

# **LA RELIGIOSIDAD DE LOS INMIGRANTES MAGREBÍES EN ANDALUCÍA**

**Sol Tarrés Chamorro**  
Universidad de Sevilla

## **RESUMO**

O Islão e as comunidades de imigrantes provenientes do Norte de África instaladas em Andaluzia (Espanha) não conformam um facto social uniforme e estático, antes apresentam uma grande variedade de manifestações, aparecendo como um facto social dinâmico, diverso e complexo. A identidade islâmica, neste caso, revela-se como um dos referentes mais úteis ao imigrante magrebiño, enquanto lhe proporciona, tanto uma estrutura organizativa própria e diferenciada, como um modelo simbólico-identificativo e um sistema de disposições cognitivas e de representações que permitem ao imigrante adequar-se à vida na sociedade de acolhimento.

## **ABSTRACT**

The Islam and the immigrant communities from the North of Africa installed in Andaluzia (Spain) are not an uniform and static social fact, on the contrary they present a variety of manifestations, appearing as a dynamic, diverse and complex social fact. The Islamic identity, in this case, reveals itself as one of the most useful referents to the magrebin immigrant, while it proportionate, an own and differentiated organizative structure, as well as a symbolic-identificative model as a cognitive disposition system and of representations that allow the immigrant to adapt to live in the receiving society.

## INTRODUCCIÓN

Los movimientos migratorios no son un fenómeno nuevo, pero si lo son las características que adquieren en la actualidad, como es la aceleración de los flujos, la globalización de los mismos y su creciente complejidad. Durante todo el siglo XX Europa se ha convertido en una firme receptora de flujos migratorios procedentes de prácticamente todos los países del mundo, si bien los más significativos se producen en dirección sur/norte. A partir de la década de los 80 comienza a producirse una “nueva migración”, según el término acuñado por Motture y Plugiese en 1992 para referirse a la tendencia que se inicia en dicha época y continúa en la actualidad, como es el movimiento migratorio que tiene como destino el sur de Europa: España, Italia y Grecia, países que durante años han sido emisores de población y que ahora se convierten en receptores, en punto de destino de la emigración africana. En el caso concreto de España, el final de la década de los 90 ha sido muy importante en cuanto al incremento de este fenómeno, hasta el punto que en el periodo 1995-2001 la población extranjera aumenta un 121,9%, repartiéndose por toda la geografía nacional. La población extranjera residente en España a 31 de diciembre de 2002 se cifra en 1.324.394 personas, lo que supone un incremento del 19,45% respecto al año anterior<sup>33</sup>, con lo que España ha pasado a ser desde finales del siglo XX, y gracias a la presencia creciente de estos grupos inmigrantes de diferente procedencia, un país multicultural, en el que están representadas la mayor parte de las nacionalidades del mundo. Estos flujos migratorios hacia España forman parte de un proceso muy dinámico, en el que los perfiles y características de los que la integran cambia rápidamente. Si bien la población inmigrante procedente de la UE y del norte de América es la que, cuantitativamente, predomina, a partir de la década de los 90 se observa tanto un incremento de la población extracomunitaria residente como una diversificación en cuanto a proceden-

---

<sup>33</sup> Datos tomados del Balance 2001 y Balance 2002 del Ministerio de Interior y del Anuario de Extranjería 2001.

cia y características. En esta época el colectivo que más ha crecido en España es el que proviene del continente africano. La nacionalidad que sobresale entre los extranjeros no comunitarios es la marroquí, la cual representa el 20,22% del total de los extranjeros residentes, seguido a bastante distancia por los ecuatorianos (10,19% del total de la población extranjera).

Andalucía no es ajena a esta tendencia general, y en la actualidad es, con un 14,17% del total de la población extranjera, la tercera comunidad autónoma española (tras Cataluña y Madrid) en cuanto a extranjeros residentes asentados en ella. De ellos en torno al 32% proceden del continente africano, de los cuales el 84,12% son norteafricanos. Los procedentes de Marruecos representan el 25% del total de los extranjeros asentados en Andalucía, y el 78% de los africanos, configurándose como la nacionalidad con mayor representación dentro de esta comunidad autónoma. Estos inmigrantes magrebíes no se distribuyen de una forma homogénea por la geografía andaluza, sino que su distribución pone de manifiesto los contrastes entre el interior y la costa. En las zonas litorales, que son las que han registrado un mayor crecimiento económico gracias al desarrollo del turismo (Málaga<sup>34</sup> y Cádiz) y la agricultura intensiva (Almería y Huelva), se concentra al 80% del total de los inmigrantes magrebíes asentados en la comunidad andaluza. Asimismo las provincias de Almería, Málaga y Jaén, por este orden, ofrecen mayores porcentajes de contingentes ofertados que otras regiones<sup>35</sup>, por lo que son zonas de preferencia para estos inmigrantes, que pueden acceder a la regularización por este medio. Las provincias interiores, en concreto Córdoba y Sevilla que juntas engloban a menos del 8% de los magrebíes, son las que tienen menor atractivo para esta población

---

<sup>34</sup> El litoral malagueño (Málaga capital, Fuengirola, Marbella y Estepona concentran más del 80% de los inmigrantes asentados en la provincia. Esta inmigración es fundamentalmente femenina, y dedicada al servicio doméstico.

<sup>35</sup> "El "Cupo" o Contingente de autorizaciones para el empleo de ciudadanos extranjeros no comunitarios, permite a los inmigrantes el acceso al mercado laboral en sectores de actividad económica cuyas necesidades de mano de obra no son cubiertas suficientemente por los trabajadores españoles, comunitarios y residentes anteriores." (Robles, 1998: 284).

