiritual com una dimensió important i integradora de les cures pal·liatives. Es recomana que els hospitals disposin de protocols d'actuació respecte als rituals funeraris de les diverses tradicions religioses consultant la família i els acompanyants. S'adverteix que els musulmans poden sol·licitar moure el llit de la

persona moribunda en direcció a la Meca. Es diu també que pot ser important que el personal sanitari no toqui el cos del difunt i que pugui ser manipulat pels mateixos membres de la comunitat. Quan es tingui dipòsit de cadàvers i les condicions necessàries, els hospitals han de permetre que els representants de les confessions religioses que ho desitgin puguin accedir-hi per fer el bany ritual del cos.

La guia es presenta també com una font d'informació per al personal sanitari sobre possibles peticions per raó de les creences religioses i presenta unes fitxes informatives sobre diverses confessions, entre elles, l'islam en relació a la malaltia i la mort. Aquests s'acompanyen d'un quadre-resum. A més a més, l'apartat de "Bones pràctiques" recull experiències reals amb la intenció que serveixin d'exemple o model a altres centres que es trobin amb casos similars.

2.4.2. Guies per al respecte a la diversitat de creences en relació a la mort

En l'àmbit funerari, la *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari* s'orienta als professionals de serveis funeraris mentre que les *Recomanacions per a la gestió de la diversitat religiosa en l'àmbit dels cementiris*, un text més breu, s'adreça als governs municipals que gestionen els cementiris catalans. Totes dues publicacions, però, tenen molts punts en comú.

En la *Guia per al respecte a la diversitat de creences en l'àmbit funerari* es reconeix que "l'àmbit funerari és especialment sensible a aquest pluralisme religiós i de pensament, ja que la religiositat i les conviccions emergeixen de manera molt intensa davant la mort de les persones properes. S'hi afegeix el fet que cada cerimònia funerària de comiat adquireix un to molt personal, segons cada família i cada entorn humà i espiritual; les possibilitats dels rituals són molt àmplies, i les demandes són molt concretes en cada cas." S'assenyala, d'altra banda, que l'estat ha subscrit acords tant amb la Santa Seu com amb representants de musulmans i jueus (els esmentats Acords de Cooperació amb la *Comisión Islàmica de España* de 1992). Es menciona la necessitat de respectar aquests acords.

Es recomana que les sales dels tanatoris s'adaptin a tota mena de cerimònies i no tinguin mobiliari ni símbols religiosos fixos. Per aquest motiu, es recomanen dues opcions per als tanatoris de nova construcció. La primera edificar les noves sales de cerimònies amb planta rodona, hexagonal o similar, de manera que cada comunitat es pugui orientar cap a la direcció que vulgui. Una altra opció és construir sales orientades en direcció est, ja que és la direcció en què volen estar orientats els fidels de la majoria de confessions religioses que tenen preceptes que regulen aquesta qüestió.

Així mateix, es reconeix la dificultat d'adaptar algunes d'aquestes demandes a les infraestructures i tradicions locals però també a l'ordenament legal. La llei es presenta doncs com el límit de les concessions que poden fer-se a les reivindicacions de les

diferents confessions que, en molts casos, s'afirma, no podran dur-se a terme. S'afirma així que “cal atendre, en la mesura que es pugui, les peticions que formulin els usuaris dels serveis funeraris per raó de les seves creences, sempre que s'ajustin a la legalitat i no suposin cap molèstia per a la resta d'usuaris.” Es demana als professionals de serveis funeraris que siguin conscients de la importància que pot tenir per als familiars i pròxims dels difunts la celebració d'una cerimònia funerària que considerin digna i que els consultin sobre les seves creences o opcions de pensament. Tanmateix, també se'ls adverteix que els caldrà demanar-los que renunciïn a algunes pràctiques derivades de les seves conviccions.

Totes dues guies s'estructuren en forma de senzilles fitxes dedicades a les diferents tradicions religioses presents a Catalunya. Pel que fa a l'islam, es menciona el bany ritual del cadàver. Es recomana que els tanatoris permetin realitzar-lo a l'interior de les seves instal·lacions habilitant una sala específica que garanteixi intimitat, a la sala de tanatopràxia del tanatori -tot i que la coincidència amb els professionals pot resultar incòmoda- o a altres sales de manera puntual.

A les *Recomanacions...* s'insisteix en la vigència de l'obligació legal de l'enterrament amb fèretre assenyalant que “els musulmans prefereixen caixes com més senzilles millor i sense cap mena de simbologia religiosa”. Es recomana, per tant, disposar d'aquest tipus de fèretres. A més a més, es puntualitza respecte al fèretre que “l'islam l'autoritza en determinats casos, com quan el cos està desfigurat o quan la mort ha estat causada per una malaltia infecciosa”. Es menciona el desig de poder enterrar el difunt ràpidament tot i que s'afirma aquest enterrament pot demorar-se “si hi ha una raó que ho exigeixi”. Es recorda als representants municipals com a primera recomanació que “la legislació vigent prohibeix la inhumació sense fèretre. Per tant, no és possible fer excepcions a les nostres lleis democràtiques, que es basen en raons sanitàries per avalar l'obligatorietat de l'ús del fèretre.” Així, s'assenyala com en els cementiris existents amb parcel·les per a diferents tradicions religioses aquest principi es respecta. S'afirma també que algunes comunitats religioses han trobat formes “d'adaptar els preceptes religiosos a les lleis civils i a les circumstàncies del país”. Se cita però també el recurs a la repatriació afirmant que “hi ha persones immigrants que, davant la impossibilitat que a Catalunya puguin ser ateses les seves diferents peticions pel que fa a la inhumació, i també per altres motius, han optat per repatriar els cadàvers als seus països d'origen.”

Respecte a les cerimònies, s'informa que els musulmans poden requerir realitzar una “pregària comunitària a la sala de cerimònies del tanatori o a l'oratori islàmic, anterior a la inhumació i en presència del difunt. Cal assenyalar que per dur a terme aquesta cerimònia hom requereix orientar-se a la Meca i fer diverses prostracions, per la qual cosa es fa necessari disposar d'un espai sense cadires i on sigui possible estendre catifes.” Es menciona també la realització d'una pregària col·lectiva al cementiri abans d'enterrar el cadàver.

D'altra banda, s'aconsella que no es creïn cementiris confessionals tot i que fer-ho seria legal i, de fet, és un dret reconegut a les comunitats musulmanes en el mencionat acord de 1992. S'argumenta que aquesta pràctica seria un retrocés cap a antigues formes de

discriminació per raó religiosa i podria afavorir el rebuig social cap a certs col·lectius. Per contra, es diu, els fet que els cementiris siguin de gestió pública “afavoreix, en el tractament de la mort, un espai on hi caben totes les creences i totes les opcions de pensament, de consciència i de religió.” Per contra, en aquest text, la Generalitat aposta decididament per la cessió de parcel·les a les comunitats religioses a l’interior dels cementiris ja existents “en el marc d’un únic cementiri públic compartit, sempre que sigui possible.” Una reivindicació que compta amb suport legal en el cas de musulmans i jueus. Es recomana que la creació d’aquestes parcel·les es faci amb posterioritat a una “petició expressa i formal d’una confessió religiosa present al municipi, i que aquesta petició es realitzi de manera consensuada amb les comunitats locals d’aquesta confessió.” Dins de les parcel·les confessionals cal respectar l’orientació de les tombes segons sigui el desig de les diferents comunitats. També es destaca que cal respectar els preceptes religiosos pel que fa al tipus de sepultures sempre que la llei ho permeti. El cost superior de les tombes soterrades respecte als nínxols s’hauria de revertir a la comunitat religiosa. També es recomana acordar la destinació final de les restes òssies atès que algunes confessions, com l’islam, no accepten l’exhumació mentre que el trasllat a osseres és habitual a Catalunya. La concessió de les tombes a perpetuïtat es considera molt difícil d’assumir i, per aquest motiu, es recomana negociar la creació d’osseres específiques o la reutilització de les tombes per membres de la mateixa confessió. S’afirma, a més a més que “cal que l’Administració local garanteixi que tota persona d’una determinada confessió tingui la possibilitat de ser enterrada a la parcel·la corresponent, si és la seva voluntat” cosa que podria no estar garantida si se cedeix la gestió a la comunitat religiosa. També es recomana que no es construeixi cap accés especial per aquestes parcel·les, tampoc cap separació d’obra i que s’hi garanteixi l’accés a qualsevol persona.

Val a dir que existeixen altres textos en una línia similar, elaborats, en aquest cas per entitats independents i empreses però també amb suport institucional. Són: *Atenció religiosa al final de la vida*. Elaborat per l’Obra Social La Caixa i l’Associació UNESCO per al diàleg interreligiós i *Duellum: no tan sols. Guia sobre celebracions funeràries de creences i conviccions*. Elaborat per Memora, el Dep. Governació i l’Associació UNESCO per al diàleg interreligiós.

2.4.3 Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres educatius de Catalunya

Un aspecte especialment tractat en aquest estudi és l’àmbit educatiu. En aquest sentit, prestarem atenció a la *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres educatius de Catalunya* editada per la Generalitat de Catalunya, concretament pels departaments de Governació i Relacions Institucionals (d’on depèn la Direcció General d’Afers Religiosos) i el Departament d’Educació. Malgrat que aquesta es va publicar l’any 2010, el 2015 se’n va fer una nova edició revisada i ampliada. És aquesta darrera versió que s’ha treballat. La guia ha estat elaborada per persones vinculades als esmentats

departaments de la Generalitat, així com per experts de l'àmbit jurídic, la filosofia i la psicologia.

En la mateixa línia que les altres guies, la dedicada als centres educatius s'inicia amb una presentació del marc jurídic que regula la pluralitat de creences religioses i filosòfiques als centres educatius. Se citen els textos legals que garanteixen el dret a la llibertat religiosa des de les normes i pactes internacionals com la Declaració Universal dels Drets Humans, les lleis europees, espanyoles i catalanes. Es destaquen quatre principis presents a aquestes lleis: (i) el dret a la llibertat de creences de les persones i les comunitats i a la seva manifestació pública, sense cap discriminació ni coerció; (ii) la neutralitat de l'Estat i, per tant, de l'Administració pública; (iii) la cooperació dels poders públics amb les confessions, i (iv) el foment, per part dels poders públics, de la convivència social, cultural i religiosa. (pàg. 13)

A continuació, la guia ofereix una sèrie de principis que han de guiar l'acció dels centres educatius. Es defensa que l'aconfessionalitat proclamada tant per la Constitució espanyola com per l'Estatut d'Autonomia de Catalunya és molt propera al principi de "laïcitat positiva". Aquest es defineix com la separació entre el poder polític i les confessions religioses però, a diferència de la laïcitat negativa o laïcisme, la neutralitat de l'estat implica una indigència o hostilitat cap a les confessions religioses a les que es reconeix i dóna suport. (pàg. 13-14) L'estat, per tant, ha d'afavorir la llibertat religiosa en igualtat de condicions per a totes les comunitats. Es recomana, doncs, als centres que les Normes d'organització i funcionament del centre (NOFC) no sobrepassin en cap cas el marc legal. S'afirma que els centres educatius, doncs, tant aconfessionals com religiosos, han de respectar el dret a la llibertat religiosa, malgrat reconèixer-ne alguns límits.

La convivència s'assenyala com un valor essencial de les escoles i un principi que ha de guiar la pràctica educativa. S'afirma que "el centre educatiu és i ha de ser un espai de ciutadania" que actuï d'acord, per tant, amb el marc legal i on es respectin i es tinguin en compte les diferents creences de l'alumnat i de les seves famílies, sempre que no atemptin contra els drets fonamentals. (pàg. 20)

L'interès superior del menor, com marca també el marc legal, ha de guiar l'actuació del centre però sense oblidar que els pares i mares tenen són els primers responsables de l'educació dels fills i tenen dret a que aquests rebin educació moral i religiosa d'acord amb les seves conviccions.

S'insta als centres educatius a evitar els "essencialismes i dogmes exclusivistes". Igualment, es demana que s'evitin malentesos a través de la comunicació fluida amb les famílies i amb els mateixos alumnes.

Un altre apartat de la guia és aquell que es dedica a recomanar una sèrie de bones pràctiques relatives a qüestions en que la diversitat religiosa hi té un paper. Es tracte de les festivitats i celebracions, l'alimentació als menjadors escolars, la indumentària i els signes religiosos, els continguts del currículum educatiu i el dol en el context educatiu.

Donada la seva rellevància per les comunitats musulmanes, ens fixarem especialment en les recomanacions relatives als menjadors i a la vestimenta. Val a dir que, en general, l'islam és ben present en les recomanacions essent una de les confessions més importants a Catalunya.

Pel que fa als menjadors, s'assenyala que han d'estar guiats per la seva responsabilitat tant nutricional com educativa. S'explica que la majoria de tradicions religioses estableixen prescripcions alimentàries tot i que el grau d'observança d'aquestes pot variar. Aquestes prescripcions s'han traduït en la demanda de menús diferenciats al servei de menjador escolar. La guia reconeix que alguns centres s'han mostrat reticents a aquesta qüestió tot i que, diu, en la majoria de casos s'han trobat solucions respectuoses i operatives. (pàg. 35)

La guia explica com facilitar l'exercici de la llibertat religiosa no ha d'implicar, per força, una multiplicació excessiva de les opcions de menú. Es fa la proposta de què les escoles ofereixin tres menús: ordinari, de règim i vegetarià. Per als musulmans, doncs, l'alternativa a la carn de porc o carn no halal és el menú vegetarià, una opció que no satisfà a moltes famílies musulmanes. Es proposa, però, fer menús oberts a tot l'alumnat i aprofitar la diversitat religiosa i cultural en l'alimentació per contribuir al coneixement d'aquesta.

Val a dir que una important proporció de famílies musulmanes són beneficiàries de beca menjador. La guia té en compte aquesta circumstància i insta a no vulnerar el dret a la igualtat de tracte pel que fa aquestes beques argumentant qüestions de diversitat ètnica o cultural.

El segon gran tema destacat és el que fa referència a la indumentària i els signes religiosos externs. Una qüestió que fa evident i visible aquesta diversitat. Com la guia reconeix, es tracta d'una qüestió que afecta especialment la població femenina, particularment en el cas de l'islam. El hijab i les diferents formes de mocadors islàmics són, de fet, ben presents en aquest apartat. La guia deixa clar que l'ús d'una determinada vestimenta forma part de l'exercici de la llibertat religiosa i ha de ser protegit i s'usen arguments legals per donar suport a aquesta afirmació. Es presenten, però també, arguments jurídics que tant a nivell internacional (s'esmenta el cas francès) com espanyol han considerat ajustada a dret la decisió de prohibir el vel islàmic als centres educatius. Tanmateix, es recomana que com a criteri general, doncs, es reclama que es respecti la indumentària i els símbols religiosos dels alumnes, docents i treballadors dels centres educatius.

La guia s'atura en els debats sobre el hijab i s'argumenta que lluitar contra la submissió de la dona o la imposició religiosa no s'ha de fer mai "a costa de provocar un perjudici a un infant o un adolescent, com ara la desescolarització (...). En conseqüència, la indumentària hauria de ser objecte de prohibició només si interfereix objectivament en l'assoliment d'aquest objectiu." Aquí es posen com a exemples el *niqab* i el *burka*, explicant, però, que són poc habituals a Catalunya. El hijab, per tant, es considera que no perjudica nenes i adolescents.

Altres qüestions contemplades a la guia i que afecten les comunitats musulmanes poden ser les relatives a l'objecció a determinades activitats o aprenentatges del currículum educatiu. Particularment, hem constatat que preocupen les activitats relacionades amb educació física i piscina, no per l'activitat en si mateixa, sinó per la vestimenta que s'hi ha de dur. Es recomana tractar de resoldre les dificultats de l'alumnat per participar a algunes matèries (buscant la vestimenta adequada, etc.) però també l'obligatorietat del currículum. Es recorda, però, que hi ha activitats, com la natació, que no són estrictament necessàries per assolir les competències de les etapes educatives.

2.4.4. Guia per al respecte a la diversitat de creences a la via pública

Aquest guia difereix d'altres en el seu format ja que és una adaptació de la guia *Via pública y libertad religiosa* elaborada per l'*Observatorio del Pluralismo Religioso en España*. L'autora d'aquell text, publicat 2013, és Adoración Castro. Com s'explica a la introducció el text s'ha ampliat i adaptat al context català. A diferència d'altres guies que contenen informació i recomanacions pràctiques dirigides a professionals de diferents sectors, aquesta guia es basa més aviat en una explicació detallada del marc legal que pot ser d'aplicació en diversos casos i en recomanacions destinades a administracions locals.

En la introducció és justifica la necessitat d'aquest text, argumentant que l'expressió pública de la vida religiosa pot fer-se a la via pública o en equipaments públics. Això no només no està prohibit, es diu, sinó que la pràctica religiosa està especialment protegida en el nostre ordenament jurídic. Tanmateix, les administracions han d'establir uns criteris clars per regular per autoritzar l'ús de la via pública o d'equipaments públics per a activitats de tipus religiós. Per aquest motiu i, donada la gran diversitat religiosa existent a Catalunya, s'elabora la guia.

Com la resta de guies, s'inicia amb un recull del marc normatiu a nivell internacional, europeu, espanyol i català. A continuació, els diferents capítols tracten de l'ús de la via pública per diversos usos religiosos: celebracions, instal·lacions informatives eventuais i altres activitats. Es dedica un capítol també a la qüestió de les taxes que les administracions locals poden exigir per aquestes activitats. Finalment, es dedica un capítol a l'ús d'equipament, a l'impacte acústic de l'activitat religiosa i a la retolació dels llocs de culte. Ens detindrem en aquells aspectes que més afecten les comunitats musulmanes.

Pel que fa a les celebracions, s'explica com l'ús de la via pública per part de les comunitats religioses es pot produir amb motiu de la celebració del culte a l'aire lliure, normalment per reunir un nombre excepcional de persones en algunes festivitats, o perquè aquestes requereixen seguir un itinerari a la via pública. S'afirma que són activitats que cal permetre però sempre amb autorització prèvia de l'autoritat governativa corresponent. En la presa de decisió sobre l'autorització, les diferents confessions han de tenir "un tracte igualitari i no discriminatori, i sempre s'ha de fer una

interpretació favorable a la persona sol·licitant quan es tracta de l'exercici d'un dret fonamental.” (p. 26) Es recorda a les administracions locals que qualsevol desestimació s'ha de motivar i que l'argument de “la mera restricció de la llibertat de circulació d'altres ciutadans no és motiu suficient per a la prohibició.” (p. 26)

Pel que fa l'ús d'equipaments, s'especifica que la llei 16/2009, de 22 de juliol, dels centres de culte a Catalunya, estableix que les administracions públiques han de garantir a les comunitats religioses “un tracte igualitari i no discriminatori en les cessions i autoritzacions d'ús d'equipaments i espais públics per dur a terme activitats esporàdiques de caràcter religiós” (p. 41) Es recomana, doncs, eliminar de l'ordenament jurídic municipal les disposicions que impliquin alguna mena de discriminació envers les entitats religioses a l'hora d'accedir als equipaments municipals.

Finalment, pel que fa a la contaminació acústica, els llocs de culte i les celebracions religioses, en general s'han de sotmetre a la mateixa normativa que altres activitats. En algunes ocasions, però, si se sol·licita a l'ajuntament, un acte de culte pot ser considerat d'especial projecció, suspent provisionalment els objectius de qualitat acústica. Els llocs de culte, a més a més, també han d'estar protegits de la contaminació acústica d'altres activitats.

Finalment, la guia conté unes fitxes generals sobre les diverses confessions religioses que es troben a Catalunya sense detallar, però, quines demandes específiques solen fer aquestes en matèria d'ús de l'espai públic.

3. ÀMBITS DE TENSIO I ESTUDIS DE CAS

3.1 Els oratoris, debats oberts al voltant d'un espai central

Els oratoris i mesquites són sens dubte un lloc fonamental en la tradició i religió islàmica, com així també ho és pels feligresos, els practicants quotidians en la seva diversitat cultural i d'expressió religiosa (Moreras, 1999). Per tant, la precarietat i les dificultats de funcionament són elements que juguen en contra de per la integració social d'aquestes pràctiques religioses com de l'assoliment de la seva normalització dins d'un espai on l'islam i 'allò musulmà' és minoritari. És per això que qualsevol rebuig cap als llocs de culte musulmà és un acte clarament racista i islamòfob que atempta contra els fonaments de les societats democràtiques.

En aquest apartat pretenem explorar les diverses expressions i preocupacions envers al lloc de culte musulmà en la seva diversitat, fonamentant-nos sobretot en les entrevistes de grup fetes amb líders i no-líders dones i homes, a més d'entrevistes individuals amb altres líders i representants d'associacions musulmanes de Barcelona. Així mateix, a la segona secció, analitzarem els casos més emblemàtics de qualsevol tipus de rebuig o conflictivitat que n'hi ha hagut a nivell del municipi de Barcelona, per així poder esbrinar les dinàmiques que s'hi conjuguen.

3.1.1. La percepció dels líders

Com ja s'ha mencionat, la mesquita és un lloc important per la comunitat musulmana, serveix per educar els membres en la religió i la seva praxis, però també esdevé destacat espai de socialització. Això és així sobretot en el context migratori on es converteix en un centre de reunió i de construcció comunitària i d'empoderament. Així es constitueix com a espai de transmissió socio-cultural, tal com altres centres religiosos, socials i culturals. En les mesquites es pot aprendre la religió (classes d'Alcorà), les idiomes àrab i castellà/català, però també (tot depenent dels gestors i de 'la comunitat', la base social del lloc de culte) pot servir com a lloc de reunió, de debat, d'educació més enllà de la religió, s'hi porten a terme projectes social entre altres coses, com diu Adolfo:

“Un oratorio no es sólo donde se va a rezar. Es un centro de documentación, un centro de encuentro, un centro cívico abierto a toda la ciudadanía” [HNL]

En el context migratori i on els musulmans viuen en una situació minoritària, la vessant més transnacional de la religió es veu clar. Així la mesquita es converteix en el lloc social de la (re)producció d'aquesta 'nova' realitat on persones de nacionalitats distintes es troben colze a colze, una realitat que fins i tot pot alterar les normes de funcionament com ens relata Latifa:

“Los viernes cuando se hace el jutba (...) también lo hacen en catalán... No en catalán, no, en castellano (...) y cada vez lo hacen más... porque hay gente senegalesa, pakistani... hay gente que no es árabe y no lo entiende”
[DNL]

A més, contràriament a la imatge més tòpica, molts dels líders reivindiquen a més que l'obertura d'una mesquita pot ser un element positiu per un barri ja que atreu a més gent i així:

“Esta calle [on s'ubica la mesquita], sobre todo si tiene locales comerciales, el robo disminuye totalmente, el consumo de drogas, si es una calle donde se vende drogas, desaparecen porque la gente conecta con la mezquita un control policial (...) muchos conflictos desaparecen, hay mucha más seguridad porque es una calle donde siempre hay gente que circula.” [Haffifd]

Malgrat això, hi ha alguns casos en les què les activitats que es desenvolupen a un oratori poden arribar a crear conflictes amb alguns veïns, com ha estat el cas del Centre Islàmic de Barcelona. Ara bé, moltes vegades això sembla tenir més a veure amb les condicions del lloc de culte o el local en ús que no pas amb la mateixa pràctica de l'islam.

De fet, el problema més greu que transmeten els líders és el de la precarietat dels llocs de culte i, a nivell general, del nivell de vida dels seus feligresos. En aquest sentit, són diverses les persones que deploren l'estat dels llocs de culte (mesquites o potser els hauríem de dir oratoris) que moltes vegades s'ubiquen en baixos i amb molta precarietat, com diu Penda:

“Eso es también otro que tenemos que quejar, ¿no? Porque te dan... te dicen “hay una mezquita en la calle telle...”. Y tú entras y no es una mezquita, eso no es una mezquita, es un garaje y nada más... La estructura de una mezquita tiene que tener, sin discriminación, que mujeres pueden entrar, y niños pueden entrar, y hombres pueden entrar...” [DNL]

Una situació que és fruit, per un costat, de la marginalització social que viuen els musulmans dins de la societat espanyola/catalana suposadament aconfessional però majoritàriament secular-catòlica, i, per l'altre, de la seva condició soci-econòmica:

“Somos una parte de esta sociedad, sufrimos lo que sufre la sociedad. En primer nivel es crisis” [Mostafà]

Així, per exemple, també són molts els que mencionen les dificultats que hi ha a l'hora d'aconseguir la llicència. Encara que és un problema que es dona sobretot en altres municipis més petits, recalquen el fet que les mesures que s'ha de complir moltes vegades són draconians i les despeses (per exemple per insonoritzar) són inassumibles

per comunitats que majoritàriament es troben en situacions d'una precarietat important. En paraules de d'Adil:

“Está bien exigir, pero también poner facilidades (...) es decir, facilitar... no, no puede ser una comunidad que gestiona solamente (...), que su comunidad máxima es de 2.000 o 2.500 al mes, de esto tiene que sacar el pago del (imán, el alquiler) y le exiges un pago de... de no sé qué permiso, de no sé qué certificado.” [Adil]

Aquestes situacions de precarietat sovint els porta a incompliments amb les normes, o fins i tot a funcionar de forma «clandestina». És força evident que aquestes situacions no només creen circumstàncies poc favorables per una integració social exitosa, sinó que a més poden ajudar a reproduir la seva situació de marginació. Així, molts dels entrevistats aposten per la millora dels espais com a prerequisit per poder millorar la integració socio-cultural:

“La precariedad es ésta, es cumplir, normalmente lo que intentamos es que salgan de la precariedad en el sentido de que si hay normativas del ayuntamiento, para no entrar en conflicto con los ayuntamientos ni con los vecinos, porque la precariedad podría ser un local mal insonorizado como un local con mal salida de humo o de aire, un local cerrado que no tiene salidas de aire que no tiene salidas de emergencia, que no tiene luces de emergencia, muchos factores que están más bien relacionados con las propias reglas o normativas vigentes municipales, entonces esto para nosotros es una precariedad, que tengas un lavabo, que tengas un lavabo dignamente preparado porque sino la gente no puede estar, servicios y que tenga acceso a minusválidos por ejemplo, todos estos forman parte de la precariedad, y la otra precariedad es tener un centro y no tener un letrero... lo visible, ¿qué hay? Ves entrando y saliendo gente y no sabes qué hay... podría ser una asociación de marihuana (...) tiene que tener salida a la luz primero y al conocimiento (...) y luego pedir derechos, pedir... el ayuntamiento nos tiene que tratar igual que otras asociaciones y otros servicios de la ciudad, o si pedimos una subvención para actividad que nos la concedan... o que nos hagan caso en una petición vecinal.” [Amer]

I fins i tot que hi hagi una «mesquita decent» a Barcelona (una reivindicació històrica com hem vist), com mostra la següent conversa:

“Jamila: Ja estem amb el tema sempre. On hi ha una mesquita decent en tota Barcelona? Una ciutat com Barcelona...

Greta: Al Clot.

Jamila: Jo dic una mesquita. Com la M30.

Hasna: Pero la M30 és única, Jamila... És que és única, ino hay otra como ella en España!

Jamila: Claro, per això dic, a la capital... i a Barcelona? És que per favor, és que ho trobo.... Això sí que ho trobo... Però, per què? És culpa nostra, jo crec que els primers... perquè si no hi ha unió... Uns tiren cap aquí i els altres cap allà.

Hasna: Pues el tema de la mesquita... perdó Jamila... a Vilafranca porten 3 anys acumulant diners perquè volen construir la pròpia mesquita.

Farzana: Una mesquita o un oratori? Oratori...

Hasna: No, no, una mesquita!"

[DL]

Molts dels entrevistats també apunten que els problemes no només provenen directament de la precarietat, sinó que a vegades també hi ha problemes internes d'organització i d'informació que complica el bon funcionament

“Luego también tener la confianza de la comunidad, que a veces nos chocamos con esto, nos topamos con la precariedad es la causa de que la comunidad, el grupo grande, no confían en el que lleva el tema, o está en desacuerdo sobre algunas actuaciones, y esto también crea este malestar y este precariedad puede generarse o durar más tiempo, pero cuando la comunidad tiene las ideas claras, cuando tiene el proyecto, cuando tiene financiadores que es la comunidad misma que subvenciona, que da dinero, y es la que paga el servicio del imán, que paga los alquileres, la luz y gas.” [Amer]

“De hecho, dentro de la mezquita pues hay una parte siempre, bueno siempre, desde mucho tiempo hay como dos partes, la parte que es la gente más mayor, de toda la vida, que quieren llevar la mezquita de una manera, bueno, clásica, ¿no?, que venga el imán, hace sus oraciones y ya está, y hay otra parte de personas que quieren renovar, hacer más cosas (...) Tener más relación con el barrio, hacer cosas para jóvenes, hacer clases de árabe como deben ser.” [Fatima]

Així mateix n'hi ha qui també responsabilitza a les pròpies comunitats a l'hora de constituir-se i portar el projecte a terme:

“El objetivo de crear una asociación, si no tienes la capacidad no la creas... estamos de acuerdo en que la comunidad tiene que tener su acceso a un centro de culto, tiene que tener su liturgia, espiritualidad respetada, todos estamos de acuerdo, pero si tu comunidad en este sitio o esta calle o este vecindario no tiene esa capacidad pues espérate o que tienes que

ver los financiadores, ver a qué gente puedes acudir en el momento que tienes problemas económicos en este sentido (...) Entonces, eso también la gente tiene que aprenderlo, de que si no tenemos esa capacidad esperamos a que la tengamos, y si vemos que tenemos para un local de 60 pues cogemos un local de 60 m² y no cojamos un local de 1.000 metros y no tenemos con qué pagar luego ni gasto normal y corriente (...) Entonces esta precariedad se evita de que las comunidades tomen consciencia de la importancia de un proyecto como la apertura de un centro de culto... y la desgracia e impotencia de cerrarlo, luego se han cerrado, se pueden cerrar centros de culto si no están conforme a la normativa o respetan, y unos no tienen ni la asociación formada [risas] Entonces es ahí donde radica la precariedad, por eso ahora, gracias a dios, creemos que unas aprenden de otras y ya cuando dice “¿qué habéis hecho?” [Amer]

Potser moltes persones pensen que aquests conflictes interns poden dificultar la gestió dels conflictes i fins i tot crear dobles estructures: amb qui ha de parlar les institucions? Amb qui ha de contactar les comunitats? Tanmateix, pensem que potser aquesta cacofonia és justament democràtica i enriquidora si les comunitats saben comunicar-se entre elles. Cal entendre que les solucions als conflictes no són aplicables per igual a totes les comunitats. Les divergències internes es mostren també quan veiem com, en ocasions, algunes de les entitats o federacions que es presenten com majoritàries ignoren alguns problemes de les minories.

Aquesta precarietat, pot generar problemes amb el veïnat, ja que la manca d'espai sovint genera problemes tal com l'aglomeració de gent davant o als voltants del local (malgrat que sigui un problema típic de qualsevol lloc de congregació). La gran majoria dels entrevistats mencionen aquest tipus de problema:

“A lo mejor la mezquita tiene sus pequeños temas de aglomeración a la hora de salir, alguna queja de vecinos que tal, pero no son quejas que han ido más allá de llamar la atención para que la gente no se quede, son normales y corrientes como podrían ocurrir incluso en un guardería donde incluso las madres se ponen en la puerta y no te dejan pasar, pero no son de tipo rechazo.” [Amer]

Així mateix també n'hi ha els que reconeixen que la mateixa comunitat pot ser més responsable per evitar aquest tipus de problemes:

“Sí que hay muchas faltas de nuestra comunidad, de sentar al lado de la puerta, dejar las bicicletas, nosotros colaboramos con Guardia Urbana, el viernes llamé al Guardia y me ha dicho «por favor, hay coches, hay bicicletas...» ¿entiendes? La culpa hay por su parte algo que es nuestro” [Mostafà]

Ara bé, molts lamenten el rebuig que sembla crear la aquesta visibilitat/visibilització, encara que generalment són optimistes pel que fa una futura normalització. Vegem, per exemple, les paraules d'aquest portaveu d'una destacada federació d'entitats musulmanes:

“Cuando normalizas la práctica religiosa entonces es cuando podemos hablar de una visibilidad normal y corriente de los ciudadanos, porque yo cuando salgo de mi casa aquí (...) está llena de gente porque es un Domingo y porque acaban de salir de la Iglesia, a mí no me produce ningún choque ¿no? Lo veo normal y voy allá al lado y tomo un café de la mañana y me voy y está llenísima, 300-400 personas allí (...) pero si se produce lo mismo que un viernes, un lugar de culto [musulmà] a dos calles de allí al lado (...) sale la gente y dificultan un poco la circulación, ya ves que la gente está chillando, ya están llamando a Mossos, ¿no?”
[Haffid]

En general no es percep com a problemàtic la necessitat de llogar espais grans (com ara poliesportius, etc.) per fer tal d'acollir pregàries multitudinàries com els divendres o les nits de Ramadà (vegeu eks quadres i fotos), però sens dubte no pot ser sinó una solució temporal ja que s'estima necessari normalitzar la seva presència a l'espai amb locals propis.

“No tenemos casos de que se haya privado [la práctica religiosa], al contrario la gente cuando no tiene donde rezar, rezan en la calle [riures] y tenemos el caso de Lérida que se ha rezado muchos años en la calle, tenemos... por un tema interno, no es por un tema de que el ayuntamiento, el ayuntamiento también dio en su momento las oportunidades necesarias que no se aprovecharon y luego se transformó más en un tema interno que de externo (...) y luego está el uso de espacios más grandes como los polideportivos, esto se facilita...” [Amer]

Malgrat la disponibilitat generalitzada a l'hora de facilitar espais més grans per les pregàries amb més assistència, també es detecta alguns problemes a l'hora de llogar espais als equipaments col·lectius, com per exemple els centres cívics, i últimament, alguns poliesportius, com veurem més endavant. Els arguments per la seva negativa es basen principalment en la secularitat i el seu caràcter col·lectiu. Tot i així, els responsables comunitaris són conscients també de la dificultat afegida que suposa la no determinació de la data de les festivitats fins a l'inici del corresponent mes lunar:

“Al principio de cada año siempre programan los festivos y las actividades y todo esto. Y, claro, ¿dónde tenemos el problema? Como el fin de Ramadán a veces no tiene fechas exactas, donde cae y esto (...) cuando llegamos a esta fecha que queremos pedir el campo (...) nunca no lo conseguimos, tenemos que ir a otro barrio más cercano.” [Pierre]

Al mateix temps a vegades hi ha queixes per part d'alguns veïns. Així ha sigut el cas de Trinitat Vella on, malgrat tot, no sembla que les queixes ha tingut a veure amb la seva utilització per part de la comunitat musulmana local en particular:

“El año pasado sí que hubo un poco de quejas sobre, porque al salir de la mezquita... también hay jóvenes que como ramadán toca en verano pues la gente, sobre todo jóvenes, se quedan en la calle hasta la madrugada, y entonces pues, hubo un poco de quejas (...) algunos días, algún día pues llamaban y tal porque (...) a la Guardia Urbana o... pero, es verdad que hay jóvenes que quedarían por la noche, sobre todo por ejemplo como la oración está en el (...) polideportivo, pues por la noche después van a, a lo mejor van a la oración, pero luego saltan las valles para entrar en la piscina, por la noche... y este año también que la oración está en el polideportivo, pero la gente sabe que no son sólo musulmanes, que son jóvenes, que puede ser la mayoría musulmanes pero de aquí y de allá van”
[Salima]

Donat el fet que el rebuig cap als llocs de culte musulmà, ha sigut una problemàtica força recurrent a Catalunya i a Europa a nivell general, sorprèn la poca importància que l'hi dóna la majoria dels líders de les associacions de Barcelona. Malgrat el fet que també hi ha hagut alguns casos de complicacions i oposició a la implantació dels llocs de culte musulmà a Barcelona (casos que descriurem i analitzarem més endavant), la major part de líders comunitaris entrevistats diuen no experimenten grans problemes, i que generalment estan molt satisfets amb la «bona convivència» que hi ha amb els veïns. No podem deixar de plantejar la qüestió de si es tracta d'una descripció objectiva de la situació o aquestes declaracions responen a un desig de reduir la conflictivitat per la via de minimitzar-la i tractar de no atiar-la.

