

Les religions evolucionen en un context migratori de manera molt variada, i les persones procedents de països musulmans no són necessàriament practicants i no es defineixen només per la religió, com els prejudicis occidentals tendeixen a pensar-ho.



El paper social i identitari de les religions en un context migratori

Alain Blomart

Assistim aquests darrers anys a l'Estat espanyol, i particularment a Catalunya, a una redefinició del mapa religiós, donada l'arribada de persones de tradicions diferents.¹ El paisatge ha passat de ser ocupat quasi exclusivament pel catolicisme a deixar lloc a múltiples creences. Precisament aquest és el punt de partida d'un estudi titulat *Les altres religions*, publicat l'any 2005 pel professor de sociologia Joan Estruch i el seu equip de la Universitat Autònoma de Barcelona (Joan Gómez, Maria del Mar Griera i Agustí Iglesias). En aquesta recerca, el criteri adoptat per mesurar el pluralisme religiós és el nombre de temples, ja que és el mètode més objectiu: cap altre criteri, que sigui la pertinença oficial (com el bateig dels catòlics) o la pràctica oficial (com l'assistència a la missa catòlica dels diumenges), és necessàriament representatiu de l'adhesió espiritual d'una persona. Les religions s'adapten a la societat on se celebren i se sap que actualment, a la societat occidental individualista, la pràctica de les religions s'ha tornat més individual que abans. És veritat que la pràctica institucional (com la missa) ha baixat, però això no significa que hagi disminuït l'interès per l'espiritualitat i les religions. Més aviat és al contrari. Però en general la pràctica s'ha tornat més privada i menys institucional. La manera de creure també s'ha tornat més plural a les societats occidentals, és a dir que s'ha tornat més freqüent que una persona es digui catòlica de tradició però que practiqui o s'interessi al mateix temps per una altra o diverses espiritualitats, com el budisme, per exemple. En aquest sentit, s'ha utilitzat l'expressió de «religions a la carta» o, fins i tot, Joan Estruch va afirmar que la societat europea és menys laica que politeïsta.

Un nou mapa religiós a Catalunya

De les religions que augmenten a Catalunya, algunes es deuen a aquest interès dels catalans per les noves tradicions orientals o, més ben dit, exòtiques, però en general el mapa religiós de Catalunya ha canviat com a resultat de la immigració. L'augment dels musulmans

Doctor en Antropologia i Història de les Religions per la Sorbona. Coordinador del postgrau «Immigració, religions i identitat» a la Universitat de Barcelona

73

El mapa religiós de Catalunya ha canviat com a resultat de la immigració. L'augment dels musulmans és el més visible, però el creixement dels protestants és en realitat més important. Es calcula que actualment, de tots els llocs de culte de Catalunya (que són 3.142, sense comptar els possibles canvis de 2006), el 23% (és a dir 722) ja no són catòlics, amb un 10,8% de protestants (és a dir 341 temples) i un 4,4% d'oratoris islàmics (és a dir 139). La religió, a més de la seva dimensió espiritual, té principalment una funció psicològica i social. En molts casos, la religió és el que queda de la identitat de la persona que deixa un país; és a dir, que la religió, des del punt de vista psicològic, dona un sentit de continuïtat a la identitat de l'immigrant.

és el més visible però, segons Estruch, el creixement dels protestants és en realitat més important. Es calcula que actualment, de tots els llocs de culte de Catalunya (que són 3.142, sense comptar els possibles canvis de 2006), el 23% (és a dir 722) ja no són catòlics i es reparteixen de la manera següent: 10,8 % són protestants (és a dir 341 temples); 4,5 % són «Salons del Regne» dels Testimonis de Jehovà (és a dir 141); 4,4 % són oratoris islàmics (és a dir 139); 1,3 % són temples de diverses tradicions (28 budistes, 16 hinduistes, 13 mormons, 13 adventistes, 12 bahaís, 8 ortodoxos, 5 sikhs i 5 taoistes i 3 jueus).

