

LA INMIGRACIÓN MUSULMANA Y EL ISLAM INSTITUCIONALIZADO: LA FIGURA DE LOS *IMAMES* INMIGRADOS

JOAN LACOMBA *

Este artículo plantea una reflexión genérica sobre el Islam en inmigración y un análisis particular del papel que el personal religioso musulmán desempeña en dicho ámbito. En concreto, nuestro interés se centra en la figura de los imames como representantes del Islam en su expresión institucionalizada, así como su incidencia en los procesos de adaptación y reconstrucción a que éste se ve sometido en un contexto mayoritariamente no musulmán. Por un lado, los imames como «modelo» constituyen un importante referente para los miembros de la comunidad musulmana inmigrada y ejercen una considerable influencia en su seno, a la vez que se convierten ellos mismos en inmigrantes. Por otra parte, los imames inmigrados escapan al control oficial de sus países de origen, disponiendo de una libertad desconocida en la mayor parte de los Estados de los que proceden. Paradójicamente, el Islam exiliado se convierte en un campo de innovación y se hace partícipe de nuevas dinámicas que permiten a un tiempo una mayor pureza y también más flexibilidad.

* Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales. Universidad de Valencia.

This article raises a generic reflection about Islam in immigration and a particular analysis of the role that the muslim religious staff carries out in this area. In particular, our interest is centered on the figure of the «imames» as representatives of Islam in its institutionalized expression, as well as its incidence in the adaptation processes and reconstruction that Islam suffers in a mainly non-muslim context. On the one hand, «imames» as a «model» constitute an important reference for the members of the immigrated muslim community and exert a considerable influence on it at the same time as they themselves become immigrants. On the other hand, immigrated «imames» escape the official control of their original countries, having an unknown freedom in the States from which they come. Paradoxically, the exiled Islam becomes an innovation field and becomes part of a new dynamics, which is purer, and at the same time more flexible.

Los contenidos de este artículo forman parte de una investigación más amplia sobre las transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas entre los inmigrantes musulmanes ¹. El objetivo genérico de dicho estudio era mostrar los cambios y las permanencias que venían produciéndose en el entorno identitario de personas exiliadas de sus sociedades de origen. En este sentido, y en tanto que autoridades religiosas y guías de los creyentes musulmanes, los *imames* ² se convierten en los principales responsables en el proceso de legitimación del Is-

¹ En concreto, la investigación constituye el cuerpo de la tesis doctoral defendida en septiembre de 1999 en el Departamento de Sociología de la Universidad de Valencia, bajo el título de «El juego entre la exclusión y la inserción. Modificación y permanencia de la identidad cultural entre los inmigrantes musulmanes».

² El *imam* es una de las principales autoridades religiosas islámicas. De forma genérica, el *imam* actúa como representante de la comunidad musulmana y se sitúa al frente de la mezquita como responsable de los oficios religiosos.

lam reconstruido en inmigración. Su posición es clave para regularizar y oficializar las innovaciones y adaptaciones, así como para dotar a éstas de una cobertura asentada en un discurso lógico. Los *imames*, y el Islam que representan, actúan para dar coherencia cognitiva y proporcionar a los inmigrantes musulmanes un mapa mental diferente, de acuerdo con la nueva orografía social y cultural que se dibuja a la luz de la experiencia migratoria, en el que tienen cabida tanto la cultura de origen como la cultura de la sociedad de acogida.

Con la finalidad de mostrar estas cuestiones, y dentro de un extenso trabajo de campo, se procedió a entrevistar no sólo a los propios inmigrantes, sino también a los *imames* de las tres mezquitas existentes en ese momento en la ciudad de Valencia, que disponen de las siguientes características y perfiles:

1. El Centro Cultural Islámico atrae a una fracción del colectivo musulmán entre la que destacan particularmente jóvenes con estudios universitarios, profesionales medio-orientales y españoles convertidos al Islam. El *imam* de la mezquita (I1) es de nacionalidad siria. De edad media, ha llegado reciente y expresamente para hacerse cargo de los servicios religiosos de la mezquita, después de haberlo hecho en diversos lugares de Europa. Por su nivel de estudios superiores y preparación específica diríamos que es un *imam* profesional, pero su exilio socio-político y su deambular por diferentes países europeos en contacto con la inmigración musulmana han ido configurando en él una concepción propia del Islam, adaptada a los condicionantes del nuevo medio.
2. La pequeña mezquita de la Asociación *Al Fatah*, ubicada en un bajo del barrio de Russafa, acoge sobre todo a los inmigrantes que se han asentado en el barrio para establecer sus hogares y sus negocios comerciales, pero también a los que se desplazan desde los pueblos cercanos a Valencia (trabajadores

- manuales y del campo) y acceden a ella desde la cercana estación de tren. La mezquita es frecuentada por una población musulmana mayoritariamente magrebí. Su *imam* (I2) es un inmigrante argelino joven con una trayectoria similar a la del grueso de los inmigrantes llegados de ese país durante los últimos años de crisis. Casado con una mujer española convertida en musulmana ha vivido la reconfiguración de la significación y la práctica del Islam en inmigración. Su predisposición, y su aceptación entre los inmigrantes que han potenciado la creación de la asociación (en su mayoría inmigrantes magrebíes) que sirve de base a la actividad de la mezquita, le han permitido ocupar el puesto de *imam*. Como contrapartida dispone, a pesar de no contar con una preparación ni experiencia previas, de un medio de vida al que dedica la práctica totalidad de su tiempo a cambio de un salario mínimo. Podemos decir que se trata de un *imam* nacido de la inmigración.
3. La Mezquita de Valencia, de características espaciales y decorativas similares a la de Russafa, reúne a la población musulmana que vive en los alrededores de la Avenida del Puerto, con una presencia importante de inmigrantes pakistaníes. El *imam* (I3) es de origen sirio, pero dispone en la actualidad de la nacionalidad española, tras haber vivido en España durante un largo período de tiempo. Casado con una mujer española es padre de dos hijos nacidos en inmigración. Se trata de un *imam* nacido, como el segundo, de la inmigración; pero de una inmigración de larga trayectoria, de asentamiento tanto a nivel familiar como cultural y de oposición política al régimen del país de origen. *Imam* de la primera sala de oración abierta en un piso de Valencia hace más de diez años, ha conocido y participado ampliamente de la configuración y evolución de la inmigración musulmana en la ciudad.

1. EL ISLAM INSTITUCIONALIZADO Y LOS IMAMES EN LA INMIGRACIÓN

Los *imames* son ciertamente inmigrantes musulmanes singulares. Por ello, nuestro interés por su testimonio tiene que ver con su carácter de responsables de una parte importante de la vida religiosa del colectivo musulmán inmigrado. Los *imames* son los representantes del Islam institucionalizado, es decir, el Islam legitimado y producido en el marco de la institución religiosa que es la mezquita. Pero también pueden representar el Islam oficial, sobre todo en los países musulmanes de origen³.

Pueden ser, por tanto, transmisores de una determinada forma de presentar el Islam que no sea ajena a las directrices de las instancias administrativas que regulan los asuntos religiosos, reproduciendo así la oficialidad y, en gran medida, la propia ortodoxia. O pueden representar simplemente un Islam institucionalizado que en algunos casos se aleje de la ortodoxia. Por este motivo, hemos seguido la recomendación de Felice Dassetto, quien señala que «la observación sociológica de los comportamientos religiosos debe tener en cuenta la definición ortodoxa de esos comportamientos (lugar, modalidad, finalidad) y registrar los comportamientos legítimos exigidos como signo de pertenencia al sistema religioso. Pero la observación completa no debe ignorar los comportamientos marginales ilegítimos vividos por los fieles como manifestaciones religiosas» (F. Dassetto, 1984: 74).

³ El Islam institucionalizado sería el que se reproduce a partir de las mezquitas como institución, sea cual sea su adscripción, mientras que el Islam oficial es el que lo hace a partir de las directrices del Estado. Ambos pueden coincidir o no. Por ejemplo, el Islam de los *imames* de las mezquitas islamistas es de carácter institucional, pero no oficial. Pero, a la inversa, todo Islam oficial es, en principio, también institucional.

La cuestión fundamental es que, en inmigración, el Islam institucionalizado puede operar un cambio en cuanto a la revisión y cuestionamiento de los límites del campo de la ortodoxia religiosa. De tal manera que los *imames* pueden aceptar, en el nuevo espacio, la entrada de prácticas consideradas como heterodoxas por las autoridades religiosas de sus países de origen, como ocurre, por ejemplo, con el sufismo y el *marabutismo*⁴. Por ello, hemos tratado de recoger y analizar su discurso, pero contrastándolo con la expresión y vivencia del Islam por parte de los propios inmigrantes musulmanes.