Tanmateix, quasi tots els líders d'oratoris diuen que han experimentat algun tipus de rebuig al principi de la seva instal·lació, en molts casos amb algunes signatures i/o altre tipus de mostra, però molts han pogut solucionar el tema amb l'ajuda d'OAR o pel seu compte. Ara bé, el fet és que a sovint han hagut de recórrer a una certa inhibició, per tal que sigui una integració menys conflictiva:

“Aquí pedimos la licencia y tardamos más de dos años en rezar, no se reza, hasta que la gente nos conozca bien.” [Mostafà]

Malgrat que també pot afavorir l'adaptació d'una activitat social més activa al barri i establir ponts de diàleg

“Han cogido firmas 30 o 40 personas, entonces empezamos un plan de relaciones públicas, de actividades. En primer lugar, los vecinos de arriba, los más cercanos, los pobres, después de la derecha (...) gente de en frente, las tres fincas que están aquí, empezamos a sentar con ellos y hablar (...) y aclarar las cosas (...) empezamos actividades de niños para

hispanohablantes, la mayoría no son árabes, y empezamos enseñanza y charlas.” [Mostafà]

Un tema especialment greu són les diverses pintades que s'ha anat descobrint a alguns llocs de culte importants com els del Centre Cultural Islàmic de Catalunya (Clot), la Mesquita Hamza (Clot), la Mesquita del Carmel i la Mesquita Tariq ben Ziad (Raval). En aquests llocs s'ha pogut observar pintades amb frases com «Stop Islam» i «Mahoma maricón» o amb una creu de Santiago (vegeu les fotos). Les portes d'alguns locals han estat embrutades amb sang de porc i/o parts del porc, a més d'alguns incidents de cremades a la porta. L'actitud de molts líders, però, és altre cop de rebaixar la importància d'aquests fets atribuint-los a malifetes infantils:



“No sé qué ponía, pusieron me parece “Mahoma maricón” o algo así, algún chavalillo que lo puso, y... ya está.” [Alim]

“Algunas pintadas o alguna cosa así, son tonterías de adolescentes” [Mostafà]

No obstant això, el problema sembla ser recurrent:

“El Centro Cultural Islámico varias veces, creo que más de tres veces, pintadas en la pared... en la puerta” [Ibrahim]



Ara bé, tal com diu Amer, a sovint conflueix amb altres factors:

“No son propias, son el cúmulo de unas cuantas cosas... Eso te lo digo por experiencia eh, porque yo he ido a, no solamente yo sino que como Consell Islàmic hemos ido a mediar, o indagar un poco sobre algunas pintadas que salían en la puerta de una mezquita, no era una mezquita federada pero es una mezquita que si nos piden esta ayuda tenemos que estar... Pero se descubren otras cosas, otros factores, tanto por la policía como por el ayuntamiento, tanto por la asociación de vecinos como por las otras religiones en el barrio, por ejemplo, donde aparecen estas cosas, y era un tema personal, una persona un miembro de la comunidad, y esta persona... tenía sus propios factores o sus propias razones que hicieron

que se pintara, luego se descubrió que también la presencia de un bar un poco raro en la zona, donde se reunía un tipo de gente un poco con una ideología también, no todos, pero algunos que iban solamente allí y estaban cerca y cuando salían de este bar estaban un poco también, pueden estar borrachos o pueden estar bien pero lo querían hacer, pero no era solamente de ese mismo día que salieron que pasó esto.” [Amer]

Per tant, pensem que aquest tema s'hauria d'estudiar més a fons; aquest és el nostre propòsit amb la segona secció d'aquest capítol.

Un discurs que funciona molt bé per raonar aquest rebuig, a vegades de simple caràcter reactiu envers a allò nou o desconegut, és el del 'terrorisme islàmic'. Aquest fenomen moltes vegades es vincula amb les mesquites que d'alguna forma són vistes com el lloc de captació de terroristes i/o de foment de discursos radicals. Un fenomen molt habitual d'observar tan els discursos mediàtics com al carrer, com apunta Latifa:

“En TV3 salió la noticia. No sé si lo visteis... Qué bueno un día en Badalona el imán en la mezquita hizo lo que es la (...) el sermón, y lo dejó claro, lo quería dejar claro. Y ese mismo día vino a grabar TV3. Y a mí, mi padre me lo dijo, me dijo “Ha venido a grabar TV3”. Y yo... “uy... ¿de qué habéis hablado hoy?”. Porque depende de qué tema, luego en la tele es otra cosa...” [DNL]

Així sense dubte, malgrat que els entrevistats ho mencionen poc (i en aquest sentit sorprèn la absència del tema entre els dones i homes líders), el terrorisme és vist com un dels problemes més greus per la normalització i integració de l'islam. Contínuament els entrevistats mencionen que viuen una vinculació reiterada entre Islam i terrorisme, afirmant així el que s'ha argumentat en altres instàncies:

“Y además esto pasa en el mundo entero. Hace nada lo de Francia y todos los días los medios machacando, machacando... a tu religión, a lo que crees.” [Carmelo HL]

Aquest vinculació entre l'islam i terrorisme, o millor dit, entre els musulmans i el radicalisme, ha esdevingut en l'hegemonia d'un paradigma securitari dins del cossos policials, fet que per raons evidents ha d'afectar molt a nivell de Barcelona. Així veiem que alguns dels líders comenten el fet que hi ha feligresos, sobretot joves, que a sovint experimenten controls policials després d'acudir a la mesquita. En paraules de Mostafà:

“Tenemos un problema de control policial, éste es un problema, después de cada acto ya se ponen fuerzas de seguridad, especialmente los Mossos d'Esquadra, en estaciones de trenes y del metro y lugares públicos, y controlan a la gente, y a veces es muy notable y nos llegan quejas de hombres, especialmente, o de jóvenes (...) hay un control intensivo... a

veces discriminatoria (...) Tienen razón, tienen miedo... pero si seguimos a este miedo caemos en el juego de DAESH y de los terroristas”

En conseqüència a primera vista sembla força inversemblant la banalització de bona part dels líders de les associacions musulmanes cap als fets discriminatoris que viu els feligresos, sobretot les dones. Vegem aquest diàleg en una entrevista a un líder comunitari:

“- En el terreno personal experimentas algún problema o dificultad en el día a día? O sea, ¿si tú conoces casos de digamos más bien de islamofobia a nivel personal de la gente que han tenido experiencias...?”

- No es tanto, no es tanto. Es normal que haya unas reacciones, malas reacciones o reacciones de mal entendimiento, especialmente después de lo que ha pasado en Charlie Hebdo en París, en Bruselas, pero no es algo notable... algunas pintadas o alguna cosa así, son tonterías de adolescentes, no es una línea, no es una opinión pública de una sociedad. Para nada. Estamos viviendo en una sociedad muy tolerante, y muy diversa, con varias religiones, con un porcentaje importante de gente que no cree en nada (más) que en el pan y en el trabajo. Estamos viviendo y convivendo en esta comunidad sin ningún problema, gracias a dios

- Y, por ejemplo, ¿no se ha experimentado como por ejemplo mujeres que han sufrido agresiones directas o...?

- No, no, no por nada”

[Mostafà]

Ara bé, sembla que no és un simple rebaixar la importància o por a la confrontació, sinó que també té a veure amb un posicionament estratègic:

“Sí, si no se visualiza no es porque sea un miedo, porque a veces confundimos de que sea un miedo por parte de la comunidad, o por parte de la persona en cuestión o las represalias que le pueden llegar. Pero yo creo que hay, en este proceso hay... no es que haya preferencia, sino que hay cosas primordiales es un proceso. Entonces en este proceso hay cosas que se anticipan ahora, porque les das más importancia... no es que les des importancia, sino que ves que es necesario que estén, que lo primero esto, luego es un paso que hay que dar (...) Y claro, dentro de ese proceso (...) prevalece para nosotros, o premia para nosotros el hecho de intentar que las comunidades tengan sede dignas, que salgan de la precariedad, porque todavía estamos luchando contra la precariedad en muchos centros de culto, contra la precariedad de la formación de las asociaciones, contra la precariedad por ejemplo en la formación de los

niños, de los jóvenes, y esto pues para nosotros previa, es previo a grandes demandas” [Amer]

També potser es fa per donar i promoure un caire o imatge més positiu de la «convivència» per així fomentar aquesta, en vers a les representacions més pessimistes com les del xoc cultural, etc.

3.1.2. Tensions al voltant d'alguns oratoris barcelonins

En els casos de problemàtiques arran de la implantació dels llocs de culte musulmà o la seva integració social, moltes vegades hi conflueixen diversos arguments que no poden qualificar-se de clarament islamòfobs, per exemple del tipus econòmic, higienista i/o culturalista, sobretot utilitzats per les classes mitjanes 'autòctones'. Per tant, tots aquests factors s'han de tenir en compte alhora d'analitzar totes les cares de conflictes sempre polièdrics i complexos. Cal recordar, a més a més, que una cosa és el discurs en vers a l'Islam del carrer, un altre molt diferent el dels mitjans de comunicació i acadèmica. Per tant, tal i com s'ha argumentat en altres instàncies s'ha d'analitzar cas per cas, sobretot tenint en compte la seva dimensió socio-espacial (Moreras, 2010; Santamaría & de la Haba, 2014; Lundsteen, 2015).

És per això que per aquesta recerca hem decidit centra la nostra tasca d'anàlisi en els pocs casos que n'hi ha hagut a Barcelona d'oposició o de conflicte envers als llocs de culte musulmà. Un anàlisi que principalment es fonamenta en entrevistes fetes amb diversos agents socials implicat en els casos concrets, a més d'una observació (en el cas de Verdum), així com altres treballs de investigació (en el cas de Carmel).

A través d'aquests casos podem veure com es dibuixen als menys dos etapes d'integració social. Una primera etapa, en la qual els llocs de culte són principalment oratoris en petits baixos, que a vegades tenen funcions reduïdes només a culte (el cas de Sants), i sobretot dominats per una precarietat que en llavors es percep com temporal (és amb els anys quan comença a ser un problema). I una segona etapa, en la qual la comunitat creix i les seves demandes també ja que ara hi ha infants i joves a qui els hi per als quals es volen oferir activitats de formació. Per això moltes comunitats comencen a buscar locals més grans o fins i tot valoren comprar terreny per construir-hi una mesquita (cosa que a Barcelona és una mica més complicat, però n'hi ha casos). Així mateix proliferen altres oratoris, a vegades diversificant les opcions doctrinals.

La idea amb aquests estudis de casos, és sobretot intentar mostrar la complexitat dels casos, senyalant tant les divergències i convergències possibles, així com també avaluar quines són les experiències que es pot aprendre d'ells. Obrim amb el cas que hem estudiat més a fons i més de prop, el de Verdum, barri ubicat al districte de Nou Barris.

Verdum

Fa uns quants anys que la Comunitat Islàmica de Nou Barris es va constituir amb el propòsit de trobar un local on poder tenir un oratori a la zona, ja que en aquell moment només n'hi havia dos oratoris a la Ciutat Meridiana i un al Passeig de Maragall, i al barri un gran nombre de feligresos.

Llavors, després de moltes negatives per part de propietaris de locals en lloguer, a finals de 2014 van trobar un local que en un principi complia tots els requisits i on el propietari estava disposat a llogar-los el local. El local en qüestió està ubicat en uns baixos amb dues entrades que dona sortida als carrers Gòngora i Antoni Gilabert i Bonet. Compta amb uns 150 m² i segons l'arquitecte consultat eren uns locals molt adequats per l'ús que l'hi volien donar. En primeres instàncies van parlar amb Nou Barris Acull (una xarxa d'entitats quina funciona és, segons ens va explicar dues de les seves treballadores, "fer un treball acompanyat (...) treballar de manera coordinada amb tot el que té a veure amb la convivència, cohesió social, acollida, diversitat.") que els hi va acompanyar en tot el procés. I en segon lloc amb l'Oficina d'Afers Religiosos.



Façana del local vist des del carrer Antoni Gilabert i Bonet

Després de fer-hi algunes petites reformes, a mitjans del 2015 van demanar la llicència a l'Ajuntament de Barcelona. Els tècnics de l'Ajuntament els hi van demanar més reformes, petites, a canvi de concedir la llicència, i per això, la comunitat va comprar els materials necessaris.

En un principi entre tots s'havia acordat que primer s'hauria de parlar amb els veïns, i com que s'apropava el Ramadà es va buscar un altre lloc on poder dur a terme les activitats d'aquest període. Llavors van parlar amb una entitat de la xarxa, Els Propis, un Centre Cultural amb espai propi a la Via Júlia que lloguen el seu local per activitats socials i culturals a altres entitats i associacions del barri. Amb aquesta entitat, que data des de principis del segle XIX, van acordar llogar l'espai a la comunitat per fer-hi les pregàries durant el mes del Ramadà; un fet que va tenir un primer impacte al barri a nivell de visibilitat del col·lectiu, tal i com recorda una de les treballadores:

“A l'estiu a les nou de la nit apareixen tots amb les gel·labes per tota la Via Júlia que a més és una zona molt concorreguda (...) Amb terrasses i

tal. Impacte visualment... I la valoració va ser força positiva perquè ells van ser molt respectuosos amb l'espai, ho comparaven inclús amb experiències seves amb altres col·lectius”

Va ser després de l'agost que es van trobar amb els primers problemes. Algunes de les persones de la comunitat van anar a visitar el local, i en aquell moment es van trobar amb alguns veïns de l'escala que sorpresos li van preguntar què hi feien. Aquest va ser el primer error segons diverses de les persones actives al teixit associatiu del barri, però no es va poder desfer. Calia, doncs, emprendre la comunicació amb ells des d'aquest punt de partida. En realitat des de la comunitat es pensava que els veïns ja estaven al corrent del lloguer del local i fins i tot que estaven d'acord amb la instal·lació ja que això era el que li havia dit el gestor, cosa que però no era veritat.

El dia següent hi van anar acompanyats d'una tècnica de Nou Barris Acull, i van tenir una primera conversa amb la presidenta i vice-president de la comunitat de veïns que es va mostra en contra de la instal·lació i poc receptius. A partir d'aquest moments van seguir unes reunions amb els veïns i associacions del barri, representants del Districte i algun representant de la UCIDCAT. Arran d'aquestes trobades van haver-hi alguns malentesos i sobretot va quedar clar que la negociació amb els veïns era complicada. L'actitud d'alguns veïns era simplement de rebuig, mentre que altres al·legaven raons econòmiques (que el seu pis perdria valor), i se sentien arraconats davant del que percebien com un ajuntament que mai els tenia en compte, i unes associacions que sempre van amb 'els altres'. Finalment es va aconseguir que els veïns de l'altre costat del carrer, els dels Blocs del Governador, els fessin costat. Val a dir que històricament hi ha hagut problemes de drogues en aquell carrer, cosa que patien els veïns del bloc en qüestió però que sembla que no era tant greu com el que els hi venia sobre ara. Els dels Blocs del Governador s'hi oposava feroçment, segons varis dels entrevistats perquè no els hi interessa que n'hi hagués més presència policial (suposadament quan hi ha una mesquita hi haurà més control policial). Tots dos en oposició es van començar una campanya de recollir signatures i finalment van presentar arran de 3.000 al districte.

En el moment que hi vam anar per primer cop, cap el mes de desembre 2015, vam poder veure com alguns veïns havien penjat una pancarta a sobre de les entrades del local amb l'escrit: "No queremos Mezquita". Els representants de les entitats i associacions generalment eren escèptics sobre la viabilitat del projecte, encara que hi donaven tot el suport a la comunitat musulmana, també pensaven que s'havia trencat alguns vincles importants de confiança amb els veïns que el faria insostenible a la llarga. A més els integrants de la comunitat musulmana ni podien anar al carrer, deien, perquè de seguida rebien algun tipus de comentari o insult per part d'alguns veïns, o la negativa de deixar-los entrar al local.

Finalment, després de tot el procés de negociació i frustracions, degut a la poca comunicació amb l'Ajuntament, i veient que el propietari els hi començaria a cobrar, a principis de febrer 2016 (la comunitat havia acordat una carència en el pagament del lloguer donat que hi faria reformes), la junta de la Comunitat Islàmica de Nou Barris

va tornar les claus als propietaris i així donar per fallida la instal·lació al local, i amb això els diners invertits (segons els seus càlculs havien perdut al menys 2.000 € més els materials).

En aquests moments encara no han trobat cap solució i segueixen buscant un local, però tenen moltes problemes a l'hora de trobar un llogater o venedor que estigui interessat. Així ens ha explicat un dels membres de la junta, Noureddin, com al principi de trobar-se amb els representants de la comunitat tot està bé, fins el moment en que pregunten per les activitats que es portaria a terme al local. Encara que diuen que és per un centre cultural, segons Noureddin els propietaris ja saben que serà una mesquita i no ho volen per no tenir problema.

Mentrestant fan les pregàries del divendres, el *jutba*, en els locals de Els Propis, però estan en una situació encara més delicada ja que per part del Centre Cultural Els Propis, on fan les pregàries els divendres, sembla que comença a haver una mica de conflicte intern a la junta.



Pregària al local del Centre Cultural Els Propis

El que queda patent d'aquest episodi, en un principi quelcom estrany a Barcelona, és que la comunicació prèvia amb els veïns és molt important. El resultat positiu de tot però és que arran del conflicte s'ha enfortit els vincles entre les distintes associacions del barri i la comunitat musulmana. Saben que el rebuig no ve del conjunt de veïns i que molts els hi vol ajudar, però alhora també comencen a pensar, en paraules de Noureddin, que potser el barri no és el millor per instal·lar-se.

Ara bé, el cas de Verdum no és molt típic pel que fa els conflictes al voltant dels llocs de culte a Barcelona. Malgrat que n'hi ha hagut alguns casos de reticència o rebuig per part dels propietaris de locals, el més normal és que la comunitat musulmana en qüestió

trobi algun lloc on poder-se instal·lar. Els problemes solen venir després, en el dia a dia. Així per exemple veiem com en varis oratoris ens han narrat successos de rebuig veïnal.

Un d'aquest tipus de conflicte ja més agut ha sigut el de la mesquita a Carmel. L'any es va crear l'associació el Centre Islàmic del Carmel i l'any següent es va poder inaugurar el local. Des del primer moment es van trobar amb algunes queixes per part de veïns: pel soroll de les classes i a l'hora de fer les pregàries. Encara que la normativa no exigeix insonorització, com que les queixes van continuar i el Districte no va facilitar cap solució, finalment gràcies a una subvenció de l'Estat espanyol van fer obres d'insonorització. Malgrat això, els problemes que tenien amb alguns veïns no van acabar per això; després es van queixar pel soroll que feien les persianes al mes de Ramadà i, fins i tot, al 2013 va haver-hi un greu incident que va acabar en judici: el dia del Mawlid, amb molta aflluència, un veí es va apropar al local amb la seva motocicleta en marxa, la va ficar a dins del local i allà el va omplir amb fum, i com a conseqüència es va produir enfrontaments greus. A més, com ja s'ha esmentat, a vegades hi ha aparegut pintades a les portes.

Molt més sovint, però, es tracta de problemes deguts a les instal·lacions precàries en les que es troben, com podria que l'espai del local és massa petit. Aquest era el cas de la mesquita del carrer Hospital al Raval (Tariq ibn Ziyad). La mesquita Tariq ibn Ziyad va ser fundada a l'any 1981 en un pis del carrer Elisabets al Raval, i després d'uns anys, al 1985, es va traslladar a la seva ubicació actual en uns baixos al carrer Hospital. Malgrat que des de llavors s'hagi expandit l'espai que conté, i que ara té més de 500 m², fa anys que es troba amb problemes d'acollir a tots els feligresos que s'hi desplacen (Moreras, 1999: 286-291). S'entén que són aquests problemes d'espai que comporta certs conflictes amb alguns veïns, com diu Amer:

“La mezquita tiene su problemática estructural también (...) sus pequeños temas de aglomeración a la hora de salir, alguna queja de vecinos que tal, pero no son quejas que han ido más allá de llamar la atención para que la gente no se quede” [Amer]

De fet, com ja s'ha esmentat anteriorment, aquest tipus de problemàtica és molt comú i fonamentalment té a veure amb l'espai reduït del que disposen els llocs de culte. Un dia pot ser el problema és la conglomeració al carrer, i un altre el fet que hi hagi sabates a l'entrada, com diu Inès, un alt càrrec municipal:

“No es resa al carrer però el que passa es que, potser no tenen un espai prou... o sigui, a l'hora de calçar-se quan surten de l'oració. Jo crec que és més aviat quan surten (...) i una part de la gent que surt agafa les sabates i se les posa fora perquè no els hi dona l'espai.” [Inès]

Aquest petits episodis quotidians però pot acabar en conflictes més greus, tal com també relata la Inès:

“Hi ha hagut una agressió. La qüestió és, l'oratori es molt concorregut, té un bar al costat i es veu que porta molts anys amb la gestió de l'ocupació de la via pública i la invasió d'alguna manera de l'espai del bar. Llavors, en una d'aquestes situacions d'una sortida o entrada del torn de pregària, doncs, un familiar dels encarregats del bar va sortir a fer fotos, sembla, no? Com per dir "bueno, mira, això és lo que estem visquent, tal". Algú es va sentir interpel·lat de mala manera o el que fos i sembla que va haver-hi creuada d'insults o així i sembla que va haver-hi alguna agressió física [per part d'un assistent a l'oratori] no sabem si empentes, no sabem si alguna cosa més greu.” [Inès]

O encara més greu com ho mostra el següent relat del SAiD de SOS Racisme:

BARCELONA. Setembre, 2009. (SaiD). Agressions a l'oratori del carrer de la Paloma . El mes de setembre, es van produir atacs amb escopeta a l'oratori del carrer de la Paloma, al barri del Raval. L'última víctima d'aquestes agressions va ser un menor que va rebre un tret a l'esquena i va haver de ser traslladat al Servei d'Urgències d'un hospital. No és la primera vegada que aquest oratori és víctima d'agressions racistes, fa un parell d'anys uns individus van cremar la porta de la mesquita, que abans era de fusta. L'imam d'aquest temple coincideix amb el veïnat al assegurar que no hi ha cap conflicte de convivència i que aquests atacs són obra d'un pertorbat que possiblement dispara des del carrer de Joaquim Costa. Un altre membre de la comunitat va assegurar que fa tres mesos van disparar-li des d'un balcó del carrer.²⁵

La manca d'espai i la precarietat del centre va ser el motiu que li va motivar el Centre Cultural Islàmic de Sants a buscar un local alternatiu. Des dels anys 70 s'hi ubicava al carrer Camí de la Cadena al barri de Sants, en un local d'uns 75 m². Com que els feligresos no hi cabien al mateix local, per tant, des de fa més de 15 anys fan oracions al carrer. Alhora, s'ubicava a una zona afectada per una modificació del pla general d'ordenació urbanística de Can Batlló i Magòria. En un principi com a llogaters i per tant afectats d'aquest pla haurien de tenir dret a una indemnització, però per raons no gaire clares, el centre no va entrar en el recompte ni els van contactar. Per tant quan es va començar les obres d'enderrocament cap als anys 2011, i degut a les raons abans esmentades, es van començar moure i posar-se en contacte amb l'Ajuntament. Malgrat això sembla ser que l'Ajuntament no els va rebre fins que es van convocar una manifestació a principis de l'any 2015. Van arribar a un acord de que s'obriria un període de negociacions que hauria d'acabar amb un resultat final abans del 30 d'abril 2015, però les negociacions es van estancar per la proximitat de les eleccions. Arran d'aquestes negociacions frustrades, la comunitat va començar a manifestar-se a la Plaça Sant Jaume cada divendres, fins que es constituís el nou govern. Amb el nou govern en canvi van

²⁵ “L'estat del racisme a Catalunya”, SOS Racisme Catalunya (2009: 57-58)

percebre un altra actitud i finalment, després d'un període de negociacions van arribar a un acord per un nou local que la comunitat comprarà i es rehabilitarà amb la col·laboració econòmica de l'Ajuntament. Tot aquest procés de lluita també els ha integrat al teixit veïnal, en paraules de Abdellazziz:

“El reconeixement que hem tingut a nivell d'aquí és enorme. És que mai hem tingut cap problema, ni incidència, amb ningú, a més a més la nostra, la nostra participació via el secretariat on ens reunim quasi 350 entitats, ens coneixen tots. No només ens coneixen perquè anem als actes o a les celebracions, sinó som parts actius en la participació en aquests actes, en la elaboració i tot això i ja tothom ho sap. I tenim una molt bona relació amb tots els veïns, amb comunitats de veïns, amb l'església de sant Medir, amb tots. I clar, s'ha enfortit encara més amb tots els que venien passant després arran de l'incident que havia passat el, fa... justament un any i mig”
[Abdellazziz]

Com hem vist les mesquites a sovint es converteixen en llocs de disputa veïnal, també a Barcelona. Potser Barcelona no és tan diferent d'altres pobles on hi hagut conflictes arran de la instal·lació de llocs de culte musulmà, sinó que la diferència rau en la forma en que s'ha gestionat. En aquest sentit sembla ser l'OAR ha jugat i juga un paper clau i positiu, així com la proximitat d'associacions musulmanes amb molt de pes i poder, a més d'experiència a l'hora de tractar aquests casos de rebuig o conflictivitat.

Entre els problemes més greus es pot citar el fet que les comunitats a l'hora d'instal·lar-se a sovint es veuen forçades a haver de presentar-se com a centre cultural o associació cultural per por al rebuig dels veïns, a més de no fer pregàries durant un temps (com en el cas del Centre Cultural Islàmic del Clot). Això dona peu a que, quan després d'un temps es veu que es tracta d'una mesquita, els veïns se sentin enganyats i per tant amb una perduda de confiança davant de la comunitat (com en el cas de Carmel). Aquests dos fenòmens, tant la precarietat com aquest joc de voler passar desapercebuts per por al conflicte, poden portar a una invisibilització que a la vegada pot fomentar la sospita entre els veïns. Una sospita que en temps de discursos islamòfobs que dia sí i dia també vinculen l'Islam i els musulmans amb el terrorisme, no és gaire bona per la seva integració social al barri i al país en general.

En aquest sentit val recordar que molts dels líders amb les que hem parlat reconeixen que les comunitats mateixos també té una part de responsabilitat en els conflictes:

“Son casos que se acabaron resolviendo mediante la negociación y de poder dotarse de mecanismos que el ayuntamiento proteja (...) claro cuando el ayuntamiento ve que cumple con los requisitos de sonorización, salubridad, seguridad, y buena convivencia (...) y el civismo, se acaban resolviendo, y a veces también falta el conocimiento, también las comunidades tienen que hacer sus procesos propios, internos, para conocer, para no estar encerrados, esto es lo que pretendemos con algunas actividades como las puertas

abiertas (...) ayuda a veces a romper con estos desconocimientos, prejuicios (...) no es que sea el vecino por naturaleza un opositor del otro ciudadano sino que más bien es un cúmulo de cosas, a lo mejor la falta de aplicación de una normativa legal del ayuntamiento, más desconocimiento, más miedo”
[Amer]

3.2. Hijab, visibilitat i estigma

La qüestió del *hijab* obtingué una centralitat fora de qualsevol dubte als GD i, entre aquests, en els que foren integrats per dones. Les trames discursives elaborades per les dones, amb independència del major o menor capital social que posseeixen, associen sistemàticament l'ús del *hijab* a problemes enquadrats de manera general dins de l'espai públic (carrer, platja, botigues, etc.) i més particularment dins del món laboral. La descripció d'un paisatge format per petites humiliacions, actituds de desconfiança i discriminacions quotidianes no constitueix, certament, una novetat en el context europeu (vid. per ex., Chouder, Latrèche, & Tevanina, 2008) Apareixen a partir d'aquí, lògicament, biaixos per motiu generacional i formatiu: en un dels grups, format per individus amb un alt capital social, totes les participants portaven *hijab*, mentre que en l'altre només algunes ho feien. En termes generals, les dones amb menys capital social, amb una formació més reduïda, més edat i una experiència laboral més irregular – provinents en bona part de les anomenades “primeres generacions” d'immigrants-, tendeixen a emfasitzar les dificultats aparegudes al “carrer”, mentre les altres incideixen dins l'àmbit laboral i escolar, contextos amb els que tenen una familiaritat més gran. Tornarem sobre aquest darrer àmbit, l'escolar, en el proper capítol.

3.2.1. *Hijab* i feina

Pel que fa a l'àmbit laboral, el *hijab*, adquireix de nou un caràcter central com a motiu de discriminació a l'hora de trobar feina o de mantenir-la.

-(...) Pero así, si llego así, voy así, no nos van a preguntar... Al revés, si va con pañuelo, directamente, no quieren. Nada más que vas a.... como ha hecho una chica, ha salido afuera, ha vuelto para preguntar una cosa, y ha visto que su currículum estaba en la papelera...

-(...) Jo, que jo sàpiga... no he tornat mai i he vist el meu currículum tirat a la paperera.... Pero nunca he trabajado..... Por algo será.

[Naima i Latifa DNL]

Amb una certa independència del seu capital social, les dones descriuen a bastament les diverses estratègies que utilitzen per sortejar aquestes dificultats, entre elles la de

treure's i posar-se el mocador al entrar i sortir de la feina. De manera general, les dones semblen prou conscients que els obstacles augmenten i disminueixen en funció del tipus de feina, en particular si aquesta és de cara al públic. Fan, igualment, esment a casos de discriminació tant en el sector privat com públic, la qual cosa posa de relleu la pregnància del que es podria anomenar un racisme institucional. Ara bé, és interessant constatar que les dones (que porten *hijab*) que declaren no haver patit discriminacions laborals restringeixen en general el seu camp d'actuació a un àmbit laboral específic, el de la "gent sensibilitzada", és a dir, aquelles feines circumscrites a la gestió de la diversitat i dels ajuts socials on entren en relació amb "iguals", amb altres dones que en la seva major part provenen de la immigració: serveis socials, mediació intercultural, comerç ètnic, etc. Dues intervencions ens hi semblen, al respecte, paradigmàtiques:

(...) I després d'això, només vaig estar buscant, i jo plorava, plorava cada dia.... La meva mare no estava aquí, estava al Pakistan, i jo havia de treballar i enviar-li diners perquè és millorés la situació allà. Jo li deia al meu director "És que no serveixo per res!", i cada diumenge anava a buscar La Vanguardia, que es publicaven ofertes de feina. Jo me'n recordo, quin estres, lo malament que ho vaig passar, uff!. El més difícil era buscar una feina, i un dia en una farmàcia estaven buscant una noia... Abans ja havia treballat una noia pakistanesa... Ells coneixien al president de [menciona una entitat islàmica] perquè... bueno, era un link. Vaig entregar el meu currículum, i aquell mateix dia em van trucar de [una associació adreçada a l'atenció dels immigrants]. (...) Yo creo que también lo del tema del trabajo depende (...) de tu ámbito profesional, puedes tener más problemas o menos, o tantos que cambias de profesión. Por ejemplo, en tu caso, en mediación, yo tampoco he tenido nunca problemas cuando he ido a hacer... porque en ese trabajo te necesitan, no puede hacerlo otra persona. [Farzana DL]

Convé no menystenir la gravetat de la crisi econòmica que ha patir aquest país els darrers anys per tal de contextualitzar els testimonis de precarietat i inseguretat laboral que destil·len aquests relats. Encara estem immersos en un període marcat per un índex d'atur extremadament elevat, i és ben lògic concloure que les dificultats relacionades per aquests testimonis, dones joves, no són únicament patrimoni de les comunitats musulmanes. És igualment cert que les dones converses participen d'aquests relats de manera matisada, i que fins i tot apareixen participants que declaren, tot i dur el *hijab*, no haver patit cap tipus de discriminació laboral. Ara bé, l'observació malaltissa que algunes participants declaren patir per part d'altres companys i companyes de feina, les comminacions íntimes a "treure-se'l", les dubtes i temors que els hi assetgen quan decideixen donar un pas endavant i portar el *hijab* dins l'horari laboral, etc. Amagar la variable confessional enmig dels estralls de la crisi no sembla prou respectuós amb la realitat d'un paisatge laboral ple d'entrebancs que es rabeja amb les dones musulmanes,

en particular amb les que duen *hijab*, fins i tot dins d'aquells camps "amics" als que semblarien abocades:

(...) En mi caso, no he tenido problemas en trabajar con el velo desde el primer momento, menos o sea, me acuerdo perfectamente de la primera oferta que me hicieron como mediadora intercultural hace más de 14 años. Me ofrecieron un trabajo muy, o sea bastante bueno, o sea cualquier persona lo podía coger, con la condición de quitarme el velo.
[Naima DL]

Com dèiem, però, delimitar el camp de les discriminacions a la variable confessional és temptador, tot i que ambigu. Resulta interessant comprovar que les participants d'origen subsaharià són les primeres en voler matissar el factor religiós, remetent-se també al racisme clàssic o a la xenofòbia nascuda d'un context de crisi com elements significatius de la seva trajectòria laboral. I cal notar la coherència que aquestes consideracions troben en els relats elaborats pels homes provinents de la mateixa àrea:

(...) Vas en el metro, y se levanta de tu lado un español o una española (...) Todo lo africano es malo. Doy el ejemplo del ébola. Cuando estamos los negros en el metro, y nosotros somos ya de aquí no de allí, un grupo de jóvenes (...) te gritan "ébola". Entrás como negro y te gritan ébola... Se ríen de tí, pero ¿tu puedes saber la rabia que se te entra dentro?
[Carmelo HNL]

En la mesura en que les causes de la discriminació són, en definitiva, multivariables i que l'experiència viscuda és necessàriament subjectiva, les interpretacions no admeten arguments conclusius. Aquesta ambigüïtat es percep de manera més nítida encara en els GD organitzats amb homes, en particular entre aquells testimonis que no gaudeixen del lideratge comunitari o associatiu que, en aquest terreny, els hi permet estalviar-se les preocupacions per la precarietat laboral. En efecte, aquells homes que deuen afrontar amb tota la seva cruïda els drames de la vida laboral semblen tenir una mirada menys focalitzada sobre l'estigmatització i més sobre els problemes associats a altres variables, com ara l'edat, la capacitació, la competència lingüística o les diferències ètniques. Com si l'evitació opcional dels signes ostentosos de la pertinença religiosa els hi obrís un camp de maniobra més ample que el de les seves contemporànies, els homes fan referència al conjunt d'estratègies de distinció social que els situa de manera general a l'escala més baixa del món laboral, però on les discriminacions religioses semblen ocupar una posició secundària.

3.2.2. Visibilitat i estigma

En primer lloc, i més enllà de l'evidència que els contextos biogràfics i socials condicionen les expressions i anècdotes vinculades al mocador, cal senyalar que totes

les dones participants són conscients que la irrupció del *hijab* dins l'espai públic és fruit d'una voluntat personal de visibilitzar –i per tant de ser identificades amb– l'Islam, i que la conseqüència principal d'aquesta voluntat és la conformació d'un estigma que pateixen de manera directa. Diverses dones desitjarien així una naturalitat o indiferència davant el *hijab* que creuen localitzar en altres països (com ara Gran Bretanya o Alemanya), i que troben a faltar a casa nostra. Però són extremadament nombroses –i generalitzades– les declaracions que fan al·lusió a les renúncies que les dones deuen fer per tal de portar el mocador i alhora als prejudicis i estereotips dels que són objecte un cop han pres la decisió de dur-lo. Una dona a la trentena, amb estudis universitaris, s'expressava en aquest sentit en ser interpel·lada pel propi grup sobre la seva experiència en dur el *hijab*:

Sí, clar. I fins i tot amb la gent, només amb una noia vaig tenir una mica de... i a més amb rollo informal, hi havia confiança: "¡Treu-te aquest barret del cap... Amb aquest cabell tan maco que tens!" i tal, però res, va ser una cosa absolutament normal, com si no, vull dir el canvi no ho vaig notar per aquí, el vaig notar al carrer, aquí sí que va ser brutal perquè vaig passar a ser... Aleshores sí que vaig notar aquest. Abans jo era la "morenita mona", "integrada", "exòtica", tal... Llavors ara, quan em vaig posar el hijab ja era pues esto (sic), la mora, l'analfabeta, la etc., etc., etc. Vull dir, és increïble el poder d'un tros de tela que et poses a sobre del cap, això sí que sí... vull dir... ja et tracten d'una manera diferent, ja veus que... bueno això, i donen per fet això (...) "seguro que es medio analfabeta"..., [i et parlen] en castellano evidentemente porque en catalán ja ni te explico.... [Jamila DL]

En un altre cas, l'estigma associat al mocador comporta l'atribució automàtica d'una condició estrangera o aliena, com també assenyala Jasmine Zine pel cas canadenc (Zine, 2006). Aquest relat, resulta, però, encara més paradoxal en la mesura en que la participant és una dona conversa a l'islam:

(...) És el que m'ha passat amb el profe del meu nen a l'escola primària, perquè la professora estava dient al meu fill: "És que la teva mare és marroquina!". El meu fill va dir: "No, no, la meva mare és catalana, espanyola!". I diu: "No, jo l'he vist, té un vel, es marroquina!". [Laura DL]

Coneixem àmpliament els principals efectes de la imposició d'un estigma: l'atribució del que Goffman (2006, p. 12) anomenava una "identitat social virtual". Com una caixa tancada i impermeable, l'individu queda classificat amb uns atributs identificables dels quals hom no pot escapar, situant-se llavors en una posició paradoxal en la mesura que la seva biografia els incompleix parcial o totalment. L'estigma comporta, a més, una modelització de l'acció, i de l'individu estigmatitzat: s'esperen o es donen per descomptats certs comportaments, de manera que qualsevol acció duta a terme tendeix

a interpretar-se a partir d'aquest model: la caracterització “en essència” de la qual parlava Goffman (2006, p. 12). La condició de l'estigmatitzat és, doncs, substantivament paradoxal. Les dones participants als dos GD són en termes generals conscients de la reducció i les paradoxes que suposa aquesta atribució, així com de la condició de símbol que pren el *hijab* en la seva vida quotidiana. Admeten la càrrega simbòlica del *hijab*, la sobredeterminació que imposa i els errors interpretatius que pot suscitar, però alhora rebutgen ser tractades com a mers símbols a l'espai públic.

En un fragment de la conversa mantinguda en el GD que aplegava dones amb un alt capital social, quatre participants diferents intervenen per emfasitzar aquesta paradoxa:

- (...) Però jo us dic... una qüestió que voldria fer ara, no us sentiu super ridícules, i a més a més és una cosa que primer l'estem marcant nosaltres, que el gran problema que tinguem sigui el *hijab*? [veus d'assentiment](...) Amb la riquesa que te l'Islam, amb la riquesa que te la convivència, amb la riquesa que té ... (...) Estic tan cansada (...) L'Islam és el vel? És que l'islam nostre, el teu Islam, el teu.... és això?

-(...) Sí, es que parece que, parece, aquí, o sea, una mujer es esto, nada más.

-(...) És perquè als mitjans de comunicació han relacionat el vel amb (...) la submissió de la dona i llavors és veure la dona i dit, aquesta dona no és una dona.

-(...) Es fan les seves idees. Sense preguntar a las mujeres musulmanas (sic) Es fan la seva teoria, i és submisa, i és...

-(...) Als mitjans de comunicació i la gent s'ho empassa!