Estos movimientos migratorios tienen hondas consecuencias tanto en las sociedades emisoras como en las receptoras, así como en los propios inmigrantes, abarcando tanto a factores sociopolíticos, económicos y simbólicos, así como al sistema de creencias y a las prácticas asociadas a los mismos. El trabajo que se presenta a continuación forma parte de la investigación que he realizado encaminada a la consecución de la tesis doctoral, la cual ha sido financiada por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. El trabajo de campo se realizó en Andalucía, fundamentalmente en la ciudad de Sevilla, durante los años 1997-2001.

## **I. LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA ENTRE LOS INMIGRANTES**

El inmigrante, por el hecho mismo de emigrar, soporta una serie de cambios en lo que era su vida habitual hasta ese momento. Se modifican desde sus relaciones sociales, familiares o de vecindad hasta los hábitos alimentarios, pasando por una amplia gama de elementos tanto culturales como medioambientales. Es decir, a lo largo del trayecto migratorio y del proceso de asentamiento, está sometido a procesos de cambios rápidos y decisivos, a una desorganización cultural en tanto que la migración conlleva una fragmentación y atomización de lo conocido, un desequilibrio del sistema de valores y una pérdida de referentes, al tiempo que el inmigrante debe asumir o integrar una serie de referentes nuevos, los de la sociedad en la que opta por residir. Ante esto, el inmigrante desarrolla, más o menos conscientemente, una serie de estrategias adaptativas encaminadas a sobrevivir y acomodarse a la nueva situación. Entendiendo por estrategias de adaptación el proceso de selección y adecuación de aquellos elementos culturales de origen que, una vez ajustados a la sociedad de destino, permiten al inmigrante minimizar los efectos del choque cultural, la situación de "duelo" en palabras de J. Atxotegui (2000) ante la situación migratoria, al tiempo que le permiten reorganizar su propio universo cultural y encontrar su lugar en destino. Sin olvidar que el propio proceso de adaptación es complejo y relativo, es decir, que se pueden adoptar y preferir diferentes opciones a un tiempo, y que estas opciones no son iguales en todos los ámbitos (Pumares

y otros, 2002: 164), así por ejemplo el proceso de adaptación a las nuevas condiciones económicas o laborales no tiene por qué ser igual al que se opera en el sistema de creencias y prácticas religiosas. La consciencia de unas experiencias compartidas por parte de los inmigrantes genera, a su vez, una serie de respuestas, de mecanismos de adaptación similares que se fundamentan en el bagaje cultural de origen, si bien éste se va transformando a medida que aumenta la estancia en la sociedad de destino así como las relaciones sociales que establecen en ellas. Es decir, las estrategias de adaptación que el inmigrante desarrolla vienen dadas tanto por su cultura de origen como por las que se derivan de la sociedad de acogida y de su situación en la misma.

En los distintos estudios que desde las ciencias sociales se han hecho sobre los procesos migratorios, se ha puesto de manifiesto que la formación de agrupaciones y asociaciones por parte de las minorías extranjeras, su configuración comunitaria, es un primer paso en los procesos de adaptación de los inmigrantes en la nueva sociedad (Boizman, 1997:78). En estas comunidades el inmigrante puede reproducir sus pautas culturales de origen así como establecer un campo social de relaciones, al tiempo que expresa, de manera formalizada, su identidad colectiva y la va adaptando gradualmente a su nueva situación, haciendo compatible su herencia cultural con los referentes que adopta de la sociedad de acogida. Los inmigrantes magrebíes siguen esta pauta y, si bien existen asociaciones culturales más o menos laicas, lo habitual es que se organicen en torno a mezquitas o oratorios de barrio. Estos lugares, además de ser centros de oración y práctica religiosa, se presentan como espacios donde pueden encontrar personas en su misma situación, con las que hablan un mismo idioma y con las que comparten unos códigos culturales similares. Son espacios multifuncionales y polivalentes en los que el inmigrante recibe ayuda y apoyo en sus necesidades colectivas e individuales, tanto materiales como psicológicas. A ello hay que unir la tendencia observada entre los inmigrantes a seguir estrategias similares a las de la región o sociedad en la que se han asentado. En este sentido B. Etienne, en un estudio realizado a mediados de los años 80 en distintos departamentos franceses, encontró que el índice de práctica reli-

giosa musulmana era similar al de la práctica cristiana (Tood, 1996:287): a mayor práctica cristiana mayor era la musulmana. Atendiendo al caso concreto de Andalucía, uno de los marcadores que distinguen la cultura de esta comunidad es la importancia de la religiosidad popular, las características que adquieren ciertas devociones y el predominio de hermandades relacionadas con imágenes de devoción concretas (Jiménez, 1997:18). Este mismo criterio religioso ha sido el que se ha utilizado tradicionalmente por los andaluces para definirse y diferenciarse de las poblaciones del norte de África. El inmigrante magrebí no es ajeno a esta singularidad, por ello entre las distintas estrategias de adaptación de este colectivo se encuentra la producción y reproducción de la religiosidad islámica.

De este modo la asistencia a las mezquitas o oratorios de barrio y la reproducción de la religiosidad, se convierten en uno de los elementos de identificación y autoidentificación más significativos en la emigración. La religiosidad musulmana se presenta como una estrategia de adaptación, como uno de los referentes más útiles al inmigrante magrebi en tanto que le proporciona un marco simbólico-identificativo, marca unas pautas de comportamiento determinadas y establece una estructura organizativa específica y diferenciada, diferente tanto de la sociedad en la que se inserta como con respecto a otros grupos musulmanes, por ejemplo los integrados mayoritariamente por españoles, relativamente numerosos en Andalucía. No obstante, la religiosidad que se manifiesta en la emigración no es exactamente igual a la que los magrebíes poseían en origen y, asimismo, aunque comparte aspectos comunes con otros grupos similares, posee características propias derivadas del lugar donde éstas se manifiestan.