De forma general, en inmigración se producen transformaciones que afectan a los papeles y funciones habituales de los *imames*. En el primer sentido, los imames pueden dejar de representar al Islam oficial, pues al desarrollar su labor en un país no musulmán los *imames* están más alejados de los controles de las instancias oficiales —incluso, muchos de ellos ponen en cuestión o se manifiestan en abierta oposición a la línea seguida por esas mismas instancias—. En el segundo sentido, algunas de las funciones que suele realizar el *imam* en un país musulmán pueden cambiar en el nuevo hábitat. Así, tradicionalmente, los *imames* tienen dos funciones principales: actuar como responsables de los oficios religiosos que se desarrollan en las mezquitas y ejercer de consejeros y guías espirituales de los creyentes musulmanes. Pero en inmigración esas funciones básicas pueden ampliarse a otras varias, sobre todo por la falta de otro tipo de personal religioso, del que existe una amplia tipología en países musulmanes, y por las nuevas situaciones que se plantean en el contexto migratorio.

En este sentido, Shadid y Koningsveld señalan cómo en Holanda «debido a la ausencia de la infraestructura social

⁴ El sufismo se define como Islam místico y consiste en la búsqueda de una vía de acceso a Dios a través de la oración, la reflexión, el aislamiento, las privaciones y la humildad. Por su parte, el *marabutismo* o culto a los santos es una figura específicamente magrebí, extendida posteriormente a algunos países del África Occidental, donde actualmente tiene una de sus mayores expresiones.

de los países de origen, (amigos, familiares, conocidos) las funciones del *imam* de una mezquita comunitaria se ha incrementado considerablemente. Los *imames* se han convertido en los guardianes de los valores culturales y religiosos de sus países de origen, al serles encomendadas tareas tales como dirigir las oraciones diarias en la mezquita, facilitar consejo religioso a los miembros de la comunidad, proporcionar educación religiosa básica a los niños de la comunidad, intervenir en las celebraciones, etc.» (W. Shadid; P. Van Koningsveld, 1997: 97).

El *imam* puede, como hemos observado también aquí en Valencia, ampliar su abanico de funciones ante la ausencia de quien pueda cubrirlas, pasando del oficio de los servicios religiosos a la función de maestro de los hijos de inmigrantes musulmanes, a la impartición de enseñanzas religiosas a las esposas de inmigrantes musulmanes o a los cursos de lengua árabe.

Igualmente, como musulmán que vive en contacto con una sociedad no musulmana, el *imam* también puede experimentar la influencia del medio en la transformación de sus propias costumbres y prácticas socio-culturales. Es este último hecho el que tiene para nosotros un mayor alcance, pues el *imam* es a la vez transmisor de un mensaje (no sólo religioso) y actúa como modelo para el resto de los musulmanes que participan de sus actividades. Por tanto, su visión del Islam puede ser recreada y servir al mismo tiempo para que otros recreen la suya propia.

Como ocurre con el Islam inmigrado, la dependencia del exterior —tal y como nos indica Antonio Perotti— es la característica de «toda religión transplantada, importada por poblaciones marginalizadas separadas de sus raíces culturales, sin relación con la referencia intelectual (teólogos, doctores) que existe en el país de origen. Esas poblaciones se encuentran así privadas de instancias de reflexión y de mediación en la reinterpretación de sus tradiciones a la luz de los valores del nuevo cuadro de vida» (A. Perotti, 1994: 6).

En esta situación, el papel fundamental de los *imames* en inmigración es evitar precisamente esa dependencia del exterior. Entendida su figura como «instancia de reflexión y mediación» de cara a los inmigrantes, la cuestión de la formación de los *imames* adquiere aquí una relevancia incluso mayor que la que podría alcanzar en los países de origen. De hecho, ante la ausencia de personas cualificadas para desarrollar las funciones del *imam* algunas colectividades han optado (sobre todo en los países de mayor tradición migratoria musulmana y con un mayor número de inmigrantes) por la «importación» de *imames* de países musulmanes. Por ejemplo, en Holanda «los *imames* proceden del extranjero, por la ausencia de hombres capacitados para tal puesto. Las comunidades del Surinam suelen traer *imames* de la India y Pakistán sobre todo» (W. Shadid; P. van Koningsveld, 1997: 97).

Jocelyne Cesari escribe, en relación con el caso francés, que también se plantea el problema de la formación de las autoridades religiosas musulmanas como principales encargadas de transmitir el mensaje religioso a las nuevas generaciones. Y dice: «si inicialmente la demanda religiosa fue formulada por los primeros emigrantes al margen de cualquier influencia procedente del país de origen, aquéllos aparecen después incapaces de hacer frente a la exigencia de las nuevas demandas, especialmente en lo que se refiere a la enseñanza coránica. Resulta así frecuente que los espacios de culto creados en la emigración cuenten con *imames* procedentes de los países de origen. La gestión de estas actividades religiosas permite a individuos escolarizados, pero sin perspectivas de ascenso social en el seno de las sociedades magrebíes, instalarse en Francia y tejer redes que les aseguren una relativa seguridad política, al mismo tiempo que medios financieros para alimentar desde el exterior la oposición política contra los regímenes magrebíes» (J. Cesari, 1997: 68-69).

Por estos y otros motivos podemos afirmar que, de forma general, la llegada de *imames* procedentes de los países de origen de los inmigrantes resulta, cuanto menos, pro-

blemática. En primer lugar, porque éstos se encuentran con la dificultad de tratar de reinterpretar sus tradiciones a la luz de los valores de una sociedad a la que acaban de incorporarse. En segundo lugar, porque desconocen los problemas a los que se enfrentan los inmigrantes y sobre los que éstos requieren de su reflexión y mediación. En tercer lugar, porque su formación no siempre es la más adecuada.

En el Islam no es necesaria una titulación que habilite al *imam* como tal, aunque para desempeñar ese papel hay que conocer y tener un dominio de los textos y rituales religiosos musulmanes. Es exigible, además, un cierto carisma y «saber hacer», pero ello sólo es reconocido por una asistencia mayor o menor de fieles a la mezquita. En principio, cualquier musulmán que reúna estos requisitos mínimos puede actuar como *imam*. De hecho, en ausencia del *imam*, cualquier musulmán con unos conocimientos mínimos puede hacerse cargo de la dirección de los servicios religiosos. La ausencia de la obligatoriedad de una formación acreditada se adapta bien a las condiciones de la inmigración y limita la necesidad de «importación» de *imames*.

Esa flexibilidad permite que, a diferencia de la mayor parte de los países de origen, en donde los *imames* responsables de cada mezquita son nombrados desde las instancias religiosas del Estado, en inmigración el proceso obedece a mecanismos y dinámicas bien distintas. En el caso de las «mezquitas oficiales» (aquellas que han sido financiadas en su construcción y sostenidas en su funcionamiento por países u organismos islámicos internacionales), la designación se realiza a través de vías institucionales. Pero en el caso de las «mezquitas no oficiales» (que son la mayoría de las existentes en inmigración) el sistema de nombramiento puede ser calificado de más «democrático»: es el grupo de inmigrantes promotores de la mezquita el que elige de entre sus miembros a aquel que ha de desempeñar el cargo.

Pero ese tipo de elección también conlleva sus riesgos, pues no siempre asegura que sea la persona más preparada la que acabe ocupando el puesto de *imam*. Otros factores pueden intervenir en ese proceso: desde la orientación religiosa hasta el origen étnico-nacional, pasando por el dominio del árabe clásico.

En cuanto a la dedicación de los *imames* a sus funciones depende, como en la mayoría de los países de origen, de la posibilidad de subsistir en base a esa ocupación. La retribución o no de su actividad, así como la cuantía de la misma, van a ser los factores que determinen, bien una dedicación de carácter absoluto, bien la compaginación con otro tipo de actividades laborales. Por ello, si el salario del *imam* es el resultado de las donaciones de los fieles de una mezquita, las posibilidades de una dedicación única y, por tanto, de una mayor especialización, van a depender de dos cuestiones: el número de los donantes y el nivel económico de los mismos. Por ejemplo, hay mezquitas con un número importante de fieles pero que no disponen del personal ni de las instalaciones acordes con la asistencia, tal y como ocurre en las mezquitas frecuentadas por inmigrantes económicos. Por el contrario, otras mezquitas cuentan con una presencia limitada del número de fieles, pero su situación económica les permite disponer de un mayor número de prestaciones; éste es el caso de las mezquitas frecuentadas por una inmigración profesional cualificada y por los musulmanes no inmigrantes.

2. CÓMO SER MUSULMÁN EN UN PAÍS NO MUSULMÁN

A los *imames* entrevistados les fueron planteadas diversas preguntas sobre la cuestión de la vivencia del Islam por parte del inmigrante musulmán en un país que no es musulmán. Nos interesaba determinar a través de esas preguntas qué grado de dificultad puede entrañar la vivencia del Islam en el

exterior de una sociedad musulmana, así como la valoración de la problemática (en caso de esta fuese percibida como tal) por parte de la figura particular de los *imames*.

Los tres optaron por abordar esa primera cuestión mediante uno u otro tipo de rodeo, pero en ningún caso la afrontaron de manera directa. Se comenzaba con la explicación previa de los principios o fundamentos del Islam, lo que fue percibido en principio como un recurso dilatorio. Sin embargo, esta estrategia ha sido interpretada posteriormente como algo más compleja. Más bien se trataba de una interesante forma de abordar la similitud de las situaciones que se producen entre el Islam en los países de origen y en los países de inmigración. Para ello se empleaba un discurso elaborado que sustituía la inmediatez de la respuesta por la reflexión en voz alta.