-(...) Yo creo que... ¿por qué estamos en esta situación las mujeres musulmanas? Primero porque incluso nosotras muchas veces no explicamos bien lo que es el islam, lo que es, o sea, lo reducimos. Es que muchas veces, por ejemplo, asistí a charlas, a conferencias, y tal y reducimos lo que es la mujer musulmana en el velo. Y venga con el velo, velo sí, velo no, velo sí, velo no, y esto ya, yo creo que ya está fuera de lugar, tenemos que pasar a otra fase. [Greta, Naima, Laura i Farzana DL]

Les paradoxes vinculades a la sobredeterminació suscitada pel *hijab* no acaben aquí; es tracta d'una constant que travessa els dos grups, declinant-se de maneres diverses a mesura que avança la conversa. En entrar en contacte amb individus “normals”, (Goffman, 2006, pp. 26–27) ja senyalava que l'individu estigmatitzat es sentia amb freqüència objecte “d'exhibició”, el que provocava un augment de l'autoconsciència de la pròpia imatge i una cura extrema en la manipulació pública d'aquesta. Aquesta presa de consciència de l'estigma, producte al cap i a la fi de la sobreexposició del *hijab* -de la qual participen tant les societats “europees” com les pròpies comunitats musulmanes-, permet introduir en un cert moment un veritable joc de miralls, un marc comparatiu

que ens recorda que la voluntat d'encobriment i de visibilització s'articula com les deus cares d'una mateixa moneda:

-(...) Es mi manera de vestir, al igual que uno, bueno, al igual que una quiere ir con... tanga y bikini por la calle puede ir perfectamente, pues yo quiero ir tapada totalmente. Esto es de persona... Cuando ya tienes las cosas muy claras desde pequeña, llegas a un país y tienes total rechazo de cambio...

-(...) Aquí hay... políticas. Yo pienso en todo esto, ¿no? Como tapar el islam... ¡Que no se vea el Islam! [Hasna i Laura, DL]

Les que s'expressen d'aquesta manera són dues dones joves, una d'elles conversa de llarga durada i l'altra provinent del Marroc, que s'emparen en la seva capacitat reflexiva per tal de concloure que les operacions d'invisibilització funcionen com els vasos comunicants de l'experiment de Pascal: mentre les comunitats musulmanes tapen el cos femení, les corrents dominants de les societats europees pretenen justament tapar l'islam, amagar una realitat confessional incòmoda, utilitzant com a pretext l'alliberament del cos oprimint de la dona musulmana (vid. Abu-Lughod, 2013; Lazreg, 2009). Novament, ens trobem dins del territori familiar dels processos d'estigmatització: aquesta mena de coherència mecànica entre els signes visibles o aparents del cos (com ara l'ús del *hijab*) i una suposada disposició moral determinada que s'imputaria a aquests signes és, en efecte, una de les característiques clàssiques del racisme. Convé en aquest punt recalcar fins a quin punt les pròpies dones musulmanes en són conscients d'aquesta -un cop més- paradoxa, tal com queda palès en la conversa sostinguda per dues participants en relació a la discriminació laboral experimentada per una d'elles:

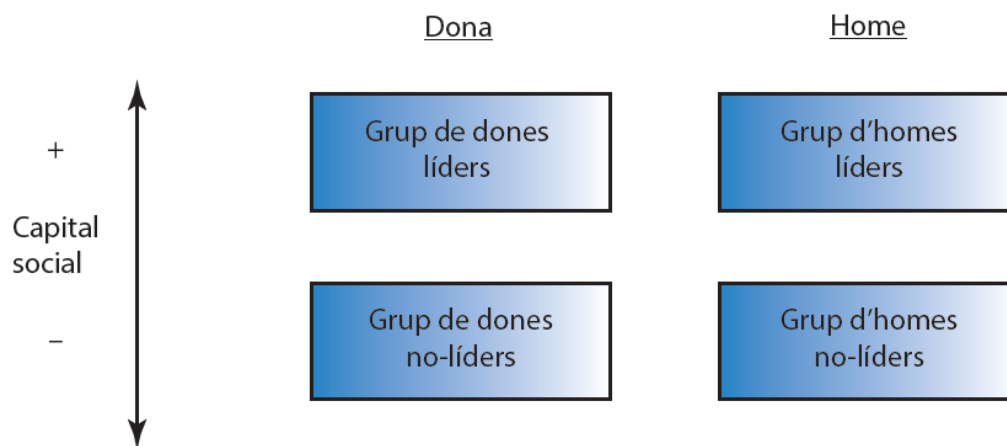
-(...) En realidad, cuanto tu rozas y tienes el tratao día a día con la gente y te conocen, no hay ningún problema. Te aceptan perfectamente, te ven, porque el velo te está tapando el pelo, no te está tapando...

-(...) ¡El cerebro!

[Hasna i Laura DL]

El cos femení, en fi, esdevenint l'escenari d'un camp de batalla simbòlica (Ramírez, 2011, pp. 140–147). Aquesta condició de símbol queda en qualsevol cas palesa en les constants associacions a la doctrina religiosa que fan les pròpies dones fan. Sembla existir un principi d'autoritat que assenyala clarament el seu ús, i tot i que pugui haver discussions sobre el que aquest principi prescriu, l'objectiu que persegueix és el de canalitzar la presentació del cos femení dins l'espai públic. Ara bé, en cap cas, les dones participants als GD interpreten aquest principi com a resultat d'una imposició irreflexiva de la tradició o fruit d'una dominació masculina de caire gairebé conspiratiu. Sempre queda consignat, al contrari, com una “mostra de respecte” envers el cos femení, un cos que “dona vida”, i que esdevé “transmissor d'una experiència”. Les declaracions esmentades per les pròpies participants als GD s'integren, en aquest sentit, força bé

dins d'un argumentari familiar, definit sovint com a "tradicional", on la "lascívia" que provoca la contemplació impúdica del cos femení ha de ser regulada, i on l'ús d'una vestimenta adequada és indicador d'una virtut moral que no es redueix a la simple l'exhibició pública del cos, sinó que afecta a altres àrees de la vida personal com ara la virginitat o la salut. Dins d'una societat mancada de referents morals, que provoca que les dones (no sabem si els homes també) "es sentin perdudes", el compliment del deure vestimentari i així mateix de les prescripcions i proscripcions rituals (s'esmenta, per exemple, la prohibició de pregar durant la menstruació) constitueix una mena de guia personal. Cal dir en aquest punt que, tot i que les declaracions de les dones amb més capital social no desmenteixin aquests arguments, és dins del grup de les dones amb menys capital social on van proliferar de manera més explícita els posicionaments respectuosos amb una certa ortodòxia o hegemonia discursiva que distribueix curiosament les àrees espacials de competència masculina i femenina i fa així de l'àmbit domèstic el terreny privilegiat de la dona musulmana, que es en definitiva la que "mana a casa".



En altres aspectes, però, sembla haver-se assolit una certa unanimitat. En tots dos grups, l'ús del *hijab* s'interpreta com una qüestió de voluntat, fruit d'una decisió individual, on certament els homes (pare, marit, germà, etc.) poden intervenir ocasionalment, però també on aquesta intervenció, quan s'esmenta, és interpretada de manera negativa. Es tracta d'un discurs construït a instàncies de les constants interpel·lacions de que són objecte les dones musulmanes a la seva vida quotidiana? No podem descartar aquesta hipòtesi: davant les acusacions sistemàtiques que reben, i que les descriuen com a víctimes irreflexives de la dominació i opressió masculines –o, pel contrari, com a col·laboradores responsables en fi de la seva pròpia submissió (López Bargados & Ramírez, 2015)- l'èmfasi en la plena autonomia decisòria sobre el propi cos i la seva presentació en públic podria ser concebuda com una solució tàctica destinada a desactivar l'allau de crítiques de que són objecte, ja sigui com a víctimes, ja com a botxins d'elles mateixes. En qualsevol cas, i sense negar que el tacticisme intervingui – com d'altra banda és ben normal- en les construccions de discurs trenades per les dones musulmanes, l'avinença assolida en aquest punt entre totes les participants, amb independència de les circumstàncies biogràfiques personals, fa difícil imaginar que

aquesta afirmació d'autonomia decisòria sigui únicament un discurs elaborat i adreçat a l'exterior de les pròpies comunitats musulmanes.

És justament aquesta decantació per una visió voluntarista i individual de l'ús del *hijab*, aquesta autonomia concedida al fet que la pròpia presentació dins l'espai públic esdevingui una declaració explícita de la fe religiosa -característica, d'altra banda, del modern pietisme musulmà, tal com ha estat exposat per (Mahmood, 2011)- el que explica les angoixes personals que moltes dones fan explícites. Si l'ús del *hijab* esdevé en fi una mostra de força i coratge, un sacrifici personal al que moltes dones s'enfronten amb una disposició moral que atribueixen a l'islam (ex. "L'Islam dona força per suportar les dificultats", "L'Islam és una guia personal"), la renúncia o inhibició en el moment de complir amb aquest estrany deure que es presenta alhora com una lliure elecció és una font de maldecaps constants.

Per tal de justificar la necessària congruència entre la presentació del cos (femení) i els principis morals derivats de l'Islam, les dones avancen arguments diversos. Entre les dones participants amb menys capital social, provinents en la seva majoria de la immigració, es fan diverses al·lusions a la concordança que existiria entre aquests principis morals i rituals i la ciència "europea", de manera que les disposicions corporals emanades de la sunna demostrin la seva saviesa definitiva en resultar "saludables", per exemple, en els processos de rehabilitació de l'esquena, o enumerant les excepcions que permeten saltar-se el dejuni del mes de Ramadan. L'objectiu sembla ser, en definitiva, no només emparar a l'Islam sota el paraigües protector i prestigiós de la ciència, sinó també enriquir el joc de compensacions que permeten sobreposar-se als sacrificis que demana portar el *hijab* dins d'una societat hostil.

Hí ha, es clar, referències nombroses a les pressions sofertes a una societat on l'islam és minoritari, el que, tal com diem, provoca la inhibició en el compliment d'una pràctica jutjada necessària per a una vida plena que pot desembocar en la hipocresia. Convé no menystenir el conjunt d'emocions negatives que provoca aquesta renúncia; la sensació de trobar-se "en guerra contra elles mateixes" per no satisfer un ordre moral que consideren correcte pot arribar a resultar angoixosa. Davant les virtuts que suposen associades al compliment estricte dels preceptes morals (autocontrol, sang freda, coratge, etc.), les participants als GD són capaces de postergar qualsevol referència a un context inductor o coaccionador per centrar-se en la seva pròpia responsabilitat individual en l'incompliment del programa pietista. En aquesta operació rau, creiem, una ambigüitat que hem detectat al llarg dels GD en relació al *hijab*: es tracta alhora d'un objecte electiu, d'un deure religiós i d'un fenomen naturalitzat fins l'extrem. Tornarem més endavant a subratllar aquesta paradoxa.

No sabem si el grau de frustració experimentat per l'incompliment del deure del *hijab* és més fort entre les dones amb més capital social. Sí sabem, en canvi, que les ocasions que tenen per experimentar-ne les pressions són més nombroses. Entre les dones amb més capital social, que pertanyen en la seva majoria a les anomenades "segones i terceres

generacions” -o entre les converses-, l'experiència de l'escolarització i de la recerca de feina ofereixen múltiples instàncies per a topar-se amb la discriminació.

Abans de tancar aquestes reflexions sobre la importància i polèmica assolides per les polítiques corporals (femenines) atribuïdes a l'Islam, ens sembla important afegir un aspecte que contribueix, potser, a enriquir i donar llum sobre la centralitat absoluta adquirida pel *hijab* des de la perspectiva de les dones musulmanes (i no només, com hem vist): es tracta, tal com senyalàvem anteriorment, de la profunda ambigüitat d'un símbol que es presenta alhora com un objecte d'elecció (i com un deure religiós) i com un fenomen naturalitzat. Ja sabem que els deures religiosos poden ser alhora matèria electiva, atès que, al menys en les religions sorgides de l'horitzó de la modernitat (Casanova, 1994; Douglas, 1988; Luckmann, 1973), sobre el creient/practicant recau la responsabilitat de dur a terme allò que la doctrina proclama necessari. Ara bé, aquesta naturalització del *hijab* esmentada de maneres diverses per les participants de tots dos GD, i que fa d'ell, literalment, una “pell”, que el converteix en fi en una part indestruïble de la “identitat”, evoca justament un registre contradictori amb els principis que fan del mocador matèria de lliure elecció (Mirza, 2013). Algunes dones, de fet, semblen senyalar que la fase electiva conclou un cop presa la decisió de posar-se el *hijab*. A partir d'aquell moment, no hi hauria marxa enrere, atès que el mocador passa a incorporar-se als fonaments de la presentació pública de la persona, i en definitiva a la concepció que té de sí mateixa (el *self*), concepció que, en cas de ser traïda, esdevindria, tal com veiem amb anterioritat, una font permanent d'angoixa:

(...) En mi caso, no he tenido problemas en trabajar con el velo desde el primer momento, menos. O sea, me acuerdo perfectamente la primera oferta que me hicieron como mediadora intercultural hace más de 14 años. Me ofrecieron un trabajo muy, o sea bastante bueno, o sea cualquier persona lo podía coger, con la condición de quitarme el velo. Y yo lo tenía claro desde el principio que, o sea, que yo soy así. Incluso yo, por ejemplo, cuando voy por la calle y tal, ni siquiera pienso en el velo, es algo que ya forma parte de mí, o sea no es una prenda como la gente piensa, no es una prenda más, no es un trapo como dice mucha gente y punto. ¡O sea que no! ¡No! Es que forma parte de la identidad, al menos para mí (...) Yo ni siquiera pienso en el velo, si me aceptan tal cual y si no, pues ya me buscaré la vida. Aparte de esta oferta, o sea la primera, no he tenido ningún problema, al contrario... [Naima DL]

És justament aquesta ambigüitat radicada al cor de l'ús modern del *hijab* a les societats europees, és a dir, el fet que les dones afirmen de manera generalitzada que la decisió de portar-lo sigui autònoma i individual però que les pràctiques semblin demostrar que el mocador està més enllà de l'àmbit purament electiu, esdevingut un fonament de la identitat musulmana contemporània, el que aporta complexitat a una pràctica que concita tota mena de debats i que, com hem vist, situa a la dona musulmana al centre

d'un remolí en el que es barregen principis i estereotips, pràctiques culturals i prejudicis eurocèntrics.

3.2.3. Els homes musulmans i el *hijab* ignorat

Pel que fa als homes, el primer que sorprèn quan els investigadors es capbussen als GD protagonitzats individus de gènere masculí és la notable distància, gairebé un abisme, que separa les representacions que uns i altres es fan dels “problemes” que afecten a la comunitat a la qual pertanyen en relació a la pràctica religiosa i a la manifestació d'una identitat musulmana al context català. El processament inicial de les dades a partir de l'aplicació informàtica emprada no admet dubtes: si el *hijab* i les seves circumstàncies és nomenat un total de 75 vegades al llarg dels GD protagonitzats per les dones, només ho és 5 vegades en els organitzats amb homes. S'entendrà potser millor aquesta dada si afegim que, de les 5 mencions aparegudes als GD masculins, només 1 va tenir lloc al grup dels homes amb més capital social, representants en la seva majoria d'entitats religioses amb un notable grau d'influència al si de les comunitats musulmanes catalanes. Per aquell que pensí que aquesta diferència quantitativa no és, en si mateixa, prou significativa, caldrà senyalar que, als GD masculins, les al·locucions on apareixia la qüestió del *hijab* tendien, a més, a menystenir-la o restar-li importància, reduint el seu impacte a l'àmbit escolar i mostrant, en termes generals, un desconeixement notable de les preocupacions expressades per les dones de els seves mateixes comunitats. Les entrevistes realitzades a diferents líders associatius, a més a més, confirmen aquesta mateixa tendència.

Per exemple, dos representant associatiu, responen així a les pregunta de si les dones de la seva comunitat tenen problemes per dur el *hijab*:

No sé, que yo sepa aquí no, porque yo he tenido sobrinas que han estudiado aquí y llevan velo, han trabajado aquí y llevan velo, y... nunca han tenido ningún problema... las han aceptado, ya te digo, no sé si yo conozco Cataluña, no sé si el resto de los sitios, pero aquí en Cataluña creo que es más... es más abierto porque hay más... es más multicultural.
[Alim]

Yo personalmente, no. Claro es normal que... (...) Otra cosa es, ha pasado un incidente en tal paseo marítimo o en tal mercado, esto puede... un roce, que puede pasar en cualquiera. Entre dos mujeres o una persona no musulmana, hay cruce, el otro tiene sus cosas en la cabeza, por cualquier cosa hay un conflicto y le puede tachar por... Pero a nivel de lo que decimos, en una escuela, en un ayuntamiento, bueno, en un espacio público, en una institución pública, personalmente, no tengo constancia. (...) Porque si le damos esta transcendencia religiosa, será una obligación

que yo puedo exigir de practicar mi derecho, mi derecho. Pero yo digo que no tenemos que darle este, este rango, respecto al tema del hijab.
[Adil]

Un segon exemple ens l'ofereix la conversa entre tres homes joves d'origens diferents (senegalès, marroquí i pakistanès) en un grup de discussió:

(...) Yo creo que, como extranjero, los que tienen más problemas son las mujeres por el tipo de vestimenta, y hay que tienen un problema de convivencia.

(...) Con el velo no pasa nada, es con el burka, que lo ven como una tumba.

(...) No, pero en el colegio sí que hay problema...

(...) Yo no digo que haya ningún cambio. Desde que he venido de mi tierra no he tenido ningún cambio. He sido como he sido toda mi vida. Sin problema. Pero esas cuestiones del burka, nosotros sabemos que no todos los musulmanes lo respetan

(...) No, burka, no. Pero el tema de los pañuelos, por ejemplo, sí.

(...) Pañuelo sí. [El] pañuelo no es un problema

(...) Bueno sí, yo creo que sí. En los colegios sí han tenido problemas.

(...) En Francia no dejan llevar pañuelo

(...) Está pasando también aquí. Lo del pañuelo está empezando a ser un problema. Ven a una persona con pañuelo y la ven como una persona ignorante. El otro día había una mujer marroquí que nos contaba su experiencia en una charla a la que fui. Se había licenciado en Marruecos, pero aquí quería estudiar un máster. Pero cuando fue a la universidad a pedirles ayuda para lo de estudiar, al verla ya con pañuelo y verla extranjera, dijeron que ella no podía estudiar, que era una ignorante...

[HNL]

Sense afanyar-se massa a reflexionar sobre l'impacte dels estereotips i els prejudicis causats a les dones, algun d'ells és com a mínim conscient de la seva existència. El mateix podem dir dels líders comunitaris (homes) que s'han entrevistat per a l'estudi. Malgrat no ser la majoria, i sempre responent a una pregunta específica, alguns líders comunitaris sí s'han mostrat conscients de la problemàtica que suposa el *hijab* a l'espai públic i sobretot en el lloc de feina i en el procés de buscar-ne. Per exemple:

- En el barrio no, pero en el metro y eso puede pasar algo, nosotros no podemos hacer un control con estas cosas (...) Hay muchas mayores que se quejan en cuanto ven a las mujeres con pañuelo y creen que los hombres les obligan a las mujeres a hacerlo, y dicen “¿por qué no enseñas tu pelo?”... esta gente que no entienden, que no saben que esta mujer ella que quiere hacer eso, eso se pasa en un país musulmán, vale

puede darse que el hombre le obliga, pero cómo va el hombre a obligar a la mujer a hacer eso, aquí no puedes, no puede... Si en un país musulmán no puedes obligar a hacerlo, aquí menos (...)

- Entonces igual como nosotros vivimos aquí en Barcelona, yo digo que yo llevo aquí ocho años, vivo tranquilamente, no tengo ningún problema con alguien en la administración o a la calle, si puede ser algunos en el centro o así, algunas veces preguntan preguntas las mujeres preguntan las mujeres “oye, tú llevas el pañuelo y hay tanto calor”, ellos no piensan que nosotros también nuestra mujeres visten un tipo de tela que no dan calor al cuerpo (...) La gente tenía que informarse del Islam, esto es lo que falta (...) Es la diferencia entre los países del norte y los países del sur, hay algunos que “tú tienes que aceptar mi cultura sola y yo no voy a aceptar tu cultura” y cuando hablamos de democracia no es democracia de verdad (...) Aquí hay derechos de los musulmanes en el derecho constitucional pero no lo practican. [Noureddin i Mansur]

Tot i així, la ignorància general davant el “problema del mocador” a casa nostra, la limitació dels comentaris a les constriccions legals imposades per alguns bàndols municipals del Principat a l’ús del *burqa*, així com la concentració de la problemàtica dins la institució escolar, ens permeten descriure una certa indiferència que entra en contradicció amb el clima d’emergència que sembla destil·lar-se de les al·locucions construïdes per les dones. I això en referència al grup d’homes posseïdors d’un baix capital social; els representants d’entitats o col·lectius confessionals, sovint, defugen la qüestió tot silenciand-la, minimitzant-la o embardissant-se en debats al voltant dels oratoris i consideracions més o menys abstractes sobre el marc de drets i deures que afecten a les comunitats musulmanes catalanes –sense referir-se, el que no deixa de ser paradoxal, a l’Acord de Cooperació de l’Estat amb les confessions de 1992.

Com si homes i dones descrivissin universos gairebé paral·lels, compartiments estancs on les experiències viscudes a una i altra banda a penes sí traspuen i deixen empremta, l’acarnissament obsessiu amb el *hijab* de la cultura hegemònica a l’Europa contemporània no sembla merèixer comentaris de la part d’aquells que teòricament representen els interessos comunitaris, potser perquè consideren que són problemes de caire individual, potser perquè –el que seria força més greu- operen una singular metonímia que fa que els problemes comunitaris siguin, per definició, els problemes masculins.

S’entén l’escassa significació que entre els homes rep la qüestió de la (seva) vestimenta si considerem que aquests semblen disposar d’un marge de maniobra molt més gran pel que fa a les opcions vestimentàries. Més enllà de la recomanació d’utilitzar la típica

túnica islàmica (*thawb*, *chilaba*, *jilabiyya*, *shalwar kameez* o *bubú*, segons les seves diferents nomenclatures) en el moment d'assistir a la jutba i pregària del divendres o a les litúrgies pròpies del calendari festiu ('Id al-adha, 'Id al-fitr, etc.), els homes en efecte regulen la seva presentació a l'espai públic segons criteris opcionals que no semblen atorgar a la indumentària, ni l'obligatorietat tàcita que caracteritza al hijab, ni tampoc el sentit de símbol identitari que aquest últim condensa. Potser altes elements de la presentació pública, com ara la barba i/o bigoti o el rasurat del cabell, disposen d'una càrrega simbòlica anàloga al mocador, i és una evidència que els participants als GD són conscients del potencial estigmatitzador que posseeixen aquests signes, però el cert és que passen de puntetes sobre la qüestió, tot referint simplement l'associació de la barba amb una certa representació estereotipada del terrorista o certes pressions rebudes per un nen dins d'un jardí d'infància per tal que els seus pares li canviessin la roba "tradicional" per una altra que fos més "convencional".

El discurs d'homes i dones musulmans, doncs, ens situa davant d'allò que s'ha anomenat *gendered islamophobia* (islamofòbia vinculada al gènere) (Hamdan, 2007; Mijares & Ramírez, 2008; Zine, 2006) i converteix les dones musulmanes en víctimes d'una doble o múltiple discriminació. Sobre les dones recau l'estigma del gènere, una confessionalitat amb freqüència menystinguda i -la major part de vegades- la precarietat i explotació laboral, una veritable intersecció (vegeu: Andersen & Hill Collins, 2012; Brah, 1996; Browne & Misra, 2003) viciada de factors que fa d'elles l'objecte principal de l'agressió islamòfoba i per tant incrementa la seva victimització.

3.2.4. Un cas: el carrer, escenari de rebuig

Si parlem d'espai públic no podem oblidar referir-nos a la presència dels musulmans al carrer. Els carrers de Barcelona són testimonis freqüents d'actes de discriminació de què són víctimes musulmans i musulmanes i que podem atribuir a raons d'odi religiós. Des de subtils mirades de menyspreu fins a agressions verbals o fins i tot físiques el ventall és ampli i sovint no arriba a denunciar-se. La via pública és, de fet, segons un informe del ministeri de l'interior el lloc on més delictes d'odi es van produir a Espanya l'any 2015.²⁶ No disposem de dades en aquest sentit però creiem que podem aventurar la suposició que les dones són particularment víctimes d'aquesta mena d'agressions per raons religioses.

Serveixi com a exemple el cas d'aquesta dona:

Souhaila (nom fictici) es trobava una tarda de primavera esperant un autobús a la parada en una zona cèntrica de Barcelona. Quan es disposava a pujar a l'autobús fent la cua corresponent una dona de mitjana edat la va empènyer per passar abans que ella. La dona va aconseguir pujar abans però Souhaila també va entrar a l'autobús que es

²⁶ Informe sobre incidentes relacionados con los delitos de odio en España, Secretaría de Estado de Seguridad, Ministerio del Interior. 2015

trobava molt ple. Souhaila li va dir a la dona que no l'empenyés més. La dona va contestar-li que era ella que l'estava empenyent i a continuació va afegir una sèrie d'insults que, segons recorda Souhaila, van ser “vete a comer cous-cous mora de mierda”. Souhaila contesta que “estoy en mi país y comeré cous-cous con mucho orgullo”. Manifesta que no vol seguir la discussió i li diu a l'agressora que és una mal educada i s'allunya per buscar un lloc per seure. L'agressora però continua els seus insults i li diu “mentirosa y que si soy española que le enseñe el carnet de identidad y continua varias veces diciendo lo de mora de mierda, vete a tu país, hija de puta, que eres lesbiana por que me has tocado la teta”. La violència de la situació va provocar a Souhaila un atac d'ansietat i va trucar al 112 explicant la situació als Mossos d'Esquadra.

Per poder identificar la seva agressora i mentre no arriben els Mossos, Souhaila decideix fer una fotografia de la dona. Aleshores ella s'aixeca i es dirigeix cap a Souhaila i crida que cal trucar a la policia i exigeix a Souhaila que esborri la fotografia, intentant prendre-li el telèfon mòbil. El conductor de l'autobús. És aleshores quan el conductor de l'autobús reacciona, atura l'autobús i diu a Souhaila que esborri la foto i que, si no, haurà d'aturar la línia.

En aturar l'autobús, la resta de passatgers baixen i pugen els agents dels Mossos d'Esquadra. En veure que l'agressora ja havia estat identificada Souhaila esborra la foto. Una passatgera, però, intenta tranquil·litzar a Souhaila. Tot i així, l'agressora no atura els seus insults increpant a Souhaila per dirigir-se als Mossos en català: “diciendo que antes iva de española y que ahora voy de catalana.”

Souhaila va ser atesa a l'hospital a causa de l'atac d'ansietat. Els Mossos d'Esquadra van posar el cas en coneixement del Servei de Delictes d'Odi i Discriminació de la Fiscalia Provincial de Barcelona.

3.3. Rituals i festivitats

Els rituals i festivitats no semblen ocupar un lloc preminent entre les dificultats per a la pràctica de l'islam a Catalunya que assenyalen els nostres informants. Especialment si es compren amb altres qüestions tractades anteriorment com l'ús del *hijab* a l'espai públic. De la mateixa manera, en la ja abundant bibliografia acadèmica sobre les comunitats musulmanes a Europa, l'estudi de la ritualitat islàmica ocupa un lloc molt modest, en relació amb altres temàtiques que en els darrers anys s'han anat imposant (com serien la institucionalització de l'islam, la qüestió dels lideratges en el si d'aquests col·lectius, o les seves expressions identitàries). La importància que es dóna a unes i altres temàtiques denota la manera en què les societats europees segueixen pensant la presència musulmana, en què una bona part encara es troba relacionada amb un passat migratori recent. Enfront d'aquells aspectes externs que suposadament identifiquen

aquesta presència, la ritualitat és considerada com quelcom que habita dins dels àmbits comunitaris, interiors, poc visibles. Si, a més, en la conceptualització d'aquesta ritualitat, es parteix del pressupòsit que una de les claus de volta del procés de modernització és, justament, l'ascens de l'individualisme i, en conseqüència, una creixent desritualització, entesa com a voluntat de renunciar a les cerimònies de consagració col·lectiva, s'acabaria acceptant com a mal menor que els rituals esdevinguin un afer particular i íntim, reclosos dins d'uns col·lectius singulars.

Per contra, una ja força dilatada experiència en l'estudi sobre els rituals islàmics a Catalunya ens ha convençut que el ritual segueix tenint bona part de les funcions clàssiques que han estat destacades per l'abundant bibliografia sobre l'antropologia del ritual.²⁷ Atès, però, que es desenvolupen en un context on l'islam és minoritari, tendeixen a ser redefinits i recontextualitzats. La interpretació que cal fer d'aquestes expressions rituals va més enllà de la reproducció del que era propi en una situació originària (és a dir, tal com se celebren en contextos on l'islam és clarament majoritari), per comprendre el ritual com a mirall en el qual es reflecteix una col·lectivitat diversa que ja acumula diverses dècades de progressiva acomodació en les societats europees. Aquest apartat està dedicat a les dificultats percebudes per part dels informants alhora de dur a terme aquestes pràctiques religioses, des de ritus quotidians com la pregària, a les festivitats del cicle anual (fonamentalment el mes de Ramadà, la festa del Sacrifici i l'aixura per al col·lectiu xiïta), als rituals vinculats al cicle vital, fonamentalment els funeraris.

A través del ritual s'observa una comunitat caracteritzada per una endèmica precarietat de recursos, per una invisibilitat social que dificulta el seu reconeixement, per una fragilitat organitzativa i una manca de lideratges doctrinals, i per una dispersió doctrinal que accentua la seva dependència externa. Així, les mencions que en fan els informants de les dificultats davant la pràctica ritual són diverses però les demandes se centren en dos factors. En primer lloc, el reclam d'un major reconeixement per part de les administracions que ha de facilitar alguns aspectes del seu desenvolupament (per exemple, espais on dur-los a terme). En segon lloc, i amb un clar vincle amb la demanda anterior, es lamenten les dificultats per adaptar aquestes pràctiques als horaris laborals.

Finalment, cal destacar un tercer aspecte que preocupa però no uneix als informants en la manera enfocar-lo, el fet que certs rituals poden esdevenir elements de visibilització i presentació de les comunitats vers la societat en general. Rituals col·lectius islàmics com el trencament del dejuni durant el mes de ramadà, o la festa del sacrifici (*id al-adha*) incorporen cada vegada més una dimensió relacional amb sectors de la població catalana, que són convidats per les comunitats musulmanes locals a participar-hi. El ritual estén la seva condició festiva més enllà de les fronteres que defineixen el grup, per implicar altres actors en un context local concret, cercant en ells el seu reconeixement. En aquest sentit, apliquem els arguments de Baumann (1992), quan interpreta que en el context de societats plurals, l'expressió de rituals s'emmarca dins de la recerca de reconeixement públic. Baumann afirma que en societats plurals el ritual té la capacitat

²⁷ Vegeu: (Alonso, Ghali, López Bargados, & Solé Arraràs, 2010)

de comunicar missatges cap a aquells que hi participen però també cap a "altres". Missatges que fonamentalment defineixen i redefeixen aquests "altres" i "nosaltres".

A més, en un context de creixent reactivitat social davant de les expressions externes de la religiositat islàmica, tant en l'àmbit individual com col·lectiu, els rituals esdevenen declaracions identitàries de naturalesa fortament assertiva, és a dir, una mena de "targetes de presentació" que enuncien la voluntat d'un col·lectiu a seguir celebrant les seves pràctiques cohesives, alhora que en comencen a obrir la dimensió connectiva per tal d'implicar altres àmbits i persones de fora del seu límits comunitari. Així, alguns d'aquests rituals, com ara la festa del sacrifici o la aixura han estat en el punt de mira dels mitjans i de l'administració. La problemàtica s'accentua quan aquestes ritualitats tenen lloc a l'espai públic, com veurem més endavant. Aquesta voluntat de visibilitat, doncs, no sembla ser compartida per totes les persones i comunitats musulmanes. El replegament a l'àmbit familiar i comunitari és, per altres, com veurem, l'estratègia considerada més adient per adaptar-se al camp religiós català.

3.3.1. Ritual i feina: adaptacions i afectacions a l'àmbit laboral

Les declaracions dels informants respecte a les dificultats són especialment vives als GD exemplificant una multitud de petites negociacions quotidianes per adaptar la pràctica religiosa i la celebració de les festivitats i rituals als condicionants laborals. En general, la inhibició sembla ser la resposta més immediata davant les dificultats per dur a terme aquesta conciliació.

La pregària diària suposa la primera d'aquestes dificultats ja que els horaris laborals sovint no permeten les pauses necessàries. En general, però, s'argumenta que és un problema de fàcil solució acumulant les oracions per realitzar-les en sortir de la feina.

Este tema es un poquito muy grande, porque este tema no puede venir de uno o dos personas, eso tiene que venir de arriba... es un derecho del trabajador... pero este derecho no puede celebrarlo, no se cumple... porque hay dos problemas... el primer problema que los musulmanes tú puedes pedirlo donde trabajas pero hay otros que no rezan, por eso te digo, eso dicen que son musulmanes pero ellos dicen hasta que me voy a casa, o ellos no rezan (...) pero hay otros que no, yo quiero cumplir mi religión y mi religión dice que cuando llega la hora de rezar (...) entonces si tú lo pides a la empresa donde trabajas dicen "es que hay otros que no rezan y pasan aquí un montón (de tiempo) que no rezan, ¿por qué tú?" (...)
[Noureddin i Mansur]

Malgrat tot, sovint s'entén que resar a la feina no és possible fins i tot tenint el temps i l'espai pel rebuig que suscita la pràctica. Així ho expressen diferents persones:

Estás trabajando aún que sea dentro de una casa [com a treballadora domèstica] (...) que tengas una hora libre para comer, pues ¿te vas practicar rezar? No se puede... Entonces practicar, tú practicas no como en tu país. Siempre acumulas todo para la última hora, por la noche... [Naima DNL]

Ni siquiera en la casa. Es que ya no es... ya no es que te... te miran mal. Es en plan, no. No, no lo aceptan. Es como algo que no. Que no. Es como si tú les dices, dame cinco minutos para ir a tomar un café y te dicen que sí. Si dices dame cinco minutos para ir a rezar, te van a decir que no. [Latifa DNL]

Alguien toma 5 minutos para fumar un cigarrillo, porque alguien no puede ir a tomar sus 5 minutos para rezar pero claro las condiciones a veces no lo permiten. Eso también es una reflexión más que deberíamos plantear. Lo he vivido personalmente en Inglaterra que en las empresas se ofrece para si hay un porcentaje de musulmanes les ofrecen un lugar para tomar sus 5 minutos de rezos ¿no? Eso entraría dentro del descanso que tienen y yo creo que lo han valorado hasta ver que la producción se..., bueno, hay un incremento del rendimiento (...) pero aquí, la verdad, sí que faltan mecanismos para eso. [Mouhamadou]

Val a dir que les dificultats per accedir a moments o espais per resar no només es donen en ambients laborals sinó també en l'àmbit educatiu o universitari. Així, aquesta dona es referia a problemes en els seus temps d'estudiant de secundària:

Que yo no digo que se tenga que montar ahí, no sé, un espacio religiosos o... no sé, pero yo creo que si estás hasta la cinco de la tarde en la escuela pues tienes tus necesidades. Yo, en mis tiempos, he tenido que esconder hasta en los baños para poder rezar. ¿Sabes? Si alguna niña tiene que rezar pues se lleva su alfombra, pues en una aula cuando están cerradas, en un espacio adjudicado a esta función pero facilitar, facilitar, que ella pueda hacer, como un niño puede estar allí comiendo o jugando, pues esa chica o ese chico pueda estar allí haciendo sus cosas. [Farzana]

Poder celebrar les festivitats anuals com la festa final del Ramadà (*Id el-Fitr*) o la festa del sacrifici (*Id al-Adha*) també implica la necessitat de sol·licitar dies festius al lloc de feina. Depenent de les condicions laborals i la situació personal de cadascú això pot ser més o menys fàcil. Algunes persones declaren haver tingut moltes dificultats, altres afirmen poder organitzar-se gràcies a les negociacions amb l'empresa i els companys de feina. No podem obviar tampoc que les mentides i absències injustificades han estat també una forma d'aconseguir ser present a les festivitats.

Pero por ejemplo (...) en el trabajo de mi padre eran dos, dos marroquíes. (...) Pues siempre que se cae la fiesta del cordero en día de fin de semana sabemos

que el otro se va a poner malo. ¡Y siempre la noche anterior! Pues le ha cogido un lumbago y digo: ¡“ah, que te juro que vamos a pillarlo sacrificando el cordero!”. [Hasna DL]

En qualsevol cas, els informants musulmans semblen entendre que caldria una actitud proactiva i de previsió per part de les empreses alhora d'organitzar aquestes peticions de dies festius:

Había fábricas que cada día del xai o de fin del Ramadán, todos los marroquíes se habían puesto enfermos ese día. ¡Todos! Entonces, la fábrica llegó un momento que dijo: “Bueno, vamos a ver, organicémonos! (...) Son dos días, vamos a organizarnos porque si no se ponen enfermos todos los marroquíes en el mismo día!”. [Greta DL]

Un cas paradigmàtic d'adaptació d'horaris és el del ramadà en què els homes i dones musulmans adults i sans han d'abstenir-se de menjar i beure des de la sortida a la posta del sol. Arreu d'Europa, diversos estudis assenyalen les dificultats per conciliar aquesta pràctica amb l'activitat laboral (Adelkhan & Georgeon, 2000; Armbrust, 2002; Buitelaar, 1993; Césari, 1997; Moreras, 1999).