74

Si mirem la composició ètnica de les religions a Espanya, i particularment a Catalunya, tenim:

- El protestantisme. Fidels que provenen d'Amèrica Llatina, de l'Àfrica subsahariana, d'Àsia (xinos, filipins, coreans) i d'Europa (de l'oest i de l'est, inclosos els gitans majoritàriament pentecostalistes).
- L'església ortodoxa ha viscut un canvi important amb la immigració, donat que han aparegut altres esglésies (com la búlgara, la romanesa i la russa) a més de l'església ortodoxa espanyola.
- En el cas del judaisme, hi ha força nous jueus a Barcelona que venen d'Argentina i reforcen la comunitat reformista atid.
- Els musulmans a Espanya venen principalment del Marroc i del Pakistan, però també de països subsaharians.
- El nombre de sikhs i de hindús també ha pujat com a resultat de la immigració que prové de l'Índia: els sikhs tenen actualment dos temples a Barcelona i un consell des de finals d'abril de 2005.
- També hi ha altres tradicions, per exemple els Testimonis de Jehovà, que tenen tants temples a Catalunya com els protestants; el taoisme i el budisme, que poc tenen a veure amb el fenomen de la immigració, com ja ho hem vist, o la religió bahaí, nascuda a Iran fa més d'un segle, que es difon a Europa en part per iranians perseguits al seu país.

El paper de la religió en el marc de la immigració

En segon lloc, cal preguntar-se quin paper té la pràctica religiosa a la vida dels estrangers. Per sintetitzar, podríem dir que la religió, a més de la seva dimensió espiritual que no es pot negar, té principalment una funció psicològica i social. Efectivament, en molts casos la religió és el que queda de la identitat de la persona que deixa un país; és a dir, que la religió, des del punt de vista psicològic, dona un sentit de continuïtat a la identitat. A més, el fet de participar en una comunitat religiosa permet lluitar contra la solitud, crear relacions socials i pot ajudar a aconseguir un treball, com ho resumia molt bé el rabí de la comunitat atid de Barcelona: «No oferim treball ni papers, però sí un lloc on se senten bé i en què poden establir contactes amb gent d'aquí». Aquesta funció social és clara no només pels jueus sinó també per als protestants i els musulmans: molts sociòlegs, com Jocelyne Césari o Jordi Moreras, entre d'altres, han ensenyat que les mesquites o els oratoris poden tenir una funció de trobada i d'ajuda que sovint està mal entesa per l'opinió pública i pels mitjans de comunicació, que obliden que aquests llocs són alguna cosa més que llocs de culte: també tenen una funció caritativa i cultural, de la mateixa manera que les parròquies catòliques de fa 40-50 anys a Catalunya van tenir una funció social, sanitària i educativa que va ajudar als «immigrants» espanyols quan l'Estat no els facilitava aquests serveis. Un bon exemple d'aquest paper sociopsicològic de l'islam és el cas francès que ha estudiat F. Khosrokhavar en el seu article (publicat a M. Kilani, *Islam et changement social*, 1998) on analitza les diferents funcions sociològiques de l'islam que els joves practiquen a França: al costat de la concepció fonamentalista, que és la més minoritària tot i que sigui la més mediàtica, els dos islams majoritaris són el «d'exclusió» i el «d'integració». L'islam que ens interessa aquí és l'islam d'exclusió, practicat per joves exclosos de la societat des del punt de vista socioeconòmic: són principalment joves a l'atur que viuen a les ciutats perifèriques (les *banlieues*) i que troben en

l'islam i en les mesquites uns valors solidaris i una esperança que abans donaven les ideologies d'esquerra i els sindicats. En aquest sentit, l'islam permet resistir les dificultats i l'anonimat de la societat francesa i, per tant, té un paper tranquil·litzador i integrador.

L'evolució de la pràctica religiosa en un context migratori

La tercera pregunta que cal plantejar-se és si les pràctiques religioses de la persona estrangera evolucionen en contacte amb els diferents contextos del país d'arribada. La resposta és en general positiva, però cal especificar que l'actitud espiritual d'una persona que ve de fora no segueix un únic model. Per simplificar, es poden mencionar fonamentalment quatre actituds:

1. Hi ha persones que eren molt religioses en el seu país d'origen i que deixen de ser-ho al país d'arribada.
2. Hi ha persones que es mantenen practicants.
3. Hi ha persones que es mantenen no practicants.
4. Hi ha persones que redescobreixen la religió com una manera de recuperar o de no perdre la identitat del país d'origen. En aquest cas, s'observa un reforçament de la religió per raons identitàries, com és el cas d'algunes musulmanes que decideixen portar el vel. Efectivament, un dels tres tipus d'islam que existeixen a França, que acabem de mencionar, és l'islam d'integració, que practiquen joves francesos, fills de magribins, que pertanyen a classes mitjanes. A través del seu islam, que és democràtic i compatible amb els valors de la societat francesa, i de la seva actitud crítica respecte de l'islam tradicional del seus pares, aquests joves reivindiquen la integració sense l'assimilació total; és a dir, una identitat doble, francesa i musulmana, cosa que xoca amb el model republicà que considera la religió com un element privat. Aquest fenomen d'utilització de la religió com a tret identitari no s'aplica només als musul-