Al mismo tiempo, ese tipo de abordaje muestra la tendencia general a reducir o relativizar la distancia entre muchas de las situaciones que se afrontan en inmigración y en los países musulmanes. Se enfatiza así la capacidad de adaptación del Islam por encima de las distancias culturales:

«Podemos hacer una metáfora entre el Islam y el agua en un recipiente. Cada vez que el agua cambia de recipiente (vaso, plato...) cambia de forma y toma la forma en la que se encuentra. La *charia*⁵ se basa en una doble relación: relación entre el Hombre y *Allah* y entre el Hombre y los otros. El primer nivel de la relación puede ponerlo en práctica en todos los lugares, sin molestar a nadie o que alguien le moleste, como hacer la oración por ejemplo. Él puede hacer su oración en África como puede hacerla en Europa. No hay problema. Lo mismo concierne al *Ramadán* o las otras cosas de la *ibada*⁶ entre él y *Allah*» (I1).

⁵ La *charia* o ley islámica emana de esas dos fuentes jurídicas (Corán y *sunna*) y recoge una serie de normas que marcan el buen comportamiento del musulmanes y el sistema de sanciones ante el incumplimiento de las mismas. Las posibilidades de interpretación de los textos jurídicos islámicos están reservadas a los *ulemas* o doctores en leyes islámicas.

⁶ La *ibada* es el conjunto de los preceptos islámicos básicos.

Sin embargo, dentro de la misma lógica es también habitual el reconocimiento de la diversidad cultural de los musulmanes a la hora de hacer frente a situaciones concretas. Se trata de diferencias que se hacen patentes a pesar de la existencia de un modelo común que sirve de guía al comportamiento de los fieles. Dicho reconocimiento se plasma en fórmulas como: «el Islam es único pero cada musulmán es distinto» o «el Islam es igual para todos, pero es imposible encontrar dos musulmanes que sean idénticos»:

«No existe el musulmán perfecto que cumpla el Islam a la perfección. Sólo Dios es perfecto. Pero cada musulmán ha de hacer todo lo posible por acercarse a ese ideal» (I3).

Este tipo de afirmación presupone que los musulmanes están lejos de presentar esa imagen monolítica a la que habitualmente se recurre para caracterizarlos. Existen importantes márgenes personales de interpretación y flexibilización de las normas. En la búsqueda del ideal islámico hay diferentes caminos y diferentes momentos en la vida de las personas:

«A lo largo de la vida uno se acerca y se aleja de la religión, va y vuelve en diferentes momentos. Pero al final, cuando se acerca el día del juicio final de Dios, todos vuelven al Islam» (I3).

Según los *imames* se puede seguir siendo musulmán en un país no musulmán sin tener que realizar demasiados cambios, entre otras cosas porque existen mecanismos para reequilibrar lo vivido y lo debido. Por ejemplo, el mantenimiento de las prescripciones básicas como la oración —afirman— sólo depende de la voluntad y de las circunstancias personales:

«La inmigración no impide que uno siga cumpliendo con sus obligaciones como musulmán, pero no hay que molestar a los demás para hacerlo. Por ejemplo, nosotros no vamos a llamar aquí a la oración en la calle» (I3).

Tampoco la ausencia de determinadas infraestructuras puede ser aducida como argumento para renunciar a la práctica del Islam, pues esa situación, aunque no deseable, ha sido prevista:

«No hace falta que haya mezquitas para rezar. Uno puede hacer su oración en cualquier sitio que esté limpio. Pero siempre es mejor tener una mezquita, porque así la gente puede reunirse» (I3).

En cuanto al argumento empleado por algunos inmigrantes musulmanes, que legitiman determinados cambios (como la limitación de las oraciones o del Ramadán) en base a la equiparación de la experiencia migratoria con la de un viaje⁷, los *imames* muestran su desacuerdo. Contradican esa frecuente interpretación y consideran la migración como un fenómeno diferenciado del viaje. Desde este punto de vista, el viaje tiene un carácter coyuntural y permite excepciones que facilitan o reducen las dificultades en la realización de ciertas prácticas. Pero la migración implica permanencia y, por tanto, sólo exime de aquello totalmente inevitable:

«El Corán permite, por ejemplo, que cuando se está de viaje se hagan sólo cuatro oraciones. Pero sólo cuando se está en el viaje y no cuando ya se ha instalado. La inmigración es diferente al viaje como desplazamiento para ir de un punto a otro» (I3).

En el discurso de los *imames* entrevistados la migración a una sociedad no musulmana se convierte en una prueba para el inmigrante musulmán. Una experiencia que tiene un lado negativo y otro positivo. En la cara negativa, los *imames* colocan la posibilidad de la contaminación, pues el contacto con otro modo de vida, con «otro ambiente» y otro sistema de valores, ejerce tal presión sobre el propio que puede llegar a ponerlo en cuestión. El contacto con una nueva moral —afirman— puede actuar como un ele-

⁷ En el Islam existen algunas exenciones a la práctica cuando una persona se encuentra de viaje.

mento erosionador del equilibrio entre el universo cultural-religioso y la vivencia cotidiana:

«La parte negativa se trata en el ambiente y en el círculo donde vive el musulmán en un país que no es el suyo. Eso tiene una gran parte negativa» (I2).

El discurso moralizante de los *imames* incide de forma reiterativa en la influencia del nuevo medio sobre la modificación de los comportamientos de los inmigrantes musulmanes. El alcohol, las drogas y el contacto entre los sexos son, para los *imames*, las tres grandes amenazas en la degradación moral de los jóvenes inmigrantes. Afirman que la falta de mezquitas no hace más que facilitar esa situación. La mezquita como institución básicamente socializadora en los países de origen⁸, pasa a desarrollar en la inmigración (cuando ésta existe) importantes funciones de resocialización de los jóvenes a través su reeducación en la moral islámica y en las diferentes formas de solidaridad y ayuda. En inmigración, y en ausencia de otros apoyos, la mezquita se convierte en el pilar central que sostiene el Islam:

«En un país, en un pueblo musulmán, ves el Islam en la calle, en la casa, en la mezquita, lo ves en todo. Entonces si te aflojas por esa parte te levantas por otra parte. Si te debilitas aquí te ayuda el otro, y así. Sin embargo, en un país que no es musulmán tienes solamente la mezquita. Luego sales de la mezquita y si no aguantas, si no tienes mucha batería muy fuerte de la fe, entonces te debilitas. Según nuestra creencia hay muchos Satanás en un país que no es musulmán» (I2).

El impacto del nuevo ámbito, donde el prohibicionismo y el control social se levantan, se ve acentuado precisa-

⁸ También en países musulmanes la mezquita ha servido y sirve como espacio de resocialización de una juventud que se enfrenta a esos mismos problemas en los barrios degradados de las grandes concentraciones urbanas. Véase el apartado que sobre esta cuestión dedicamos en el libro *Sociedad y Política en el Magreb. Emergencia de los movimientos islamistas*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1997.

mente por la ausencia de las instituciones originales que ejerzan una función de vigilancia. Se facilita así el acceso a mundos desviantes de la moral social dominante:

«Cuando vienen a los países que no son musulmanes se encuentran en un medio donde hay mucha droga, alcohol permitido. Todo esto está prohibido para el musulmán, tabaco, mujeres, libertinajes, etc. Entonces no tiene mezquita, no tiene enseñanzas, no tiene a alguien que le recuerde. En un país musulmán hay hombres que educan, mezquitas, escuelas, visitantes, etc. Como no hay esto no tiene lugar, entonces se refugia o en la droga o en las mujeres o en el vino, y hay pocos que se dirigen a las mezquitas. Este caso es muy negativo» (I2).

Se señala también el efecto deslumbrador que la modernidad asociada a los países occidentales tiene sobre los jóvenes inmigrantes, para quienes inmigrar adquiere el significado de «modernizarse», en términos de ventaja positiva. Sobre todo para los más jóvenes la idealización de ese modelo de vida va ligada al acceso a parcelas vedadas en el medio de origen. Pero para los *imames*, que entienden la modernización como separación irreconciliable entre lo material y lo espiritual, ello supone no un avance sino un retroceso:

«Hay muchos jóvenes que vienen aquí y se olvidan de todo. Piensan que, porque no están en un país musulmán, aquí pueden hacer lo que quieran. Es como los niños, que van un día al colegio y se encuentran con que está cerrado, y se van a casa tan contentos porque no tienen obligaciones. (...) Vienen con poca información. Entonces, cuando salen y ven esta sociedad piensan: *estos por no ser musulmanes mira lo que han conseguido*. Desde un punto de vista meramente material. Pero cuando uno profundiza más en esta sociedad ve que está el vacío. En Suiza, por ejemplo, el suicidio está en lo más alto, siendo que tienen todo de la vida material, pero espiritualmente están vacíos. Los jóvenes que vienen, solamente ven algo material, luces y cosas, tecnología. Pero no saben que esto no tiene que ver na-

da con lo otro, lo material con lo espiritual. El espíritu del Islam no va en contra de la materia» (I3).