A Europa, com indiquen diferents estudis (Leveau, 1985; Saint-Blancat, 1999), els percentatges d'observança del dejuni durant el ramadà són elevats, la qual cosa s'explica pel component eminentment social i comunitari que s'incorpora durant aquest període festiu. Els moments de recreació comunitària que s'elaboren durant aquest període, on preval l'aspecte relacional i familiar, adquireixen una rellevància destacada en un context migratori. És l'ocasió per mostrar l'expressió d'una convivència social i poder compartir amb el col·lectiu cultural de referència una determinada quotidianitat i uns espais instituits com a propis que s'ordenen al voltant d'un principi religiós i que es diferencien d'aquells temps i espais que pertanyen a la societat no musulmana. El Ramadà es converteix en un temps per a la rectificació, davant la pròpia fe com a creient (dimensió individual), però també davant la comunitat (dimensió col·lectiva) com a forma d'expressar i donar prova de la seva vinculació. És el moment més adequat per dur a terme una expiació dels errors i desviacions del camí, així com també l'incompliment dels deures socials. Igualment és un temps per a la sublimació de les creences i les pràctiques religioses. En els escassos estudis existents es fa referència al Ramadà pel seu criteri cohesionador de col·lectius heterogenis en context migratori, pel seu caràcter liminar de diferenciació respecte a la societat no musulmana i altres grups (com, per exemple, la resta de col·lectius immigrants), així com pels aspectes de control social que en aquest període es desenvolupen especialment en el si d'aquests col·lectius, i que afavoreixen el desenvolupament de discursos moralitzadors i prescriptius al voltant del fet de "ser musulmà" en un context no musulmà (Ferrié-Ràdio, 1988; (M. Benkheira, 1997)

Donat el seu caràcter excepcional, i alhora cíclic, el ramadà es converteix en un temps de socialització i d'iniciació per als més joves (que realitzen els primers dejunis imitant

la gent gran), però també de rectificació per als adults, per tal d' dur a terme una expiació de les culpes espirituals, així com de les socials. En un i altre sentit, el Ramadà és un temps per a la sublimació de les pràctiques religioses, amb un conjunt de pràctiques supererogatòries complementàries que acompanyen el compliment ortodox del dejuni prescriptiu: les oracions *tarawih* (complementàries a les que es fan durant la nit, després de trencar el dejuni), la *i'tikaf* (o la reclusió a la mesquita durant tot el mes, i molt especialment en els últims deu dies) o l'extensió del dejuni una setmana abans de l'inici del ramadà i una setmana més tard. El zel per l'observança d'aquestes pràctiques complementàries i recomanables (*mustahabb*, no obligatòries però que el seu compliment mereix recompensa, o *ajr*), de vegades pot estar indicant-nos el caràcter piadós de qui les observa. Aquest zel s'expressa, per exemple, en la voluntat d'un malalt de voler mantenir el dejuni (encara que la pròpia ortodòxia que l'eximeix d'això, i que genera dificultats per al personal religiós que l'atén)²⁸, o el nen que comença a realitzar el seu primer dejuni (i que també preocupa els professionals de l'educació).

El dejuni del Ramadà té una afectació especialment en feines que requereixen un esforç físic important i treballar al ritme habitual durant el Ramadà, resulta dur per algunes persones:

Entonces aguantamos... que llegaba a mi casa, a la cinco de la tarde, las seis. Un día me acuerdo, que igual si... hubieran tardado unos cinco, siete minutos en despertarme me iban a encontrar ahí solamente el cuerpo. El cadáver. Porque (...) yo no podía, así estaba (...) Inconsciente. Y después me levanté y solamente bebidas, bebidas, bebidas... Tenía el cuerpo deshidratado. [Naima DNL]

Per aquest motiu, en ocasions, alguns treballadors i treballadores demanen canvis d'horaris o de torn. Es demana, per exemple, que el temps de descans per a menjar s'ajusti a l'hora del trencament del dejuni. En el cas dels torns es tracta d'ajustar-los per a evitar que es treballi moltes hores en dejú. En aquest sentit, hi ha una preferència pel torn de nit.

En estudis previs, varem constatar, de fet com diverses empreses catalanes amb treballadors i treballadores practicants de l'Islam han realitzat adaptacions en aquesta època. Igualment, moltes empreses que no realitzen aquests canvis d'horari són conscients, però, què és una època en què en ocasions disminueix el rendiment dels treballadors i treballadores musulmans.²⁹

Val a dir, que en general, la doctrina islàmica eximeix del dejuni a aquells als que el podria resultar perjudicial per a la salut per la seva activitat física. Això no obstant i per raons diverses com el mèrit religiós, la pressió social o la importància del ramadà com a esdeveniment comunitari molts musulmans que podrien estar-ne exempts desitgen seguir amb el dejuni.

²⁸ Hem analitzat amb més detall aquesta qüestió a: Alonso & Solé Arraràs (2012).

²⁹ Vegeu: Pajares et al. (2010, pp. 103–105).

3.3.2 La festa del sacrifici: el difícil encaix d'una pràctica controvertida

Associat indefectiblement al mes del pelegrinatge a la Meca (*hajj*), la tradició musulmana assenyala que, arreu del món musulmà, els creients han de dur a terme la seva pròpia rèplica del sacrifici que, pròpiament dins del marc del *hajj*, els peregrins efectuen el desè dia a Mina, on cadascú d'ells immola un xai en commemoració del sacrifici fundador d'Ibrahim/Abraham. La diversitat de noms amb què es refereix la festa ('Id al-adha, 'Id al-Kabir, Tabaski, Qurbani, o, com simplement se sol identificar a casa nostra (la festa del xai) ressalta la seva extensió i generalitat.

En aquesta celebració, sacrifici i comensalitat apareixen lligats, la qual cosa ens permet comprendre la importància assolida per la festa de l'Id al si de la *'umma*. Acte de fe personal per excel·lència, atès que el sacrificant i sacrificador coincideixen de preferència en una mateixa persona (excepte en els casos, possibles, de sacrifici col·lectiu, normalment d'un camèlid o boví, o del cas que el sacrificador reconegui la seva incompetència o impossibilitat per dur a terme el sacrifici), la sociabilitat s'inscriu en el procés de compartició de la carn de l'Id, veritable impulsor d'una atmosfera de festa que, als contextos de la diàspora europea, esdevé una ocasió inestimable per a la (re)creació d'una identitat islàmica alhora emotiva i abstracta, és a dir, deslligada de les arrels respectives de cadascuna de les comunitats immigrades.

En context europeu, però, l'execució del sacrifici ritual musulmà ha de superar les dificultats que suposa l'encaix d'una pràctica ritual minoritària que posseeix la seva pròpia dinàmica i inèrcies en una estructura social on el camp religiós presenta constants molt diferents de les que posen en pràctica els executants d'aquest ritual, o almenys així són percebudes pels restants membres de les societats europees. No es tracta aquí simplement d'un problema d'acomodació pel qual els immigrants musulmans i els seus descendents, posseïdors d'una religiositat pròpia i exuberant, hagin d'adequar la seva particular manera d'entendre i practicar la religió als principis bàsics de l'experiència religiosa individualitzada i centrada en la creença pròpia de l'Europa moderna o postmoderna, sinó d'un problema de concepció mateixa del lloc que «allò religiós» ha d'ocupar en el cos social.³⁰

En aquest sentit, són significatives les iniciatives per tal de «domesticar» l'execució d'aquest ritual aplicant una consideració de tipus higiènic per tal de supervisar que el sacrifici es dugui a terme «en condicions sanitàriament controlades». Diferents institucions públiques catalanes (Diputació de Barcelona i Generalitat de Catalunya) han elaborat en els darrers anys diferents recomanacions per poder fer aquest sacrifici d'acord amb les restriccions que marca la llei sanitària. D'aquesta manera, el sacrifici s'acaba incorporant com a una pràctica dins d'un recinte tancat com és un escorxador (on s'observa una activitat molt més elevada que la resta de dies), dins d'un sector de producció i un mercat emergent com són els productes halal. En general, doncs, el sacrifici domèstic està prohibit a tot Europa. A nivell de l'estat espanyol el Reial decret

³⁰ Vegeu: (López Bargados, 2010)

54/1995, sobre la protecció dels animals en el moment del sacrifici, implica que tot sacrifici que es realitza fora de l'àmbit dels escorxadors o que és executat per persones sense la qualificació necessària és il·legal, i per tant considerat una infracció administrativa. Si bé les multes als infractors de l'esmentada llei són encara escasses, la il·legalitat a la qual es veuen abocades les pràctiques sacrificials a Espanya condemna a molts sacrificadors musulmans a la clandestinitat.

Algunes persones destacades de les comunitats musulmanes lamenten que no s'hagi arribat a una forma de regular la pràctica del sacrifici i que eviti els sacrificis clandestins que tenen lloc sobretot a zones rurals. La solució proposada sembla que passaria per mantenir el sacrifici a l'escorxador amb les degudes garanties sanitàries però permetent que cada home musulmà pugui sacrificar ell mateix el seu animal.

Perquè això és una cosa que porta diners al sector i que no siguin capaços d'organitzar-ho! Vale que els musulmans som uns desorganitzats i no hi ha manera de moure'ns, vale, sí, però d'aquí a que una cosa amb tant dret no es pugui organitzar d'alguna manera! (...) S'hi fica, perquè s'hi fica l'ajuntament, després diríem que fan: "Ah no és que això és una cosa religiosa". No, no. Hi ha molts events de la ciutat, que estan ordenats per les autoritats! Doncs això, que no es pugui solucionar! Es que arriba un moment que dius... l'única solució és que ens informem, ens unim i toquem les portes i una, dos, tres, i defensem els nostres drets. (...) Pero si el dueño de los corderos decía: "Yo he propuesto al Ayuntamiento. ¡Yo pago! ¡Yo pago! De lo que yo voy a ganar, de lo que voy a vender ese día en mi casa, pago yo un veterinario que esté allí", que es lo que piden allá. Y le han dicho no. [Greta DL]

Iniciatives similars, de fet, havien estat plantejades a diferents consistoris catalans anys abans que existissin directrius clares per part de la Generalitat de Catalunya.³¹ Aquestes

³¹ La primera d'elles es remunta a l'any 2000 quan, a demanda de diferents municipis del Maresme, el Departament de Sanitat de la Generalitat de Catalunya va recomanar als musulmans que es dirigissin a dos escorxadors de Tordera i Argentona, on podrien adquirir un xai sacrificat amb totes les mesures correctes de sanitat. El balanç és que llavors només es van sacrificar 125 xais entre tots dos escorxadors, una xifra molt baixa en comparació amb el volum de la població musulmana d'aquella comarca. La segona experiència va ser protagonitzada pel Centre de Recursos per a la Integració de la Diversitat de la Diputació de Barcelona, que va elaborar un full informatiu on s'indicava que el sacrifici havia de fer en escorxadors autoritzats. El document va ser dirigit als ajuntaments per a les celebracions dels anys 2001 i 2002. Aquesta orientació va ser ben rebuda per part dels diferents consistoris, que el van situar en els espais més adequats per informar els seus conciutadans musulmans (mesquites, associacions o carnisseries), tot i que molts d'ells eren conscients que això no impediria la pràctica del sacrifici clandestí. Aquest full informatiu va obrir el camí a l'establiment de negociacions amb les comunitats musulmanes locals per tal de trobar una alternativa viable al sacrifici, pensant sempre en l'ús de l'escorxador més proper al municipi com una de les possibles alternatives, arribant amb un acord amb els seus operadors per poder oferir un horari especial per al sacrifici (al llarg del matí) d'aquelles peces prèviament encarregades pels propis musulmans als propietaris de carnisseries halal del municipi. D'aquesta manera, es van incorporar altres aspectes més vinculats amb qüestions comercials que no pròpiament rituals, i que van suposar un notable encarament en el preu del xai sacrificat quan s'acosta el dia de l'id al-Adha, segons comentaris dels propis musulmans (convertits de "sacrificants" a "clients", delegant la pràctica ritual segones persones). Com a resultat d'aquesta lògica, alguns municipis van rebre

van arribar quan la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya va elaborar els anys 2007, 2008 i 2009 diferents materials relacionats amb la producció i consum de carn halal, així com específicament sobre el sacrifici musulmà. Es tracta d'una iniciativa innovadora, inèdita a tot l'Estat espanyol, i que exposa en format de tríptic i de manual pràctic les condicions que ha de complir l'exercici d'aquesta pràctica ritual.

És evident que el contingut d'aquest material informatiu intenta desactivar la tendència de les comunitats musulmanes a seguir fent el sacrifici pel seu compte, i en delegar aquesta funció en els carnisseros locals. En el text que acompanya els tres materials s'expressa el caràcter ambigu de voler reconèixer d'una banda la tradició islàmica del sacrifici, i de respectar l'imperatiu normatiu vigent a una altra banda. Així, en el document "La festa islàmica del sacrifici. Descripció i normativa sanitària" (2007), s'afirma el següent: "la tradició diu que la persona encarregada de dur a terme aquest sacrifici hauria de ser el cap de família, però també és possible encarregar aquesta tasca a un altre musulmà. Avui en dia, és freqüent que molts musulmans encarreguen el sacrifici al seu carnisser de confiança ". O al tríptic "Compra carn segura: veu en la carnisseria" (2009, en dues versions bilingües, català / àrab i català / urdú), es recomana que els musulmans vagin al seu "carnisser habitual", ja que el dia de la "Festa del Sacrifici aquestes carnisseries, de la mateixa manera que la resta de l'any, continuen sent el proveïdor habitual de carn". I per si quedava algun dubte (fet destacable, ja que estava absent en els documents anteriors), s'informa taxativament que "el sacrifici d'animals en domicilis particulars està prohibit i pot ser objecte de sanció". Darrere de la intenció informativa d'aquestes iniciatives, es destil·la a la una inherent voluntat de banalització i domesticació d'un ritual que genera incomoditat perquè recorda una pràctica que ha estat força arrelada al país (com és la matança del porc), però que també es projecta en la mateixa línia d'altres polèmiques sobre la qüestió del maltractament dels animals com és la prohibició dels espectacles amb toros a Catalunya. Però també és cert que la creixent mercantilització d'aquesta pràctica comença a consolidar-se: en declaracions del director de l'escorxador de Mercabarna el diari La Vanguardia (2007.01.07), el sacrifici de bous durant l'id al- Adha es va incrementar aquest any un 25% respecte a l'anterior.

El vigent impediment legal de realitzar privadament el sacrifici és una situació que no satisfà a moltes persones musulmanes que declaren celebrar la festa "amb porc" o bé fer-ho d'una forma que consideren "buida" del seu significat religiós i convertida simplement en "folklore" y "llenar el estómago" com reflexa per exemple, la conversa entre aquestes dues dones:

-Pero aún que cayó un sábado no te sientes lo mismo como si estás en tu país.

-No. Eso no tiene nada que ver (...)

demandes per part dels carnisseros musulmans locals per obtenir un permís especial per poder sacrificar el bestiar al seu obrador. Aquestes autoritzacions no es podien concedir d'acord amb el que estableix la normativa sanitària vigent. Altres representants musulmans, inspirant-se en el cas de França, van intentar aconseguir que alguns ajuntaments disposessin d'espais específics per al sacrifici, però en cap cas va arribar a concretar-se. [Alonso, Ghali, López Bargados, Moreras & Solé, propera publicació]

-Aquí descansas y ya está. En casa y ya está (...) Con el miedo de hacer la barbacoa en casa, aunque la hagas en el balcón... Nada.

-De traer el cordero, que te pueden multar y... Muchas cosas

-Porque si es una fiesta de verdad, el sacrificio de Alá, tiene que ser después, el sacrificio es después de las diez, después de rezar. (...) La oración y después vana para sacrificar. Y si no lo haces así, entonces no vale... es solamente llenar el estómago. Entonces nosotros compramos carne, o compras uno que han sacrificado el día anterior...

[Naima i Latifa DNL]

Un altra opció alternativa a comprar la carn ja sacrificada és l'enviament d'una quantitat de diners al país d'origen per tal que algú sacrifiqui un animal sacrifici "per procuració" (Brisebarre 1998a: 27-28), comptant amb la cooperació dels seus familiars al país d'origen. Així ho explica aquesta dona:

Pues yo, la solución a esto, no sé si es una solución, no sé qué es. Yo envío dinero a Paquistán y se reparte toda la carne entre los pobres. La parte que es para ti también es importante, aunque comas un pedazo de carne, tienes que comer. [Farzana DL]

Dos efectes es deriven d'aquesta pràctica: per una banda, el reforçament de la dimensió mercantil que acompanya el fet que cada família es doti d'un animal sacrificat (cosa que acaba generant un procés d'inflació dels preus, que anualment s'incrementa); per l'altra, la delegació de la funció del sacrifici a mans d'una altra persona que no és el cap de família, cosa que contribueix de forma activa a buidar de contingut significatiu aquesta ritualitat, o almenys a resignificar-la, eliminant la dimensió emulativa que feia del sacrificant un transsumpte del profeta Ibrahim per enfortir únicament els aspectes de comensalitat.

Sembla evident que la naturalesa cruenta del sacrifici ritual és objecte d'extrapolacions tan fàcils com perverses que els mitjans de comunicació alimenten contínuament. La lògica proteccionista i contrària al sacrifici cruent que durant dècades ha dominat les campanyes anti-aurines orquestrades bàsicament des dels països del nord d'Europa es combina en aquest cas amb l'imaginari orientalista que observa la religió musulmana des d'un prisma essencialment anti-modern, i és així com poden proliferar articles i opinions que barregen - en un *totum revolutum* sense altre sentit que inspirar temor en relació amb els "altres" - sacrificis rituals, ablacions de clítoris i màrtirs suïcides.

Els sacrificis domèstics, especialment en zones urbanes³², han motiu de petites batusses entre veïns, de picabaralles que de vegades queden sense resoldre: desguassos embossats, l'olor penetrant de la sang sacrificial, la preparació dels primers plats, etc.,

³² En municipis rurals, la pràctica d'aquest sacrifici no reporta gaires incidències, ja que la seva possible visibilitat es veu reduïda ja que el sacrifici es realitza sovint a les granges on els musulmans adquireixen l'animal a sacrificar.

són detalls que més tard o d'hora seran emprats pel veïnat més reticent per consolidar un imaginari ombrívol del musulmà. Anne-Marie Brisebarre recordava com la imatge de crueltat atribuïda als musulmans durant la festa del sacrifici pel seu tracte als animals es barrejava en la dècada de 1990 a França amb la memòria, encara fresca en molts ciutadans, dels traumes de la guerra de la independència algeriana i fins i tot de la guerra civil que llavors assolava el país, per reforçar l'estereotip de l'àrab "degollador" (Brisebarre, 1998, pp. 52–53). Els mateixos investigadors, a Barcelona, he tingut l'oportunitat de sentir nombrosos comentaris referits a l'analogia entre la destresa en el maneig del ganivet del sacrificador i el fanatisme terrorista (López Bargados, 2010, p. 234).

D'altra banda, la polèmica entorn el sacrifici halal (ara, entès en general, i no només per la festa del sacrifici) entorn del atordiment previ (*pre-stunning*) dels animals, una de les exigències que es van imposar a poc a poc en els diversos Estats europeus pel que fa a les modalitats de sacrifici animal. Inicialment una pràctica introduïda per garantir la seguretat del sacrificant davant els eventuais espasmes de la víctima, les diverses associacions de defensa dels animals, especialment actives en països com Gran Bretanya o Suïssa, es van apropiari d'ella com argument a favor de la reducció del sofriment dels animals, de manera que a poc a poc aquesta es va generalitzar, aconseguint la seva consagració a la normativa europea més recent (Bergeaud-Blackler, 2007a). Ara bé, tot i que en aquest camp, com en els restants en assumptes musulmans, no hi ha unanimitat, la pràctica de l'atordiment previ al sacrifici és una de les principals objeccions que els musulmans europeus esgrimeixen davant de les pràctiques d'immolació dels escorxadors europeus, ja que globalment consideren que la víctima ha d'arribar a plenament conscient i en perfecte estat de salut al moment del sacrifici, i que l'atordiment suposa una alteració determinant d'aquest estat, especialment quan aquest resulta irreversible. La sol·licitud d'exempció, com el permís per sacrificar excepcionalment fora dels llocs habilitats per a això, és a dir, els escorxadors, ha estat objecte de crítiques furibundes per part de les associacions de defensa dels animals, que consideren que la aplicació d'aquestes mesures suposa un agreujament del sofriment experimentat pels animals.³³

Problema o problematització, el cert és que les reaccions negatives de què són objecte aquestes pràctiques s'inscriuen, en primer lloc, en la lògica de conformació d'un espai públic concebut com a escenari neutral tutelat per l'Estat secular i de relegació de l'esfera religiosa en l'àmbit d'"allò privat", procés que també es defineix generalment com de "secularització". Ara bé, com dèiem, la conformació d'aquest model hegemònic d'espai públic no és fruit d'una lenta impregnació consensuada dels valors democràtics, ni tampoc ve donat d'una vegada per sempre com a perfecta encarnació de la Raó, sinó que cristal·litza en virtut d'un conjunt precís de normes morals que emmascaren la seva naturalesa repressiva sota l'aparença del pluralisme (Salvatore & Levine, 2005). Moltes de les respostes o impugnacions a aquest model acaben sent relegades i menyspreades precisament perquè se'ls aplica un codi moral necessàriament contingent que no

³³ Vegeu: Bergeaud-Blackler (2014^a); López Bargados (2010)

obstant això es presenta com la conclusió feliç d'un llarg i costós procés de configuració de la "civilitat".

En segon lloc, una part important d'aquestes veus crítiques es pronuncien contra la mateixa condició sacrificial d'un ritual jutjat com a cruel, amb independència del lloc en què s'executi i del paper social que se li reservi. L'espectacle inútil de la sang vessada, l'olor nauseabunda, la crueltat de la immolació de la víctima... Tot plegat, dirien aquestes veus, és contrari a una sensibilitat religiosa bolcada en la intimitat de la fe i el rebuig a tota forma de mediació, característiques de l'anti-ritualisme tal com al seu dia va ser definit per Mary Douglas. Convé portar aquí a col·lació els arguments de l'antropòloga britànica, i recordar que el caràcter progressivament individualitzat de la pràctica religiosa de la modernitat europea té la seva lògica contrapartida en la impugnació de les expressions religioses d'emotivitat col·lectiva que, per la seva naturalesa, tendeixen a celebrar-se en el que podria definir-se com l'"espai públic". Així doncs, en opinió de Douglas, aquests dos processos estan estretament lligats en la mesura que, si el ritualisme és propi de societats amb un fort accent comunitarista, l'anti-ritualisme ho és d'aquelles societats en què aquests vincles tendeixen a debilitar-se, anunciant un replegament més o menys intens sobre l'individu (Douglas, 1978: 33).

En l'escena religiosa europea, segons l'eslògan destacat per Hervieu-Léger (1999), és possible el "believing without belonging", és a dir, creure sense formar part d'una comunitat de creients, i la fusió de consciències en la que per a Durkheim radicava el fonament de l'experiència religiosa es dissol en profit d'una dissociació de la fe dels seus components rituals i comunitaris. Per contra el ritualisme en què s'entesten part de les comunitats musulmanes europees es percep moltes vegades com un desafiament intolerable que amenaça l'ordre convivencial, i que al mateix temps s'interpreta com la punta de llança d'un intent per imposar noves regles de joc en l'espai públic que siguin respectuoses de la mateixa diversitat que presenta actualment la població del continent. La pràctica del sacrifici ritual durant l'id al-ad-ha es converteix d'aquesta manera en un àmbit de disputa que enfronta les posicions hegemòniques que combinen una vocació anti-ritualista, la tendència a la individualització de la fe i l'advocació per un espai públic lliure de contaminacions religioses contra els que pretenen definir el seu accés a la modernitat europea sobre unes bases comunitaristes en les quals la religió, els seus discursos i les seves pràctiques, emergeixen per recuperar una centralitat perduda.

3.3.3. Rituals a l'espai públic: demandes d'espais

L'efervescència convivial viscuda durant el mes de Ramadà té un colofó destacat en la festa de l'id al-fitr. Des d'un punt de vista extern a la comunitat musulmana, l'id al-fitr es relaciona directament amb la celebració de l'oració comunitària a l'aire lliure. I des de fa ja diversos anys, aquesta celebració ha estat assimilada amb una de les principals expressions col·lectives de l'Islam a Catalunya. De fet, s'ha convertit en l'acte que reuneix una part molt important dels membres d'aquesta comunitat, que no es pot

comparar amb la freqüentació a les mesquites durant l'oració del divendres al migdia, ni cap altre acte col·lectiu similar. Això ha suposat, que l'atenció mediàtica ha anat creixent en relació a aquesta celebració en el conjunt de Catalunya. De forma similar, se celebra també una important oració comunitària el matí del dia la festa del sacrifici.

Aquestes i altres celebracions amb menys concurrència (per ser celebrades tant sols per algunes comunitats segons orígens o afiliacions doctrinals) solen implicar demandes d'ús d'espais públics, ja siguin el carrer o espais municipals com ara pavellons poliesportius.

Fins a finals dels anys 90 del segle XX, les comunitats musulmanes de Barcelona havien instituit com a costum habitual el fet de celebrar la id al-fitr el Parc de l'Escorxador del barri de Sants, sota el monument de Joan Miró. Aquella oració col·lectiva era organitzada cada any per membres del Centre Islàmic de Barcelona, el primer que havia estat obert a Catalunya i a Barcelona el 1974 [ritual invisible]. Però progressivament, en la mesura que les diferents comunitats van poder disposar d'oratoris propis, i que es van consolidar les relacions amb les institucions municipals per part dels representants comunitaris, va ser possible cada comunitat pogués sol·licitar un espai al seu barri o municipi per celebrar aquesta festivitat, de forma que aquesta trobada col·lectiva va començar a decaure fins a desaparèixer en l'actualitat. El resultat actual és que cada comunitat local organitza diferents oracions comunitàries. En general, doncs, els llocs de culte que hi ha a Barcelona actualment resulten petits per poder reunir el volum de persones que s'apleguen en ocasions com la festa final del Ramadà. Una aflluència que sembla que va en augment els darrers anys. Malgrat això, algunes comunitats continuen celebrant-ho als seus locals propis si no aconsegueixen una sala on traslladar aquesta pregària més nombrosa, amb els problemes d'aforament (obligant, en ocasions, a fer torns) i molèsties als veïns que això pot suposar. Tot i així, els membres de les comunitats locals més petites segueixen solen seguir celebrant l'id al-fitr allà on hi ha comunitats més nombroses, que a més han aconseguit que l'ajuntament els cedeixi durant les primeres hores del matí un espai públic on realitzar aquesta oració.

En general se sol·licita un equipament públic on sigui habitual l'assistència nombrosa de participants, que pugui complir les normes de seguretat necessàries en aquest tipus d'actes, a més de poder fer front a les possibles inclemències del temps. L'Ajuntament de Barcelona, com també fan altres ajuntaments catalans, cedeixen espais per aquestes pregàries (espais esportius, centres cívics, instituts d'educació secundària etc.) com a resposta a la demanda feta pels representants musulmans. Tot i així, la determinació de l'adequació de l'espai a reservar, així com les condicions que es deriven d'aquesta concessió d'ús provisional és complexa. L'Oficina d'Asser Religiosos assessora a les comunitats que ho sol·liciten en la recerca d'aquests espais.

La concessió del espai implica l'abonament d'una quantitat econòmica en ocasions molt considerable per cobrir les despeses que es deriven pel seu ús (tot i que existeix una línia de subvenció municipal per activitats religioses ocasionals). L'alt cost d'aquests lloguers és una de les queixes que formulen els representants musulmans. Uns preus públics que no sempre disten molt del lloguer de sales privades. Així s'expressava als

grups de discussió una dona, amb un càrrec destacat en una comunitat religiosa que agrupa fidels procedents sobretot de Pakistan:

I dels problemes que es presenten més és l'hora de quan tu vols celebrar els events, trobar un lloc és molt complicat i si trobes has de pagar molt. Nosaltres vam fer la festa de Mawlid en Apolo [Sala Apolo], vam pagar. [riu en. Se sent: Subidón, subidón!] Vam pagar 1300 euros! És que era un dissabte i et cobren una passada! Però tampoc... És que no n'hi ha... en Can Ricart, que és de l'Ajuntament, també pagues, també paguem 800 euros, i aquell dia no estava disponible. Però vam celebrar Mawlid en Apolo [riu en] [Farzana DL]

En els equipaments públics els lloguers estan determinats per preus públics. Malgrat això, qüestions lligades a l'horari (hores extres de consergeria) o als usos habituals de l'equipament (neteja o muntatge i desmuntatge d'equipaments esportius, per exemple) o el control de l'aforament (necessitat de contractar seguretat privada) poden fer que el cost del lloguer adquireixi preus exorbitants. Per posar un exemple, ens consta que una comunitat musulmana de Barcelona ha hagut d'abonar al voltant de 5000 € per llogar l'espai per resar els quatre divendres del Ramadà 2016. Moltes comunitats no poden assumir aquestes despeses tant elevades. Des de l'OAR es recomana donar suport a les comunitats per tal que sol·licitin les subvencions que l'Ajuntament de Barcelona ofereix per activitats religioses puntuals. No tant sols per tal que les mateixes comunitats puguin celebrar aquets rituals sinó també per evitar les molèsties al veïnat que poden implicar activitats multitudinàries a una oratori, com els Barcelonins, que són en la major part de casos prou precaris.

Certament, a més a més, la disponibilitat d'espais que puguin permetre la presència simultània de tantes persones és escassa. En ocasions les pregàries, de fet, s'han hagut de fer per torns donat que per raons de seguretat cal limitar l'aforament. Els problemes s'accentuen en espais municipals quan es tracta de demandes en diversos dies consecutius, especialment durant el Ramadà per al *tarawih* durant les nits (unes demandes que han emergit en els darrers anys) o per les pregàries col·lectives dels divendres. D'altra banda, un criteri que sembla important per a les comunitats musulmanes a l'hora de determinar el lloguer d'un o altre equipament és la proximitat, la qual cosa dificulta encara més la cerca d'un espai apropiat.

Per exemple, durant el Ramadà 2016 una de les comunitats que no ha aconseguit llogar un local a pesar de comptar amb l'assessorament de l'OAR es troba a Ciutat Vella. Se'ls va buscar un CEM a un districte proper però aquest es va negar a acollir l'activitat, al·legant que anys abans s'havia establert un sistema de torns i que aquell any no els corresponia atendre la demanda. L'opció que se'ls va oferir finalment era en un CEM que es troba en una zona allunyada de l'oratori (i, per tant, de les residències dels seus assistents) i que a més a més no està ben comunicada per transport públic. Es tractava, a més a més, d'una demanda per celebrar el *tarawih*, per tant, en horari nocturn. El lloguer de la sala, a més a més, comportava el pagament d'una quantitat molt elevada.

Per tot això, la comunitat va decidir fer les oracions al seu propi local. En el quadre podem observar on han celebrat el Ramadà 2016 les diferents comunitats musulmanes de Barcelona.

Nom	Adreça	Districte	Celebracions Ramadà 2016
1. Centre Islàmic Camí de la Pau	C/Erasmè de Janer, 9-11 i c/ Arc del Teatre, 18	Ciutat Vella	CEM Can Ricard
2. Mesquita Abi Ayub el Ansari	c/ Massanet, 5	Ciutat Vella	Id el Fitr: Parc de la Ciutadella (juntament amb Assafa)
3. Comunitat Musulmana Asafa	c/ Portal Nou, 55	Ciutat Vella	Id el Fitr: Parc de la Ciutadella (juntament amb Abi Ayub el Ansari)
4. Associació Musulmana Pakistanesa del Gòtic	c/ Serra, 9	Ciutat Vella	Local propi
5. Oratori Tarek ibn Ziad / Consell Islàmic Cultural de Catalunya	C/ Sant Rafael, 10	Ciutat Vella	CEM Frontó Colom
6. Centre Islàmic Al Qaim	C/ Sant Pere Mitjà, 21	Ciutat Vella	Local propi
7. Mesquita Ali	C/ Basses de Sant Pere	Ciutat Vella	Local propi
8. Mesquita Baba Jalal Salah	C/ Riereta, 16	Ciutat Vella	Escola Cintra
9. Mesquita Madni	C/ Paloma, 9	Ciutat Vella	Local propi
10. Mesquita Fezane Madina	C/ Cabanes, 16	Sants-Montjuïc	Pista Tres Xemeneies
11. Comunitat Islàmica Dar Al-Quran	C/Forns Alts, 69	Sants-Montjuïc	Camp de futbol ibèria (no confirmat)
12. Centre Cultural Islàmic de Sants	C/ Camí de la Cadena, 17	Sants-Montjuïc	Nau Can Batlló
13. Centre Islàmic del Carmel	Psg. Mare de Déu del Coll, 173	Horta-Guinardó	Local propi
14. Oratori Madni (World Islàmic Mission)	Av. Rasos de Peguera, 100	Nou Barris	Id el-Fitr: Zona esportiva provisional de Torre-Baró
15. Karm Ilahi Islamic Center	c/ Aneto, 22	Nou Barris	Id el-Fitr: Camp de Futbol Turó de la Peira
16. Associació Islàmica de Ciutat	Av. Escolapi	Nou Barris	Local propi

Nom	Adreça	Districte	Celebracions Ramadà 2016
Meridiana	Càncer, 35-37		
17. Comunitat Islàmica de Nou Barris	Sense adreça	Nou Barris	Centre cultural els Propis
18. Mesquita La Paz	c/ Vinya Larga, 15	Sant Andreu	Id el-Fitr: CEM Trinitat Vella (per confirmar, potser amb Centre Cultrual Islàmic Català)
19. Associació de Musulmans Africans de Barcelona	C/ Pare Pérez del Pulgar, 26	Sant Andreu	CEM Ignasi Iglesias (no confirmat)
20. Centre Islàmic de Barcelona	Av. Meridiana, 326	Sant Andreu	Local propi i Id el-Fitr juntament amb mesquita La Paz (CEM Trinitat Vella) (No confirmat)
21. Mesquita Hamza	C/ Almenara Alta	Sant Martí	Pista Esportiva Nau del Clot (juntament amb Centre Cultrual Islàmic Català)
22. Dahirah Jazbul Xulob	C/ Bolívia, 349	Sant Martí	Local propi
23. Oratori Abu Bakr	C/Mogent, 5	Sant Martí	Camp de Futbol Besonense
24. Centre Cultrual Islàmic Català	C/Rafael Capdevila, 1-3	Sant Martí	Pista Esportiva Nau del Clot (juntament amb Centre Cultrual Islàmic Català)
25. Mesquita Jamea Masjad Ghulamane Mustapha Catalunya	C/ Bernat Metge, 6-10	Sant Martí	Local propi
26. Dahiratoul Mutahabina Filahi	C/ Alfons el Magnànim, 89	Sant Martí	Local propi

A més a més, condicionada pel calendari lunar, resulta difícil determinar la data exacta per a la celebració del l'Id el-Fitr i altres festivitats musulmanes amb certa antelació. La manca de concreció en aquesta previsió és considerada una dificultat afegida per part de les administracions públiques encarregades de gestionar aquests espais, el que reforça la percepció d'aquests col·lectius com poc previsors o anàrquics. Per contra, la indeterminació de la cerimònia del l'Id al-fitr és coherent amb la pròpia doctrina, al marge que cedir a la programació exigida per les administracions podria portar a un error de càlcul i per tant afectar negativament el desenvolupament de la litúrgia, provocant un evident malestar a la comunitat. D'aquesta manera, generalment cal reservar dos dies consecutius per la festa a l'espera que la data exacta de l'inici del Ramadà determini la data de la festa final.

Un dels espais tradicionalment emprats per aquesta finalitat són els Centres Esportius Municipals (CEM). En alguns casos la relació entre aquests espais i algunes comunitats es pot qualificar de tradicional, en el sentit que des de fa més d'una dècada, any rere any han donat resposta a aquesta demanda, no sense desencontres. Seria el cas, per exemple,

del CEM Can Ricart o el CEM Frontó Colom. Val a dir, però, que la convivència entre els abonats d'aquests centres –que paguen una quota per fer-ne ús- i els usos religiosos no sempre és fàcil, especialment quan implica no poder fer ús de certs espais del CEM. Des de l'Institut Barcelona Esports, en una entrevista realitzada per al present estudi, es posa de relleu, a més a més, que són espais molt utilitzats amb horaris molt amplis i que els usos esportius d'aquests equipaments són la seva raó de ser i han de ser considerats prioritaris. Si bé no hi ha dubte de les dificultats organitzatives que comporten aquestes peticions, especialment en els CEM, des de l'OAR s'assenyala que no és estrany trobar reticències en els gestors d'equipaments públics per a cedir-los per activitats religioses amb l'argument de la laïcitat de l'equipament. Per contra les recomanacions de la Generalitat són clares, com hem vist, instant a eliminar de l'ordenament jurídic municipal les disposicions que impliquin alguna mena de discriminació envers les entitats religioses a l'hora d'accedir als equipaments municipals.³⁴

Finalment, el fet la celebració d'aquests rituals es relegui en bona part a l'àmbit domèstic i privat implica una percepció de què els manca l'atmosfera festiva que es viu als països de majoria musulmana. Discursos com aquest són habituals alhora de conversar sobre les festivitats amb persones musulmanes:

Porque el Aid, es la fiesta final de Ramadán, no... aquí no lo vivimos como en Pakistán. También yo tengo el recuerdo de Pakistán de cuando yo era pequeña... era diferente. Las navidades cuando eres pequeño hace mucha más ilusión. (...) Y aquí cuando sabes que se hace un acto fuera de tu (...) casa [vas]. Si no, te pasas el día en casa cocinando y van viniendo invitados y vas comiendo, sino pues, algo donde tú puedas estar con los otros y sentir que, ah! esto es el día del Aid, es la fiesta. [Farzana]

Si la demanda d'espais tancats per a pregàries com l'id el fitr o l'id al-ahda resulta problemàtica els debats sobre el lloc del ritual a l'espai públic s'han desfermat encara més en aquells que per la seva naturalesa impliquen una ocupació d'aquest espai. En aquest sentit és significatiu el cas de l'Aixura i els debats que va suscitar la seva celebració, especialment entre els anys 2007 i 2008.