El islam es el elemento común a las distintas culturas del norte de África y constituye un rasgo étnico de carácter adscriptivo en tanto que no es elegido voluntariamente, sino que se nace dentro de él. Asimismo tiene un carácter distintivo por cuanto singulariza y diferencia a la población norteafricana de la europea en general, y de la andaluza en particular. La religión impregna, en mayor o menor medida, sus vidas y trasmite una cosmovisión, un modo de representar, organizar y explicar el mundo que les rodea, por lo que con-

diciona tanto el comportamiento individual como grupal y la organización social, al tiempo que las condiciones materiales influyen en las ideológicas y religiosas. El islam está presente en la vida cotidiana del magrebí, sea éste practicante o no, y lejos de la sociedad de origen se convierte en el elemento de identificación y unión más significativo entre los magrebíes. Al autoidentificarse en términos religiosos, la práctica totalidad de los inmigrantes magrebíes se declara musulmán, reconocen la existencia de una serie de elementos distintos, de símbolos y valores compartidos, a partir de los cuales trazar su propia alteridad, estableciendo una frontera simbólica entre ellos y la sociedad en la que vive. Con lo que este colectivo se presenta, ante la sociedad dominante, como un todo integrado y uniforme. Asimismo, desde el exterior, se confunden las prácticas sociales con ciertas normas culturales y con la observancia religiosa (Morera, 1996:71), lo que refuerza la imagen de un islam único en el que se engloba a todos los inmigrantes. Una vez establecidos los límites de la otredad, las diferencias internas dentro del colectivo inmigrante resurgen con fuerza. Diferencias étnicas, lingüísticas y sociológicas que se manifiestan tanto en las interrelaciones del propio colectivo como en las expresiones de su religiosidad musulmana, entendiendo por ésta última la manifestación y práctica de una religión, tanto en su dimensión individual como colectiva o social. La religiosidad islámica entre los inmigrantes presenta una amplia gama de manifestaciones, tanto individual como colectiva, que va desde la estricta observancia de la práctica religiosa hasta el abandono de las formas de culto de la misma. El hecho de que los inmigrantes magrebíes se definan como musulmanes no implica necesariamente una práctica religiosa más o menos estricta, ni una misma concepción del islam.

En los estudios sociales que sobre la emigración procedente de África se han realizado, es habitual destacar la importancia de los aspectos religiosos, constituyendo en muchas ocasiones un marcador a partir del cual observar el grado de aculturación o de integración de la población en la sociedad mayoritaria. Así, por ejemplo en el primer estudio global sobre la integración de los inmigrantes africanos en Andalucía los indicadores que se utilizan para medir el comportamiento religioso de esta población son: no comer cerdo, no frecuen-

tar bares, hacer las oraciones diarias preceptivas y la celebración de las fiestas religiosas (Martínez y otros. 1996: 156). Según los datos obtenidos en este estudio se observa que la práctica totalidad de los inmigrantes mantienen las celebraciones festivas y en torno al 80% se abstienen de comer cerdo, mientras que algo menos de la mitad de los mismos reconoce realizar las oraciones preceptivas diarias. Estos datos parecen reflejar que entre los inmigrantes predominan aquellas prácticas más relacionadas con la identificación cultural que con las más estrictamente religiosas. No obstante todas ellas tienen que ver con la religiosidad en tanto que ésta abarca todas las manifestaciones públicas y privadas del comportamiento religioso (Rodríguez Becerra, 2001: 11).

Entre los inmigrantes se considera que el “buen musulmán” es aquel que sigue correctamente tanto las prácticas religiosas establecidas como las prescripciones alimentarias, así como un comportamiento tanto público como privado que se ajuste a lo marcado por el Corán y la Sunna. A las prácticas religiosas fundamentales se las conoce también como los “cinco pilares del islam” que, ordenados por importancia y dificultad, son:

- a)** La *shahada* o profesión de fe. La fe es la puerta de entrada al islam, esta es la primera y más importante práctica que se pide al musulmán. Consiste en la recitación de la fórmula ritual “Yo atestiguo que no hay otro Dios que Dios, y que Muhammad es el enviado de Dios”. Esta fórmula, que la repite el creyente en diversas ocasiones a lo largo del día, por ejemplo tras la ablución previa a la oración, expresa la adhesión voluntaria del individuo a la comunidad de creyentes o Umma.
- b)** El *salat* u oración preceptiva diaria, que se repite cinco veces al día en horarios perfectamente establecidos. La oración puede hacerse en soledad o en comunidad, si bien es práctica altamente recomendable que los hombres hagan la oración del medio día del viernes en comunidad; Mientras que en el caso de las mujeres se considera que es preferible que ellas hagan todas las oraciones en la intimidad del hogar.
- c)** El *zakat* o limosna. Es una obligación para todos aquellos que tengan unos beneficios económicos anuales superiores a un mínimo establecido, y consiste en la donación de un porcentaje (el 2,5%) de esas ganancias a quienes lo necesitan, habitualmente esta donación se realiza el

día anterior a la finalización del ayuno del mes de ramadán. Existe otra forma de limosna, denominada *sadaqa*, que es la que se realiza a título voluntario y personal.