También del lado negativo se colocan otras dificultades, como el tratamiento que los inmigrantes reciben en el nuevo país, tanto por parte de las instancias oficiales como por parte de la población en general. La valoración de los *imames* sobre el trato que la sociedad de acogida da a los inmigrantes musulmanes se expresa del siguiente modo:

«Otro caso negativo es el tratamiento de la gente. Siempre hay un porcentaje de racismo o de incompreensión. Por ejemplo, castigan un grupo por uno. Hay un porcentaje de racismo y los políticos cuando dan algún permiso para vigilar, pedir verificación, papeles, etc. La policía, los agentes de seguridad, exageran un poco y aplican lo suyo, no aplican lo que debe ser. Por ejemplo, en vez de coger a uno que roba o toma droga, cogen a otro que no tiene nada que ver con este hecho» (I2).

En la cara positiva, los *imames* colocan la posibilidad de acceder a un sistema político del que carecen la mayoría de los inmigrantes musulmanes en sus países de origen (aunque el «racismo institucional» impida el disfrute de todos sus derechos):

«Un musulmán, el beneficio que tiene en un país que no es musulmán es un porcentaje de la libertad a través de la democracia que hay en el país. Si se quita ese porcentaje de libertad, a través de la democracia, puedo decir que sería todo negativo para el musulmán» (I2).

Paradójicamente, para los *imames*, y también para muchos de los inmigrantes entrevistados, la principal dificultad no es ser musulmán en un país no musulmán, sino serlo en un país musulmán. Esa valoración tiene que ver, tanto con la experiencia personal de los regímenes políticos en los países de origen, como con el contraste con un nuevo contexto en el que el Islam no está sometido al control oficial:

«Aquí hay la democracia y la libertad, entonces el creyente o el ser humano puede vivir mejor que en los países que llaman cultural o geográficamente musulmanes, pero que están prácticamente en contra del Islam. Allí vives siempre con miedo, porque tienes que estar en casa y no meterte en las cosas políticas de los gobiernos. Y el Islam no es que uno reza y está esperando la muerte. El Islam Dios lo ha mandado para que la gente lo aplique en su vida, no es que solamente se apliquen cuatro o cinco cosas y el resto lo quiera el gobierno o el tirano o el dictador o lo que sea. Pero lamentablemente esto no ocurre» (I3).

Pero también se halla en relación con una determinada concepción del Islam, al que se considera no como una religión privada sino como una religión con proyección social. Desde esta perspectiva, el Islam traspasa las paredes de la mezquita para extenderse como modelo generador de vida social y adquiere una dimensión política, al ofrecer al musulmán una forma de posicionarse frente al mundo que le rodea. Efectivamente, vivir el Islam de esta manera sólo es posible en espacios con libertades políticas y religiosas, lo que tampoco ha sido siempre así en España. Por ello, el paso de la dictadura a la democracia es descrito como un factor positivo para la evolución del Islam en nuestro país:

«Este desarrollo no está ligado al Islam sino a los países donde están. En las legislaciones de ahora hay libertad religiosa. En la época de Franco no había estas leyes, entonces estaba la Unión Centro Islámico Estudiantil, y el grupo tiene el permiso para orar, pero como estudiantes, sin otras actividades, ni atender a colectivos ni... Pero con el tiempo han aumentado y se casaron, con familias, y los problemas se han desarrollado más que cuando un estudiante o una persona está sola y tiene pocas necesidades. El problema ya es más social que uno que está de viaje o viene a estudiar. Con la democracia hemos podido aprovechar más» (I3).

Por ello, la ausencia de este marco en los propios países de origen sirve para cuestionar la viabilidad de los actuales Estados musulmanes:

«Por desgracia no hay Estado musulmán. Los Estados son donde haya pueblo musulmán, gente musulmana, sí, pero Estado musulmán no existe. La diferencia es la libertad, es más en un país que no es musulmán, más que en un país musulmán. La libertad de hablar, de creer, de tu manera de ser, de hacer tu vida. Estás más libre en un país que no es musulmán, europeo, americano sobre todo. Un país donde haya pueblo, gente musulmana» (I2).

Esa «ausencia de Estados musulmanes» hace que se viva el Islam de la inmigración como la única manera de mantenerse fieles al espíritu islámico que se reclama. Al mismo tiempo, la lectura positiva de la democracia en inmigración también puede tener efectos importantes para la evolución de los países de origen. La experiencia del Islam inmigrado abre las puertas a nuevas interpretaciones sobre el futuro de la religión y la política en los propios países musulmanes. Hasta el punto que la aparición de una nueva *intelligentsia* musulmana emigrada⁹ se enfrenta a los intentos de los países musulmanes por controlar y canalizar el Islam de su población en el exterior.

3. LAS ADAPTACIONES PERSONALES E INSTITUCIONALES

Los *imames* están de acuerdo en que la vivencia del Islam en el exterior implica un importante número de adaptaciones, unas afectan a la práctica personal y otras a las

⁹ El artículo de TARIQ RAMADÁN (1998), «El Islam sale del aislamiento en Europa», publicado en *Le Monde Diplomatique*, n.º 30, abril, pág. 8, es una buena muestra de las dinámicas que se plantean a ese nivel: el papel que juegan los nuevos intelectuales musulmanes que han crecido en el entorno de las democracias europeas.

propias instituciones religiosas. Pero a sus ojos esa posibilidad de adaptación impide justificar el abandono de las prácticas. Precisamente, el nuevo marco de libertades que facilita la práctica del Islam es —en el discurso de los *imames*— el elemento que permite poner a prueba la «autenticidad» del musulmán, en el sentido que éste mantiene su fe pese a la ausencia de mecanismos de coerción externos:

«En lo que es la vivencia del Islam no cambia nada. Lo único que se descubre es la persona que estaba camuflándose ahí en una sociedad musulmana o en un ambiente musulmán, que no puede salir de la línea. Pero cuando está en una zona libre totalmente, si es bueno o malo lo que estaba haciendo o camuflando se ve claramente en esta situación. Es una de las pruebas, de los exámenes que puso Dios a la gente. Uno puede ser bueno y pasarse el día rezando todo el rato en un país islámico, y a los ojos de sus amigos o conocidos, y cuando está totalmente en otro ambiente se ve claramente si esta persona es sincera o es hipócrita o está camuflada» (I3).

El grado de aceptación de esas adaptaciones por parte de los *imames* va a depender, tanto del tipo de práctica, como de las dificultades objetivas que encuentre éste a la hora de su realización. Por ejemplo, se reconoce que la oración o el Ramadán se enfrentan a problemas concretos, difícilmente soslayables en inmigración:

«Muchas veces pasa eso, que no hace su oración correcta, por ejemplo, se juntan los horarios, o deja de venir el viernes o discute con el jefe. En el mes de Ramadán también resulta difícil, porque se cambia el horario y la gente no comprende cómo son los musulmanes» (I2).

Sobre las posibilidades de adaptar la práctica se tienen en cuenta los cambios de la dimensión temporal y espacial. Por una parte, se acepta que la ausencia de un tiempo musulmán que marque el ritmo de la realización de las prácticas condiciona su continuidad. Asimismo, se admite que también sale debilitado el nexo entre lo temporal y lo

intemporal que da sentido a toda práctica religiosa, hasta llegar a desproveerla de su significado profundo. Todas ellas son cuestiones que van ligadas a la dispersión espacial de los inmigrantes musulmanes:

«El horario es difícil cumplirlo porque no hay el *adán*, no hay llamamiento. En una ciudad como Valencia es más fácil para juntarse la gente musulmana que otras ciudades, los pueblos son cercanos y la capital está relacionada casi con todos. Pero si vas a otras ciudades, es muy difícil para juntarse» (I2).

Por otro lado, están las dificultades relacionadas con la falta de espacios adecuados para poder realizar esas prácticas. En este sentido, se está de acuerdo en que el carácter colectivo de la oración se ve sustituido con frecuencia por la oración individual en el hogar. Los motivos responden al reducido número de mezquitas y las condiciones de algunas de ellas:

«La oración la puede orar uno en su casa, pero hay oraciones que juntos. También está la obligación de vernos una vez a la semana. La oración de los dos días de celebración, que es el día después del Ramadán y el día después del sacrificio, necesita un lugar grande. Se necesita un poco de publicidad para llamar a la gente, necesita material para enseñar a la gente, lugar para las mujeres, lugar para los niños, se necesitan cosas económicas y materiales para celebrar estas obligaciones. Entonces sí que hay cambio. Si estás en un país que no es musulmán tienes que sacrificar mucho para conseguir aplicar estas obligaciones» (I2).