La Aixura és el ritual més rellevant per a les comunitats xiïtes. Celebrant en commemoració de la mort de l'imam Hussein, succeïda a Karbala en l'any 680 d.C., té lloc el desè dia de Muharram. Des del punt de vista litúrgic, l'Aixura és l'expressió ritual que suposa una major discrepància entre sunnites i xiïtes, i constitueix en fi un dels elements distintius de les dues principals branques de l'islam contemporani. Es tracta, en la seva dimensió essencial, d'una expressió de dol col·lectiu, fortament emotiva i carregada d'expressivitat, que, com veurem amb més atenció en el cas barceloní, ha suscitat diverses controvèrsies a les sorres públiques europees.

Ayoub (1978) interpretava l'Aixura com una expressió del paper central que juga el dol en la doctrina xiïta. Khosrokhavar i Roy (2000), per la seva banda, no dubtaven a

³⁴ Guia per al respecte a la diversitat de creences a la via pública. Generalitat de Catalunya, pàg 41.

insistir en els notables paral·lelismes entre la celebració de l'Aixura i la Passió de Setmana Santa al sud d'Espanya. L'aspecte més conegut de la celebració de l'Aixura són les processons que se celebren en pobles i ciutats. El color negre és el protagonista de la major part dels actors del ritual xiïta, i el plor, així com l'autoflagel·lació, són recurrents. Els fidels corporitzen una processó en la qual canten lletanies i eventualment es colpegen rítmicament el pit, amb una mà i després amb l'altra. Tota una "exuberància de dol i de demostració d'heroisme mòrbid" (Richard, 1996, p. 129), que té la seva màxima expressió i paroxisme en una triple pràctica corporal: el *matam* (o cops de pit compassats), el *zanjeer zani* (o flagel·lació) i el *tatbir* (ferir-se el cap amb una espasa o ganivet, deixant que la sang corri lliurement) no exemptes d'un debat doctrinal sobre si aquestes pràctiques són veritablement lícites, especialment les dues últimes. A les processons, un cop acabada la marxa, es dona pas a una oració que va acompanyada de discursos referents al martiri, llegits per diversos membres de la comunitat. A continuació, els assistents es reuneixen en un acte comú de comensalitat.

Més enllà de les discussions teològiques que envolten certs aspectes de la litúrgia, les imatges que mostren homes, dones i nens amb la cara banyat en sang com a resultat del *tatbir* són emprades amb freqüència pels mitjans occidentals per connotar un clima de barbàrie i violència propis de la religió musulmana que el mateix ritual prefiguraria. La celebració de l'Aixura xiïta obté, doncs, una cobertura destacable, i sembla evident que la visió de la sang vessada i les pràctiques d'auto-càstig activen una reacció de rebuig a les audiències occidentals lligada a fenòmens com els anomenats "conflictes sectaris" o el mateix terrorisme d'arrel gihadista. Aquestes mostres d'hostilitat davant rituals que es jutgen anacrònics són tant més significatives en països com Catalunya, ja que poden trobar-se evidents paral·lelismes amb rituals específics de les tradicions catòliques en els quals l'efusió de sang i la penitència corporal juguen un paper determinant.

A Barcelona, l'única ciutat catalana que concentra una important població xiïta, l'Aixura se celebra des de l'any 2004, organitzada per l'Associació Cultural al-Qaim, un oratori que es troba situat al barri de Santa Caterina de Barcelona. Es tracta, així doncs, d'una celebració modesta que porta a terme un col·lectiu clarament minoritari en el paisatge musulmà de la ciutat, dominat sense matisos per les comunitats sunnites. Els membres de la comunitat que es reuneixen a l'oratori xiïta obert el 2001, són bàsicament d'origen pakistanès, encara que també participin musulmans catalans conversos. La celebració de l'Aixura es va iniciar, en coincidència amb les dimensions de la comunitat, de forma discreta, però va adquirir progressivament major visibilitat. Fins a l'any 2004, els membres de la comunitat celebraven l'Aixura amb una reunió (d'homes) a l'oratori, on tenia lloc un sermó que relatava el martiri de Hussayn, però a partir d'aquesta data es va prendre la decisió d'ocupar temporalment el espai públic amb una processó que recorregués els carrers del seu barri. Un procés de visibilització que, com podem imaginar, va suscitar nombroses controvèrsies.

Els carrers que envolten la seu de la comunitat Al-Qaim, al cor del barri de Santa Caterina, són estrets i tortuosos, doncs Santa Caterina forma part del districte de Ciutat Vella, el casc antic de la ciutat que es va construir intramurs. Són carrerons

difícilment transitats per vehicles, ja que aquests no tenen llocs per a un estacionament ni tan sols temporal. En semblant morfologia urbana, les concentracions de persones es tornen especialment visibles. Aquest "excés de visibilitat" va ser determinant a partir de l'any 2004, quan la processó es va organitzar a través dels carrers adjacents a l'oratori. Per primera vegada, el diari La Vanguardia va publicar una breu nota en què es feia referència a la celebració de l'Aixura per part d'uns tres-cents homes al voltant de la Plaça de Sant Pere. Però no seria fins a l'any següent quan diversos mitjans reproduïrien, amb abundants imatges, la celebració de l'Aixura, aquest cop fent-se ressò de les queixes de veïns i comerciants davant d'una ocupació de l'espai durant la processó que es jutjava "improcedent". Alguns columnistes de renom, com Pilar Rahola, no van dubtar a intervenir en el debat suscitat davant la irrupció pública d'una gestualitat ritual tan explícita: "La festa de l'Aixura, amb tipus sense camisa donant-se fuetades a l'esquena o cops de puny al pit, amb tot el simbolisme del culte a la mort, i amb els nens vivint -fins i tot en pròpia carn- com si fos una festa, no és cultura. És exposició pública de la catarsi col·lectiva característica del fanatisme, sigui de l'indole que sigui. Que això s'hagi produït als carrers de Barcelona, i que la nostra estimada televisió estigui encantada d'ensenyar-com a exemple de «tradició viscuda pacíficament», ens delata fins a quin punt estem perdent el control del que passa " .

L'any 2007, la comitiva va sortir de la mesquita poc després de les 14h. Una parella de la Guàrdia Urbana (la policia municipal) i una altra dels Mossos d'Esquadra (el cos policial autonòmic) precedien la processó. Uns membres de la comunitat sostenien una reproducció de la tomba de Hussayn, mentre altres portaven la representació del taüt de la seva germana, Zeynab, i un grup més endarrerit afegia pancartes de tela commemoratives per a l'ocasió. La processó va discórrer per alguns carrers del barri fins arribar a la Plaça de Sant Pere, lloc en el qual es feien els parlaments i l'oració final, i des d'on el seguici retornava cap a l'oratori per tal de preparar el menjar comunitària. Tot i que la celebració va transcórrer amb aparent normalitat, l'ocupació dels carrerons del barri va introduir una atmosfera d'excepcionalitat que va suscitar tot tipus comentaris per part de veïns i curiosos. La majoria de comerciants va anar tancant els seus locals a mesura que la processó, a un ritme molt pausat, s'acostava. Alguns d'aquests comerciants no van evitar fer crítiques explícites in situ a la celebració, acusant al consistori d'improvisació, així com de falta de previsió davant el "col·lapse" de l'espai públic. La processó va tornar al seu punt de partida una mica abans de les 17h de la tarda, tornant-se a restablir el lent transitar de persones per aquells carrerons, i sense que quedés cap senyal del seu pas.

Va ser aquest any 2007 quan la visibilització de l'Aixura va adquirir encara més gran transcendència i polèmica: l'endemà de la processó, La Vanguardia va publicar en portada una foto en què es podia veure a desenes d'homes realitzant el Matam, alguns d'ells amb el pit al descobert. Al costat de la imatge, s'insistia en les queixes dels comerciants de la zona, que consideraven que aquesta celebració no podia transitar pels estrets carrers del barri. La resposta de les autoritats municipals va ser, en primera instància, recordar que els organitzadors de la processó (l'Associació Cultural Al-Qaim) havien demanat tots els permisos pertinents d'ocupació de la via pública per a la seva

celebració, així com les dues condicions que havia exigít l'Ajuntament: que no es produís efusió sang i que els menors de 18 anys no es autolesionaran. En qualsevol cas, l'Ajuntament es va comprometre a estudiar el recorregut de la processó de l'any següent.

Efectivament, el resultat d'aquest estudi va ser una modificació completa de la morfologia del ritual. A partir de l'any 2008 la celebració va ser traslladada a l'Passeig Lluís Companys, una àmplia avinguda que conflueix al Parc de la Ciutadella, la zona verda de la ciutat, i jalonada per l'Arc de Triomf, un espai molt més obert i, a ulls de l'administració municipal, més adequat que l'anterior. La processó va tornar a tenir el seu punt de partida a l'oratori, però aquesta vegada, en lloc de deambular pels tortuosos carrers del barri, va prendre una línia recta en direcció a la destinació establert per l'Ajuntament, on es va tancar un recinte d'uns 100 metres de llarg per 50 metres d'ample per procedir a les celebracions. Hi van participar entre 250 i 300 homes, havent-se habilitat també un espai específic per a dones. Les tanques delimitaven clarament els actors del ritual de la resta de persones que transitaven pel Passeig Lluís Companys, i no només des del punt de vista simbòlic, sinó també físic.

No es va tractar només d'un canvi d'escenari; va ser també, un canvi en la interacció entre participants i observadors. En els carrerons del barri de Santa Caterina, la confluència era inevitable, i va ser en certa manera la inevitabilitat d'aquest contacte el que va provocar la manifesta incomoditat experimentada pels observadors, en particular els comerciants de la zona. En canvi, a l'espai reservat al Passeig Lluís Companys, era possible evitar aquest contacte mitjançant l'emplaçament d'un cercle que permetia distingir els usos religiosos de la resta d'usos profans. Ens sembla evident que la reubicació de l'escena principal del ritual, així com la seva simplificació, s'han d'interpretar com passos per a un major control del procés ritual. És cert que la reubicació al Passeig Lluís Companys va atorgar una visibilitat sobrevinguda a la cerimònia de l'Aixura, però aquesta semblava, a ulls dels responsables del consistori barceloní, preferible a la proximitat física que havia suscitat tantes queixes. En la processó d'aquest any, es van imposar, en fi, les dues condicions que l'Ajuntament considerava imprescindibles per concedir la seva autorització, a saber, l'absència de tota efusió de sang i la no participació de menors a l'acte, i es va afegir una tercera, que els participants en el ritual portessin el tors cobert. Aquesta espècie de format de l'matam, una de les principals litúrgies lligades a l'Aixura, indicava una voluntat inequívoca, per part de l'Ajuntament, d'eliminar les fases més polèmiques de la cerimònia i reduir-la als aspectes més acords amb la sensibilitat secular. Després d'una deliberació, la comunitat xiïta va acceptar les condicions imposades per a l'ocupació de l'espai públic i la celebració ha mantingut el mateix format fins a l'actualitat. Val a dir que aquest mateix protocol s'aplica per la celebració en honor de l'Imam Alí que té lloc el dia 10 de Ramadà.

3.3.4. Visibilitat de l'islam a través del ritual

D'altra banda, més enllà de la seva dimensió doctrinal i de convivència, la celebració dels rituals musulmans a Catalunya en els últims anys, especialment pel que fa al Ramadà, està incorporant també un component relacional, en connexió a la progressiva dimensió externa que adopta aquest conjunt de ritualitats. La celebració de iftars col·lectius, o ruptures diàries del dejuni que organitzen les comunitats locals, on són convidades les autoritats polítiques, la societat civil i el conjunt de la ciutadania, ha adquirit una dimensió notòria, fins al punt de convertir-se en una cosa habitual. Aquestes noves litúrgies interpretada, tant per la classe política com per bona part de la ciutadania, en clau multicultural, i no religiosa, comencen a ser identificades com a proves de la voluntat d'"obertura" d'aquests col·lectius respecte de la societat catalana. El Consell Islàmic i Cultural celebra aquest tipus d'actes des de l'any 2001 sol celebrar-ne el grup inter-religiós de la Fundació Tot Raval i algunes comunitats n'han organitzat els darrers anys als seus barris amb més o menys èxit, per exemple, a Ciutat Meridiana el 2015.

Un exemple en seria l'iftar col·lectiu al barri del Besós el passat dimecres 27 de juny de 2016, que incloïa un sopar obert al barri a la Rambla Prim precedit per una visita als llocs de culte del barri. Ocasions com aquesta són aprofitades per presentar-se davant la resta del veïnat i solen ser aprofitats pels representants de les comunitats per tractar de contrarestar els discursos islamòfobs. Així, els representants de les comunitats islàmiques del Besós que van presentar-nos els seus llocs de culte i les seves comunitats varen tots coincidir en insistir en la condició de l'islam com a religió de pau, en allunyar-se del terrorisme i d'Estat Islàmic als que es presenta com a no-musulmans i en agrair la presència dels veïns "a pesar de tot el que es diu de l'islam avui en dia".



D'altra banda, durant el Ramadà es produeixen en general arreu del món islàmic, iniciatives de tipus cultural que busquen l'atenció de les poblacions musulmanes, especialment sensibles durant aquest mes, a les expressions artístiques que s'inspiren en components propis de la seva tradició cultural o religiosa. És coneguda la tendència a estrenar durant el Ramadà diferents produccions televisives d'entreteniment, que

arriben a nivells d'audiència considerables (segons alguns autors, els media es "ramadanizen" durant aquest període). Però també hi ha espai per a les activitats artístiques més sofisticades, mitjançant exposicions de fotografia o pintura, concerts de música o celebració de festivals, alguns d'ells amb cert renom, com els que se celebren en algunes ciutats franceses, o l'experiència Nits de Ramadà iniciada amb el patrocini de l'Ajuntament de Barcelona durant els anys 2008 i 2009 en un procés que podem anomenar de patrimonialització del Ramadà, presentat com una expressió cultural més que com un ritual religiós.

El polític és l'àmbit implícit que es troba present en la celebració del Ramadà, ja sigui perquè es tracta d'una expressió col·lectiva, ja sigui perquè hi intervenen tot un seguit de principis relacionats amb la determinació de les autoritats religioses. Alhora, aquest període es converteix en un moment de "presa de consciència, de discursos, de reivindicacions, de mobilitzacions, manifestacions identitàries, i alhora és també ocasió per generar disputes i rivalitats" (Adelkhan & Georgeon, 2000, p. 14). Això és especialment significatiu en el context europeu, en el qual es produeix una lluita entre diferents sectors de la representació del col·lectiu musulmà, que pugnen per reforçar la seva autoritat durant les activitats que organitzen en aquest període. [ritual invisible]

El rituals són també, doncs l'ocasió per demandes de reconeixement. Aquestes poden passar, per exemple i de manera similar al que esmentàvem als llocs de treball, sol·licitar que les escoles reconguin aquell dia festiu a l'alumnat musulmà:

Porque si un niño que es musulmán, el día de su fiesta le obligas a ir al colegio, o pierde esa sesión o pierde ese día y las asignaturas que pierde ese día, o va a ir amargado al colegio, entonces la solución es intentar que sea todo flexible y que las mismas instituciones o los mismos programas o reglamentos, intenten que sea, que acogen a todos, igual que el budista si tiene sus fiestas o el judío si tiene su fiesta, o quién sea... o sea, adaptarse para ayudarle también al pueblo para que vea, que oye que estos ya forman parte de esta sociedad, que no vienen aquí de vacaciones, o sea que no vienen aquí a trabajar y se van... O sea, éstos ya tienen sus hijos aquí, ya viven aquí, ya forman parte... y por el otro lado, la responsabilidad siempre, vuelvo a decir, la responsabilidad de esta comunidad a demostrar que están aquí para aportar también, que no están aquí solamente porque mira porque hay trabajo, no, aparte del trabajo tienes que aportar algo aquí positivo, que seas un buen ciudadano, que tus hijos también lo sean, y que aportes a esto. [Alim]

Altres són de caràcter més simbòlic però impliquen igualment la demanda d'un reconeixement dels musulmans com a ciutadans de ple dret i de la seva pràctica religiosa en pla d'igualtat amb altres:

Que eso, que está bien lo que hemos conseguido, pero que nos falta mucho más y queremos llegar... yo qué sé... para mí, mi sociedad modelo que es

*Inglaterra, a que algún día nuestro presidente del Gobierno nos felicite el
año también y ponga un vídeo diciendo “Feliz ramadán, os deseo lo
mejor” y tal... y también que incluso se unan los autóctonos a las fiestas...
oye, ¡que los corderos están divinos! [ríen] [Latifa DNL]*

Val a dir que el passat 6 de juliol de 2016, en ocasió de la celebració del final del Ramadà, l'alcalde de Barcelona Ada Colau va felicitar la jornada als musulmans/es barcelonins a través de twitter.

3.3.5. La mort: enterrament islàmic i repatriació

La qüestió de l'atenció de la mort entre els col·lectius minoritaris en una societat democràtica reposa inevitablement sobre la defensa de la garantia que tothom ha de poder ser enterrat segons les seves pròpies conviccions, ja siguin aquestes ètiques o espirituals. Atès que els serveis funeraris –almenys en la seva dimensió més bàsica–, són considerats serveis públics, aquestes noves demandes interroguen el sistema de resposta que elaboren les nostres societats envers la diversitat. Les administracions públiques (locals en aquest cas) han de donar resposta a aquestes demandes que no sempre s'ajusten a un marc legal que no les contempla.

L'estudi dels rituals funeraris islàmics a Catalunya ha d'incorporar una doble dimensió: les inhumacions en parcel·les reservades en cementiris públics i la repatriació del cadàver a la societat d'origen.³⁵ Malgrat que la pràctica de la repatriació esdevé majoritària entre els col·lectius musulmans (s'estima que se situa prop del 90 % de les defuncions), segueixen formulant-se demandes per part de les seves representacions per tal de disposar d'una parcel·la reservada per a aquests enterraments en els cementiris municipals. No ens trobem amb una contradicció sinó amb la coincidència de dos processos: un d'aquests d'expressió de fidelitat amb una filiació familiar i un vincle cultural, religiós i comunitari amb el país d'origen; l'altra, esdevé una altra forma d'expressió, com és reivindicar la condició de membres actius i de ple dret de la societat en la qual han viscut i on han trobat la mort, i que esperen que també els cedeixi un espai per a la memòria i la remembrança. En l'anàlisi d'aquests processos, hi són sempre presents les dues dimensions, individual i col·lectiva, en tant que s'aborden qüestions relacionades directament amb l'expressió de pertinences identitàries. Contra els arguments habitualment formulats en relació amb aquesta qüestió, l'augment del nombre de difunts musulmans que optin per ser enterrats a Catalunya no pot ser considerat com un indicador d'integració d'aquest col·lectiu.³⁶

La inhumació de musulmans en terra no musulmana no és un fet desconegut per l'islam des del mateix temps del Profeta. Però en les darreres dècades s'està convertint en una realitat concreta a la qual la jurisprudència islàmica intenta respondre, interpretant els

³⁵ Vegeu: (Moreras & Solé Arraràs, 2014; Solé Arraràs, 2014)

³⁶ Vegeu : Aggoun (2006); Chaïb (2000); Lestage (2012); Saraiva & Mapril (2012).

principis sobre els quals es basen les normes relacionades amb la mort i el tractament del cadàver. La significativa presència de poblacions musulmanes en països no musulmans ha convertit el que era una excepció en una realitat quotidiana, que ha de ser resolta des del prisma de la doctrina islàmica. No hi ha unanimitat de criteris a l'hora de considerar aquest fet, tant pel que fa a les prescripcions que acompanyen els rituals funeraris, com a l'acceptació de les condicions, més o menys facilitadores, que són ofertes des d'aquestes societats per tal d'acomplir l'enterrament de la manera més correcta.

Els col·lectius d'origen musulmà a Catalunya, per tant, han elaborat diferents especificitats religioses i culturals respecte als rituals entorn de la mort i el dol. L'adequació d'aquestes pràctiques a la normativa existent de serveis funeraris fa aparèixer, per una banda, elements d'una possible incompatibilitat, i per l'altra, buits legals sobre aspectes no previstos en l'ordenament legal. Veurem a continuació les demanes més generalitzades.

En primer lloc, es demanda poder realitzar el bany ritual dels difunts. La purificació del cos és un dels requisits dels ritus funeraris musulmans que sol realitzar-se a Barcelona sense més complicacions, com veurem més endavant. En segon lloc, es demana que es pugui fer l'orientació de l'enterrament cap a La Meca (en general del rostre situant, per tant, el cos en l'eix nord-sud). Això no suposa un problema legal sinó més aviat logístic, en la mesura que en la major part de cementiris catalans els enterraments es fan en nínxols i l'alternativa de fer-ho a terra resulta molt costosa econòmicament.

En tercer lloc, hi ha la demanda de fer l'enterrament a terra sense fèretre. L'ús de taüt és contrari al principi que el cos del difunt ha de retornar a la mateixa terra d'on va sortir. Es tracta d'una pràctica desaconsellada (*makruh*) per totes les escoles jurídiques islàmiques. En els països occidentals, l'ús del fèretre s'ha generalitzat com una pràctica habitual des del segle XVIII, que ha acabat sent legislada com a obligatòria. En aquestes circumstàncies, es pot recórrer al principi de la necessitat imperiosa (*darura*), que permetria adequar-se a aquestes obligacions legals, o bé a l'aplicació d'altres dues excepcions que la jurisprudència musulmana accepta: que l'enterrament es produeixi en un terreny força humit o inestable que podria provocar que el cos dels difunts quedés al descobert, o bé que es tracti d'un cos fragmentat a causa d'una mort violenta. En general, tot i que alguns líders musulmans expressen la voluntat que es pogués establir una excepció legal en aquesta qüestió, la major part de musulmans accepten el fèretre com un mal menor, com diu aquest líder associatiu en una entrevista de 2015:

“Aquí (..) Et diuen què no es pot enterrar a terra a terra. Si no és nínxol has de tenir sempre la caixa aquesta, això és lo que costa més acceptar-lo. La caixa, bueno, si s'ho poden estalviar millor (...) Que sigui a terra (...) orientat a la Meca, això és fonamental. Aquí ho fan, al de Collserola, et fan amb la orientació de la cara cap al qibla. Però obligatòriament ho has de fer en caixa, i alguna vegada has de compartir (...) és un mal menor

però no és lo ideal. (...) Si és privat el tema de la caixa tampoc no el podrem canviar (...) si no canvia la llei.” [Demba]

O com diu també el representant d'una federació d'entitats:

Luego queda el tema de, podría haber demandas para enterramientos, podría haberlos... es un tema que depende de la comunidad también, no depende solamente de un ayuntamiento que no quiere que te entierres en el suelo, sino que está la normativa europea, está la normativa española, está la normativa local municipal, y todo este cúmulo de normativas, quieras o no, no es que te restringen, luego está el dictamen religioso... El Islam es una religión que a pesar de que se vea de fuera como ortodoxa, muy practicante muy... pero es MUY flexible, a pesar de que a veces tenemos esa sensación de que “no, no quieren, no el dictamen dice”... (...) la cuestión es buscar... este entendimiento, esta mediación con el ayuntamiento en cuestión y decirle “mira, bueno ¿podemos proponer tal? Tenemos un arquitecto que entiende de tumbas, o tenemos un técnico que puede ayudarnos en enterrar en el suelo pero con tumbas construidas”, y sinó, pues dictamen religioso, incluso dice que podemos enterrar en nichos... ¿por qué no? (...) Es la cuestión esa que falta la cultura de buscar solución, de buscar mediación. [Amer]

En quart lloc, un altre element de preocupació per als musulmans té a veure amb la concessió de la tomba i l'exhumació. La tradició islàmica no contempla la possibilitat de l'exhumació del cos del difunt, ni el desplaçament de les seves restes. Igualment no és permès remoure el terra si conté restes humanes, per tal d'evitar que aquestes puguin fer-se visibles. A fi d'evitar totes aquestes circumstàncies que alterin el repòs de l'ànima del mort, l'islam considera que la concessió de la tomba ha de ser perpètua. En els països musulmans aquestes concessions són posades gratuïtament a disposició de les famílies per part dels municipis, per una durada indeterminada. Malgrat tot, a vegades es produeixen situacions que obliguen a fer una exhumació, o bé a desplaçar les restes mortals a una altra ubicació. De nou actuen els principis de necessitat, però també els de la utilitat pública (*maslaha*) que aconsellen aquesta pràctica. És per exemple quan es tem que pugui produir-se un desplaçament de terres que pugui afectar tombes, o quan aquestes s'han emplaçat en una propietat privada que és reclamada pels seus propietaris, o quan és necessari desenvolupar alguna mena d'obra pública. Igualment, alguns legisladors musulmans han hagut de resoldre la possibilitat de la reutilització de les tombes, en especial en llocs força poblats, on hi ha una limitació d'espai per fer tombes individuals perennes. Tanmateix, davant dels processos moderns d'urbanització, els cementiris vells de les ciutats han estat afectats, la qual cosa ha obligat a fer exhumacions i a traslladar les restes a una altra part del cementiri.

Finalment, pel que fa a la identificació i separació entre tombes es requereix una separació entre tombes musulmanes i no musulmanes, sense, però, determinar la forma

d'aquesta separació. Els diferents juriconsults estableixen que tal separació ha de ser clara i permanent. Igualment, la tradició islàmica estableix una sèrie de criteris respecte a la identificació de la tomba, que ha de seguir els criteris d'austeritat i modèstia

A Catalunya, a partir de la dècada dels noranta, l'activació de recursos comunitaris fonamentalment per fer front a repatriacions es combina amb la formulació de les primeres demandes per part dels representants dels col·lectius musulmans per tal de disposar d'un espai reservat en els cementiris municipals per poder-hi enterrar els seus difunts. La signatura de l'Acord de Cooperació de 1992 obre el camí a aquestes demandes. Aquestes foren formulades per representants de comunitats locals, que sempre han estat els interlocutors directes amb els ajuntaments. Aquestes demandes s'han reiterat a diversos municipis catalans però tant sols s'han iniciat processos de construcció de parcel·les musulmanes algunes localitats com ara Terrassa (no va arribar a posar-se en funcionament), Manresa i, el cas més destacat, Barcelona.

La demanda per disposar d'un espai reservat per als musulmans de Barcelona té una llarga història que, després de l'aprovació de l'Acord de Cooperació de 1992, rebé un fort impuls. Al mes de novembre de 1997, l'Ajuntament de Barcelona (per iniciativa de la llavors tinenta d'alcalde responsable dels serveis funeraris, Pilar Rahola) signà un acord amb els representants del Centre Islàmic de Formació Religiosa, de l'associació pakistanesa Wrights Protection Association, de l'Associació Catalunya-Líban i de l'Associació Catalano-Palestina, que es concreta en la cessió d'una parcel·la de 552 m² al cementiri de Collserola. es tracta de la creació d'un cementiri islàmic a Collserola, que seguiria sent un equipament laic, sinó que es tracta d'un espai reservat (o d'acord amb la denominació oficial, un recinte) per a musulmans, i que només estarà separat de la resta de tombes per una filera de xiprers. L'acord també establí que la gestió de l'ús d'aquest espai funerari dependria del Centre Islàmic de Formació Religiosa.

La parcel·la musulmana del cementiri de Collserola és un equipament en ple funcionament, que ha anat creixent progressivament (a les inicials setze tombes s'hi van afegir vint l'any 2001 i, el maig de 2003, trenta-tres més), fins a ocupar la totalitat de la zona reservada amb capacitat per l'enterrament de 300 persones adultes. Avui en dia, aquest equipament rep entre vint i trenta difunts al llarg de l'any, molts d'ells procedents de fora de la ciutat de Barcelona essent un referent per als musulmans de tot Catalunya.³⁷ Aquest fet, explica la pressió que patia l'espai i que és motiu d'inquietud entre molts musulmans, especialment els conversos, per als quals la repatriació no és una alternativa. Així, ho mostra, per exemple, aquesta conversa entre diversos líders comunitaris:

- Hay una cosa muy importante de la que no se ha hablado todavía: los cementerios musulmanes. Y como ya he dicho yo, a nadie le interesa los conversos españoles. Como me dijo un amigo mío: "si muriese aquí, me gustaría que me llevaran a Marruecos" ¿Y los conversos? (...)

³⁷ Val a dir, que una bona part d'aquests enterraments són de fetus, ja que la repatriació és més habitual per als adults.

-Eso revela uno de los problemas del mundo musulmán aquí y es que no hay sitio suficiente y no cumple algunas condiciones y..

- Y que estamos dentro de las normativas europeas y hay cosas que hay que cumplir. Eso está claro.

- Sí, pero para los musulmanes, lo que nos dejan en los cementerios, es muy poco. Tú te acercas al de Collserola y no nos han dejado casi nada de sitio. Es una vergüenza por la cantidad de musulmanes que tenemos y por los veinte metros que nos dan.

[Jaime, Hanza y Nacho HL]

La gran demanda d'ús d'aquest equipament i el fet que l'espai la disponibilitat de tombes s'esgota, doncs, ha dut a Cementiris de Barcelona³⁸ a iniciar la construcció d'una nova parcel·la. Aquesta, però, tindrà unes característiques diferents pel que fa a la gestió que mantindrà Cementiris de Barcelona. Fins ara, com s'ha dit, era el Centre Islàmic de Barcelona que gestionava l'equipament (cobra una quantitat en el moment de l'enterrament però no una quota de manteniment) i qui decidia, per tant, qui s'hi enterrava. Malgrat que des del centre s'assegura que es totes les demandes eren assumides, no s'ha volgut deixar aquest poder de decisió a una sola entitat i s'ha preferit optar per una gestió pública de l'equipament.

Es tracta d'un espai proper a l'antic i que tindrà una capacitat per 320 tombes, incloent tombes a terra i nínxols. Tanmateix, ara se n'està construint tant sols la primera fase que consta d'un bloc de nínxols (40 tombes) i 24 tombes. El procés de construcció ha passat per un procés de negociació amb representants de diverses comunitats musulmanes de la ciutat. Sembla ser que l'acceptació de l'enterrament amb nínxols té a veure amb el menor cost de l'enterrament en aquests respecte a l'elevat cost d'un enterrament a en una tomba a terra.

Finalment, cal dir que la preferència per la repatriació es relaciona també amb el fet que les principals adaptacions hagin estat fetes en l'àmbit de serveis funeraris, per donar resposta a les practiques rituals islàmiques que es duen a terme a Catalunya també si el difunt és repatriat: el bany ritual dels difunts i la pregària. L'augment de les sales multiconfessionals als tanatoris catalans i la construcció de sales per al bany ritual pot entendre's, doncs, com un exemple de la iniciativa de l'empresa privada que *motu proprio* s'adapta per acollir la diversitat religiosa i els funerals laics a les seves instal·lacions. D'aquesta forma, la capacitat de la societat catalana per assumir les demandes específiques dels musulmans passen per també per la voluntat del mercat per respondre-hi. És a dir, responent a la demanda d'uns musulmans que són assumits com a clients més que no pas com a ciutadans subjectes de drets, atenent la singularitat religiosa aplicant un criteri de rendibilitat que les institucions públiques, sovint

³⁸ Empresa 100% municipal des de 2011, Cementiris de Barcelona, S.A. és una empresa del grup B:SM, que gestiona els nou cementiris de la ciutat de Barcelona, Montjuïc, Poblenou, Sant Andreu, Les Corts, Collserola, Horta, Sants, Sarrià i Sant Gervasi així com els dos centres de cremació situats a Montjuïc i Collserola.

subjectes al judici de l'opinió pública, són més reticents a fer (Moreras & Solé Arraràs, 2014).

El cas de Barcelona és, però, particular. L'any 2007, Serveis Funeraris de Barcelona (SFB) –una empresa mixta de capital públic i privat– va inaugurar un espai al tanatori de Montjuïc per a realitzar les pràctiques musulmanes de purificació del cos. Aquest servei contribueix a millorar l'atenció envers aquests difunts, ja que no es disposava d'espais adequats per realitzar aquestes tanatopràxies. Segons un responsable de l'empresa entrevistat l'any 2008, aquestes s'havien de dur a terme en espais cedits pels hospitals (en el cas de que la defunció s'hi produís), o bé habilitats de manera precària per part de les comunitats musulmanes. També, en ocasions, se cedia un espai al principal tanatori de Barcelona, situat al carrer Sancho de Àvila. Malgrat això, com en altres casos, la situació era incòmoda ja que el bany ritual es realitzava en les mateixes sales de tanatopràxia en què treballen habitualment els professionals de l'empresa generant algunes incompatibilitats amb l'horari i el ritme normal de treball de la sala. Això es produïa especialment en el cas de les dones, quan es demanava als treballadors de sexe masculí que abandonessin la sala mentre durava el ritual. Per posar en marxa aquest equipament, SFB va posar-se en contacte amb el Centre Islàmic de Barcelona, una de les mesquites amb més tradició a la ciutat. Tot i així, també fan ús de la instal·lació altres organitzacions religioses de la ciutat. Són aquestes entitats les que proveeixen els especialistes i s'encarreguen de la neteja i manteniment de l'espai, tot i que sempre que s'usa hi ha un treballador d'SFB. SFB proporciona també la tela blanca amb què s'amortalla els difunts.

El centre islàmic de Montjuïc disposa d'una sala de tanatopràxia preparada per a la realització del bany ritual i d'una càmera refrigerada per a la conservació dels cossos. Els difunts són embalsamats primer a les instal·lacions del tanatori del carrer Sancho de Àvila, un procés obligatori sempre que ha de realitzar-se una repatriació. L'equipament, compta també amb una gran sala amb espai per realitzar l'oració pel difunt, una instal·lació per realitzar les ablucions, catifes per cobrir el terra i espai per deixar les sabates. Segons SFB, el centre islàmic de Montjuïc té una mitjana d'ús d'uns cinc difunts mensuals, l'equipament és conegut entre els musulmans de la ciutat i el seu ús pot qualificar-se de rutinari.

3.4 L'àmbit educatiu: el lloc de la religió a escoles i instituts

La diversitat religiosa és una més de les diferents formes de diversitat a què s'han d'enfrontar els centres educatius. El projecte de convivència³⁹, que han d'elaborar tots els centres educatius, és l'instrument que reflecteix les accions que el centre docent desenvolupa per tal de capacitar tot l'alumnat i la resta de la comunitat educativa per a

³⁹ <http://xtec.gencat.cat/ca/centres/projeducatiu/convivencia/>

la convivència i la gestió positiva dels conflictes.⁴⁰ Entre els objectius generals que ha de tenir aquest projecte, el segon és potenciar l'equitat i el respecte a la diversitat de l'alumnat. La diversitat religiosa, s'incorpora dins el projecte de convivència en l'apartat d'educació intercultural i, en aquest sentit, la *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres educatius* editada per la Generalitat de Catalunya i comentada en un altre apartat d'aquest estudi, és la referència en aquesta matèria per al Departament d'Educació.

És interessant l'anàlisi del Projecte de Convivència ja que s'hi fan recomanacions que venen a donar resposta a algunes de les demandes expressades per les persones musulmanes. Per exemple, en relació a les festivitats religioses es recorda que cal "tenir present l'Acord de Cooperació de l'Estat amb la Federació d'Entitats Religioses Evangèliques, la Federació de Comunitats Israelites i la Comissió Islàmica d'Espanya, per demanar, per avançat, el justificat d'absència dels dies de les festivitats de determinada confessió amb l'objectiu de programar i adaptar les activitats docents."⁴¹

En general, les polítiques educatives insisteixen en incorporar una perspectiva d'educació intercultural (Besalú, 2002), tant en el dia a dia de la gestió escolar com el currículum. Tanmateix, cal entendre que la diversitat religiosa ha de tenir un tractament diferencial en la mesura que està regulada per un marc legal molt específic. Gestors i responsables de polítiques educatives en són ben conscients i la dificultat per destriar, en ocasions, què és i què no és una demanda religiosa pot portar a tractar-la com un element cultural. Això es fa adduït, per exemple, que no totes les musulmanes duen *hijab* cosa que, si bé és absolutament certa, no ho és menys que el *hijab* és entès per la major part de les dones musulmanes que el porten com un element que forma part de

⁴⁰ Els centres educatius catalans han de disposar, a més a més, de protocols de centre per a la millora de la convivència, que han de ser aprovats pel consell escolar. Els centres educatius poden adaptar a la seva realitat i necessitats específiques els protocols per a la millora de la convivència del Departament d'Ensenyament entre els que s'inclou el Protocol de prevenció, detecció i intervenció enfront situacions d'odi i de Discriminació. Els casos d'odi i discriminació s'han de comunicar a la Inspecció d'Educació. http://xtec.gencat.cat/ca/centres/projeducatiu/convivencia/recursos/resconflictes/odi_discriminacio/index.html. A nivell de Barcelona, cal destacar que l'Ajuntament de la ciutat, a través de la Regidoria de Dona i Drets Civils, ha posat en marxa un Programa de prevenció de les relacions abusives, la violència masclista i la discriminació per raó de diversitat, dirigida a les comunitats educatives de centres de la ciutat de Barcelona durant l'etapa d'educació obligatòria. La Xarxa d'escoles i instituts per la Igualtat i la no discriminació té l'objectiu de prevenir la violència, el domini, el control i l'abús de poder en les interaccions personals i promoure models relacionals positius basats en l'equitat, la coresponsabilitat, el respecte i el compromís ètic en tots els àmbits de la comunitat educativa. El Programa girarà al voltant de dos eixos: (1) La coeducació i prevenció de les relacions abusives, els prejudicis i estereotips de gènere i la violència masclista. (2) Educació en drets humans i prevenció de les relacions abusives, la discriminació, i la violència davant la diversitat funcional, ètnica, sexual i de gènere. El Programa s'iniciarà com una prova pilot en els cursos 2014-2015 i 2015-2016 en un conjunt de aproximadament 15 centres d'educació primària i secundària, seleccionats entre tots els centres de la ciutat a través del treball conjunt entre un equip de recerca de la Universitat de Barcelona i el Consorci d'Educació de Barcelona. [http://ajuntament.barcelona.cat/premsa/2014/07/25/lajuntament-crea-una-xarxa-descoles-per-prevenir-les-relacions-abusives-la-violencia-masclista-i-la-discriminacio/]

⁴¹ *Projecte de convivència i èxit educatiu* (2015), Generalitat de Catalunya, Departament d'Ensenyament

la seva pràctica religiosa. Ho veiem, per exemple, en aquestes declaracions d'una persona responsable de l'administració educativa a Barcelona:

Te n'estàs adonant que no estem tocant religió. (...) Perquè, perquè en principi l'escola... la religió forma part d'un àmbit privat de la vida, no? Llavors nosaltres tot això ho tractem des de la convivència i des de lo que seria discriminacions per origen ètnic, de creença, que això també surt, eh? (...) El fenomen cultural... s'arregla amb educació. En canvi la creença està protegida. [Rosa]

Per part de molts professionals de l'educació, s'insisteix en aquesta laïcitat de la institució escolar (Mayoral Arqué et al., 2012). La no confessionalitat de l'estat proclamada, per exemple, a la Constitució espanyola o l'Estatut d'autonomia de Catalunya és interpretada, sovint, com a sinònim laïcisme. Aconfessionalitat implica que les institucions públiques no s'identifiquin amb cap opció religiosa i es mantinguin neutrals respecte a les diverses opcions religioses presents a la societat (cosa que, sense dubte, no es produeix a la nostra societat on els privilegis de l'església catòlica són encara molt vigents). Tot i així, veiem en les declaracions d'alguns professionals de l'educació i de l'administració educativa declaracions que semblen més aviat defensar que cal expulsar la religió de l'àmbit públic, en el qual s'inclou l'escola. Aquests debat estaran presents, també, alhora de tractar tensions que han emergit en l'àmbit escolar.