**El vel no és un signe de submissió i de no integració. A França, són les filles de la segona generació, que tenen la nacionalitat francesa i estan perfectament integrades des del punt de vista econòmic, social, lingüístic i cultural, les que reivindiquen el que els seus pares no han pogut fer, és a dir, el dret a ser reconegudes plenament com a franceses i
ahora musulmanes.**

75

mans, sinó a totes les tradicions. Tal i com ho explica l'antropòleg Manuel Delgado, al seu llibre *Diversitat i integració: lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya* (Ed. Empúries, Barcelona, 1998), «moltes vegades, els estrangers són més fervents aquí que al seu propi país d'origen, donat que busquen evitar la desintegració de la seva identitat a través de la religió».

Un exemple de reivindicació identitària: el vel islàmic a França

Davant la pregunta de si el vel és una imposició dels pares o una elecció personal, els sociòlegs van constatar, contràriament a l'opinió més difosa, que sovint és una opció personal. Pel que fa als significats del vel, són diversos i depenen del país, del lloc (ciutat, perifèria, camp), del context polític, del context personal (immigració), de l'edat, etc.

L'islam a Europa s'apropa al tipus d'experiència religiosa dominant en aquest continent, contràriament a l'opinió més difosa. Aquesta evolució s'explica per la disminució de la influència normativa de l'islam sobre la comunitat a Europa, però també perquè la religió està considerada a la Europa secularitzada com una elecció individual.

76

El primer significat possible és religiós, ja que és el signe tradicional de pertinença a l'islam: sovint són senyores grans que el porten per respectar la tradició. Un altre significat és identitari i cultural, més aviat en un context migratori: en aquest cas, com per exemple a França, el vel serveix per a reivindicar la doble cultura dels fills d'immigrants magribins i un nou islam que els dona valors de referència que, al seu parer, ja no els dona l'Estat francès. El vel també pot tenir funcions socials: segons Fawzia Zouari, autora de *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard* (Lausanne, éditions Favre, 2002), sovint el vel és per a les dones una manera de reivindicar la seva diferència i sobretot els seus drets a partir dels valors de l'islam. Aquesta voluntat d'emancipació, expressada a través de les tradicions, no està ben entesa a occident, i encara menys per les feministes, perquè a occident l'emancipació sempre s'ha fet en contra de les religions. En la mateixa línia reivindicativa, algunes noies entrevistades expliquen que el vel és també una manera, per a

elles, de rebel·lar-se contra l'autoritat dels seus pares i germans, posant-se sota l'autoritat de Déu i essent així exemptes de retrets. Aquest sentit del vel porta a l'últim significat, que és d'ordre psicològic: pot ser, per a les adolescents, una manera d'expressar el sentit de pudor, la seva voluntat de ser respectades, sobretot en el context masclista i violent de les *banlieues* franceses.

Per tant, el vel no és un signe de submissió i de no integració. A França, són les filles de la segona generació, que tenen la nacionalitat francesa i estan perfectament integrades des del punt de vista econòmic, social, lingüístic i cultural, les que reivindiquen el que els seus pares no han pogut fer, és a dir, el dret a ser reconegudes plenament com a franceses i alhora musulmanes. S'ha creat un gran malentès sobre el significat del vel i una confusió entre les reivindicacions de reconeixement d'un islam moderat i democràtic, i la impressió per part d'una gran part de les societats occidentals que es tracta d'un signe integrista. Tal i com ho explica l'*Informe sobre el desenvolupament humà 2004. La llibertat cultural en el món d'avui* (Centre UNESCO de Catalunya - Ed. Angle, p. 101), en l'imaginari occidental, reforçat després del 11 de setembre de 2001, que assimila l'islam a un element no occidental o antioccidental i els musulmans a «els altres», el fet d'admetre'ls com una part de «nosaltres» es viu com una manera de cedir als perills imaginats, que són el conflicte col·lectiu o la pèrdua d'identitat. A França, com ho explica Vincent Geisser al seu llibre *La nouvelle islamophobie* (Paris, La Découverte, 2003), els mitjans de comunicació han contribuït, des dels atemptats de setembre de 2001, a difondre un clima d'islamofòbia, donant la paraula, a les entrevistes de televisió, radio i a les revistes, de manera preferencial, per no dir gairebé exclusiva, a les persones que no són necessàriament expertes en islam però que entretenen el clima alarmista, de por, i els prejudicis relatius a aquesta religió (invasió, submissió, violència, lligam amb el terrorisme, etc.). En aquesta retòrica catastrofista i moralitzadora, imaginària més que real, el vel encarna aquesta suposada amenaça de

l'islam i el perill que corre la República francesa en els seus fonaments laics i igualitaristes.