Se reconoce también que otras prescripciones, como la *zakat*¹⁰ o limosna legal, encuentran incluso mayores impe-

¹⁰ La *zakat* consiste en la donación de bienes por un mínimo del 2'5 por 100 de las riquezas que se poseen, destinadas a obras sociales y ayuda a los más necesitados, quienes están excluidos de tal requisitoria. Los ministerios del *Habús* (Magreb) y *Waqf* (Machrek) controlan la administración de las donaciones.

dimentos para poder ser llevadas a la práctica de forma correcta en un país no musulmán:

«En un pueblo musulmán aunque no haya Estado musulmán la gente entre ellos lo comprende, es muy sencillo para que den la *zakat*. Llega al templo y da la *zakat*. Pero cuando viven los musulmanes en un país que no es musulmán es difícil buscar a la gente que tiene que aplicar lo del *zakat*, etc. Eso se aplica según la fe y según las enseñanzas. También es un problema» (I2).

Pero en el discurso institucional de los *imames* existen discrepancias respecto a determinadas dificultades «objetivas» señaladas por los inmigrantes. Por ejemplo, el trabajo, considerado por los propios inmigrantes musulmanes entrevistados como uno de los factores condicionantes de las transformaciones al nivel de la práctica, no siempre es valorado como un aspecto limitador. Los *imames* hacen una interpretación bastante diferente, en la que el mantenimiento de la práctica puede ser entendido como beneficioso para la actividad laboral, incluso a ojos del empleador. Aluden a la sintonía entre el carácter disciplinante de la moral islámica y la propia disciplina laboral, y a la relación mutuamente favorecedora entre una ética religiosa y una ética empresarial, bajo una formulación que podríamos calificar de «weberiana»¹¹:

«El trabajo no debe prohibir tomar cinco minutos para hacer la oración. En esos cinco minutos se puede fumar un cigarrillo. Pues en lugar de tomar el tiempo para el cigarrillo o para un café yo puedo tomarlo para hacer mi oración. Si el empleador ve un musulmán perezoso o tramposo, cuando él pida cinco minutos para hacer su oración lo rechazará. Es muy conveniente

¹¹ Por ejemplo, los responsables de las empresas automovilísticas francesas como la Renault accedieron a las demandas de los trabajadores musulmanes para la instalación de salas de oración y a ciertos beneficios horarios que facilitasen la práctica religiosa. Jacques Barou (1985) describe ese proceso dentro de un análisis más amplio de las vinculaciones entre el Islam y el mundo del trabajo en Francia en el artículo *L'Islam, facteur de regulation sociale*, citado en la bibliografía.

conciliar la oración con la vida cotidiana y con el trabajo, en no importa qué sociedad, sin molestar a los otros. Al contrario, cuando un musulmán es sincero en su religión él es también sincero en su trabajo. Porque tiene una educación musulmana y en consecuencia no puede hacer trampa, no puede mentir o ser perezoso. Así si toma cinco minutos para la oración va ciertamente a recuperarlos en el esfuerzo que va a invertir en su trabajo para no perjudicarlo. El Islam es una educación cívica y religiosa. Así pues un practicante debe mostrarlo en los dos campos» (I1).

Como hemos dicho anteriormente, no sólo los individuos musulmanes modifican sus prácticas en inmigración. El Islam institucionalizado también experimenta determinadas transformaciones para adaptarse al nuevo contexto, cambios que pueden afectar tanto a aspectos externos como internos.

Entre los primeros, los que afectan a la exteriorización del Islam, el más evidente es la ausencia de llamada pública a la oración fuera de la mezquita (*adán*). El deseo de no molestar a un vecindario mayoritariamente no musulmán, y la inutilidad del llamamiento a una población musulmana que vive dispersa dentro y fuera de la ciudad, son apuntados como los factores que hacen inviable una acción que, sin embargo, se repite de manera cotidiana en los países musulmanes de origen:

«Por ejemplo, se espera hacer *al adán* (la llamada a la oración) como las iglesias lo hacen. Pero no queremos entrar en una confrontación con los otros. No es una ley divina enfrentar la gente con *al adán*. Por eso que no hacemos *al adán* en el exterior, para no suscitar reacciones gratuitas. Pero esperamos tener la autorización para hacer *al adán* como toda casa religiosa que muestra su especificidad en el exterior. Las iglesias hacen sonar sus campanas y nosotros lo escuchamos aquí, ¿por qué nosotros no tenemos el derecho de hacerlo? Para tener la autorización debemos tener la opinión favorable de los vecinos. Pero como no queremos molestarles en su tranquilidad hemos optado por hacer

al adán dentro de la mezquita. Hay una situación de dispersión de los musulmanes en Valencia que no lo permite. Así pues sólo llamamos a los presentes en la mezquita para la oración. No queremos aumentar un problema que amenaza con afectar nuestra buena relación de vecindad con los habitantes» (I1).

El recurso a la llamada a la oración hecha desde el interior de la mezquita, y escuchada únicamente por los asistentes al rito, constituye una adaptación significativa del Islam institucionalizado en inmigración a la que los *imames* otorgan una especial importancia¹². La llamada a la oración tiene una fuerte carga simbólica y su ausencia modifica uno de los elementos característicos de la presencia cotidiana de la religión en los países musulmanes:

«También hay cosas que falta hacerlas, cumplirlas. Por ejemplo el *adán*. Esto en un país musulmán es normal. En un país que no es musulmán nunca oyes esto, y esto influye mucho si no hay. También, por ejemplo, la oración de los dos días al año, ese día tiene que ser fuera, tiene que ser en una plaza grande. En un país que no es musulmán no puedes conseguirlo, tienes que pedir permiso, y es difícil de conseguir. Pero cuando lo consigues también es el complejo que da la gente que no es musulmana, que se quedan mirando curiosos,

¹² Todo tipo de imaginativas adaptaciones, aceptadas o ideadas por los propios *imames*, han tenido que ser puestas en marcha en los primeros tiempos de la inmigración (la etapa de la provisionalidad), como la organización de turnos de oración, con el fin de hacer frente a la precariedad de los espacios disponibles para los actos religiosos. Por ejemplo, uno de los *imames* nos relataba cómo la primera sala de oración de Valencia se ubicó en un piso alquilado. Dado que el número de asistentes sobrepasaba la capacidad de la vivienda, se establecieron turnos para acceder. Decía también que al tratarse, además, de un cuarto piso se trataba así de limitar las molestias a los vecinos. Otras estrategias pasan, por ejemplo, por la limitación de la visibilidad, tratando de evitar el uso de la palabra «mezquita» en la rotulación del cartel de entrada a alguno de estos espacios, bien mediante la escritura de su grafía árabe o de su sustitución por el término «asociación».

unos criticando, etc. Entonces también esa parte influye mucho» (I2).

El segundo bloque de adaptaciones son las que se producen en el interior del Islam, pertenecen al ámbito de la teología y se basan en la previsión de los mecanismos para hacer frente a las situaciones extraordinarias que plantea la vivencia religiosa fuera de un país musulmán. Entre esos mecanismos destaca el *ijtihad*¹³ o interpretación, que sirve para revisar la norma islámica a la luz de nuevas situaciones planteadas por cambios espaciales o temporales:

«El Islam no ha precisado todas las cosas de la vida. Ha dejado a la razón una puerta importante para definir las relaciones en función de la vida. A nivel de las *ibadat* ha precisado y detenido las cosas para permitir al hombre hacer *ijtihad* (interpretación), pero para el resto no. Porque las relaciones evolucionan en función del tiempo y del espacio» (I1).

La inmigración es el terreno en el que se hace más necesario el *ijtihad* por cuanto, en el contacto con otra cultura, se plantean múltiples situaciones sobre las que no existe una experiencia y un consenso previo sobre la respuesta más adecuada dentro de los límites del Islam:

«En la sociedad islámica no ocurre tal cosa. Siempre se buscan soluciones para remendar esto o lo otro, pero esta situación (la inmigración) no es lo normal. Por eso se hace a veces *ijtihad*. Se busca en la cabeza de los sabios para sacar alguna contestación o una solución de un problema, o una situación que está totalmente fuera de la sociedad o del contorno islámico, pero que no debería de ocurrir» (I3).

Sin embargo, el *ijtihad* se enfrenta también a los problemas de la falta de personas cualificadas que puedan realizar ese ejercicio con las suficientes garantías y conoci-

¹³ El *ijtihad* es definido en la teología musulmana como el esfuerzo de interpretación de los contenidos del Islam para su adaptación a las nuevas situaciones, de acuerdo con las fuentes del derecho.

miento de los textos islámicos. Por su complejidad el *ijtihad* no puede ser realizado por cualquier persona, está reservado a las autoridades religiosas. De ahí que las interpretaciones sobre hechos planteados en el ámbito de la inmigración (como el caso de la carne *halal* o los conflictos con la legislación islámica) sean resueltas, en muchas ocasiones, en los propios países de origen bajo la autoridad de *ulemas* (doctores de la ley) o *imames* más cualificados.

Una segunda cuestión que resulta trascendente en inmigración, y en la que los *imames* juegan un papel fundamental, es la que hace referencia a la oposición entre lo *halal* y lo *haram*, es decir, lo lícito y lo ilícito o prohibido, que sirve para establecer los límites entre lo aceptado y lo no aceptado en el Islam. Esa aparentemente simple división puede tener una especial incidencia en la vida del creyente musulmán a nivel de sus comportamientos cotidianos.