Recollirem en aquest capítol aquells aspectes que, en l'àmbit escolar, han resultat en més tensions entre persones i comunitats musulmanes i les institucions educatives. Ens centrarem en tres: el *hijab*, la demanda de menús *halal* als menjadors escolars i la formació religiosa.

No pot sorprendre a ningú que siguin als GD protagonitzats per dones on sovintegin les preocupacions pel procés d'escolarització dels/les fills/es a l'ensenyament primari i secundari. Si féssim grups semblants amb població no musulmana de Catalunya, és ben probable que les freqüències fossin anàlogues. A la nostra societat, la criança i per tant l'interès per l'educació dels fills/es és, encara avui dia, un assumpte que concerneix majoritàriament a les dones, amb independència de la confessió practicada. La concreció i casuística diversa dels discursos construïts per les dones denoten abans que res un coneixement i familiaritat amb els procediments de la institució escolar que són absents en el cas dels homes, interessats de manera general per la qüestió de les classes de religió, per bé que en un registre abstracte, deixant de banda les referències personals que abunden en els discursos femenins.

En general, les dones participants als DG i altres entrevistades específicament per aquest estudi, es refereixen a un ventall de "problemes" o "distorsions" que genera la confrontació de la pràctica religiosa de les noies -i en menor mesura nois- amb les institucions educatives (tant a l'educació primària com secundària). Es refereixen tant a experiències pròpies en els anys de formació, com a la dels fills/es o a amistats i familiars. Pel que fa als GD, com a mares que són la gran majoria de participants, no

sembla haver-hi grans diferències entre els dos grups en funció del capital cultural pel que fa al contingut i nombre d'al·lusions realitzades sobre l'àmbit escolar. Alguns líders religiosos i associatius, com veurem, també han mencionat aquestes problemàtiques en l'àmbit educatiu.

3.4.1 *Hijab*, vestimenta i modèstia

Les problemàtiques referides a l'àmbit educatiu tenen a veure sovint amb la conciliació de la vestimenta pròpia i algunes activitats educatives com l'assignatura de gimnàstica o les activitats que tenen lloc a les piscines. Aquestes sorgeixen especialment a l'educació secundària quan, amb l'arribada de la pubertat, comencen a operar sobre les persones musulmanes requeriments referits a la modèstia en les relacions de gènere i la forma de presentar-se en espais mixtes.

Altre cop el *hijab* torna a ser l'element que suscita més conflictivitat, segons les persones participants a l'estudi. Com diu aquesta dona:

Hi ha molts problemes [a l'escola]. Per començar el tema del vel, amb les nenes. Hi ha un rebuig sobretot quan se'l posen hi ha un rebuig bastant... Hi ha una discriminació dels alumnes... (...) I jo m'he trobat amb algunes marroquís (sic.) que quan es posen el vel s'enfronten amb problemes. (...) De rebuig, rebuig... pels professors, pels alumnes, pels companys, tot canvia. I, clar, a vegades es plantegen, pues, "me'n vaig. Acabo la educació obligatòria i deixo [els estudis]" (...) perquè se senten molestes. Llavors, clar, és un tema que ara està sortint a tot Europa i té el seu pes però hem de tenir en compte el futur que volen aquestes nenes (...) s'hauria de parlar amb elles per mirar què volen. Perquè si és una decisió pròpia, perquè no? [Hasna]

Com veiem en aquestes declaracions, un element clau sembla ser la necessitat d'expressar la pròpia voluntarietat alhora del dur posar-se el *hijab* durant l'adolescència (vegeu també: Chouder, Latrèche, & Tevanina, 2008). Les dones lamenten com la decisió d'una jove de dur el *hijab* és sovint interpretada com una imposició familiar:

El tema vel... a mi em va passar quan vaig arribar, la gent es pensava que me'l porto obligada però va ser proposta meva però clar, ells, em veien com una nena que està obligada a portar un mocador. Però és que va ser una cosa que jo els hi vaig dir als meus pares, tal dia me'l poso i s'ha acabat. [Farzana]

En tant que dones i joves, es nega sistemàticament l'agència de les adolescents amb *hijab* considerades alhora víctimes i còmplices de la seva pròpia subordinació. Un retrat similar fa Ángeles Ramírez dels casos de conflictes escolars vinculats al *hijab* a Espanya, en què les imatges mediàtiques que es van difondre de les noies oscil·laven entre la dona-víctima i la dona-fonamentalista que reproduïx el suposat fanatisme del seu entorn familiar (Ramírez, 2011, p. 116).

Enmig de la fase formativa per excel·lència, coincidint moltes vegades amb el moment en que la noia decideix portar per primer cop el *hijab*, entrada a l'adolescència, la falta de sensibilitat dels professionals i les "bones intencions" exhibides pels propis companys i companyes poden arribar a provocar un autèntic shock traumàtic, tal com relata una de les participants:

Yo este problema lo he... lo he sufrido realmente. O sea, donde vivo, en la zona que estoy hay mucha, la mayoría de la inmigración que hay son gente que viene de zonas rurales (...) La poca participación de las madres en las AMPAS y en las actividades escolares también es en gran parte porque la mayoría son analfabetas, vienen de un ambiente que no están acostumbrados a esto, no les suena para nada al mundo. En mi caso, yo venía de una escuela que yo ya estudiaba, pero es que el primer rechazo que tuve fue "es que llegas aquí en febrero, y ¡hasta septiembre no tienes plaza!". ¿Cómo si es la obligación? Es que es ley, un menor tiene que estar escolarizado. Pues lo primero fue, es, este choque, que me rechazan y no me dejan, además me van y me mandan a un instituto que está lleno de inmigrantes y que dan por supuesto que no vas a acabar los estudios. Padeces los problemas y como "¡uff, ésta con velo!", la primera que lleva velo en el instituto, todo el mundo me ve "la rara". Es que todo el mundo me veía "la rara"... Incluso llegaron a ponerme la mano intentando quitarme el velo... ¡alumnos de mi clase! ¡O sea, compañeros! Todo esto fue un rechazo en gran parte porque tu dices: "No, no, yo quiero hacer el bachillerato, me da igual lo que me cueste, si me ha costado 5 años, ¿qué son 2 años aquí? ¡Me da igual! ¡Yo voy a seguir!" Y me costó 5 años... [Hasna]

La pròpia joventut, és assenyalada per algunes dones com la raó que les porta a cedir a les pressions per no dur el *hijab* com diu aquesta dona parlant del requeriment d'una professora per treure's el *hijab* a una alumna:

Es que en ese momento, si tuviéramos el conocimiento de ahora es "señora, quítese usted los pantalones". (...) Clar, ¡era una niña! [Farzana]

El *hijab* a l'escola ha estat, de fet, protagonista d'alguns casos conflictius que tenen a veure, fonamentalment, amb requeriments fets a les noies o dones per no dur el *hijab* a classe tant per part dels docents com dels equips directius dels centres on estudien. Cap d'aquests casos ocorreguts a Barcelona ha tingut transcendència mediàtica a diferència d'altres situacions similars a altres punts de la geografia catalana i espanyola (com ara els de F.E. a San Lorenzo del Escorial l'any 2002, el de S.S. l'any 2007 a Girona i el de N. M. A Pozuelo de Alarcón el 2010)⁴². Malgrat això, els relats d'aquesta mena de casos són nombrosos i tots són força similars en el seu inici. Per exemple, des del Centre Cultural Islàmic del Clot expliquen que es troben actualment gestionant al voltant de 7 casos similars i n'han gestionat molt més. El centre disposa d'una advocada i gestiona casos similars tant de fidels que acudeixen al seu centre com d'altres de tot Catalunya. Segons explica Mostafà, un dels seus responsables, el procés comença amb una entrevista amb l'afectada per tal d'assegurar-se que dur el *hijab* és voluntat seva. A continuació es demana cita amb la direcció del centre educatiu o bé amb l'AMPA recordant la legislació que empara el dret de la noia a dur el *hijab* i, si cal, es fa saber del cas a la l'OAR i la DGAR. Segons Mostafà, en la major part dels casos en que han intervingut els centres han accedit, davant els arguments legals, a permetre que les joves seguissin estudiant amb el *hijab*.

Alguns d'aquests casos, doncs, han arribat a formalitzar-se en queixes però és significativa l'escassa consciència que sembla existir a l'administració educativa sobre una preocupació clau per a les persones musulmanes. Segons el Consorci d'Educació de Barcelona no s'ha rebut un nombre significatiu de queixes sobre aquesta qüestió. Sembla clar, doncs, que en bona part dels casos la inhibició ha estat la resposta de les afectades ja sigui acceptant treure's el *hijab*, canviant de centre o abandonant els estudis. Vegem un cas en el quadre.

Sihaam va arribar a Barcelona fa aproximadament tres anys procedent del Pakistan essent ja major d'edat. La seva germana Farzana, qui relata el cas, és una dona amb un càrrec destacat dins d'una entitat religiosa, que vivia a la ciutat des de feia anys. La jove Sihaam va matricular-se per estudiar un cicle formatiu de grau superior a un institut de la ciutat. La jove va presentar-se a estudiar duent *hijab* i un docent del centre va requerir-li que se'l treies per poder assistir a classe.

Li van dir: "si no te lo quitas, el día tal, no vengas a la escuela."

Sempre segons la germana de Sihaam, la direcció del centre va estar d'acord amb la decisió que s'emparava en la normativa interna de l'institut al costat de la prohibició de les gorres i altres característiques vestimentàries no vinculades a la fe religiosa.

Sihaam no era l'única alumna musulmana en aquella situació sinó que altres noies d'origen marroquí varen afegir-se a la reivindicació. Varen presentar l'assumpte davant

⁴² Sobre el tractament mediàtic d'aquests casos vegeu: Ramírez (2011).

el director del centre, el cap d'estudis i amb el Consorci d'Educació de Barcelona (val a dir que la germana no recorda exactament el càrrec de la persona que les va atendre). Cap d'aquelles trobades va concloure amb un acord.

La germana de Sihaam es mostra indignada per la situació:

*¿Qué pasa si una persona está con velo? Si eso es su identidad, forma parte de su religión, de su todo. ¿Cómo le puedes decir que [se] quite el velo, no? Ya el hecho de hacer esta cuestión ya es violento. Y ¿sabes? No les importa que la gente quede sin educación (...) para ellos es como si alguien les haya obligado. ¿Cómo pueden poner normas internas de los colegios que discriminen alguna religión? (...) Si ella hagués continuat, hauriem arribat a alguna associació anti-discriminació o a SOS Racisme. Jo hauria... no sé, fet tot, la veritat. (...) És que algú ha d'aixecar-se. Tots no ho farán, jo sé. Tots no ho farán, algú ho ha de fer. Perquè és com *hacer la limpieza del camino*, ¿no? *Abrir el camino* (...) *Alguién lo tiene que hacer*.*

Com veiem, la jove va decidir finalment renunciar a aquests estudis per la imposició d'haver-se de treure el *hijab* afegida a les seves dificultats idiomàtiques, ja que Sihaam havia arribat molt recentment del Pakistán, Actualment, segueix vivint a Barcelona i es troba cursant una formació *online* en llengua anglesa.

Un cas molt similar al mencionat a la taula fou denunciat recentment a l'entitat SOS Racisme per una jove estudiant també d'un cicle formatiu al barri del Raval. En tots dos casos, la normativa interna del centre (Normes d'Organització i Funcionament del Centre - NOFC) emparava la negativa dels equips directius dels centres a admetre el *hijab* a les aules. Aquests normatives, però, contravenen clarament les recomanacions que fa la Generalitat de Catalunya en referència a la indumentària i els signes religiosos externs a la *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres educatius de Catalunya*. A més a més, el punt 2.3 del Projecte de convivència diu clarament que cal incorporar a les NOFC la gestió de la diversitat cultural i religiosa seguint les orientacions recollides en la *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres educatius*, de la Generalitat de Catalunya.

A la guia s'argumenta que lluitar contra la submissió de la dona o la imposició religiosa no s'ha de fet mai "a costa de provocar un perjudici a un infant o un adolescent, com ara la desescolarització (...). En conseqüència, la indumentària hauria de ser objecte de prohibició només si interfereix objectivament en l'assoliment d'aquest objectiu." Aquí es posen com a exemples el *niqab* i el *burka*, explicant, però, que són poc habituals a Catalunya. El *hijab*, per tant, es considera que no perjudica l'aprenentatge de nenes i

adolescents i que s'ha admetre. De la mateixa opinió és Rosa, alt càrrec al Consorci d'Educació de Barcelona que afirma que la resposta a la demanda del *hijab* a l'aula és evident:

Està claríssim, no? El dret a l'educació passa per damunt de qualsevol vestimenta. (...) Per tant, alerta amb aquestes coses i amb fer... el que ha passat en alguns països europeus, val? (...) Perquè és que parlem d'això, però perquè no parlem dels sikhs?

Malgrat això, fins a la data el Consorci d'Educació de Barcelona no ha emès una instrucció clara sobre la qüestió la qual cosa deixa les joves musulmanes subjectes a l'arbitrarietat de les normes internes o la sensibilitat de cada centre educatiu.

Com s'explica també a la Guia editada per la Generalitat mencionada anteriorment (pàg. 36-47), la qüestió no està del tot clara a nivell legal. A l'estat espanyol, diferents sentències han protegit el dret a portar determinades peces de roba per motius religiosos, sobre la base del dret fonamental a la llibertat religiosa, com ara la Sentència del Tribunal Superior de Justícia de Balears número 457/2002, de 9 de setembre de 2002, o la Sentència del Tribunal Suprem, Sala del Contenciós Administratiu, número 693/2013, de 14 de febrer de 2013. Tanmateix, a l'Estat espanyol, alguns centres educatius també han prohibit l'ús del mocador islàmic i alguna sentència judicial ha considerat que en els casos jutjats no es vulnerava el dret a la llibertat religiosa. Per exemple, la Sentència número 35/2012 del Jutjat Contenciós Administratiu número 32 del Tribunal Superior de Justícia de Madrid. Ara bé, segons explica la guia, jurídicament hi ha dues qüestions importants a tenir en compte. Primera: que a l'Estat espanyol no hi ha cap llei que reguli aquesta qüestió o que estableixi cap limitació general a l'ús de roba o signes per motius religiosos. I segona: que el Tribunal Suprem, en la Sentència de 14 de febrer de 2012, ha establert que la limitació de la indumentària i dels signes religiosos, en tant que afecta l'exercici d'un dret fonamental, només pot ser regulada per una llei, motiu pel qual la sentència anul·la una normativa de l'Ajuntament de Lleida que impedia l'ús en espais municipals del «vel integral». Per tant, hauríem de concloure també que les normes internes dels centres educatius (NOFC) no poden limitar un dret fonamental com és el dret a la llibertat religiosa.

D'altra banda, activitats com educació física o piscina no són ben acceptades per part de l'alumnat i famílies musulmanes (especialment també a l'educació secundària). L'activitat física en sí no suposa un problema sinó l'obligatorietat de dur una vestimenta que es considera que trenca amb la modèstia que reclama l'islam a les dones en la mesura que són activitats mixtes, és a dir, que aquesta immodèstia serà mostrada a alumnes o docents gènere masculí (Dagkas, Benn, & Jawad, 2011). Així ho explica aquesta dona:

Bueno, jo conec molt a [menciona un barri de Barcelona amb un percentatge alt de població musulmana] perquè treballa allà (...) Les

nenes han d'anar a la piscina quan les noies no volen anar a la piscina en un espai mixte (sic.) haurien de potser plantejar aquesta activitat. No és una activitat curricular, sinó és extra-curricular i curricular de l'escola (...) ho decideix l'escola. Si una escola té un 80 % de nanos, de estrangers, bueno, jo no dic ni estrangers (...) però si tenen nenes que no hi volen anar doncs perquè no fem una altra activitat (...) si elles volen anar separades a la piscina, pues mira, van separades, però no. Insistim, insistim amb la natació i és un problema greu. Després el fet de portar vel és també una dificultat molt important, molt important i no, no hi ha manera. [Farzana]

En un estudi realitzat l'any 2008 a la ciutat britànica de Brimingham (Dagkas et al., 2011) es conclou que les formes d'incrementar la participació de les noies musulmanes en aquestes activitats passaven per permetre vestir amb "modèstia" i segregat per gènere algunes activitats. Tanmateix, s'insisteix en implicar les famílies de l'alumnat. Des de l'Institut Barcelona Esports són ben conscients d'aquesta situació i creuen que cal trobar fórmules que permetin a les noies musulmanes participar en les activitats de piscina. Com s'explica des de l'Institut Barcelona Esports, reservar algunes piscines només per a dones en algunes hores, ha estat una iniciativa presa en alguns Centres Esportius Municipals en barris amb una alta proporció de musulmans per incentivar l'ús de la piscina per part de les dones, en aquest cas adultes.

En relació amb el que vèiem anteriorment, el xoc entre l'*ethos* derivat de la seva pràctica religiosa i l'univers (a)moral de la societat catalana gira de forma constant al voltant de la preservació de la puresa i virtut del cos femení, ja sigui manifestant preocupacions per una eventual pèrdua de virginitat (en relació al conflicte obert arran la negativa d'una mare a que la seva filla adolescent utilitzés tampons) o per les angoixes provocades per una educació sexual percebuda com amenaçant:

(...) Pero a veces te, te, te caes en una situación que no hay manera de solucionarla. Por ejemplo, hablando de eso, porque las dificultades... Mi hija tenía doce años, llegó aquí con doce años y bueno, entró por primera vez a... primaria todavía entonces con 11 años. Y dijo la profe que a la hora de la... gimnasia, no tiene que faltar nadie. Y no sé quién sacó, dijo... una chica también que era marroquí dijo a la hora de tener la regla ¿qué hacemos? El día de la piscina. [La profesora] dijo que a mí me da igual. Que pongáis el... tampón (...) Esto me lo ha dicho mi hija. ¡Me entró un susto! Porque que sepa yo mi hija es virgen, es virgen, cómo iba a poner un... tampax de éste. Y entre no saber cómo explicárselo a ella, a la niña y... hasta que me entraron dudas. ¿Mi hija no es virgen? Me quedé así. He dicho, ¿qué le has dicho tú? Yo no sé mamá, es que... me tienes que acompañar, y se puso a llorar (...) Vale, pues nada. Te voy a defender.

Aunque todavía no sé hablar mucho, tengo mucho vocabulario no... hablo francés, te voy a acompañar. Y fui y... que no, que no lo sabía, perdón. Pues menos mal, porque a mi si me vas a exigir mucho y me vas a insistir yo puedo sacarla [de l'escola]. [Fatima DNL]

(...) Ese día estaba con lo que (...) y allí entra en juego mi hija, con la única ... que mi hija viviera eso con naturalidad, yo sola no me ..., claro, ¿yo qué conseguí? Que mi hija pudiera ir a la piscina con un bañador... A mí lo que me interesaba es que ella lo viera normal, es lo que me interesa, pero claro el director me lanzó la piedra y yo la recogí. Entonces claro, yo (...) le dije: "Mira, yo le enseño a mi hija, o sea, yo te he seleccionado para que tú eduques a mi hija y le enseñes a mi hija que el hijab no debilita, y que lo lleve con normalidad. O sea, no entiendo que vosotros ... que hasta los 18 años de un bachillerato, a las niñas no les dejéis llevar el velo, icuando la semana pasada habéis enseñado a poner un preservatiu con un vibrador a mi hija! Con un vibrador han venido, o sea que me digáis que las niñas ... cuando se hablaba de que se podía abortar con 16 años. ¿Qué me estáis contando? Es vuestra responsabilidad, porque a mi hija la educo yo, por mucho que tenga vivencias traumáticas, porque mi hija entonces empezó a pensar... y mi hija me decía: "Jo el vel voldria posar-me'l, però clar, mama, ja saps, et poses el vel i comencen els problemes!". [Greta DL]

Igualment, activitats que impliquen música i ball són esmentades com a problemàtiques per algunes comunitats, notablement per aquells musulmans procedents del Pakistan:

Música és un problema també. (...) És que hi ha una doble feina, no? S'ha de treballar amb la comunitat i (...) arribar també a un punt mig. Música, depenent de quina música, pues està relacionada amb el diable, antigament com aquí, igual que aquí, en la religió no està acceptat, però depenent de quina música. No hi ha un radicalisme. Perquè després hi ha músiques que sí. És com la vida també la música. I totes les activitats estan com molt pensades en ballar i música i molts nanos... per exemple, gimnàstica va amb música, les dones no volen fer. I amb les nenes quan hi ha activitats musicals pues es com molta reticència, jo no... jo no participo. També aquest tema, jo crec que encara no... des de les escoles no s'està donant el cas. Sí que no hi ha participació en les activitats musicals però no s'entén el concepte d'això (...) des de la comunitat tampoc ha sortit, perquè aquí a Espanya la referència musulmana és el Marroc i al Marroc es practica la religió, sobretot en temes de música, totalment diferent. (...) I també hi ha aquesta preocupació a les escoles que els nanos no participen a l'assignatura de música i després quan a lo millor

arriben, vale, a classe participarem a la música però després a l'acte final, a l'escenari, pues no, clar. No participaran mai perquè no entra, no, als principis i si tu has d'estar incòmode malament, pues no participaràs.

L'exhibició del cos –especialment femení– sembla ser, doncs, allò que incomoda a alumnat i famílies i que obliga a recórrer a diferents estratègies que poden anar des de la demanda d'avaluacions alternatives per superar l'assignatura “conflictiva”, a falses malalties, absències o, en els casos més extrems a l'abandonament dels estudis.

3.4.2. Carn *halal* i menús alternatius a les escoles

Com la majoria de les tradicions religioses, l'islam conté una sèrie de prescripcions relatives a l'alimentació. La qüestió no està exempta de debats doctrinals però establirem a continuació alguns principis bàsics. La carn de porc està prohibida, també la dels animals carnívors i carronyers així com la de tots els animals que no han estat sacrificats ritualment.⁴³ La carn *halal* és, doncs, aquella que es considera permesa per les persones musulmanes per oposició a allò que és haram, és a dir prohibit. El vi i les begudes alcohòliques també estan prohibides. El peix està permès, sempre i quan es pesqui viu. La carn de caça també és *halal* si s'ha pronunciat les paraules de consagració a Déu en el moment d'abatre-la.⁴⁴

La presència musulmana a Europa, s'ha acompanyat de la progressiva obertura d'establiments comercials i xarxes de distribució que estan consolidant també a Catalunya un mercat per a la carn *halal*. La progressiva adequació de les prescripcions alimentàries islàmiques amb les normatives en matèria de sanitat i seguretat alimentària, així com la transformació de determinades estructures de producció, ha obert importants expectatives econòmiques, alhora que ha servit per a garantir el consum d'una població cada cop més important (vegeu: Bergeaud-Blackler, 2007; Moreras, 1999, pp. 211–242). Cal afegir que el concepte *halal*, s'estén a molts altres àmbits de la vida més enllà dels productes alimentaris (productes farmacèutics, cosmètics, finances, etc.). Alguns autors han parlat de “modus de vida *halal*” (Haenni, 2005) o de “halalització” (Fischer, 2011) com una forma de poder viure plenament seguint les prescripcions islàmiques. A Espanya és l'Instituto Halal, creat per la Junta Islàmica de España el 1986 i amb seu a Còrdoba qui concedeix el segell que acredita que un producte és *halal*. És a dir, quins bens i servis són aptes per al consum dels musulmans. Així, una altra de les grans preocupacions o reivindicacions de les famílies

⁴³ La forma canònica del sacrifici musulmà implica que el sacrificador sigui musulmà i consagrar l'animal en el moment de donar-li mort pronunciant les paraules *Bismillàh* (“en nom de Déu”). L'animal s'ha de situar en direcció a la Meca i s'ha de sacrificar per degollament seccionant amb un sol tall a la gola la jugular i la tràquea i l'animal s'ha de desagnar.

⁴⁴ Per a més informació vegeu: Benkheira (1996).

musulmanes té a veure amb el seguiment d'una alimentació *halal* per part dels seus fills i filles a l'escola.

Val a dir que, en aquest aspecte, detectem algunes diferències en els coneixements dels drets que emparen les famílies en les seves demandes davant l'administració del centre. Així, aquí sí percebem clarament les diferències en funció del capital social i cultural de les participants en els GD.

Les dones amb poc capital social –recordem, en la seva majoria, havent passat per una experiència migratòria- semblen sentir-se prou satisfetes amb el fet que el menjar escolar no porti porc, amb independència de si inclou altres carns (no *halal*, s'entén). En canvi, les dones amb més capital social insisteixen en la necessitat de reclamar menús *halal* i alhora d'organitzar-se per tal de fer valer els seus drets, trencant l'aïllament que sol acompanyar aquests tipus de demandes. Veiem l'exemple d'aquest diàleg extret d'un GD:

- (...) *¿En los colegios?*
(...) *También, no tenemos problema.*
(...) *En los colegios yo siempre he encon... he visto, que hay comprensión. De que, a mí me avisaban de que eso llevaba jamón o llevaba algo, y no lo comía, y me hacían otro plato diferente.*
(...) *Sí, igual...no sé, al igual que alguien no puede comer una cosa y que en el cole dices "esto no lo puedo comer porque tengo alergia o no sé qué", pues al igual que eso, si no comes cerdo, pues no...*
(...) *Pero la carne de... ternera, por ejemplo, ¿comías la misma ...?*
(...) *Sí.*
(...) *La misma que todo el mundo.*
(...) *¿No halal?*
(...) *No.*
(...) *Eso, si no te queda otra opción... o sea, en el Corán tampoco pone que sea haram totalmente, pero si no te queda otra... o sea, si puedes comer otra cosa mejor, ¿no? Pero si no te queda otra opción, pues...*
(...) *Cómetela.*
(...) *Da igual...Pagas el mismo en el comedor, el menú... A ellos le dan por ejemplo pasta con salsa... con carne picada, salchichas, o carne... Al tuyo le ponen la misma pasta con un chorrito de aceite con tomate (...) y pagas el mismo. Al menos, me podrías hacer un descuento. O, que me traigas una... que contratáis a una empresa, que ahora son así [moltes] y que traigan carne halal. Que coman el mismo.*
(...) *Sí...*
(...) *Porque yo confío en vosotros y mi hijo aquí come siempre, entonces va... para no tener alguna carencia en algún alimento. Pero al final me he dicho... bueno, lo he estado pensando y me he dicho "yo no puedo", porque*

por la noche no se puede comer mucho, no le voy a dar un plato muy rico a mi hijo, que es pequeño y miré... bueno, hablándolo con mucha gente que dijeron “nosotros dejamos a los hijos que coman allí... carne, pollo y todo”.

(...) Denuncia que (...) que es el de primaria, porque ese era el de la ESO. Al de primaria le vienen cada dos por tres personas que piden el menú halal y cada día con el mismo discurso: “Ah, es que es la primera vez que me lo piden!”.

(...) Esto es lo mismo que le pasó a mi mejor amiga que estuvo discutiendo con la directora y la secretaria. Es que es la única madre que lo pide, pero es que yo he estado así los tres años de la guardería, que la niña siempre ha ido a la guardería, no es una niña que entre sin ninguna palabra. Es que los tres años ha ido a la guardería y no ha habido problema, pero es que es lo mismo! Y al ser la primera, pues “Lo sentimos mucho y no te lo damos!”.

Com en altres països europeus (Bergeaud-Blackler, 2014b; Twiner et al., 2009), les peticions d'alimentació *halal* a les escoles han arribat també a Barcelona. Vegem a continuació com algunes d'aquestes demandes s'han concretat en escoles de Barcelona recentment i quines han estat les respostes ofertes des de l'administració.

L'escola nova (nom fictici)⁴⁵ està situada a una àrea de la ciutat on el percentatge de població musulmana és elevat. En general, l'escola té un percentatge alt d'alumnat estranger de diverses nacionalitats. L'escola té cuina pròpia.

La demanda de menú *halal* va presentar-se a l'escola per part del pare d'una alumna l'any 2013. El pare va elevar la demanda a l'Oficina d'Afers Religiosos des de la qual es va derivar al Consorci d'Educació de Barcelona. La resposta des del Consorci fou que l'escola tenia autonomia per gestionar aquesta petició com considerés més convenient. La demanda, en aquell moment, no va prosperar i el pare va decidir canviar la filla d'escola.

El passat mes d'abril de 2016 la qüestió va tornar a posar-se sobre la taula de l'escola. Aquest cop que personificava la demanda era una mare, a qui anomenarem Laila, que formava part de l'AMPA i el Consell Escolar i que reclamava que l'escola oferís una alternativa de menú *halal* a l'alumnat musulmà. Aquest Consell Escolar va organitzar una comissió, de la qual Laila formava part, en què es va debatre l'ampliació de l'oferta de menú de l'escola per tal de donar una resposta com més àmplia possible a les diferents demandes rebudes. La comissió va decidir que el curs 2015-2016 el menjador oferiria per primer cop dos menús, el menú basal (l'estandar) i un menú vegetarià ovolàctic com a alternativa. Sembla que en algun moment es va plantejar que aquest

⁴⁵ Narració del cas elaborada a partir dels testimonis de diversos càrrecs de l'Ajuntament de Barcelona.

menú pogués incloure peix però això no es va arribar a materialitzar.

Sembla ser que aquest menú va provocar alguns problemes d'adaptació per algunes criatures però no molt greus, segons l'escola. Tanmateix, des de l'escola va plantejar fer una enquesta a finals del curs 201-2016 entre les famílies que deixen les seves criatures al menjador per conèixer la seva valoració del nou menú. Durant el curs, però, Laila va dur la demanda de menú *halal* fora de l'escola, plantejant-la en un Consell de Barri. Això va dur a alguns responsables municipals a prendre la iniciativa per tractar de resoldre la situació. Per tal de fer-ho va tenir lloc, entre altres trobades, una reunió entre el Miquel Àngel Essomba (Comissionat d'Educació i Universitats), Lola López (Comissionada d'Immigració, Interculturalitat i Diversitat), Mercè Massa Rincón (Gerent del Consorci d'Educació de Barcelona) i Oriol Amorós (Secretari d'Igualtat, Migracions i Ciutadania de la Generalitat de Catalunya).

La posició política dels responsables municipals va anar en la línia de respectar el dret a la diversitat religiosa i, per tant, es considerava què calia donar resposta a la demanda. Ja fos amb un menú que inclogués carn *halal* o, en el seu defecte, un menú vegetarià que inclogués proteïnes de peix. Per part del Consorci d'Educació s'adduïa que no es tractava d'una qüestió urgent i que donar resposta a aquesta demanda podia obrir la porta a moltes més per altres raons no religioses que eren impossibles d'assumir per raons logístiques.

L'escola va mostrar-se poc disposada a implementar nous canvis en la seva oferta de menús, com a mínim fins a haver avaluat l'experiència del present curs argumentant que aquesta era fruit de la decisió d'un procés participatiu que havia de ser respectada. L'escola va efectivament dur a terme l'enquesta d'avaluació a final de curs. Tant sols va obtenir a través d'ella sis demandes de menú *halal*. Val a dir, però, que l'enquesta no preguntava específicament per aquesta qüestió i que la forma en què es va fer era poc accessible a algunes famílies que podrien sol·licitar-ho (calia omplir-la per internet, el text estava escrit tant sols en llengua catalana i només es va enviar a les famílies que ja deixaven els infants al menjador). A més a més, algunes respostes a l'enquesta van incloure comentaris contraris al menú *halal*.

Els arguments contraris a ampliar la seva oferta de menús amb menú *halal* s'argumentava també amb el temor a què això fes augmentar el cost del servei de menjador. Especialment en una àrea on hi ha moltes famílies amb pocs recursos es tracta d'una preocupació molt justificada. Malgrat això, sembla ser que l'escola no va sol·licitar o elaborar un pressupost per conèixer exactament quin seria aquest cost, si és que hi seria. Finalment, un darrer argument tenia a veure amb la manca d'una instrucció clara per part del Consorci d'Educació.

Pel que fa a les famílies musulmanes sol·licitants de menú *halal* varen organitzar-se al voltant de la Plataforma Musulmanes contra la Islamofòbia. Diverses famílies van fer arribar instàncies amb la seva petició al Consorci d'Educació de Barcelona. En total,

varen arribar al Consorci al voltant de 80 instàncies. Cal dir que la Plataforma Musulmanes contra la Islamofòbia no ha volgut participar en aquest estudi i a donar a la seva visió de la qüestió.

Finalment, les negociacions polítiques van donar fruit i el Consorci d'Educació de Barcelona va aprovar el 27/06/16 una instrucció dirigida a totes les escoles barcelonines per tal d'establir uns criteris comuns davant les demandes de menús diversos per raons culturals, religioses i de salut. La instrucció titulada "Instrucció sobre la diversitat alimentària dels menjadors escolars als centres educatius gestionats pel Consorci d'Educació de Barcelona" s'ha fet arribar a totes els centres educatius públics d'educació primària, educació secundària obligatòria i educació especial dependents del consorci i no s'entén, per tant, com una resposta específica al cas de l'Escola Nova. És d'aplicació, a més a més, tant a menjadors gestionats pels mateixos centres com gestionats per l'AMPA. La seva aplicació s'iniciarà a partir de del proper curs escolar 2016-2017, al menys en els casos de contractes nous i procurant adaptar els contractes vigents.

En la instrucció tot i que no s'esmenta específicament el menú halal, es diu que "les empreses adjudicatàries dels serveis de menjador i les cuines pròpies dels centres educatius han de garantir la singularitat de menús que demanin les famílies per motius culturals, religiosos i les situacions de règim especial per prescripció mèdica". Es diu també que "han de procurar que el fet de proporcionar un menú específic no suposi un encariment del servei".

L'oferiment d'aquests menús es farà en proporció a la demanda. Així es diu que "en el cas que el nombre de diferents menús dificulti de manera important la gestió del menjador escolar del centre, en el marc del consell escolar, s'ha de buscar adaptacions i oferir un màxim de quatre menús que donin resposta a les demandes més significatives o dels col·lectius amb més representació."

Com reconeix, la *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres educatius* editada per la Generalitat alguns centres escolars "han mostrat, per diferents motius, reticències a aquesta qüestió, i han situat l'alumnat i les seves famílies davant dues úniques opcions: o bé fan ús del menjador escolar sense seguir els preceptes alimentaris o bé no utilitzen el menjador del centre i segueixen els preceptes a casa seva o en un altre lloc." (pàg. 35) Es tracta d'una negativa en que hi conflueixen diversos factors: econòmics, organitzatius i, eventualment, situacions de rebuig vers les demandes vinculades a la religió islàmica.

Les dificultats organitzatives que implica augmentar la disponibilitat de menús és un dels arguments en contra de l'adopció d'un menú *halal*. Aquestes afecten especialment les escoles amb cuina pròpia. Augmentar el nombre d'opcions, sens dubte, encareix també el cost del servei de menjador. De la mateixa manera que amb els menús per al·lèrgies i les intoleràncies el cost extra de les opcions "especials" sol compensar-se en el preu total que es distribueix per igual de forma que tots els infants paguin el mateix. Davant d'aquest argument, però, caldria fer un càlcul acurat en cada cas sobre el cost.