Adaptació i reorganització de l'estructura religiosa

Després d'aquesta il·lustració de la interpretació i de la reinterpretació de senyals i pràctiques religioses en un marc migratori, una última pregunta és com la pràctica religiosa de les persones estrangeres evoluciona i s'organitza al llarg del temps en una nova societat. Aquesta evolució, paral·lela a l'evolució identitària, ha estat analitzada per Jordi Moreras al seu llibre *Musulmanes en Barcelona* (1999, p. 331-335) i val la pena resumir-la.

Es distingeix una primera fase d'abandó temporal de les pràctiques religioses, caracteritzada per una feble visibilitat pública i la utilització –tot i que poc marcada– d'espais no previstos per al culte (associacions de solidaritat, centres culturals, parròquies catòliques, etc.). En aquesta fase es busca refugi en el grup com a forma més efectiva de preservar el lligam amb la societat d'origen.

La segona fase és la recuperació de la pràctica religiosa, que coincideix amb l'estabilització del procés migratori i la incorporació familiar i es caracteritza per la progressiva habilitació d'espais destinats al culte, que respon a la demanda dels homes adults de recuperar la seva legitimitat com a marits i pares de família davant dels nous rols de la seva dona i dels fills. Alhora, es comencen a obrir espais comunitaris, com carnisseries *halal* o restaurants. També es pot dir que el compliment de les pràctiques religioses principals es converteix en un procediment de fixació i diferenciació respecte a la societat receptora.

La tercera fase és la de reafirmació, que correspon a l'estabilització de les pràctiques religioses, a la participació més visible del culte a la societat i als actes públics, i també al reconeixement per part de l'Estat dels centres religiosos. En el cas de l'islam, el discurs majoritari consisteix a desitjar el desenvolupament d'una religió tranquil·la que permeti combinar els preceptes

religiosos islàmics amb els preceptes socials i religiosos de la societat receptora.

En aquesta línia, també canvia la religió en si. Per exemple, dintre de les comunitats musulmanes instal·lades a Europa s'observa una tendència a adoptar una dimensió purament religiosa de l'islam que s'allunya del caràcter cultural que pot tenir als països d'origen, on influencia molts àmbits de la societat (social, jurídic, etc.). Per tant, l'islam a Europa s'apropa al tipus d'experiència religiosa dominant en aquest continent, contràriament a l'opinió més difosa. Aquesta evolució s'explica per la disminució de la influència normativa de l'islam sobre la comunitat a Europa, però també perquè la religió està considerada a la Europa secularitzada com una elecció individual. Així, s'observen uns canvis entre els musulmans, que són els que han modificat més la seva pràctica religiosa al país d'arribada: a partir de les seves entrevistes, Jordi Garreta (*La integració socio-cultural de las minorías étnicas, op. cit.*, p. 273) ha calculat que el 35 % dels musulmans interrogats ja no resen les cinc vegades diàries, un 31 % consumeix alcohol, el 23 % ja no compleix el ramadà, i un 16 % consumeix carn de porc. Això correspon a l'anàlisi de Teresa Losada («*Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos*»), a M. Abumalham, *Comunidades islámicas en Europa*, 1995, p. 189-199), segons el qual hi ha dos tipus de musulmans freqüents a Europa que obliden la pràctica quotidiana o no practiquen gens. Es tracta, per un costat, dels practicants masculins de 30 a 45 anys, joves de segona generació que no rebutgen la seva cultura i la seva religió, i d'altra banda, les persones culturalment musulmanes.

Aquestes constatacions ens recorden que les religions evolucionen en un context migratori de manera molt variada i que les persones procedents de països musulmans no són necessàriament practicants i no es defineixen només per la religió, com els prejudicis occidentals tendeixen a pensar-ho.

¹ Una versió anterior a aquesta recerca ha estat publicada en la revista *Dialogal*, 2006.