En nuestra investigación esa cuestión ha sido planteada en relación con el consumo de lo que se conoce como carne *halal*, es decir, aquella carne que, como ya vimos anteriormente, es considerada como lícita por haber sido sacrificada siguiendo las condiciones del sacrificio ritual islámico. En este campo, los *imames*, como máximas autoridades religiosas en inmigración, disponen una opinión cualificada que frecuentemente es requerida por los inmigrantes musulmanes:

«Tres condiciones son fundamentales en el Islam para el consumo de la carne. La primera es que debe ser de una especie no prohibida, es decir, no de cerdo o de perro. La carne debe ser consumible según la *charia* como los ovinos, los bovinos, las gacelas, las aves. La segunda condición es degollarla según la *charia*, es decir, cortar las arterias y venas a la altura del cuello. La tercera condición es decir «*bismi Allah*» (en el nombre de *Allah*) antes de su sacrificio. A partir de la relación privilegiada del Islam con las otras religiones monoteístas, y partiendo de las reglas de la *charia* que conciernen a los cristianos y a los judíos, es posible consumir la carne sacrificada según su rito. Cuando han preguntado al profeta Mohammed que los cristianos y los ju-

díos no dicen *bismi Allah*, él ha respondido: decid vosotros *bismi Allah* y comed. Que el sacrificador sea musulmán o judío o cristiano no es un problema para consumir su carne sin inquietarse de si han dicho *bismi Allah* o no. A condición, claro está, de que no sea la carne de un animal muerto antes del sacrificio» (I1).

Los *imames* entrevistados se muestran de acuerdo con esas tres condiciones básicas de la ortodoxia islámica, pero también coinciden en la valoración secundaria del consumo de carne *halal* frente a otras prácticas:

«La carne *halal* es una complicación que nos viene de los libros judíos. La gente se preocupa por comer carne *halal* y se olvida de lo fundamental. Por ejemplo, hay jóvenes que se dedican a traficar con drogas y luego van a la carnicería para comprar carne *halal*. Han perdido el sentido de la religión. De todos modos el Corán permite comer carne de las tres religiones que no tenga sangre» (I3).

La licitud del consumo de carne sacrificada por cristianos, según la interpretación que los *imames* hacen de los textos coránicos, relega el problema de la carne *halal* a un segundo plano, precisamente en un país en el que la población es considerada mayoritariamente como cristiana:

«Dentro del Corán es lícito para nosotros comer la carne que no está prohibida para los otros, por ejemplo, la vaca o el pollo que siendo de cristianos o judíos, o incluso de los ateos que no vienen mencionados en el Corán, para no complicar la vida de la gente. Hay alguna circunstancia que tienes que viajar a un país que no es cristiano ni judío y tienes que morirte de hambre o comer. No está mencionado claramente, pero así el margen lo tiene más grande, sin preguntar más. Pero lo que la gente llama aquí *halal* o no *halal*, lícito o ilícito, se refiere al tipo de degollamiento que emplean los mataderos, sean cristianos, judíos o *light*» (I3).

El problema no se plantea tanto en relación con la naturaleza religiosa del que sacrifica, como en la manera en

que el animal encuentra la muerte. En este sentido, no es aceptable cualquier método. La muerte por desangramiento del animal (algo que no ocurre en muchos de los mataderos españoles) es considerada condición inevitable para que esa carne reciba la denominación de «lícita»:

«En general es un problema, pero es menos que el problema de aplicar las normas de las oraciones básicas. Porque Dios nos permite comer de la matanza cristiana hecha a la manera musulmana. Coger al animal y cortarle las venas directamente para que salga la sangre fuerte y se quede el cuerpo limpio. Esto tiene también su investigación médica. Un animal que no está degollado de esa manera, como hacen por ejemplo aquí que le pinchan, y el animal cuando se muere hay unos microbios que son muy rápidos y van en la sangre, y si la sangre no sale toda se quedan dentro» (I2).

Como vemos, el sacrificio que sigue las pautas rituales tiene además una explicación sanitaria y una justificación fundamentada en la reducción del sufrimiento del animal:

«Si los musulmanes que viven en un país no musulmán dejan de rezar o de ayunar, yo creo que no les importa comer carne matada a la manera musulmana o matada de otra manera, que es menos importante. Digamos que no hay matanzas a la manera musulmana, se puede comer otras cosas, pescado, frutas, verduras, etc. Ahora ya hay carnicerías y el problema ya no existe. Hasta los que no son musulmanes están comprando la carne esa, que creen que es buena y es la mejor. Han puesto un reportaje sobre las matanzas de los animales y los veterinarios han dicho eso en ese reportaje, cómo matan los animales, y estaban pidiendo intervenir para que no sufra el animal, para que no torturen al animal de esa manera» (I2).

En todo caso, el Islam se entiende como flexible en ésta y en otras cuestiones. Por tanto, en determinadas condiciones, se exige del cumplimiento de lo prescrito, como ocurre en el caso de la carne *halal*. O bien se ponen en marcha soluciones intermedias, como la purificación median-

te la repetición de la fórmula ritual por parte de quien la va a consumir y en el mismo instante en que se dispone a hacerlo:

«Si no hay para beber más que vino, pues se bebe vino, porque el ochenta o noventa por cien del vino es agua. Si no hay más que esto para beber pues se puede. Porque la vida está por encima de unas prohibiciones que hay que cumplir por regla general. Pero cuando uno está en estado de necesidad máxima se puede aprovechar si uno va a morir. Las prohibiciones del cerdo y otras del Corán uno puede saltarlas si está en una necesidad máxima, sin ningún sentido de culpabilidad de nada. Entonces de ahí viene la flexibilidad» (I3).

4. LA MEZQUITA EN INMIGRACIÓN

Ya hemos visto en capítulos anteriores que la mezquita adquiere un significado particular en el contexto migratorio. Las mezquitas son espacios de culto y, al mismo tiempo, espacios comunitarios. Podemos decir que la mezquita es el único espacio específicamente comunitario, en tanto que sólo se reúnen allí personas musulmanas en ruptura con el mundo exterior no musulmán. La mezquita es pues el espacio del Islam por excelencia. Por ejemplo, en el caso de Holanda —nos dicen Shadid y Koningsveld— «el crecimiento de la vida comunitaria promovido no sólo durante el transcurso de los servicios religiosos, sino también como resultado de la educación religiosa recibida los fines de semana o durante las vacaciones, acentuó el papel jugado por la mezquita como centro de reunión en la vida diaria de la comunidad» (W.Shadid; P. Van Koningsveld, 1997: 93).

La mezquita en el contexto de la inmigración (actualmente existen, además de las tres mezquitas de la ciudad de Valencia, otras tres en un radio de cien kilómetros: en Castellón, Alginet y Ontinyent) se convierte sobre todo en

lugar de encuentro y punto de referencia simbólico de una población dispersa:

«La mezquita ha perdido su importancia en todo el mundo musulmán. Antes era el centro del poder político y religioso y de la vida social. Ahora se acude a orar, pero sigue teniendo también otras funciones de encuentro y ayuda. Aquí acude gente de todas partes y hablan y se conocen» (I3).

De acuerdo con los *imames* la mezquita posibilita y potencia los contactos y la sociabilidad entre los miembros de la comunidad musulmana:

«Aquí es el modo de reunir a unos creyentes musulmanes de cualquier nacionalidad (no importa, porque en la mezquita somos iguales, somos todos hermanos). El viernes hay que orar todos juntos, para que cuando uno está ausente preguntar si está enfermo o tiene un problema. La gente preguntan unos por otros (...) Esto hace la vida social o colectiva más activa» (I3).

En especial, la oración colectiva de los viernes actúa—en opinión de los *imames*— como elemento de unión y creación de la comunidad. Allí todos los musulmanes se colocan en un mismo plano, por encima de las divisiones que puedan darse en el exterior. Como ya hemos señalado, la aparición de mezquitas y salas de oración plurinacionales o multiétnicas es un fenómeno propio de la inmigración. La heterogeneidad étnico-nacional y de ritos de los asistentes es una de las características de la mezquita durante los primeros tiempos de la inmigración. Sin embargo, esa circunstancia puede cambiar a medida que aumenta el número de inmigrantes y de mezquitas, dando lugar a su progresiva especialización. Tal y como ha ocurrido en otros países europeos como Holanda o en ciudades españolas con una inmigración musulmana más numerosa, como es el caso de Barcelona. Allí, y en paralelo a la transformación de las salas de oración en mezquitas, las mezquitas multirraciales y de variada ideología se han ido convirtiendo «en organizaciones de una sola etnia y escue-

la de pensamiento», junto con el «crecimiento en los aspectos funcionales de estas instituciones religiosas» (W.Shadid; P.Van Koningsveld, 1997: 92).