La mateixa guia de la Generalitat ofereix a les escoles una forma de donar resposta a diferents demandes religioses “sense que calgui augmentar exageradament el nombre d’opcions”. Diu: “sovint es pot resoldre la situació amb diferents adaptacions (menú ordinari, menú de règim i menú vegetarià).” La solució del menú vegetarià com hem vist en el cas, però, no sempre és acceptada com una bona resposta per part de les famílies musulmanes tot i que alguns representats d’entitats ho vegin amb bons ulls:

Porque a veces es lo que pasa, tenemos casos de comunidades que alguna escuela le piden (...) entonces la opción de la escuela es el menú vegetariano, la comunidad rechaza el menú vegetariano, es lo más absurdo que yo puedo entender, entonces falta educación a la comunidad, porque si a ti te ofrecen la alternativa que es bastante viable porque hay mucha gente vegetariano y no se muere, entonces no exijas más, si te dan la mano no pidas el brazo a veces falta esa cultura de la comunidad y... no entender a lo mejor el objetivo, que si tú haces una petición y si te cede una parte ya es una ganancia y puedes irte preparando para más ganancias, pero que tú quieras ganarlo todo de golpe no puedes. [Amer]

Si bé és cert que un menú vegetarià no inclou cap aliment no *halal* és menú que sovint genera rebuig en infants que mengen carn habitualment, com hem vist en el cas. Com diu aquesta dona:

Jo vaig anar a un menjador de l'escola. I jo no menjava carn a l'escola, jo no podia menjar carn. Jo tenia l'edat suficient de saber si aquesta carn és halal o no és halal però, clar, ens trobem amb els nostres fills que són petitons i (...) els hi creem contradiccions des de casa. A casa, hi ha alumnes que a l'escola no poden menjar carn però arriben a casa i saben que poden menjar carn. Llavors lo que reivindicuem o volem, jo si algun dia vull tenir fills i vull que estiguin al menjador, ja que ho pago, o si no la beca també és una cosa que em correspon, que puguin menjar normal a l'escola i que sigui carn halal. [Hasna]

Com dèiem, són les persones amb més capital social que acostumen a formular més clarament la demanda d’un menú específicament *halal* i, com diu aquesta dona, “que no posin vegetarià per camuflar” [Farzana]. El menú vegetarià és l’alternativa, com veurem, oferta per diversos centres però que no sembla satisfer a cap de les dues parts, com explica aquesta mediadora escolar musulmana:

[Algunes famílies en els formularis per accedir al servei de menjador] posen que són vegetarians i llavors, clar, (...) quan els musulmans posem que som vegetarians aleshores allà surt la discussió de l'escola que no, que els nens han de menjar proteïna, jo que sé. Jo m'he

trobat amb casos. (...) “Que la gent, els nens han de menjar proteïna, no pot ser, que no, la nutricionista de l'escola diu que no, no sé que”. Llavors, que passa realment amb la gent que és vegetariana? Si realment ets vegetariana, que faràs? L'obligaràs a menjar carn? Clar, això és un tema que s'ha de treballar molt però també hi han d'haver facilitats per part de la Generalitat perquè cada vegada ens trobem amb escoles que hi ha un percentatge molt alt de musulmans. [Hasna]

Es tracta d'una mesura que pot anar en contra de la responsabilitat nutricional dels menjadors escolars. Cal tenir en compte, que bona part de les famílies musulmanes són famílies amb pocs recursos per als fills/es de les quals l'aportació nutricional del menjador és molt important. Tot i que haurien de ser els professionals de la nutrició qui es pronunciessin sobre aquesta qüestió, semblaria indicat que l'alimentació escolar inclogués l'aportació de proteïnes animals al menys incloent el peix dins del menú “vegetarià”. Aquesta és l'opció d'algunes escoles de Barcelona. [Escola Mediterrànea]

Existeixen a Barcelona, a més a més, algunes escoles que ofereixen menú *halal*, amb carn *halal* certificada. L'empresa de càtering Endermar S.L. ofereix des de fa poc aquesta opció entre les seves ofertes de menú. Antoni Brusi.

MENÚ SENSE PORC (Halal)	
Dilluns 6 Punt de peix i pastanaga Amanida de quinoa i groguet amb verdures fresques i alfàrega Fruita ecològica del temps	Dimarts 7 Fideus amb salsa de la casa i polsastre halal (*) Truita de carbassó amb amanida (enciam, taronja i olives) Isolat d'insòs social
Dilluns 13 Amanida de patata (tomàquet, tonyina, ou dur i olives) Salades de polsastre halal (*) al forn amb abegines amboscada Flam d'insòs social	Dimarts 14 Lletes amb verdures i mill Truita de patata i espàrrec amb amanida (enciam i tomàquet) Fruita ecològica del temps
Dilluns 20 Empratit de mongetes amb tomàquet fresc, tonyina i olives Truita francesa (*) Amanida (enciam, pastanaga i porra) Fruita ecològica del temps	Dimarts 21 Amanida César (enciam, lleta de polsastre halal, crostons de peix i salsa de iogurt) (*) Entrada de polsastre halal (*) amb pastes fresques Gelats
Dimecres 1 Amanida d'espàrrecs amb tomàquet fresc, tomàquet oliveira (*) Bistec de vedella halal (*) amb pastanaga i ceba Fruita ecològica del temps	Dimecres 8 Sopa de peix amb arros Polsastre halal rostit amb patates dous (*) Fruita ecològica del temps
Dijous 2 Arròs amb sofregit de tomàquet i ceba País franc al forn amb oli i julivert i amanida (enciam i pastanaga) Gelats	Dijous 9 Mongeta tendra amb patata Escalops de vedella halal (*) amb tomàquet al forn gratinat Fruita del temps
Divendres 3 Punt de verdures amb crostons d'ou Couscous saltejat amb pèsols i ceba Fruita ecològica del temps	Divendres 10 Arròs cinc delícies (pastanaga, pèsols, tonyina, gambes i truita) País franc halal al forn amb tomàquet i ceba Fruita ecològica del temps
Divendres 17 Briolet amb patata Bistec de vedella halal (*) amb bolets Fruita ecològica del temps	

Fins a l'emergència del cas de l'Escola Nova, les demandes en aquest sentit havien estat puntuals. Com en altres casos, els motius d'aquesta escassa mobilització es troben, fonamentalment, en el desconeixement dels propis drets i en una voluntat de discreció. En aquest cas, un element afegit gira al voltant de les beques menjador. Com s'ha dit, moltes famílies musulmanes són famílies amb pocs recursos i que com a tals, estan qualificades per rebre les ajudes de menjador escolar que a Barcelona gestiona el Consorci d'Educació de Barcelona. Algunes famílies entenen que la beca els impedeix fer demandes especials per raons religioses. Com diuen aquestes persones:

“Sembla que hi ha alguns centres que sí que ofereixen, diguem-ne el menú halal, els altres et diuen o menja tot o no li podem oferir beca.” [Khalid]

“Tienen miedo de firmar, tienen miedo de firmar una petición porque todos tienen beca... tienen miedo de perder.” [Mostafà]

Tot i així, en aquest sentit, la guia de la Generalitat és clara: “No es pot vulnerar mai el dret a la igualtat de tracte pel que fa a beques o ajuts de menjador argumentant qüestions de diversitat dietètica o cultural.” (pàg. 35)

Com hem vist en el tema del *hijab*, directius i professionals de l'educació poden tenir dificultats en distingir aquelles demandes de naturalesa religiosa i, per tant, emparades per la llei d'altres basades en costums o gustos més o menys personals. Aquest fou un dels arguments emprats en contra del menú *halal* en les diverses reunions tècniques i polítiques organitzades arran del cas de l'Escola Nova:

Era (...) “és que això no ho podem plantejar com a drets religiosos, com un tema religiós, sinó que ho hem de plantejar com un tema de diversitat cultural” (...) perquè a l'escola hi ha (...) moltes famílies d'origen divers que senten sinó que és com un greuge perquè clar... de fet, van posar l'exemple, hi ha una mare japonesa que va dir, "ah! és que jo vull menjar sushi". (...) Jo vaig dir "a veure (...)o ho plantegem com un tema de drets religiosos o no té sentit perquè si parlem de diversitat cultural, pues doncs diversitat cultural és tot. Té sentit si parlem des de la perspectiva que estem parlant d'una demanda que es basa en (...) fonaments religiosos i que tenen dret en la mesura que és un aspecte religiós i que forma part de la seva pràctica religiosa i, doncs, per tant, se'ls ha de garantir que tinguin accés a un menú acord amb les seves creences (...) si no, no es pot defensar això, o sigui, es cau l'argumentació”. [Tècnica OAR]

En aquest sentit, la Guia recorda que “respectar les prescripcions religioses sobre l'alimentació no equival necessàriament a haver d'atendre tots els gustos i tradicions culturals alimentàries dels alumnes.” (pàg. 35) En aquest sentit, doncs, altre cop com en cas del *hijab* creiem que cal oferir a les escoles directrius clares sobre com donar resposta a demandes basades en el dret a la llibertat religiosa. Com diu aquest líder comunitari:

El tema del menjador hi ha... hi ha una confusió inclús a nivell dels menjadors perquè sembla que cada director pren la seva... pren les decisions. O dic, diria millor, l'equip directiu, per no personalitzar. Pren les decisions pel seu compte, és que no hi un... diguem-ne una... uns criteris comuns per a tots els centres perquè prenguin les mateixes mesures,

siguin com siguin. (...) Doncs això que dius "perquè aquí m'han dit i a l'altre no". Hi ha una confusió. [Khalid]

Per concloure, aplaudim, doncs, la iniciativa presa pel Consorci d'Educació de Barcelona de publicar una instrucció que insti a les escoles a respectar aquests drets i confiem que servirà per resoldre més àgilment situacions com la de l'Escola Nova.

3.4.3. Ensenyament de l'islam a l'escola

La formació religiosa a les escoles, el que moltes vegades s'anomenen les "classes d'àrab", sembla ser l'espai de confluència dels interessos masculins i femenins pel que fa a les preocupacions dels musulmans. La confusió, però, és la primera característica que salta a la vista en les diferents al·lusions que es fan a la qüestió en els grups de discussió. Arran l'estatus particular assolit per l'àrab clàssic (el *fusha*, la llengua que es parlava a la regió del Hijaz a l'època del Profeta Muhammad) com a llengua litúrgica en la que està redactat l'Alcorà (vid. Geertz, 1994; Hefner & Qasim Zaman, 2007), l'aprenentatge religiós inicial s'efectua tradicionalment a través d'aquesta llengua, el que dificulta separar la capacitació lingüística de l'ensenyament doctrinal. No cal dir que aquesta confusió es troba a l'origen d'alguns malentesos sorgits al si de les administracions escolars. Com diu aquest líder associatiu:

Sí, perquè hi ha un cert desconeixement de part de la pobla... de la comunitat musulmana, com hi ha una confusió entre classes d'àrab, que és un acord entre el Marroc i l'Estat espanyol, inclús amb la Generalitat, es pensen que això era la impartició. [Khalid]

Ara bé, davant la lògica naturalització d'aquest tret pedagògic efectuada per bona part dels i les participants als GD, són justament els i les representants de les comunitats musulmanes no arabòfones (d'origen africà, per exemple) els que posen de relleu la necessitat de procedir a la separació de les dues esferes per tal de facilitar l'aprenentatge doctrinal i eventualment resoldre part de les distorsions que provoquen les demandes de famílies musulmanes a les administracions dels centres.

En les al·locucions, però, fins i tot dels líders de les comunitats islàmiques veiem aquests malentesos, i ni tan sols entre aquest hi ha una percepció clara del marc legal que empara aquestes reivindicacions (ens referim als Acords de Cooperació signats entre les comunitats musulmanes i l'Estat, la Llei 26/1992 del 20 de novembre d'aquell any). Tanmateix, la mera constatació que viuen dins d'un sistema garantista i la reclamació d'aquests drets contrasta amb la resta d'al·lusions a la qüestió, que s'inscriuen en una lògica de resignació i conformitat. En aquest sentit, resulta paradoxal la relació inversament proporcional que sembla existir entre la proximitat i coneixement de les dinàmiques de la institució escolar, exhibida essencialment als GD protagonitzats per dones, i el coneixement –tot i que de caire genèric– del marc legal que empara el dret a

un ensenyament religiós al sistema educatiu de l'Estat, que sembla patrimoni dels líders associatius. No cal dir que seria convenient facilitar les tasques de comunicació entre tots dos grups.

Pel que fa al marc legal, en el sistema educatiu espanyol, com dèiem, la religió catòlica manté una presència indiscutible en virtut de la aconfessionalitat –i no laïcitat– de l'estat espanyol. Alhora, per tal de garantir drets equiparables als fidels d'altres religions, se signaran l'any 1992 els Acords de Cooperació amb diferents confessions religioses (musulmana, jueva i evangèlica). L'acord de Cooperació entre l'Estat Espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya⁴⁶ (BOE 272. 12 de noviembre de 1992) diu en el seu article 10: "(...) garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares del gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a éstos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria".

Com explica Laura Mijares (2006), el 1996 es legislarà l'estatut dels professors de religió islàmica i el currículum de l'assignatura. Fins l'any 2002, però, les dissidències internes de la Comisión Islámica de España van impedir que s'elaborés un llistat de professors qualificats. El curs 2005-2006, es van produir els avenços més importants, augmentant en nombre el professorat i introduït l'assignatura per primer cop a centres escolars de Ceuta, Melilla, País Basc, Aragó i Andalusia. Actualment, s'ofereix també a les Canàries. Aquesta formació només s'ofereix a educació primària.⁴⁷ Des d'aleshores, però, aquest ensenyament no s'ofereix a Catalunya, com denunciïn diversos representants d'entitats musulmanes.⁴⁸

Conscients del paper que juguen com a representants comunitaris, els líders associatius es mostren interessats en el paper reproductor de l'escola i reivindiquen diverses vegades el dret a rebre classes de religió musulmana a demanda de les famílies en el sistema d'ensenyament públic. Així ho expressava, el president d'una destacada federació d'entitats islàmiques:

Lo único en Cataluña, lo único... deber pendiente, si podemos decirlo así, es la enseñanza religiosa en los colegios, pero claro eso ya es un asunto de ámbito nacional y no autonómico, pero sí que aquí en Cataluña como la competencia de la enseñanza es... pues local, pues es de Cataluña, estamos ahora trabajando con el Departament d'Ensenyament porque 75.000 alumnos musulmanes con la edad de escolarización, y todos estos niños...

⁴⁶ Ens que agrupa les dues entitats musulmanes existents al país en aquell moment : UCIDE i FEERI.

⁴⁷ Estudio Demográfico de la Población Musulmana 2014, UCIDE.

⁴⁸ Vegeu, per exemple: <http://www.nouscatalans.cat/index.php/opinio/8857-l-assignatura-de-religio-musulmana-encara-inexistent-a-catalunya.html> o <http://ucidecatalunya.blogspot.com.es/2011/02/religio-musulmana-les-escoles-absent.html>

claro los que quieren, porque estamos hablando de los que quieren, tienen todo el derecho a recibir esta formación... religiosa en los colegios siempre que lo piden ellos... No tenemos ningún profesor de religión musulmana aquí en Cataluña, con 75.000 alumnos... Es un tema pendiente de resolver. [Haffid]

(...) Porque fundamental para construir una base fuerte y grande pues es introducir enseñanza islámica desde la base, desde primaria y de aquí a veinte años el cambio que habrá (...) Porque los políticos no aceptarán si no trabajamos fuerte para introducir la enseñanza islámica en los centros. Porque está, creo, en la constitución española del 78 que cualquier persona tiene derecho a la libertad de recibir clases religiosas y el Islam tiene ese derecho y los musulmanes tienen que ir a los colegios y pedir que quieren enseñanzas del islam. [Hazna HL]

(...) Bueno, en este sentido hermano, ahora que hemos entrado en leyes, antes de llegar a ti porque quería comentar a un hermano que habló antes. El problema de leyes que hemos hablado, en que el estado no ayuda bastante en la religión, pues yo lo veo una parte muy victimista en este sentido. Porque, si hablamos de leyes, en este sentido, creo que España es uno de los países que tiene uno de los ordenamientos más perfectos de Europa. Y, en segundo lugar, hablando de religión, España es el único (bueno, hay uno más creo) de los países que hacen cooperación con las religiones. No en Francia, no en ningún otro país. Todos son laicos. España también lo es pero tiene la cooperación que significa mucho para nosotros. También, por este camino, las leyes no han sido un problema. Lo que ha sido un problema ha sido nosotros que no sabemos aplicar la ley. La ley está hecha para nosotros pero no todos sabemos cómo es la ley obviamente. [Carlos HL]

Tampoc sembla, en fi, casual que a les trames discursives dels líders associatius la qüestió de l'ensenyament de religió a les escoles estigui lligat al caràcter multifuncional dels espais de culte i per extensió als múltiples obstacles que les comunitats musulmanes troben per obrir i mantenir aquests espais, una tendència malauradament estesa per la geografia catalana, on ha prosperat allò que Vincent Geisser (Geisser, 2003, p. 15; vegeu també: Moreras, 2009) anomenà, fa un cert temps, la “islamofòbia municipal”. L'oratori o *musalla* pot assumir –i certament l'assumeix mantes vegades- un paper destacat en la formació religiosa dels infants de les comunitats, però com a institució no sembla poder competir amb la importància –gairebé diríem la omnipresència- assolida per l'escola. Això explicaria la determinació que mostren els líders associatius en parlar d'aquesta institució en termes de drets i reivindicacions.

Així, un líder associatiu es refereix a la gran demanda que tenen per assistir a la formació en llengua àrab i religió islàmica al seu centre i a com el fet que aquesta formació es fes a l'escola permetria satisfer-la:

Muchas, muchas. Nos quitan trabajo a nosotros porque yo aquí tengo 400 alumnos. (...) Nos quita trabajo. En Barcelona hay 47 sitios, entre asociaciones y mezquitas donde se da clases de árabe pero no es suficiente con una comunidad de más de 200.000 aquí en Barcelona capital. (...) Es árabe, es árabe y cultura islámica. Y lo hacen con un profesor con contrato con el consulado de Marruecos. Que tampoco es legal, es una actividad extra-escolar. (...)

Dan árabe pero no aceptan islam... Este sí es problemático, en septiembre siempre nos llegan quejas, que tenemos 20, 30 o 40 alumnos aquí y no se permite dar clases de árabe, consejo escolar, director, lo tira a la Generalitat, Generalitat lo tira al ayuntamiento (...). Según la ley del 92 tienen derecho. Si son 10 alumnos tienen derecho de traer un profesor. (...) En Madrid ya lo tienen. (...) En Madrid, Andalucía y País Vasco. En Cataluña todo lo que viene de Madrid... [riures] En Madrid ya tienen libros, editados por el ministerio de educación. Ahora tienen 6 tomos sobre el idioma árabe y sobre la religión. [Mostafà]

El que sí ofereixen les escoles barcelonines, com veiem en aquestes declaracions, són ensenyaments de llengua àrab i altres llengües d'origen de l'alumnat musulmà a les escoles públiques. Això es fa en el marc de diferents programes educatius del Departament d'Ensenyament de llengua i cultura de la nova ciutadania, coordinats pel Servei de Llengües Estrangeres. Aquests programes “posen les llengües familiars a l'abast dels centres educatius per tal de donar impuls a un Projecte Lingüístic Plurilingüe, en una acció educativa i integrada per a la convivència i la cohesió social.”⁴⁹ Com explica Rosa:

Parteix de la base que si a Catalunya hi han 157 llengües i tal, tots els nostres nanos, tant (...) nouvinguts, d'origen estranger, autòctons, etc. tenen una gran oportunitat d'aprendre un munt de llengües que tenen, que estan en contacte, i això s'ha de viure com una riquesa i no com una amenaça.

El programa inclou llengües com l'àrab, l'amazig, l'urdú o el bengalí. En el cas de l'àrab es realitza a través d'un conveni entre el Departament d'Ensenyament i el Regne del Marroc, el programa LACM.⁵⁰ El Regne de Marroc es fa càrrec de la selecció i

⁴⁹ <http://xtec.gencat.cat/ca/projectes/plurilinguisme/accions/origen/>

⁵⁰ <http://xtec.gencat.cat/web/.content/alfresco/d/d/workspace/SpacesStore/0065/94fe8675-0159-4586-a13e-dd4a091facc4/lacm.pdf>

remuneració del professorat que rep també una formació anual sobre el sistema educatiu català, sobre la metodologia a utilitzar i informació d'interès, així com material educatiu i de gestió. Pel cas de les altres llengües esmentades el Departament ha establert convenis amb diferents entitats com l'associació Amaziga de Catalunya o l'Associació Sòcio-cultural de Bangladesh a Barcelona. Aquesta formació s'ofereix en horari extra-escolar i està oberta a tot l'alumnat.

Des del Consorci d'Educació de Barcelona, però, s'insisteix en què és una activitat no religiosa:

Són professorat laic absolutament. Per tant, fan les classes d'àrab (...) per tant, amb tota la tranquil·litat del món i fins i tot quan... bé, un dia mentre anava a presentar aquest anys que havien canviat els professors i tal em vaig anar a presentar a una escola i t'explico l'anècdota perquè es curiosa. L'AMPA havia també [organitzat una activitat extraescolar per a l'ensenyament de l'àrab] (...) ens van esperar, estava jo amb el profe d'àrab, va sortir una noia de l'AMPA i diu "ai, és que hi ha una persona que conec, una veïna que vol donar classes d'àrab, i tal" (...) Pues ja li vam dir al director (...) " diu que a mitja classe pararà per resar" i el noi, el profe d'àrab va dir "no, això no és correcte. No ho permeteu." Vull dir, les oracions es fan a casa. És una cosa privada, a l'escola ni es para per resar, ni es para per... [Rosa]

D'altra banda, com hem vist, les AMPAs poden organitzar activitats extraescolars. Aquests poden passar per l'ensenyament de llengües com l'àrab però, un cop més, s'afirma des del Consorci d'Educació de Barcelona que no ha de ser formació religiosa i que s'ha d'impartir en català o castellà per tal de poder fer un seguiment dels continguts que s'imparteixen. Per tant, es tracta se'ns dubte d'una formació que té molt interès per a moltes famílies musulmanes però que no pot confondre's amb l'ensenyament reglat de la religió islàmica dins l'horari escolar que reconeixen els acords de 1992.

Ens consta que algunes demandes explícites sobre aquesta qüestió han arribat també a l'administració educativa. Tot i que els musulmans són conscients de la necessitat d'efectuar aquestes demandes també ho són de la dificultat que la formació reglada de religió islàmica arribi a les escoles barcelonines tenint en compte, a més a més, la complexitat de les diferents administracions implicades.

Quan recullen ells la sol·licitud, la directora s'encarrega d'enviar-la a l'ensenyament i també a la delegació, clar, perquè segons m'han dit en relació a la religió islàmica, això s'hauria... hauria d'haver una intervenció també del, del delegat de (...) govern aquí. (...) Doncs no hem rebut cap resposta. I després d'això ja, ja estem parlant del tema d'anar... no... de mentalitzar a la gent que lo mínim que hauran de fer és la

sol·licitud perquè quan anem a l'administració diuen "sí, m'han arribat sol·licituds però poques". [Khalid]

3.4.4 Prejudicis i expectatives educatives

Finalment volem fer un breu esment d'una darrera qüestió que, si bé no està clarament lligada a la pràctica de l'islam, ha estat destacada per diversos líders associatius. Es tracta de les expectatives i l'orientació educativa de l'alumnat musulmà. Diverses persones declaren que l'alumnat musulmà és percebut –no sempre objectivament– per les institucions escolars i el professorat com a “mals estudiants” i que “*dan por supuesto que no vas a acabar los estudios*” [Hasna]. Molt s'ha parlat des de Pierre Bourdieu (Bourdieu & Passeron, 2001) del paper de les institucions educatives en la reproducció de les desigualtats socials i això és, precisament, el que sembla preocupar aquests representants musulmans:

Otra cosa, que nos importa más, que es más lejos de la religión y todo. La orientación de los alumnos. (...) Nos preocupa más. Y... ese instituto tenemos un problema con ellos ¿por qué me lo envías al profesional [formació professional]? Déjalo estudiar, por favor. ¿Por qué tiene que ir a hacer mantenimiento, fontanero...? (...) Estamos sufriendo. (...) No, por favor, ¿tenéis un plan? ¿Que los hijos de obreros van a seguir obreros? ¿No podemos conseguir alguna Fátima que es diputada o algún Mohamed que es abogado del supremo o...? (...) Eso, nos preocupa más. Eso para mí, más grave que el hijab. (...) Una etiqueta, no se usa sólo con musulmanes, vamos a decir así, pero con extranjeros (...) El abogado va a dar un abogado, el fontanero, un fontanero. (...) Tengo casos que han dejado el instituto y ahora están buscando en otro sitio para que sigue con bachillerato, entra a la universidad, hagan la carrera. Con todo respeto al ámbito profesional pero lo que tenemos como costumbre en nuestros países si no llegas a la universidad no vas a tener una carrera, nos has seguido tus estudios (...) Y tenemos varios casos que quieren estudiar. No han tenido, han tenido (...) notas notable, bien. "No es que el futuro va a complicar... no, no, déjalo. No hagas más esfuerzo". Para mí eso es más que hijab porque es el futuro, el futuro de nuestros chavales. [Mostafà]

En general, a parte de eso lo que sí que nos preocupa es el poder... que los niños tengan la posibilidad de estudiar bien, bien y llegar a que la sociedad sepa que somos una sociedad diversa. La preocupación principal que tenemos y que haya diversidad en los colegios, en las

universidades y que lleguen, que llegue todo el mundo ¿no? y pueda escoger. [Mouhamadou]

Altres denúncies similars són fetes per persones més joves narrant la seva pròpia experiència com a alumnes. Per exemple, aquesta dona es refereix a la percepció que l'establiment de grups en funció del nivell acadèmic dels alumnes no sempre respon a criteris estrictament acadèmics.

I hi havia en aquell institut, jo fins ara no he entès, no sé si era per separació de nivell, todos los españoles eran los listos y todos los pakistaníes eran los tontos i estaven tots separats per.... segons ells era per nivell, a, b, c. (...) Nosaltres tots estavem en la C i teniem gent, saps? molt llesta (...) I ens van separar i mai ens vam fer amics. [Farzana]

Com explica Jordi Pàmies (2011), diversos estudis i informes venen a corroborar aquestes crítiques al sistema d'assignació d'estudiants a grups de nivell en funció del criteri del professorat afirmant que poden produir una segregació de classe social, alhora que una etnificació escolar. Igualment, com reconeix Núria Vives (Vives, 2009, p. 76), els prejudicis poden conduir al professorat i als orientadors educatius a donar per descomptat que tot l'alumnat d'un determinat origen vol dirigir-se al món laboral de seguida i, per tant, adreçar-los directament a un itinerari dirigit al treball poc qualificat. Com s'ha assenyalat, les expectatives que el professorat sobre l'alumnat influeixen en la seva autoestima i rendiment, i actuant a mode de profecia autocomplerta, poden contribuir a un menor èxit educatiu (Aymerich, Lloró, & Roca, 2011, pp. 240-261; Pàmies, 2011).

Aquesta qüestió està directament vinculada a la percepció que per part del professorat existeixen prejudicis i estereotips negatius relacionats amb l'islam i que la visió que se'n dona a l'escola no és sempre la més acurada. Així ho expressen, per exemple, aquestes declaracions.

Hace... diez días que ha venido mi hija mayor y decía que en la escuela de ESO profesor de historia está diciendo que los musulmanes (...) obligan sus hijas para casarse. (...) Me dice, mamá me siento muy mal. (...) Tu opinión es tu opinión no hay que discutir con profesor, no es tema... Musulmanes no obligan. [Ghulzan DNL]

Diversos estudis semblen corroborar l'existència d'aquests prejudicis tant en el currículum prescrit (la imatge real que es dona de l'islam als llibres de text, per exemple), com del currículum nul (allò que s'omet) com sobre el currículum real (la construcció social del coneixement per part de professorat i alumnat) convertint l'escola en un reflex del conjunt de la societat (Vegeu: Martín Muñoz, 1998; Mayoral Arqué, Molina Luque, & Samper Rasero, 2012).

4. CONCLUSIONS

Havent passat més de quinze anys d'un primera recerca específica sobre la pràctica religiosa musulmana a la ciutat de Barcelona, potser el que sorprèn és que una part del diagnòstic ofert en aquell moment romanguí tan vàlid com aleshores. Els oratoris continuen marcats per una precarietat i falta de medis que resta dignitat al culte i condemna sovint a una certa clandestinitat als feligresos que hi assisteixen; els acords de 1992, tan pioners des de molts punts de vista, segueixen en bona part dormitant als calaixos tancats on es guarda la legislació que ningú (o gairebé) no aplica; el projecte d'una gran mesquita barcelonina que atorgui visibilitat a les comunitats i permeti aixoplugar una interlocució efectiva amb les administracions està a punt d'assolir trenta anys d'esperances frustrades.... En realitat, el panorama és encara més esfereïdor en la mesura en que les onades de pànic moral a les que la ciutadania està sotmesa des del 2001 no han fet altra cosa que intensificar les sospites que recauen sobre la confessió musulmana, sospites que de retruc afecten a les pràctiques religioses que li estan associades. El fet que darrerament la ciutat comenci a albirar oposicions veïnals coordinades a l'obertura d'oratoris en diverses barriades populars és significatiu i preocupant, i hauria de prevenir-nos sobre el cost que paguem com a societat un cop instal·lats en aquesta atmosfera de por del qual participem -i potser en som responsables- tots plegats. L'hostilitat sorda i quotidiana de que són objecte les dones que han decidit, per raons variades i no sempre fàcils d'identificar, portar un *hijab* un cop surten al carrer és potser també un senyal de fins a quin punt allò que, al menys en el cas de Catalunya, semblava als anys noranta un acte d'extravagància un xic exòtic, ha esdevingut avui dia un *problema* d'integració i el símptoma d'una corrupció moral que tendim a tolerar cada vegada menys als nostres carrers, places i institucions. Escriure aquestes conclusions sota el clima de crispació provocat per l'onada d'atemptats que sacseja Europa Occidental des de 2015 tampoc ofereix el millor dels horitzons possibles quan del que es tracta és de fomentar les estratègies de convivència a la ciutat, i no de sabotjar-les.

Potser els i les ciutadans de Barcelona arriben a la conclusió que, a inicis del segle XXI, l'islam europeu s'ha convertit en una religió presonera d'una certa pulsio reivindicativa, i que les comunitats musulmanes s'entesten més enllà d'allò raonable en exhibir-se a l'espai públic, justament allà on altres confessions han acceptat unes regles del joc tàcites que moltes vegades semblen contradir la lletra de la llei. Creiem que res està més allunyat de la realitat que la insistència en la manca de voluntat d'integració d'aquestes comunitats. És cert que algunes manifestacions, com ara el *hijab* o la barba, podem esdevenir símbols identitaris davant la resta d'una societat que es percep insensible o fins i tot hostil a les creences que emparen aquests símbols, però el conjunt de les comunitats musulmanes barcelonines demana, simplement, allò que la llei preveu, i que no és altra cosa que la protecció i el respecte pels drets fonamentals, confirmats una vegada rere l'altra per cadascun dels articulats en vigor. I cal dir, a més, que aquestes comunitats reclamen allò que *de iure* els hi pertoca sense grans estirabots, actuant

gairebé sempre amb un respecte escrupolós per la llei, si més no perquè aquesta tendeix a situar-les al punt de mira de les seves obsessions.

La diferència, però, és que aquestes comunitats ja no romanen en estat latent, amb la intenció de restar discretes per tal de no suscitar reaccions adverses o malentesos perjudicials. S'han consolidat perquè han crescut i prosperat a la nostra ciutat, perquè la seva instal·lació és ferma, i perquè se l'han feta tan seva com nostra. Hom podria pensar que volen continuar practicant els seus ritus col·lectius per una obstinació gairebé malaltissa en defugir tota integració, en restar aïllats d'una societat que no poden ni volen comprendre. Però una idea semblant només pot cristal·litzar si fem regla de les excepcions. En realitat, succeeix justament el contrari: volen participar -i a vegades, convidar-nos a fer-ho amb elles i ells- orgullosament de les seves cerimònies perquè se senten a casa seva. Volen pregar amb la naturalitat a la que creuen tenir dret, menjar amb les màximes garanties allò lícit (*halal*), tot destriant-lo del que no ho és (*haram*), i vestir, en fi, com volen i allò que volen.

Com fa poc senyalava Griera (2011: 19), el model de gestió de la diversitat religiosa a casa nostra es troba "a l'emprovador". Catalunya és una societat que en bona mesura acaba de descobrir les complexitats pròpies de la coexistència de confessions sota el aixopluc proporcionat per un projecte laic de societat, si més no perquè venim d'un model on el catolicisme va assolir una hegemonia totalment artificial en virtut de la seva aliança amb el franquisme. I Barcelona n'és l'exemple més palès d'aquesta falta de costum i alhora el laboratori ideal per tal de provar les iniciatives que pretenguin oferir solucions de convivència en un moment especialment tèrbol. El 2004, en el marc del Fòrum Universal de les Cultures, l'Ajuntament de Barcelona va organitzar el IV Parlament de les Religions del Món, i probablement va ser en aquell context on germinà la idea de superar el *locus* clàssic de la promoció del diàleg interreligiós per tal d'oferir un servei destinat a la protecció i visibilització de la diversitat religiosa de la ciutat. Així va néixer l'Oficina d'Afers Religiosos, un projecte en molts sentits pioner i que, en el moment present, mereix un recolzament encara més decidit de la part de l'administració municipal. Creiem que es tracta, sense dubte, d'una iniciativa benvinguda a la qual cal donar continuïtat.

Els carrers de Barcelona són, com no podia ser d'una alta manera, l'escenari intrínsec on s'articulen els conflictes i desacords polítics que fan de la ciutat una instància viva i dinàmica. Només una percepció espantadissa de l'acció política col·lectiva permet imaginar que la ciutat ha de ser una mena de estany d'aigües tranquil·les pertorbat per les diferents demandes comunitàries que l'administració ha de neutralitzar per tal de recuperar una pau social en gran mesura fictícia. Aportar solucions a les demandes actuals que emergeixen de les comunitats musulmanes de la ciutat no apaivagarà definitivament les seves reivindicacions, però potser contribuirà de manera decisiva a fer que es facin progressivament seves les institucions a les quals interpel·len, i que a vegades troben impermeables. És ingenu creure que l'acció coordinada d'un consistori pot per si sola acabar amb els menyspreus quotidians que pateixen les i els musulmans

barcelonins, però és una mostra de cinisme arribar a la conclusió de que no hi ha res a fer. Si normatives com ara l'Ordenança Cívica volen demostrar la seva utilitat enmig del qüestionament del que són objecte, els agents encarregats del seu compliment han de vetllar per la seva aplicació extensiva, i no a pedaços.

Altra qüestió són les cessions, gairebé sempre en qualitat de lloguer, dels equipaments públics amb ocasió d'una celebració festiva o d'una pregària col·lectiva, que els diferents oratoris de la ciutat no podem assumir per raons d'aforament. Aquestes sol·licituds es duen a terme des de fa anys, i més enllà dels recels inicials que suscitaren, els responsables d'aquests equipaments s'han habituat de manera general. Si a tal o qual districte de la ciutat subsisteixen els malentesos o apareixen encara gestors gelosos de mantenir l'estricta laïcitat de les instal·lacions, caldrà informar-los de manera clara i sense embuts que aquest tipus de demandes són perfectament legals, que estan emparades per drets fonamentals, i que l'ús puntual d'aquests equipaments per finalitats litúrgiques és una possibilitat que tenim el deure de recolzar, sobretot atenent la precarietat que caracteritza els espais de culte musulmà de la ciutat. En aquest cas, el paper dels responsables de districte, així com de l'Institut Barcelona Esports, és cabdal. Al cap i a la fi, poden prendre exemple de les ocupacions puntuals que es fan de les vies públiques per celebrar una processó, la ruptura del dejuni o qualsevol altra manifestació comunitària. És cert que en el passat recent la cerimònia de l'Aixura va exigir una dura adaptació de la comunitat xiïta a les condicions imposades pel consistori, però ja fa anys que aquesta i altres demandes es canalitzen sense aparents problemes, el que cal saludar com un factor de normalització.

L'estat dels oratoris barcelonins és, com dèiem a l'inici d'aquestes conclusions, una de les assignatures pendents de resoldre's. Procedir a la dignificació d'aquests equipaments és difícil, tant per les sumes elevades que moltes vegades això suposa -i que les pròpies comunitats sovint no poden aplegar- com pel fet que el finançament públic de centres de culte està sotmès a unes condicions estrictes derivades de la neutralitat confessional que s'exigeix a l'administració. La competència per implementar els acords establerts amb les confessions religioses és de l'estat, i és sobretot a aquella administració a la que li correspon vetllar per una neutralitat que a vegades sembla excloure a l'església catòlica de l'equació. En qualsevol cas, atenent al fet que els membres de les comunitats musulmanes barcelonines porten dècades identificant que la precarietat dels centres de culte és un dels factors que dificulta més la seva sensació de pertinença, l'Ajuntament faria be en enfortir la línia d'ajudes per dur a terme les reformes arquitectòniques d'aquests tipus d'equipaments i establir un protocol d'actuació transparent que, davant l'evidència que no tots els oratoris podran a mig terme gaudir d'ajudes puntuals, permeti avaluar quines demandes mereixen ser recolzades i quines no. Creiem igualment que seria pertinent que l'O.A.R. edités un protocol d'actuació adreçat a les pròpies comunitats musulmanes per tal d'orientar-les davant la configuració d'eventuals plataformes d'oposició veïnal a l'obertura d'un oratori.