**d)** *Siyam* o *Saum*, es el ayuno del mes de ramadán, en el cual los musulmanes siguen un estricto ayuno que consiste en abstenerse de introducir cualquier cuerpo extraño en el organismo desde que amanece hasta que se pone el sol, es decir, no ingerir alimentos, líquidos pero tampoco fumar, etc. El ayuno va acompañado de una serie de rituales como por ejemplo la lectura del Corán en la mezquita. El Ramadán<sup>36</sup> termina con la fiesta de la pascua pequeña o *Aid el Fitr*. Existen también otras formas de ayuno voluntario, como es el que se realiza los martes y jueves.

**e)** *Hach* o peregrinación a La Meca, que todo musulmán debe hacer al menos una vez en su vida, siempre que las condiciones económicas se lo permitan. El *hach* finaliza con la fiesta de la pascua grande, más conocida como fiesta del cordero o *Aid el Kebir*, que tiene lugar 40 días después de la fiesta de final de Ramadán.

Estas obligaciones rituales o pilares del islam tienen un alto valor educativo en el sentido de socialización e integración del individuo en la comunidad de creyentes, son una guía para la acción y un modelo de conducta que se debe seguir durante toda la vida. A estas obligaciones se une el cumplimiento de las prescripciones alimentarias establecidas como son abstenerse de consumir alcohol así como carne de cerdo o cualquiera de sus derivados, a ello se une el consumo de carne sacrificada de forma ritual (el sacrificio se realiza con el animal orientado hacia La Meca, mediante la sección de la yugular y su total desangrado), y denominada carne *halal*. Este tipo de carne no siempre es fácil conseguirla, ya que no existen carnicerías halal en todos los municipios, en ocasiones los inmigrantes magrebíes subsanan esta deficiencia comprando y sacrificando ellos mismos un cordero. Los cinco pila-

---

<sup>36</sup> Utilizo la minúscula: "ramadán" para referirme al mes del calendario musulmán así denominado, mientras que con mayúscula "Ramadán" se indica todo el proceso ritual en el cual el ayuno es un acto más.

res del islam y las prescripciones alimentarias son los comportamientos más visibles y conocidos de la práctica musulmana, a ellos se unen otros, como el uso del pañuelo o velo entre las mujeres, el tamaño de la barba entre los varones, la utilización preferente de la mano derecha en la mayor parte de las actividades cotidianas, la distribución del espacio cotidiano en el interior de las casas, etc. que no son de cumplimiento obligatorio, aunque si recomendado, y que dependerán entre otras cosas del grado de compromiso con la práctica religiosa o del momento vital en que el musulmán se encuentre.

## II. FACTORES QUE INFLUYEN EN LA RELIGIOSIDAD MUSULMANA

El inmigrante magrebí, en general, no suele responder a la imagen estereotipada de fiel piadoso, fanático e intransigente que la sociedad receptora tiene de ellos, sino que se pueden encontrar gran cantidad de expresiones del islam, que van desde el laicismo hasta la más estricta ortodoxia sunnita, pasando por un islam popular e incluso heterodoxo<sup>37</sup>. Son varias las tipolo-

---

<sup>37</sup> Las dos grandes tendencias del islam son la sunnita y la chiíta. El chiísmo tuvo su origen en los inicios mismos del islam, al principio fue un movimiento legitimista, vinculado a la cuestión sucesoria del profeta Muhammad (toman partido en la sucesión por Aii, sobrino y yerno del Profeta). Este movimiento ha sufrido diversas escisiones y ha sido origen de numerosos movimientos heterodoxos dentro del islam a lo largo de la historia. En la actualidad el chiísmo se identifica con Irán, si bien está presente en mayor o menor medida en el resto de los países de mayoría musulmana. En el caso de España también existen movimientos chiítas y afines, como por ejemplo la “Madrasah Imam ar-Rida” situada en Orgiva (Granada). Los sunnitas representan la tendencia mayoritaria del islam, sobre todo en el norte de África, en España constituyen más del 90% de la población musulmana. Los sunnitas se basan en la obediencia y seguimiento del Corán y la Sunna (de ahí su nombre) o compilación de los actos realizados y la palabra dicha por el profeta Muhammad a lo largo de su vida. Los sunnitas se dividen en cuatro escuelas de jurisprudencia, siendo la mali-ki la predominante en el Magreb y, por tanto, en España en tanto que dos terceras partes de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica son de Marruecos. Además de estas dos grandes divisiones existen multitud de movimientos dentro de ellas, y otros que se sitúan en los márgenes de la ortodoxia, por lo que generalmente son considerados como movimientos heterodoxos o sectarios, tal es el caso por ejemplo de la *Misión Ahmadía del Islam*, cuyo principal centro en España se encuentra en el pueblo de Pedro Abad (Córdoba).

gias que se han propuesto sobre las distintas expresiones de la religiosidad musulmana. En el caso concreto de España T. Losada, basándose fundamentalmente en el tipo de práctica religiosa que mantienen, habla de: a) Practicantes instalados, que son aquellos que retornan a la práctica islámica una vez toman la decisión de asentarse definitivamente y de educar a sus hijos en el islam; b) Islam de segunda generación, que comprendería a aquellos que nacieron o llegaron muy pequeños, entre los cuales la práctica religiosa está debilitada y procuran adaptarse a la sociedad española; c) Musulmanes sociológicos, compuesto por aquellos que mantienen un islam cultural más que de práctica, en tanto que seña de identidad y d) Militantes islamistas, que buscan un retorno a la pureza prístina del islam y mantienen una “visión negativa de la emigración musulmana fuera de su país” (Losada, 1995:195).