En contraste, en el caso de Valencia, el limitado número y, al mismo tiempo, la diversidad de procedencias de los inmigrantes musulmanes, hace inviable el funcionamiento de mezquitas adscritas a comunidades locales. Aquí, las mezquitas de la inmigración se distinguen por la diversidad de las procedencias étnicas y nacionales de los asistentes. Ello conlleva una variedad apreciable en cuanto al número de lenguas y ritos utilizados en la práctica religiosa:

«La diferencia de lenguas no implica una diferencia al nivel de las creencias. El Islam, por el hecho de que es una religión mundialista, es favorable a todas la lenguas. Solamente prefiere la lengua árabe para comprender el Corán y la *sunna* de una manera directa y profunda. Pero no ha prohibido a nadie practicar otra lengua. Excepcionalmente, en lo que concierne a la *ibadada*, ha preferido el árabe, pero es un número de palabras limitadas y fáciles de comprender» (I1).

Esa situación, novedosa para los *imames* que dirigen los oficios religiosos de las mezquitas, es minimizada por los entrevistados, quienes la consideran como un factor enriquecedor y no limitador de la práctica:

«Mejor, sí. Así para seguir y conocer la verdad se entera más, porque a través de las diferencias que ves y el nivel de la gente entonces te enteras más de la verdad» (I2).

Si las diferencias entre los cuatro ritos reconocidos dentro del Islam *sunnita*¹⁴ son mínimas a la hora de realizar prácticas como la oración colectiva (en la que sólo pequeñas variaciones en la posición de las manos revelan el rito

¹⁴ Cada uno de los cuatro ritos *sunnitas* se fundamenta en una escuela jurídica con mayor o menor presencia en los diferentes países musulmanes. Por ejemplo, la gran mayoría de los inmigrantes magrebíes, así como los del África Occidental, son de rito *malekí*. Los otros ritos son el *chafití*, *hanafí* y *hanbalí*.

en el que ha sido educada la persona), la diversidad de lenguas puede tener una mayor trascendencia. De hecho, la presencia de un auditorio en el que no todos tienen un dominio suficiente de la lengua árabe (a los inmigrantes musulmanes de países no árabes hay que añadir la presencia de musulmanes españoles) puede obligar al *imam* a utilizar un lenguaje simplificado. Ello no tiene mayor importancia a nivel de las fórmulas rituales, que uno puede haber aprendido y repetir de manera mecánica, pero sí en relación, por ejemplo, con la vehiculación de los contenidos de la *khutba*.

El sermón o prédica (*khutba*), desarrollada por el *imam* de la mezquita al finalizar la oración colectiva de los viernes, es un buen indicador de la línea que se sigue, pues no sólo se habla de temas estrictamente religiosos. Al igual que en las mezquitas contestatarias de los países musulmanes la *khutba* puede contener un discurso político, en las mezquitas de la inmigración el *imam* suele reflexionar sobre los asuntos cotidianos que preocupan a los asistentes:

«La *khutba* (sermón) a nivel de la *charia* es muy abierta y puede ser objeto de todo tema que pueda interesar a los musulmanes. Pero el *khatib* (el que la pronuncia) que tiene éxito es el que desarrolla temas que afectan al auditorio y a la sociedad en la que vive. Si hay insuficiencias a nivel de la *ibada*, debe decirlo para sensibilizar a los practicantes en el problema e incitarlos para mejorar. Si hay fenómenos sociales y morales, como el robo, la droga, la delincuencia, el alcohol..., el *imam* debe también intervenir para mostrar la posición del Islam sobre estas cosas. Es más importante abordar y tratar las cosas de la realidad y no hablar de cosas imaginarias o de ficción. Pedir a los participantes una integridad religiosa, la solidaridad y que se alejen de las injusticias y de la desviación» (I1).

La predicación adquiere en inmigración un contenido eminentemente cívico y moralizante, en relación con los nuevos desafíos a los que el musulmán se ha de enfrentar,

a pesar de las limitaciones materiales que esa labor social encuentra:

«También hay consejos sobre temas como la droga, pero el problema que nos frena es la situación en que vivimos, que no hay vídeos, no hay ayudas de ningún tipo. Nosotros tenemos la obligación de enseñar a todo el mundo y a los musulmanes que vienen de sus países y vienen aquí y pierden... Tenemos que llamarles, enseñarles, pero no tenemos todas las posibilidades, ese es el problema. Tienes, por ejemplo, que viajar muchas veces, organizarlo, ir a los pueblos, necesitas transporte, tiempo, economía, lugar donde vivir, y todo eso es difícil» (I2).

Pero se puede utilizar la *khutba* para profundizar en la formación religiosa de los creyentes:

«El Profeta ha dicho en sus mensajes enseñanzas de la religión en general. Lee el Corán, explica a la gente, a veces baja de esto y sal a la puerta y explícale a uno, enseñale nuestros mensajes. Nosotros también lo hacemos de esa manera, explicar los versículos cómo son, los textos, hacer entre lo que estás diciendo una relación con lo que estás viviendo. Se explican los textos que hablan de las tentaciones, de la relajación de la fe, recordar a la gente que hay infierno, hay castigo de Dios, hay justicia, volver al buen camino. Por ejemplo, mi hermano tal no puede saber todo lo del Corán y yo tengo cuatro o cinco libros, entonces hago una investigación y busco cómo es la verdad, y lo anuncio aquí para que se entere todo el mundo. Lo oyen y salen animados y con seguridad en todo. Se basa todo en la sabiduría» (I2).

Como vemos, este segundo fenómeno de funcionalización (incremento de las funciones relativas a la catequesis o la enseñanza coránica, junto con otras actividades comunitarias) al que se refieren Shadid y Koningsveld como propio del caso holandés, también puede ser identificado en nuestro contexto.

Como señala Jocelyne Cesari, para el caso francés, «la edificación de lugares de culto, a partir de redes de relaciones primarias, permite la inscripción en el espacio de residencia de un Islam hasta ese momento confinado en el espacio íntimo de los moradores. En situación de exilio, fuera de *Dar-al-Islam*¹⁵, la mezquita funciona como lugar de auto-afirmación de grupo en y por el Islam. Permite así la búsqueda de un sustituto funcional en una situación de marginalidad y de frustración. Constituye un lugar de verdad y seguridad en el que la demanda de sentido es satisfecha frente a los extravíos del mundo exterior, en donde las referencias culturales y religiosas del musulmán no tienen legitimidad» (J. Cesari, 1989: 66).

Los propios *imames* afirman que la mezquita da sentido a la vida del musulmán, le ofrece seguridad y proporciona ayuda frente a las crisis provocadas por las influencias negativas del medio:

«Aquí si no tienes la mezquita te vas al bar, esos lugares de maquinarias, etc. Todo eso hace perder a un musulmán. Cuántos musulmanes están perdiendo su cultura y su fe, su religión, por estos hechos. Cuántos musulmanes pierden hasta su dinero, porque nunca ha visto una máquina en su vida y vienen aquí y empiezan a jugar y se dejan todo. Luego si está mal económicamente ya no piensa en rezar ni en... No piensan en nada. Una cosa trae la otra. Y nosotros estamos aquí dando, gracias a Dios. Espero que la gente vuelva a comprender y vuelva a Dios, porque la mayor cosa es el grupo, es la base, el pilar más grande. Como dice el Profeta, es la vida. Pero hay muchas tentaciones. Y con el tiempo ves las consecuencias: por ejemplo, las drogas» (I2).

Como espacio de vida social, y no sólo religiosa, las mezquitas también pueden tener su orientación ideológica particular, lo que no implica que hayan de identificarse necesariamente con posiciones políticas concretas:

¹⁵ La casa o el territorio del Islam.

«Cada mezquita tiene también su línea. La mezquita del Centro Cultural ha sido financiada por Arabia Saudí y Kuwait, entonces es lógico que tenga esa influencia. Nosotros intentamos que la mezquita no dependa de ningún país, somos nosotros los que la mantenemos con las contribuciones y está abierta a todo el mundo» (I3).

La mezquita también es el espacio que pone en estrecha relación a todos los musulmanes, inmigrantes y no inmigrantes (los autóctonos). Estos últimos, que no han tenido el Islam como cultura de origen sino que se han introducido en él a través de un proceso de conversión religiosa, pueden jugar un papel importante entre el colectivo. Al ser tomados como espejo, se convierten para los primeros en la prueba de que es posible seguir siendo musulmán en una sociedad que mayoritariamente no es musulmana. Incluso la fe de los nuevos musulmanes puede hacer que se pujan por la ortodoxia, aunque el Islam aprendido también se vea a veces puesto en cuestión por el Islam vivido.

Igualmente, la presencia en la mezquita de musulmanes no inmigrantes (españoles convertidos) puede llegar a influir en la reorientación de los contenidos de la *khutba*, enfocándola hacia la formación de personas que no han sido socializadas en un medio musulmán de origen y que, por tanto, mantienen inicialmente importantes lagunas respecto a los fundamentos del Islam¹⁶:

«Hoy en día se queda solamente para informar a la gente de su religión, no es que ahora la gente lo sepa todo, porque la ignorancia sigue como antes. Entonces es mejor explicar un tema u otro dentro del contexto religioso. Temas religiosos o lo que opina el Islam de esto o de lo otro, lo que se tiene que hacer. Y aquí en los países no musulmanes, como hay mucha gente que han entrado relativamente hace poco de los españoles, pues a estos no les interesa mucho saber de problemas so-

¹⁶ Decimos «inicialmente» porque los convertidos suelen pujar por la ortodoxia y el dominio de las fuentes. Es el fenómeno calificado habitualmente como la «fe del converso».

ciales porque saben que estos ocurren por determinadas circunstancias, entonces quieren saber más del Islam. Como la mayoría no entienden el árabe hago un resumen al final de lo que interesa a la gente musulmana española» (13).