Com els meandres d'un riu, la qüestió de la gran mesquita de Barcelona apareix i desapareix de l'agenda municipal. En ocasions, ha estat prou nomenar el tema per despertar els dimonis de la ciutat, a favor i -sobretot- en contra. Potser ha arribat l'hora que un equip municipal agafi el bou per les banyes i resolgui una anomalia que roman irresolta des de fa gairebé trenta anys. El 1996, el Comissionat pels Drets Civils de l'Ajuntament ja va reconèixer la necessitat d'un equipament semblant a la ciutat, i les condicions que justificaven la seva existència no han fet en qualsevol cas altra cosa que augmentar⁵¹. Moreras (1999) ja destacava que, si l'Ajuntament renunciava a la idea de pactar una ubicació liminar de l'equipament, al llindar del terme municipal en terres de ningú, i optava per una política de proximitat en barris amb percentatges elevats de població musulmana, la gran mesquita esdevindria probablement un espai de referència i actuaria com un factor d'integració de les comunitats a la ciutat. Ja al 1998 es va plantejar que l'àrea de Diagonal Mar era una alternativa plausible. És cert que el desig que una gran mesquita possibilités l'establiment d'una interlocució única amb les diverses comunitats musulmanes de la ciutat és un miratge en el que potser no cal dipositar masses esperances, en virtut d'altres exemples propers com ara el de París⁵². Tanmateix, el reconeixement que aportaria a les comunitats barcelonines seria innegable. Seria igualment necessari reflexionar sobre les modalitats de finançament d'un projecte com aquest, atenent a les controvèrsies suscitades en ocasions anteriors, quan va sorgir la possibilitat de gaudir de finançaments externs a les pròpies comunitats de la ciutat. També entenem que les negociacions per tal de configurar un equip gestor serien previsiblement complicades, arran la diversitat i fragmentació que caracteritza les comunitats barcelonines. No obstant, l'oportunitat de prendre una mesura decidida en favor de la construcció d'un equipament de profund calat simbòlic, com seria una gran mesquita, pot constituir una de les expressions més contundents de la voluntat del consistori de defensar el "dret a la ciutat" dels barcelonins musulmans i musulmanes.

Les institucions educatives, finalment, semblen la clau de volta que ha de dirimir l'èxit o fracàs d'un nou esforç institucional per afavorir la implicació de les comunitats musulmanes a la ciutat. La complexitat i nombre de variables que entren en joc a l'escola, en efecte, no admeten comparació possible amb cap altre institució social. És l'àmbit en el que veritablement pren sentit qualsevol projecte de cohesió i integració socials. No es casual que l'escola sigui la principal institució responsable de la reproducció dels principis motors de la societat, i que encarni de manera tan explícita una confluència de valors que poden arribar a ser contradictoris. Al marge de l'oratori, cap altre institució concita tan interès de la part de les comunitats musulmanes, i cap altre ofereix, tampoc, més ocasions per promoure la seva participació activa. En aquest sentit, resulta decebedor constatar la indefinició que sembla presidir l'acció del Consorci d'Educació de Barcelona davant el reguitzell de demandes efectuades des de les pròpies comunitats. Una part d'aquesta inhibició es pot deure a l'estructura singular del Consorci, però creiem sincerament que l'organisme ha de prendre mesures

⁵¹ Moreras (1999: 301).

⁵² Vid. Frégosi (2011).

inmediates per tal de respondre a un conjunt de neguits que, per bé que no tots hagin cristal·litzat en forma de demandes formals, són viscuts com una font d'angoixa important per a les famílies musulmanes integrades a les comunitats educatives.

L'oferta d'un menú alternatiu *halal* allà on la demanda la justifiqui és, creiem, el primer d'ells. Cal celebrar que darrerament el Consorci hagi promogut una instrucció explícita al respecte, que ens sembla pren la direcció correcta al trencar amb la indefinició que feia recaure tota la responsabilitat de respondre a les eventuais demandes sobre els equips directius corresponents. D'altra banda, està la qüestió, plena d'espines, de l'ensenyament religiós a l'educació pública. D'entrada, ens sembla que tota vel·leïtat de substituir un ensenyament doctrinari per uns eventuais classes de llengua àrab no és més que un eufemisme que tendeix a confondre a la comunitat educativa, i que no respon a les demandes de les famílies musulmanes. El nostre parer és ben simple al respecte: dubtem de la necessitat d'impartir aquesta assignatura i dotar-la de contingut al currículum, però si s'opta per aquesta alternativa, Barcelona -i Catalunya- hauria de començar, al fil del que fan altres comunitats autònomes de l'estat, a oferir de manera experimental aquest ensenyament a les escoles i instituts que la demanin. Recentment (14 de març de 2016), el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte ha publicat, a sol·licitud de la Comisión Islámica de España, un nou currículum per l'Educació Religiosa Islàmica al cicle infantil. També en aquest cas, el Consorci és l'organisme que s'hauria d'encarregar de portar a terme els primers programes pilot.

L'escola incorpora, en fi, dos escenaris més de tensió: d'una banda, l'educació física en les seves diverses modalitats (incloent les classes de natació), bé com activitat extraescolar, bé, sobretot, com activitat curricular; de l'altra, la regulació de l'exhibició de signes religiosos a l'aula, amb referència particular al *hijab*. No podem introduir aquí el llarg debat que tots dos temes mereixerien, i que ja ha estat abordat a bastament al capítol corresponent. La conclusió a la que hem arribat després d'analitzar les dades recollides al camp és doble, i s'atén un cop més a la literalitat de la llei. D'una banda, la prioritat deu recaure necessàriament sobre el dret de l'alumne a rebre una educació completa i integral, un dret que ens sembla irrenunciable i que deu prevaldre sobre les instruccions específiques que una institució concreta pugui haver promogut. De l'altra, que l'escola pública no pot renunciar a la seva funció igualadora, sent -fins i tot enmig d'una crisi sense precedents- el principal instrument de cohesió social. Així doncs, en tots dos casos s'hauria de garantir l'assistència de l'alumne a les activitats programades en el marc del currículum, pactant aquelles alternatives de presentació pública del cos - *hijab*, *burkini*, etc.- que l'afectat i la seva família considerin adequats o correctes. I en aquest cas, també ens sembla que una intervenció del Consorci en termes semblants a la recent instrucció publicada sobre menús *halal* permetria desfer les eventuais ambigüitats que se'n derivin de l'autonomia dels centres.

Un parell de reflexions abans de cloure aquestes conclusions. Els autors d'aquest informe estem convençuts que, tot i els beneficis que l'hegemonia de la sensibilitat secular entre les elits polítiques i intel·lectuals europees ha pogut aportar en fi a la

història d'un continent sotragat per les guerres de religió i els monopolis sagnants de les esglésies d'estat, cal reformular més tard o més d'hora la percepció general que el secularisme adopta davant els fets religiosos, als que en definitiva considera, a la manera que ho feia Kant, com a fenòmens propis de la infància de la humanitat. La nostra societat tendeix a menystenir les aportacions sorgides de la moral religiosa per entendre que aquestes són partidistes i en suma irracionals, una actitud de supèrbia que massa vegades és pròpia del paradigma secular. Revisar aquesta perspectiva també hauria de formar part d'un nou model català de gestió de la diversitat religiosa.

En qualsevol cas, l'aplicació estricta del paradigma secular està, com hem dit, presidida pels principis de neutralitat i equidistància, i és justament l'aplicació d'aquests principis el que trobem a faltar sovint en el tractament europeu que se'n dona a la "qüestió musulmana". Garantir que la igualtat en la relació de l'estat amb les diferents confessions no sigui únicament una declaració incorporada com una rutina dins les jurisprudències, sinó una pràctica institucional plenament assumida per les administracions, és potser un altre dels objectius que cal esperar d'aquest nou model que ara i aquí s'albira.

5. RECOMANACIONS

5.1 Recomanacions de caràcter transversal

- La discriminació (per motius religiosos) no pot restar impune. L'Ajuntament de Barcelona té el deure d'informar als seus ciutadans i ciutadanes dels drets que els emparen. Atès que la discriminació per motius religiosos afecta de manera molt notòria a les dones musulmanes, i que aquesta constatació passa parcialment desapercibuda pels propis homes musulmans, es podrien elaborar unes guies bàsiques adreçades a les associacions i oratoris, a fi que tothom preguini consciència que la islamofòbia es declina moltes vegades en termes de gènere.

El coneixement dels propis drets, com a principi d'empoderament, també comporta la capacitat per fer-los valdre davant les instàncies legals. La difusió de l'existència d'una fiscalia competent per aquestes matèries hauria d'incorporar-se en aquesta guia.

- El deure d'informar sobre la discriminació per motius religiosos no només implica a les víctimes potencials d'aquesta discriminació, sinó molt particularment als treballadors i treballadores de les administracions, que poden posar en pràctica aquestes lògiques discriminatòries per ignorància o omissió. Superant els marcs de referència clàssics que posen l'accent en la "diversitat cultural i religiosa", l'Ajuntament de Barcelona hauria d'organitzar -en coordinació amb els i les representants de les pròpies comunitats- cursos de formació adreçats als diversos cossos laborals integrats als serveis municipals (de forma directa o externalitzada) per tal de promoure un coneixement aprofundit dels drets fonamentals que emparen les diferents comunitats religioses de la ciutat i senyalar per tant les conductes que són susceptibles de caure sota l'etiqueta de "racisme institucional" o "islamofòbia institucional".
- En el mateix sentit, l'Ajuntament de Barcelona hauria d'encetar una campanya pública de sensibilització, a través dels mitjans de comunicació (i en col·laboració amb la Xarxa Anti-rumors) sobre el caràcter generitzat de la islamofòbia. Aquesta campanya podria ser coordinada per l'Oficina de Afers Religiosos (OAR) i el Centre per a la Igualtat de Recursos per a les Dones (CIRD).
- Atès el caràcter positiu i innovador exercit els darrers anys per l'OAR en la tasca de promoció de drets, proposem una millora en la capacitat d'aquest organisme, en el sentit de:
 - Conservar i, en la mesura del possible, ampliar el nivell de contractació.
 - Ampliar el seu pressupost

- Crear una base de dades específica per a la unitat, independent d'aquella utilitzada per altres serveis de l'Ajuntament, i que permeti complir funcions d'arxiu.
- Incentivar la creació d'un Observatori Municipal contra la Islamofòbia i l'Odi religiós, que seria encarregat de:
 - Monitoritzar els discursos i pràctiques islamòfobes al municipi
 - Procedir a la creació i organització de l'esmentat arxiu
 - Vehicular les demandes comunitàries cap a les instàncies adequades
 - Fer d'enllaç (i en els casos necessaris, personar-se) en el moment de presentació de denúncies

En la mateixa línia, i per tal de millorar la coordinació política entre l'OAR i els responsables municipals, atorgant als afers religiosos el protagonisme perdut darrerament, proposem la recuperació d'un comissionat amb atribucions exclusives en matèria de drets civils. No dubtem de la feina que s'està duent a terme en aquests moments, però creiem que l'enfocament adequat de la qüestió de la diversitat religiosa deu associar-se a l'àrea de Drets Civils.

5.2 Recomanacions per àmbits

Àmbit educatiu

Hem destacat la centralitat que les mateixes comunitats musulmanes barcelonines atorguen a aquesta institució, així com l'alt grau de tensions que concita (o pot fer-ho). A diferència de registre laboral, l'Ajuntament de Barcelona compta, a través de la seva participació en el Consorci d'Educació de Barcelona, amb importants competències en la matèria. És per aquesta raó que proposem:

- Pel que fa a la necessitat d'habilitar un menú *halal* quan la demanda de les comunitats educatives així ho justifiqui, l'Ajuntament de Barcelona podria promoure l'elaboració d'unes instruccions per part del Consorci d'Educació de Barcelona que garanteixin una mateixa resposta a totes les escoles públiques barcelonines. Caldrà, per tant, incloure el respecte a aquesta petició als plecs de condicions que s'imposin a les empreses que gestionen aquest servei a les escoles. També creiem que les instruccions haurien de ser clares a l'hora de rebutjar les alternatives habituals de substitució de menú *halal* per menú vegetarià (i. e. sense peix). Per evitar la desconfiança que susciti el servei *halal*, cal exigir a les empreses la màxima transparència en la traçabilitat, i que aquesta porti el segell acreditatiu de l'Instituto Halal.

- Estimular la participació de les famílies musulmanes a les AMPAS i el Consell Escolar. Tal com recomana el Projecte de Convivència, cal reflectir la diversitat cultural i religiosa dels centres en els representants escollits al Consell Escolar. Entre altres beneficis, això ha de permetre fer més efectiva la defensa dels seus drets com a col·lectiu.
- Tal i com suggereix el Projecte de Convivència, es pot aprofitar el menjador escolar per aprofundir el coneixement de la diversitat cultural i religiosa de la pròpia institució. Per exemple, es podrien organitzar de manera esporàdica (i. e. una jornada anual) àpats típics d'algun país representat a la comunitat educativa.
- Tenir present l'Acord de Cooperació de l'Estat amb la Comisión Islámica de España, per demanar, per avançat, el justificant d'absència dels dies de les festivitats de determinada confessió amb l'objectiu de programar i adaptar-elles les activitats docents. També és una recomanació inclosa al projecte de convivència.
- Exigir la màxima transparència als equips directius dels centres educatius per tal que les famílies musulmanes no sentin patir cap tipus de discriminació en raó de confessió.
- Promoure l'elaboració d'unes instruccions per part del Consorci d'Educació de Barcelona que donin una resposta unitària a la presència del *hijab* a les aules. Evitar que les NOFC dels centres educatius contravinguin les recomanacions que, per exemple, ja fa la Generalitat de Catalunya en referència a la indumentària i els signes religiosos externs a la *Guia per al respecte a la diversitat de creences als centres educatius de Catalunya*. En aquesta, s'especifica clarament que el dret a l'educació és prioritari i la indumentària hauria de ser objecte de prohibició només si interfereix *objectivament* en l'assoliment d'aquest objectiu. En aquest sentit el *hijab* no perjudica l'aprenentatge de nenes i adolescents, i s'ha d'admetre definitivament a les aules. D'altra banda, les NOFC no poden limitar un dret fonamental com és el dret a la llibertat religiosa.
- Evitar tota mena de segregació per sexes a les activitats físiques curriculars que es duen a terme a l'escola o institut, i per tant permetre vestimentes respectuoses amb les creences particulars (*burkinis*, xandalls, etc.). Acceptar l'obligatorietat de les activitats físiques, tant per raons d'igualtat com per raons d'aprenentatge essencial. Per tant, cal oferir totes les facilitats a les famílies per poder dur-les a terme amb naturalitat.

- Pel que fa a l'educació religiosa, subratllar que, en cas que s'imparteixi, ha de ser respectuosa amb els Acords de Cooperació de 1992, i que ja existeixen manuals per tal d'elaborar els continguts curriculars de l'assignatura de "Educació Religiosa Islàmica". Creiem, però, que els programes educatius del Departament d'Ensenyament de llengua i cultura de la nova ciutadania o les activitats extraescolars d'ensenyament de la llengua àrab no són substitutius de l'ensenyament de religió islàmica: no cal confondre l'aprenentatge de la llengua amb la religió.
- Promoure un estudi exhaustiu sobre la imminent implantació del programa PRODERAI Comunitat Educativa a la xarxa catalana d'escoles i instituts de titularitat pública.

Àmbit espai públic

Tot i que la categoria espai públic fa referència a un conjunt heterogeni d'àmbits de la ciutat que recauen sobre el control i gestió de les diverses administracions, i per tant existeix en molts d'ells una competència compartida (i.e. l'Ajuntament no disposa, per exemple, de competències en matèria de seguretat ciutadana), ens adrecem a l'administració municipal en aquelles competències sobre les que disposa d'un cert nivell d'incidència, i recomanem:

- Mantenir i clarificar les polítiques de cessió puntual d'equipaments municipals amb ocasió de les festes religioses pròpies del calendari musulmà. Cal recordar que les activitats religioses puntuals estan incloses entre les demandes legítimes als centres i equipaments públics, i que impedir o demorar aquestes usos és contrari a la llei. Elaborar unes instruccions clares al respecte, i en coordinació amb l'Institut Barcelona Sports, adreçades als equips gestors dels equipaments.
- Facilitar la mediació veïnal en el moment en què es procedeix a obrir un nou oratori o a efectuar la reforma estructural d'un oratori ja existent. Recolzar decididament el dret que empara les comunitats musulmanes per tal de disposar d'espais de culte dignes.
- Estimular la participació de les autoritats en les activitats promogudes per les associacions religioses musulmanes, en particular els *iftar* o trencaments de dejuni. Visibilitzar i publicitar les dates més importants del calendari musulmà com a festes pròpies dels barcelonins i barcelonines.
- Donar continuïtat a la política de concessió de permisos per a la ocupació puntual de l'espai públic amb ocasió de les festes religioses.

Àmbit cementiris

- Donar continuïtat a la política d'obertura d'espais per a l'enterrament islàmic als cementiris municipals. Recomanem que es mantingui la titularitat i gestió pública d'aquests espais, mitjançant els serveis funeraris municipals o les empreses concessionàries del servei municipal, en la línia inaugurada per Nou Sector Islàmic al cementiri de Collserola. L'objectiu és evitar que es pugui privar d'accedir a aquesta parcel·la a persones que es declarin musulmanes i ho sol·licitin, tant si estan vinculades a les comunitats locals com si no. La mateixa línia de recomanacions expressa el *Manual para la Gestión Municipal de la Diversidad Religiosa* (2011) editat per l'Observatorio del Pluralismo Religioso en España.⁵³ Això no ha de ser impediment, però, per la creació paral·lela de cementiris confessionals de titularitat privada.
- Tot i que no és competència municipal, considerar el debat de permetre l'enterrament sense fèretre en tombes degudament segellades, a la manera acceptada per al Junta de Andalucía⁵⁴. Aquesta qüestió també s'aborda al Manual mencionat anteriorment.
- Donar continuïtat a les polítiques de tanatopràxia desplegades per l'Ajuntament de Barcelona amb el tanatori islàmic de Montjuïc, oferint un espai adequat per a la realització del bany ritual islàmic. Igualment, garantir que els tanatoris adaptin sales de tanatopràxia a aquestes peticions i que disposin de sales multi-confessionals per a les cerimònies religioses.

Àmbit espais de culte

No cal dir que l'oratori (*musalla*) és el centre principal que articula les comunitats musulmanes barcelonines: és lloc de culte, espai de referència comunitària per les diferents necessitats amb que compten els seus membres i centre d'aprenentatge de llengua, cultura i religió, i que per tant de reproducció dels valors col·lectius. En aquest sentit, recomanem:

- Destacar, en primer lloc, la bona salut relativa del municipi de Barcelona en comparació amb altres municipis catalans. La manca de conflictes explícits al voltant d'obertura d'oratoris a las diferents barriades de la ciutat és un fet que cal celebrar, com cal felicitar-se de l'absència, al terme municipal, de l'anomenat "islam de polígons". Creiem que aquesta bona salut es deu en

⁵³ http://www.observatorioreligion.es/upload/19/37/Manual_Gestion_Municipal.pdf

⁵⁴ Reglamento de Política sanitaria Mortuoria (Decreto 95/2001, de 3 d'abril)

bona part a l'acció continuada exercida per l'OAR al llarg dels darrers anys. Cal mantenir i enfortir, doncs, la funció d'assessoria de l'OAR.

- La precarietat és el problema principal que hem detectat. És font de conflicte i una dificultat objectiva per a la integració comunitària. Per tant, cal mantenir i ampliar la línia d'ajuts destinada a la reforma estructural dels centres de culte de la ciutat de Barcelona, així com clarificar les condicions que determinin l'adequació del projecte a la subvenció.
- Precisament, una manera de resoldre parcialment aquesta precarietat, de visibilitzar la pluralitat religiosa de la ciutat mitjançant una decisió d'alt calat simbòlic i alhora d'establir mecanismes d'interlocució més clars amb unes comunitats musulmanes molt fragmentades seria la concessió de permís per a la construcció d'una gran mesquita a Barcelona. Cal recordar que les comunitats musulmanes valoren molt positivament la qüestió de la proximitat en la seva avaluació dels centres de culte, i tot que en el cas d'una gran mesquita aquest criteri no seria decisiu, creiem assenyat que la ubicació d'aquest equipament respecti el principi de proximitat als barris on la presència de musulmans i musulmanes residents és més gran.
- A través de la coordinació de l'OAR, elaborar una guia per facilitar el procés d'instal·lació a les pròpies associacions, en àrab, urdu i wolof i català. La guia hauria d'incloure ens recursos disponibles (OAR, tècnics de barri, etc.) i aportar un seguit de recomanacions dels passos a seguir un cop manifesta la voluntat d'obertura d'un nou oratori.

Àmbit mitjans de comunicació

Si bé són molts els investigadors que senyalen la importància dels mitjans de comunicació en la difusió i reproducció d'arguments discriminatoris, és clar que aquest àmbit, deixant de banda la titularitat municipal de medis locals, està fora de la competència de l'Ajuntament. Tot i així, aconsellem:

- Promoure els discursos antirracistes al aquells mitjans de comunicació de titularitat municipal, i utilitzar-los per tal de difondre les successives campanyes organitzades a tal efecte.
- Adreçar un document consultiu a les redaccions dels principals mitjans de comunicació de la ciutat, indicant com es construeixen els discursos islamòfobs i la manera d'evitar-los. Oferir un argumentari clar als periodistes
- Apel·lar al sentit de responsabilitat dels mitjans de comunicació i als seus codis deontològics respectius.

Àmbit laboral

Ens referim a un àmbit on es constata un grau alt i divers de discriminacions (incompliment del calendari festiu musulmà, coaccions sobre un eventual ús del *hijab*, manca de respecte a les prohibicions alimentàries, vexacions quotidianes, etc.), tot i que en termes generals gaudeix d'una certa opacitat. Un cop més, atesa la condició generitzada de la islamofòbia, bona part d'aquestes discriminacions són experimentades per les dones. Cal dir, però, que es tracta d'un àmbit que, fora d'aquells serveis que són de la seva titularitat, excedeix les competències municipals. En el cas d'aquelles àrees i serveis que són competència municipal, creiem que l'Ajuntament de Barcelona hauria de:

- Promoure -com ja s'ha senyalat en les recomanacions transversals- el coneixement dels propis drets entre els i les treballadores musulmanes.
- Adaptar els horaris laborals a les demandes de la pregària i la pràctica ritual quotidiana d'aquests treballadors i treballadores.
- Facilitar, en la mesura del possible, espais per a la pregària.

6. BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard: Harvard University Press.
- ADELKHAN, F., & GEORGEON, F. (2000). *Ramadan et politique*. Paris: CNRS Éditions.
- AGGOUN, A. (2006). *Les musulmans face à la mort en France*. Paris: Vuibert.
- ALONSO, M., GHALI, K., LÓPEZ BARGADOS, A., & SOLÉ ARRARÀS, A. (2010). Rituals islàmics en diàspora. Les comunitats musulmanes a Catalunya. *Etnologia. Revista D'etnologia de Catalunya*, 36, 171-176.
- ALONSO, M., & SOLÉ ARRARÀS, A. (2012). El Ramadán en Cataluña. Salud y ayuno en diàspora. In M. Gracia Arnaiz (Ed.), *Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinarios* (pp. 341-357). Tarragona: Publicacions URV.
- ALONSO, M., & SOLÉ ARRARÀS, A. (2012). El Ramadán en Cataluña. Salud y ayuno en diàspora. M. Gracia Arnaiz (Ed.), *Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinarios* (pp. 341-357). Tarragona: Publicacions URV.
- ALONSO, M.; GHALI, K.; LÓPEZ BARGADOS, A.; MORERAS, J.; SOLÉ, A., (propera publicació) Invisible ritual. Religious practices and debates in Catalan Public Space. *Journal of Muslims in Europe*.
- ALLEN, C. (2010): *Islamophobia*. Londres: Ashgate.
- ALLEN C. & NIELSEN, J. (2002): *Summary report on islamophobia in the EU after 11 September 2001*. Viena: Observatori Europeu del Racisme i la Xenofòbia.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2012): *Elección y prejuicio. Discriminación de personas musulmanas en Europa*. Londres y Madrid: Amnistía Internacial.
- ANDERSEN, M. L., & HILL COLLINS, P. (2012). *Race, class, and gender. An anthology*. London: Cengage Learning Inc.
- ARMBRUST, W. (2002). The Riddle of Ramadan: Media, Consumer Culture, and the "Christmasization" of a Muslim Holiday.'. In D. Bowen & E. Early (Eds.), *Everyday Life in the Middle East*. Bloomington: Indiana University Press.
- AYMERICH, R., LLURÓ, J., & ROCA, E. (2011). *Junts a l'aula? Present i futur del model d'educació comprensiva a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- AYOUB, M. M. (1978). *Redemptive Suffering In Islam: A Study Of The Devotional Aspects Of "Ashura In Twelver Shi"ism*. Berlin: De Gruyter.
- BAUMAN; G. (1992). Ritual implicates "others": rereading Durkheim in a plural society. *Understanding rituals*. Londres: Routledge, 97-116.
- BENKHEIRA, M. H. (1996). Chairs illicites en Islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de mayta. *Studia Islamica*, 84, 5-33.
- BENKHEIRA, M. (1997). *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*. Paris: PUF.
- BERGEAUD-BLACKLER, F. (2007). New challenges for Islamic ritual slaughter: a European perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(6), 965-980.
- BERGEAUD-BLACKLER, F. (2014). French Animal Welfare Activists and Ritual Slaughter: Postmortem of a Moribund Campaign. In N. Göle (Ed.), *Islam and Public Controversy in Europe*. Farnham: Ashgate.
- BESALÚ, X. (2002). *Diversidad cultural y educación*. Madrid: Síntesis.
- BOURDIEU, P., & PASSERON, J.-C. (2001). *La Reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Popular.
- BRAH, A. (1996). *Cartographies of Diaspora. Con testing identities*. London / New York: Routledge.
- BRISEBARRE, A.-M. (1998). *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris: CNRS Éditions.
- BROWNE, I., & MISRA, J. (2003). The intersection of gender and race in the labor market. *Annual Review of Sociology*, 29, 487-513.
- BUITELAAR, M. (1993). *Fasting and feasting in Morocco: women's participation in Ramadan*. Oxford: Berg.
- CASANOVA, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: Chicago University Press.

- CÉSARI, J. (1997). *Être Musulman en France, Aujourd'hui*. Paris: Hachette.
- CÉSARI, J. (coord.) (2006): *Securitization and religious divides in Europe. Muslims in Western Europe after 9/11*. Comissió Europea.
- CÉSARI, J. (2009): *The securitization of islam in Europe*. Challenge Research Paper, nº 14.
- CHAÏB, Y. (2000). *L'émigre et la Mort*. Marsella: CIDIM / Edisud.
- CHAMPAGNE, P. (1991). La construction médiatique des 'malaises sociaux'. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 90.
- CHOUDEUR, I., LATRÈCHE, M., & TEVANINA, P. (2008). *Les filles voilées parlent*. Paris: La Fabrique.
- COHEN, S. (2011): *Folk devils and moral panics*. Londres: Routledge.
- DAGKAS, S., BENN, T., & JAWAD, H. (2011). Multiple voices: improving participation of Muslim girls in physical education and school sport. *Sport, Education and Society*, 16(2), 223–239.
- DASSETTO F. & BASTENIER, A. (1984): *L'islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes en Belgique*. Brusel'les: EPO.
- DOUGLAS, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- DUPRET, B. (2015): *La sharía. Orígenes, desarrollos y usos contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.
- EUMC (2006): *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia*. Madrid: Casa Árabe/Observatori Europeu contra el Racisme i la Xenofòbia.
- ESTRUCH, J., GÓMEZ, J., GRIERA, M. & IGLESIAS, A. (2007): *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*. Barcelona: Icària.
- FEIXAS VIHÉ, M. (2007): *Migration movement between Pakistan and South Western Europe: Pakistani migratory networks in Catalonia*. Barcelona: Dept. de Geografia de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- FISCHER, J. (2011). *Halal frontier. Muslim consumers in a globalized market*. London: Palgrave Macmillan.
- FRÉGOSI, F. (2011) *L'islam dans la laïcité*, Lyon: Pluriel.
- GEISSER, V. (2003). *Le nouvelle islamophobie*, Paris: La Découverte.
- GOFFMAN, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GRIERA, M. (2011): *Pluralisme confessional a Catalunya*. Barcelona: Angle.
- GÜELL, B. (2012): *Els negocis pakistanesos al barri del Raval a Barcelona. Motius i estratègies per a l'autocupació*. Barcelona: Dept. de Teoria Sociològica de la Universitat de Barcelona.
- GUIA, A. (2013): *The Muslim struggle for civil rights in Spain, 1985-2010*. Sussex: Sussex Academic Press.
- HAENNI, P. (2005). *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris: Éditions du Seuil.
- HAMDAN, A. (2007). The issue of hijab in France: reflections and analysis. *Muslim World Journal of Human Rights*, 4(2).
- HERVIEU-LEGER, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- JENSEN, M. (2010): *Islam, islamism, and islamophobia in Europe*. Estrasburg: Parlament Europeu.
- JIMÉNEZ-AYBAR, I. (2005): *El islam en España*. Pamplona: Navarra Gráfica.
- KHOSROKHAVAR, F., & ROY, O. (2000). *Iran, de la revolución a la reforma*. Barcelona: Bellaterra.
- LAZREG, M. (2009). *Questioning the veil. Open letters to muslim women*. Princeton: Princeton University Press.
- LIOIGIER, R. (2012): *Le mythe de l'islamisation*. Paris: Seuil.
- LESTAGE, F. (2012). Éditorial: La mort en migration. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 28(3), 7–21.
- LEVEAU, R. (1985). *Culture islamique et attitudes politiques dans la population musulmane en France*. Paris: FNSP-CERI.
- LIOIGIER, R. (2012): *Le mythe de l'islamisation*. Paris: Seuil.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2009). Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona. A Prado, Abdennur, et al., *Rastros de Dixan: islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*, Barcelona: Virus Editorial.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2010). Los (d)efectos del texto: controversias en torno a las prácticas rituales de los musulmanes europeos. *Etnografica*, 14(2), 213–242.

- LÓPEZ BARGADOS, A. & RAMÍREZ FERNÁNDEZ, A. (2015): "Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia", en *Viento sur*, nº 138; 19-26.
- LUCKMANN, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Ágora.
- LUNDSTEEN, M. (2015). *Espai, capital i cultura a Premià: el cas de la mesquita*, Barcelona: Pol·len Edicions.
- LUNDSTEEN, M. (en premsa). 'El moro' – Discovering the hidden coloniality of the contemporary Spanish/Catalan society and its colonial subjects. A Jensen, L., J. S. Krabbe & Z. Pecic (eds.), *After the Empires*, New York: Rowman & Littlefield.
- MAHMOOD, S. (2011). *The politics of piety. The islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MAMDANI, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim*, New York: Three Leaves Press.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (1998). Entre el tópic y el prejuicio. El islam y el mundo árabe en el sistema educativo español. *Revista de Educación*, 316(1), 151-162.
- MARTÍN, G. & GROSFUGUEL, R. (Eds.) (2012). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid: Casa Árabe-IEAM.
- MARTÍN CORRALES, E. (2002). *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍN SÁIZ, G. (2012): *Fi sabil Allah. En el camino de Dios*. Barcelona: Dept. d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona.
- MATEO DIESTE, J.-LL. (1997). *El "moro" entre los primitivos: el caso del Protectorado Español en Marruecos*, Barcelona: Fundación "la Caixa", IX Premio Rogeli Duocastella.
- MAYORAL ARQUÉ, D., MOLINA LUQUE, F., & SAMPER RASERO, L. (2012). ¿Islamofobia o currículo nulo? La representación del Islam, las culturas musulmanas y los inmigrantes musulmanes en los libros de texto de Cataluña. *Revista de Educación*, 357, 257-279.
- MIJARES, L. (2006). *Aprendiendo a ser marroquíes. Inmigración, diversidad lingüística y escuela*. (E. del O. y del Mediterráneo, Ed.). Madrid.
- MIJARES, L., & RAMÍREZ, Á. (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión. *Anales de Historia Contemporánea*, 24(2008), 121-135.
- MIRZA, H. S. (2013). "A second skin": Embodied intersectionality, transnationalism and narratives of identity and belonging among Muslim women in Britain. *Women's Studies International Forum*, 36, 5-15.
- MORERAS, J. (1999): *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- MORERAS, J. (2005): ¿Ravalistán? Islam y configuración comunitaria entre los paquistaníes en Barcelona. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 68; 119-132.
- MORERAS, J. (2008): *Musulmans a Catalunya. radiografia d'un islam implantat*. Barcelona: IEMed.
- MORERAS, J. (2009). *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- MORERAS, J., & SOLÉ ARRARÀS, A. (2014). *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de cultura.
- OIDDH/Consejo de Europa/UNESCO (2010): *Directrices para educadores sobre la manera de combatir la intolerancia y la discriminación contra los musulmanes: afrontar la islamofobia mediante la educación*. Varsovia: OIDDH/Consejo de Europa/UNESCO.
- PAJARES, M., JUBANY, O., SOLÉ ARRARÀS, A., & GÜELL, B. (2010). *Nous reptes i noves propostes en la gestió de la diversitat cultural a les empreses a Catalunya* (C. de R. L. de C. D. de Treball, Ed.). Barcelona.
- PÀMIES, J. (2006): *Dinámicas escolares y comunitarias de los hijos e hijas de familias inmigradas marroquíes de la Yebala en la periferia de Barcelona*. Barcelona: Dept. d'Antropologia Social i Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- PÀMIES, J. (2011). Comprensivitat i segregacions: l'impacte dels agrupaments escolars en els fills i filles de famílies immigrades. In R. Aymrich, J. Lloró, & E. Roca (Eds.), *Junts a l'aula? Present i futur del model d'educació comprensiva a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill.
- PARTAL, V. i OTAMENDI, M. (2004). *II-M. El periodisme en crisi*, Barcelona: Ara Llibres.
- PLATAFORMA CIUDADANA CONTRA LA ISLAMOFOBIA (2016). *Informe PCCI 2016 sobre la*

- islamofobia en España 2015*. <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.wordpress.com/informes/>
- RAMÍREZ, Á. (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Los libros de la catarata.
- RICHARD, Y. (1996). *El Islam shii*. Barcelona: Bellaterra.
- RUNNYMEDE TRUST (1997): *Islamophobia: A challenge for us all*. Runnymede Trust. Londres.
- SAGAAMA, O. (2009): *Integración lingüística y cultural de los inmigrantes en España. Los marroquíes en Barcelona*. Barcelona: Depto. de Filología Hispánica de la Universitat de Barcelona.
- SAID, E. (1979). *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- SAINT-BLANCAT, C. (1999). *L'islam in Italia. Una presenza plurale* (Edizioni L). Roma.
- SALVATORE, A., & LEVINE, M. (2005). Reconstructing the public sphere in muslim majority societies. In M. LEVINE (Ed.), *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies* (pp. 1–23). New York: Macmillan and co.
- SANTAMARÍA, E. (2002). *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la "inmigración no comunitaria"*, Barcelona: Anthropos.
- SANTAMARÍA, E. & de la Haba, J. (2014). *Parlem-ne: Intervenció socioantropològica i conflictes relacionats amb els llocs de culte*, Barcelona: Pol·len Edicions.
- SARAIVA, C., & MAPRIL, J. (2012). Le lieu de la "bonne mort" pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 28(3), 51–70.
- SEGLERS, A. (2000): *Autogovern i fet religiós: una gestió del pluralisme religiós a Catalunya*. Barcelona: Pòrtic.
- SEGLERS, A. (2004): *Musulmans a Catalunya: el repte de la integració i la llibertat religiosa*. Barcelona: Angle.
- SOLÉ ARRARÀS, A. (2014). Ritos funerarios islámicos transnacionales entre Catalunya y Kolda (Senegal). La construcción de la transnacionalidad desde la práctica religiosa y ritual. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16, 1–16.
- SOLÉ AUBIA, M. & RODRÍGUEZ ROCA, J. (2005): "Pakistaníes en España: un estudio basado en el colectivo de la ciudad de Barcelona", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 68; 97-118.
- SOS Racisme Catalunya (2009). *L'estat del racisme a Catalunya (2009)*. <http://www.sosracisme.org/wp-content/uploads/2009/03/Estat-del-Racisme-a-Catalunya-2009.pdf>
- SOS Racisme Catalunya (2010). *L'estat del racisme a Catalunya (2010)*. <http://www.sosracisme.org/wp-content/uploads/2011/04/Estat-del-Racisme-a-Catalunya-2010.pdf>
- SOS Racisme Catalunya (2011). *L'estat del racisme a Catalunya (2011)*. http://www.sosracisme.org/wp-content/uploads/2012/07/InformeEstatRacismeCat_2011.pdf
- SOS Racisme Catalunya (2012). *L'estat del racisme a Catalunya (2012)*. <http://www.sosracisme.org/newsletter/informe-catalunya-2012>
- SOS Racisme Catalunya (2013). *L'estat del racisme a Catalunya (2013)*. <http://www.sosracisme.org/newsletter/documentacio-lestat-del-racisme-a-catalunya-informe-2013>
- SOS Racisme Catalunya (2014). *L'estat del racisme a Catalunya (2014)*. <http://www.sosracisme.org/newsletter/documentacio-informe-2014-lestat-del-racisme-a-catalunya>
- SOS Racisme Catalunya (2015). *L'estat del racisme a Catalunya (2015)*. <http://www.sosracisme.org/general/disponible-linforme-lestat-del-racisme-a-catalunya>
- STALLAERT, C. (1998). *Etnogénesis y etnicidad en España : una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona: Proyecto A.
- TAYLOR, C. (2011): ¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo? VV.AA., *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta; 39-68.
- TWINER, A., COOK, G., & GILLEN, J. (2009). Overlooked issues of religious identity in the school dinners debate. *Cambridge Journal of Education*, 39(4), 473–488.
- VALENZUELA, H. (2010): "Pecunia ex machina, el emprendedor pakistaní en la ciudad de Barcelona", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 92; 185-206.
- VIVES, N. (2009). *Racisme als centres educatius: eines per prevenir-lo i combatre'l*. Vic: Eumo; Barcelona: Fundació Jaume Bofill.

ZINE, J. (2006). Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equity & Excellence in Education*, 39(3), 239–252.