Por su parte J.I. Castien (citado en Giménez, 1996:93) relaciona identidad y religión, y propone la siguiente tipología sobre los inmigrantes magrebíes: a) Musulmanes tradicionales: aquellos que tienden a mantener el estilo de vida anterior a la emigración, mantienen los preceptos y prácticas religiosas y se repliegan sobre el propio grupo, manteniendo con los españoles relaciones que se ciñen a las laborales, comerciales o de correcta vecindad; b) Modernizador occidentalista en referencia a aquellos que aunque sigan con las prácticas tradicionales permiten a sus hijos seguir las leyes y costumbres de la sociedad de destino y c) Sincréticos que pueden ser de distinto tipo: O bien aquellos que buscan la asimilación total con el consiguiente rechazo a su bagaje cultural de origen; bien los que se manifiestan como islamistas modernizadores en tanto que aceptan los elementos tecnológicos y económicos occidentales pero mantienen el sistema de creencias y prácticas islámicas, o, finalmente, los que mantienen un distanciamiento crítico hacia las dos culturas, la de origen y la de destino.

En el caso concreto de Andalucía, F. Checa, J.C. Checa y A. Anona (1999: 549-551) siguen la tipología de creyentes propuesta por M. Arkoun (1996: 126) para el Magreb, y hablan de: a) Creyentes-practicantes, referidos a aquellos que cumplen con los pilares del islam, dando una importancia fundamental a la oración así como al cumplimiento de las prescripciones alimentarias;

b) Creyentes silenciosos: serían aquellos que se definen como musulmanes pero no son practicantes estrictos, es decir, que hacen las oraciones, ayunan o siguen las prescripciones alimentarias cuando pueden, achacando a las condiciones precarias en las que viven la relajación de la práctica religiosa y c) Indiferentes, refiriéndose a aquellos que tan solo mantienen un islam cultural, es decir, en tanto que se ha de identidad, pero no sustentan ningún tipo de práctica religiosa.

Cada una de estas tipologías, que en líneas generales siguen el modelo clásico que define las distintas estrategias de aculturación (asimilación, integración, separación), responden a algunos de los aspectos significativos de la religiosidad musulmana, atienden fundamentalmente a su expresión en destino, y no observan que un mismo individuo o grupo pueda optar por una u otra estrategia, o por varias sucesiva, o simultáneamente, dependiendo de las circunstancias en las que se inscriba. Al analizar la diversidad en las expresiones de la religiosidad islámica hay que tener en cuenta que ésta depende de múltiples factores interrelacionados, viniendo unos definidos en origen mientras que otros están determinados por la naturaleza del proyecto migratorio, las condiciones objetivas de su realización, las relaciones sociales que establecen los inmigrantes y la infraestructura religiosa que encuentre en la sociedad de destino.

Atendiendo a los factores que vienen determinados en origen, hay que tener en cuenta la procedencia de los mismos, la clase social de origen, el género y el momento del ciclo vital en que se encuentren.

**A | Origen:** Tanto la nacionalidad de los inmigrantes como el proceder de ciudades o de zonas rurales, marcan diferencias en cuanto a las creencias y prácticas religiosas. Así por ejemplo, mientras que marroquíes y argelinos conceden gran importancia a la *sunna* a la hora de practicar el islam, los libios por el contrario se basan fundamentalmente en el Corán. Por otra parte se observa que los procedentes de las áreas urbanas son menos practicantes que los de zonas rurales, tendencia que se intensifica si el inmigrante procede de las zonas periféricas de las grandes ciudades. El islam urbano, en general,

es puritano, busca el prestigio y reconocimiento, y se adapta a las distintas situaciones sociales. Mientras que el islam rural es alegre, festivo e igualitario, preocupado por el señalamiento del tiempo y del espacio exteriorizándose en el ritual y la personalidad de los santones. (Geliner, 1986:80-93)

Todos somos musulmanes pero a veces hay diferencias, por ejemplo la gente de las montañas, que son campesinos, pues tienen cosas que están equivocadas, han aprendido de sus padres, de lo que ven, y no saben... saben cuatro suras de memoria pero no siempre comprenden, hay que enseñarles qué es islam y qué es lo de sus pueblos, pero que no es islam, por ejemplo los amuletos. Eso es prohibido en el islam. (Ahmed. 29 años, Tánger)

**B | Clase social:** El entorno social del que procede influye en la religiosidad de los inmigrantes, pudiéndose establecer tres grandes grupos: los procedentes del ámbito rural, fundamentalmente campesinos, los que provienen de las clases sociales bajas de las ciudades y, finalmente aquellos que proceden de las clases urbanas superiores. Los primeros, en general, siguen las tradiciones nacionales tanto en cuanto al calendario festivo como a las prescripciones alimentarias y religiosas, es decir realizar las oraciones diarias preceptivas, abstenerse del consumo de carne de cerdo, de alcohol, etc., asimismo mantienen un modelo de familia patriarcal en el que se procura mantener un cierto control sobre la población femenina. Los que provienen de las clases bajas de las ciudades, en general, siguen las tradiciones religiosas nacionales en cuanto a sistema de creencias si bien relajan la práctica, sobre todo con relación a la oración y al consumo de alcohol, no obstante en este grupo también se encuentran aquellos que sostienen un islam reivindicativo desde un punto de vista político, es decir, islamistas radicales. Entre las clases más altas, fundamentalmente estudiantes y profesionales libres, se observa en general una disminución en la práctica religiosa, si bien, al igual que ocurre en el grupo anterior, pueden encontrarse dos tendencias diferenciadas: o bien mantienen la práctica de sus deberes religiosos siguiendo un estricto islam normativo basado en los textos, que estudian con asiduidad, o bien se encuentran entre los musulmanes que reivindican el islam desde un punto de vista cultural, que no se vinculan a las prácticas

religiosas salvo a aquellas que visibilizan su pertenencia cultural, como es el ayuno del mes de ramadán, y que en muchas ocasiones son denominados por los más religiosos como “musulmanes de nombre”.