5. CONCLUSIONES

Por la posición que el Islam les atribuye y su capacidad de influencia entre los musulmanes, los *imames* de las mezquitas juegan un papel clave en el ámbito de la inmigración. Como inmigrantes musulmanes singulares los *imames* pueden responder a dos perfiles: 1. el de los *imames* que han ocupado ese puesto en sus países de origen y lo desarrollan ahora en inmigración; 2. el de aquellos que, sin haberlo sido antes, se han convertido en *imames* en el mismo contexto de la inmigración. La experiencia migratoria de los primeros les sitúa ante una nueva realidad: no sólo se convierten ellos mismos en inmigrantes, sino que han de adaptar sus mensajes y sus funciones a las circunstancias de la vida en un país no musulmán. En cuanto a los segundos —los *imames* nacidos de la inmigración—, su formación y aprendizaje plantean numerosos problemas, pero como inmigrantes se benefician también de la propia vivencia de esta situación, lo que supone una ventaja respecto a los primeros en cuanto al conocimiento del medio.

Entre los *imames* que ya desempeñaron ese cargo en los países musulmanes existe una segunda división: pueden ser transmisores de un Islam de tipo oficial o de contestación. El Islam oficial está representado por aquellos *imames* que han sido enviados por las instancias religiosas de los países de origen, con el fin de servir a sus poblaciones emigradas y mantener determinados vínculos y orientaciones. Por el contrario, el Islam de contestación es propio de aquellos otros *imames* que han emigrado precisamente por su oposición al oficial. Son estos últimos los que valo-

ran especialmente la nueva libertad encontrada en inmigración para practicar y transmitir el Islam de forma institucional, pero al margen del control de la vida social y política.

Por su parte, la cuestión que más afecta a los *imames* nacidos de la inmigración es la relativa a su, a menudo, escasa e improvisada formación. Dicho problema, que también afecta al personal religioso en países musulmanes, se acentúa en inmigración por varios motivos: primero, se plantean nuevas funciones no relacionadas directamente con los oficios religiosos (por ejemplo, enseñanza del árabe o del mismo Corán a inmigrantes, a sus hijos o a autóctonos convertidos); segundo, se producen importantes cambios y adaptaciones, tanto a nivel institucional como personal, que requieren de la interpretación sobre su legitimidad (por ejemplo, el consumo de carne *halal* o las exenciones y flexibilizaciones sobre determinadas prácticas); tercero, en el contexto migratorio se da la presencia de musulmanes de diferentes lenguas y ritos, lo que aumenta la complejidad y dificulta la tarea del *imam* (por ejemplo, a la hora de officiar la oración o de pronunciar el sermón).

BIBLIOGRAFÍA

- ALLIEVI, STÉFANO, y DASSETTO, FELICE (1993): *Il Ritorno dell'Islam. I Musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro.
- ANTES, PETER (1994): «Los musulmanes en Alemania», en M. ABULMAHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Editorial Trotta, págs. 309-317.
- ANWAR, M. (1990): «Muslim in Britain: some recent developments», en *Journal of the Institute of Muslim Minorities Affairs*, n.º 11, págs. 347-361.
- BAROU, JACQUES (1985): «L'Islam, facteur de régulation sociale», en *Esprit*, n.º 6, págs. 207-215.
- BISTOLFI, Robert (1995): *Islams d'Europe. Intégration ou insértion communautaire?*, Paris, Editions de l'Aube.

- CESARI, JOCÉLYNE (1989): «Les stratégies identitaires des musulmans à Marseille», en *Migrations Société*, vol. 1, n.º 5-6, oct-déc, CIEMI, págs. 59-71.
- (1994): *Être Musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala-IREMAM.
- (1995): «L'Islam en France, naissance d'une religion», en *Hommes et Migrations*, n.º 1183, págs. 33-40.
- (1997): «La reislamización de la inmigración musulmana en Europa», en *Revista de Occidente*, n.º 188, págs. 53-70.
- DASSETTO, FELICE; BASTENIER, ALBERT (1984): *L'Islam Transplanté. Vie et organisations des minorités musulmanes en Belgique*, Bruxelles, EVO.
- DASSETTO, FELICE (1988): *Le Tabligh en Belgique. Diffuser l'Islam sur les traces du Prophète*, Bruxelles, Academia-Sybidi Papers.
- (1990): «Visibilisation de l'Islam dans l'espace public», en A. BASTENIER, y F. DASSETTO, *Immigration et nouveaux pluralismes en Europe. Une confrontation de sociétés*, Bruxelles, De Boeck, págs. 179-208.
- (1991): «L'Islam des pères et des fils et la culture de la Mosquée», en *Migrations* (Dossier Libération), págs. 20-21.
- (1993): «Musulmans de l'Europe des douze: entre un espace vécu et une stratégie d'implantation», en G. VINCENT (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, págs. 153-163.
- (1994): *L'Islam in Europa*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli.
- ETIENNE, BRUNO (1984): «L'Islam à Marseille ou les tribulations d'un anthropologue», en *Revue les Temps Modernes* (Dossier: L'immigration maghrébine en France), Paris, Denoel, págs. 1617-1634.
- (1987): *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette.
- (1989): «L'Europe et les associations islamiques», en *L'Événement européen: initiatives et débats*, n.º 8, págs. 71-86.
- ETIENNE, BRUNO, y LEVEAU, RÉMY (1990): *L'Islam en France*, Publications Annuaire de l'Afrique du Nord, Paris, CNRS.
- JOLY, D. (1987): *Making a Place for Islam in British Society: Muslims in Birmingham*, University of Warwick.
- KEPEL, GILLES (1987): *Les Banlieues de l'Islam*, Paris, Seuil.
- (1994): «Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy», en M. ABULMAHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, págs. 319-336.

- KEPEL, GILLES (1994): *À l'ouest d'Allah*, Paris, Seuil.
- (1994): *Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, PFNSP.
- LACOMBA, JOAN (1996): «Los factores culturales en la inserción de los colectivos migrantes. El caso de la inmigración musulmana», en *Cuadernos Citmi*, n.º 1, págs. 59-68.
- (1997): *Sociedad y política en el Magreb. Emergencia de los movimientos islamistas*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- LACOMBA, JOAN, y DEL OLMO, NURIA (1996): *La inmigración musulmana y su inserción. Musulmanes en Valencia*, Papers Sud-Nord, n.º 1, Universitat de València.
- LEVEAU, RÉMY, y KEPEL, GILLES (1988): *Les Musulmans dans la Société Française*, Paris, PFNSP.
- (1994): «Éléments de Réflexion sur l'Islam en Europe», en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, n.º 1, págs. 157-167.
- LEWIS, BERNARD (1992): «La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman: réflexions juridiques et historiques», en *Musulmans en Europe*, Poitiers, Actes Sud, págs. 11-34.
- LÓPEZ, BERNABÉ, y DEL OLMO, NURIA (1995): «Islam e inmigración», en M. ABULMAHAN, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Editorial Trotta, págs.257-276.
- MORERAS, JORDI (1994): «En torno a la construcción del concepto de musulmán en Europa», en *Quaderns d'Antropologia*, n.º 2, págs. 36-41.
- (1996): «De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del Islam en Cataluña», en A. KAPLAN (coord.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, págs. 71-85.
- (1999): *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona, Fundació CIDOB.
- PEROTTI, ANTONIO (1994): «L'Immigration et le fait religieux», en *Revue Migrations-Société*, vol. 6, n.º 33-34, CIEMI, págs. 5-8.
- RAMADAN, TARIQ (1998): «El Islam sale del aislamiento en Europa», en *Le Monde Diplomatique*, n.º 30, abril, pág. 8.
- ROY, OLIVIER (1992): «L'Islam en France: religion, communauté ethnique ou ghetto social?», en *Musulmans en Europe*, Poitiers, Actes Sud, págs. 73-88.
- SAINT-BLANCAT, CHANTAL (1995): *L'Islam della diaspora*, Roma, Edizioni Lavoro.

- SELLAM, SADEQ (1987): *L'Islam et les musulmans en France*, Paris, Tougui.
- SHADID, W.A.R., y VAN KONINGSVELD, P.S. (1997): «El Islam en los Países Bajos: el derecho constitucional y las organizaciones islámicas», en *Verde Islam*, n.º 6, págs. 87-104.
- VOCKING, H. (1990): «Immigrés et Musulmans en RFA», en *Migrations Société*, vol. 2, n.º 7, págs. 37-48.
- WAARDENBURG, Jacques (1994): *I musulmani nella società europea*, Milano, Fondazione Giovanni Agnelli.