El problema de los musulmanes es la falta de educación, faltan buenas políticas educativas en nuestros países. Entonces, qué pasa? Pues que cuando dicen que van al colegio en realidad lo que hacen es estudiar Corán, y muchos ni eso. En ellos la religión es alienante... Yo? Si, soy musulmán pero no de los que tienen el callo en la frente, hago ramadán pero... para el islam es la cultura, es mi cultura y por eso soy musulmán. (Youssef, 27 años, Tánger)

**C | Género:** Se observa que, en general, los hombres tienen una cierta formación teórica religiosa, bien por acudir a escuelas coránicas en sus países de origen, bien porque se preocupan por aprender en los libros, o bien porque al acudir con cierta regularidad a las mezquitas adquieren esa instrucción. Las mujeres, por el contrario, generalmente se mantienen alejadas tanto del estudio del islam como de los lugares de culto (se considera que es preferible que la mujer haga la oración en la intimidad del hogar, asimismo lo adecuado, desde el punto de vista de la tradición islámica, es que sean los varones de su familia, maridos, padre, hermanos, quienes se ocupen de su instrucción en este sentido). Sostienen un islam popular, fundamentado en las creencias nacionales y transmitido por la tradición oral. Por otra parte las mujeres se consideran a sí mismas más religiosas y practicantes que los hombres, aduciendo que ellos son más vulnerables a las influencias del ambiente que les rodea.

Mi madre siempre se preocupa por mi hermano, de que cumpla con la religión, que haga Ramadán y eso, es que se fia poco de los chicos porque los hombres pueden hacer lo que les da la gana y no les va a pillar nadie. Las mujeres se pilla rápido, aquí también nos van a pillar de todas formas, a ellos no. (Rachida, 28 años, Tetuán)

**D | Edad:** El momento del ciclo vital en que se encuentra el inmigrante tiene una cierta influencia en la práctica religiosa. Así por ejemplo entre los jóve-

nes, que constituyen las franjas de edades mayoritarias en la emigración magrebí en Andalucía, presentan una práctica religiosa menor, o cuando menos intermitente, frente a los adultos entre quienes, en general, se observa mayores índices de regreso a la dicha práctica.

Yo? Hago la oración a veces, cuando estaba en Marruecos igual, a veces. Mira yo todavía soy joven, tengo tiempo para empezar a rezar... Se dice que a partir de los 40 hay que empezar a pensar en la muerte y volver a la religión... todavía tengo tiempo, soy joven, lo haré cuando tenga 40. (Kamel, 26 años, Nador)

**E | Etnia:** Si bien está abierta una polémica, en distintos estudios acerca de la inmigración norteafricana, en cuanto a las relaciones y diferencias entre beréberes y no-beréberes o árabes, a lo largo del trabajo de campo no he observado diferencias significativas con relación a la religiosidad de los inmigrantes, salvo en aquellos aspectos que se refieren a la procedencia rural de la mayoría de la población que se define beréber frente a una procedencia mayoritariamente citadina de los que se definen como árabes.

Junto a estas variables, que vienen dadas por el bagaje cultural de origen, la práctica religiosa del inmigrante magrebí está influida por la naturaleza de su trayecto migratorio, las condiciones objetivas de su realización, las relaciones sociales que establece y la infraestructura religiosa que encuentre en la sociedad de destino. Según esto el inmigrante tiene dos posibilidades: el abandono o la conservación de la religión de origen (Basternier y Dassetto, 1979:147). Posibilidades que no son excluyentes, sino que en muchas ocasiones se suceden una a la otra, asimismo tanto en una como en otra se dan distintos grados de abandono o de conservación de la práctica religiosa. En general se observa que el inmigrante primero intentan integrarse en la sociedad de destino, pero ante la imposibilidad de hacerlo acepta su situación de minoría, intentando paliar su situación económica y produciendo una identidad étnica propia y diferenciada, fundamentada tanto en la tradición como en los nuevos elementos que han ido incorporando a lo largo del proceso migratorio.

En los primeros momentos del trayecto migratorio, que según el perfil de los inmigrantes recién llegados corresponde generalmente a la juventud, entre los 18-30 años, se observa entre los magrebíes un cierto recelo en la observancia pública de la práctica religiosa, e incluso una relegación u olvido de la misma. La alta movilidad de los inmigrantes en su búsqueda de un trabajo estable, la falta de asentamiento permanente, así como las relaciones que establece en los lugares visitados, la liberación parcial del control social de origen y la búsqueda de una vía de introducción en la sociedad receptora les lleva al abandono, más o menos temporal, de la práctica religiosa en tanto que ésta es percibida como un obstáculo para su inserción. Beber alcohol, comer carne de cerdo o sus derivados, frecuentar bares y discotecas, etc., son características de este primer momento en el que el inmigrante trata de evitar el rechazo de los autóctonos. Estrategia defensiva que, unida a las situaciones adversas a las que debe enfrentarse: el paro, la vida en un lugar cuyo idioma y costumbres no dominan, la privación del poder y de la autoridad por parte de los varones, el alcoholismo, etc., supone una pérdida de referentes y de identidad (Kepel, 1993: 165):

Cuando estás aquí, pues quieres ser igual que vosotros, que los españoles, tomas cervecita y eso, sabes que no está bien, pero como que quieres probarlo todo: las mujeres, el jamón, el alcohol, todo... (Ahmed, 24 años, Tetuán)

Tras esta primera etapa de desorganización cultural, y una vez que el proyecto migratorio se va cerrando y el inmigrante decide asentarse en un lugar concreto de la sociedad de destino – ésto a su vez está relacionado, a su vez, con el hecho de encontrarse en la madurez –, el conflicto producido durante el proceso de contacto, el deseo de establecerse permanentemente con su familia – o bien formar una familia propia –, así como las relaciones con otros inmigrantes musulmanes y la no integración tal como la esperaban en la sociedad de acogida, favorecen la reorganización de sus pautas y sistemas de valores a partir de dos ámbitos de referencias: El que poseía de la sociedad de origen y el que recibe en la sociedad de destino (Olmo y Quijada, 1992: 151). Se trata de una reinterpretación y un deseo de diferenciarse del entorno, tendiendo a la producción y reproducción (en tanto que selec-

ción de elementos culturales) de una identidad heredada, la identidad islámica en una sociedad no musulmana. En este sentido el segundo momento se caracteriza por un retorno del magrebí hacia las prácticas religiosas, la disminución de las interacciones con los autóctonos – que en ocasiones se reducen a las relaciones laborales y/o de vecindad exclusivamente –, así como a la agrupación en torno a las mezquitas/oratorios de barrio.

Fíjate que desde que me he hecho otra vez [musulmán] estoy mejor, he vuelto a la religión hace cuatro años. Voy a cumplir doce aquí en España. He estado en muchos sitios: en el norte, Valencia, Barcelona no? Me gustaba beber, el vino, tinto sobre todo, en la comida, la copita de la tarde... En Sevilla también lo hice. Hamduli 'lah he abierto los ojos, ojos del corazón, ahora he vuelto a mi religión. (Hakim, 44 años, Argel)

En aquellos lugares donde la inmigración es más antigua, como las comunidades autónomas catalana o madrileña (Morera 1999a, Losada 1995), o bien en aquellos lugares donde hay una larga tradición de estudiantes universitarios magrebíes que se asientan definitivamente en España como profesionales libres, como ocurre en algunas ciudades andaluzas, se observa, por una parte, una remisión paulatina de la religiosidad paralela al proceso de estabilización en la sociedad de destino de aquellos que llevan muchos años asentados en España, que en ocasiones han adquirido la nacionalidad española, y que se hallan totalmente integrados, pudiendo incluirse en este grupo también a las segundas generaciones. Esta fase coincide tanto con el “aburguesamiento” del inmigrante (Sorman, 1993: 168) como con la incorporación de lo islámico al espacio social dominante (Morera, 1996: 76), y si bien los inmigrantes mantienen algunas prácticas (ayuno del mes de ramadán, celebraciones festivas o ciertas prescripciones alimentarias), lo hacen no tanto como una práctica religiosa cuanto por reivindicar una adscripción cultural. Simultáneamente entre las segundas y terceras generaciones de inmigrantes magrebíes comienza a observarse la existencia de un islam “ideológico” o reivindicativo, es decir, la utilización del islam como marcador de identidad, pero también como ideario político de actuación, en un proceso similar al comunitarismo islámico que se viene produciendo en Francia desde los años 70 (Kepel, 1993, 1995).

Las condiciones de vida, como son el trabajo, la vivienda, etc., que tienen en destino también van a influir en la práctica religiosa de los inmigrantes. Así por ejemplo, el trabajo en los invernaderos del poniente almeriense o en la agricultura intensiva bajo plástico de la provincia de Huelva, con largas jornadas de trabajo ofrecen más dificultades al cumplimiento de las obligaciones religiosas que el trabajo como autónomo en actividades comerciales que realizan muchos de los inmigrantes en la provincia de Sevilla, al tener mayor libertad de horarios y disponibilidad. Asimismo la infraestructura religiosa que los inmigrantes encuentren en destino va a influir en el abandono o continuación de la práctica religiosa. La existencia de mezquitas u oratorios de barrio en lugares cercanos y accesibles favorece el desarrollo de la religiosidad, alienta a la participación y provoca, en muchos casos, el regreso paulatino al ejercicio religioso. Desde mediados de los años 80 se observa una proliferación de los espacios vinculados al culto musulmán en toda España, estos espacios responden a una doble dinámica: por una parte están aquellos vinculados directamente con el proceso migratorio de los magrebíes, y por otra los que se relacionan con las comunidades musulmanas españolas cuya presencia, espacialmente en Andalucía, es significativa desde finales de la década de los 70<sup>38</sup>. Cuando el inmigrante magrebí llega a una ciudad suele buscar una mezquita o un oratorio de barrio, por ser éste generalmente el lugar donde poder encontrar a otros inmigrantes. En aquellos lugares donde no existe una infraestructura previa, generalmente por tratarse de zonas de destino reciente para los inmigrantes magrebíes, como por ejemplo en algunos pueblos de la provincia de Huelva, los oratorios se han abierto por los inmigrantes en virtud a sus necesidades.

---

<sup>38</sup> Las entidades religiosas musulmanas comienzan su andadura en 1968, a raíz de la Ley de Libertad Religiosa de 1967. La "Asociación musulmana de Melilla" será la primera que se inscriba como entidad religiosa en el Ministerio de Justicia. Durante la década de los 70 la inscripción de estas asociaciones sigue un ritmo bastante lento, que aumentará en la década de los 80 a raíz de la promulgación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980. Esta Ley tendrá, entre otras consecuencias, el reconocimiento del islam como religión de notorio arraigo en 1989 y, más tarde, en 1992, el Acuerdo de Cooperación entre la Comisión Islámica de España y el Estado español (Morras, 1999: 90). La mayor parte de las comunidades religiosas que se inscriben en el Ministerio de Justicia durante las décadas de los 70 y 80 son de mayoría española conversa, así por ejemplo el "Movimiento de Musulmanes Europeos al-Morabitun" o la "Yama'a Islámica al-Andalus"

Mira, al principio éramos pocos musulmanes. Yo rezaba en casa, solo. Pero claro, echas de menos a la gente, sobre todo los viernes. Tu sabes, el viernes es el salat at yuma, hay que hacer la oración en comunidad, así vale más. No es que no valga si lo haces solo, pero mejor en grupo. Los viernes que podíamos nos juntábamos en casa de alguien para hacer el salat. No había imam, era el dueño de la casa el que dirigía la oración, es la costumbre. Luego, cuando ya llegaron más marroquinos pues alquilamos entre todos un sitio para poder estar, no sólo para la oración, también para otras cosas. (Abdulá, 32 años, Beni Said)

Por el contrario, donde existe una comunidad previa de españoles musulmanes los inmigrantes pueden optar por acudir a la misma o bien por abrir un nuevo oratorio a partir del ya existente.

Voy a hablar de mi caso, yo llegué [a Sevilla] en el año 89, tuve muchos problemas realmente para encontrar una comunidad musulmana, si que existía pero no tenía tanta importancia, vamos que la gente no la conocía. Yo tardé en conocer la comunidad de Sevilla desde el 90 hasta finales del 92, cuando conocí a la mezquita de Sevilla, la más antigua. Con la Expo llegaron muchos inmigrantes. La Expo ha hecho muchas cosas por Sevilla, entre ellas el aumento de musulmanes (..) cuando ya habían más marroquíes pues pusimos nosotros nuestra mezquita. (Nasser, 31 años, Argel)

El incremento de musulmanes y de los espacios de culto favorece el establecimiento y difusión de distintos movimientos pietistas musulmanes entre ellos. Movimientos entre los que destaca el *yama 'a al tabligh* o Congregación para la Propagación del Islam, que constituye la organización transnacional islámica más amplia del mundo, si bien en muchas ocasiones pasa desapercibido a pesar de su gran potencial de desarrollo e implantación. Se trata de un movimiento dirigido sobre todo hacia la población inmigrante musulmana en países no islámicos, cuyo objetivo es recuperar y mantener el fundamento religioso de esta comunidad, propugnando la reislamización de la vida cotidiana sobre la base de la imitación del profeta Muhammad, la rectitud moral y el ritual bien cumplido. Está orientado hacia el individuo para que éste tome conciencia de su valor y singularidad, al tiempo que esti-

mula una participación activa de este colectivo en las estructuras comunitarias con una fuerte base religiosa. Las distintas tendencias y movimientos que, como se ha visto, hay dentro del islam incide también en la diversidad de expresiones de la religiosidad musulmana en Andalucía, de modo que aumenta la capacidad de elección de los inmigrantes a la hora de su inserción en uno u otro grupo, así como el compromiso individual con el grupo seleccionado para diferenciarse de los otros (Stark y Iannaccone, 1993). Por otra parte la profusión de comunidades de españoles musulmanes que reivindican públicamente el pasado mítico de al-Andalus como seña de identidad propia, tiene como uno de sus efectos el que el inmigrante magrebí no sienta un fuerte rechazo por parte de la población autóctona, por lo que las estrategias de invisibilidad con relación a la religión no son frecuentes. No obstante, esta diversidad segmenta el denominado “mercado religioso” (Stark y Iannaccone 1993, Stark y Fiske 1993, Frigerio 2002) y genera enfrentamientos entre distintos grupos por ejercer el control del mismo, así por ejemplo los conflictos que desde principios de la década de los 80 aparecen en España entre las comunidades de mayoría española conversa y las de mayoría inmigrante por ostentar la representación de la comunidad musulmana ante el Estado Español (Morera, 1999b). El grupo de musulmanes españoles, cuya mayoría se encuentran asociados en la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI)<sup>39</sup>, tiene su sede principal en el pueblo cordobés de Almódovar del Río, donde se encuentra la sede la Junta Islámica, editan la revista “Verde Islam” así como uno de los mayores y más completos portales en Internet sobre islam en lengua castellana; han

---

<sup>39</sup> La Comisión Islámica de España (CIE) está integrada por todas las asociaciones y comunidades musulmanas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas en el Ministerio de Justicia. LA CIE se crea por la unión. impuesta desde el Estado Español para tener un interlocutor válido de la comunidad musulmana con el que negociar, de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI), integrada fundamentalmente por asociaciones de mayoría española conversa, y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), presidida por el sino Riad Tatory e integrada por comunidades de mayoría inmigrante. Ambas federaciones han estado enfrentadas desde sus inicios por obtener y mantener el control de la CIE y, en consecuencia, ser el interlocutor válido y reconocido ante el Estado Español.

inaugurado el Instituto Halal que, al amparo del Acuerdo de Cooperación de 1992, tiene entre sus objetivos el dotar de certificados *halal* a las industrias alimentarias que así lo soliciten, etc.

En resumen, a la hora de hacer una posible caracterización de la religiosidad de los inmigrantes magrebíes, habrán de tenerse en cuenta todos los factores mencionados, así como aquellos que puedan surgir fruto de las condiciones específicas a lo largo del trayecto migratorio y de la sociedad de destino. Asimismo, para entender la religiosidad musulmana es hay que tener en cuenta el carácter fuertemente comunitario de la misma.

### **III. COMUNIDADES ISLÁMICAS: LA MEZQUITA**

Una de las características del islam es que se trata de una religión fuertemente pautada y normativizada, que se preocupa insistentemente por el comportamiento adecuado de sus fieles en tanto que considera que el musulmán es ante todo un ser social, que vive en una comunidad de la que no puede, ni debe, asilarse. En este sentido las prácticas religiosas contribuyen a la socialización e integración de los individuos en el grupo, concediéndose un gran valor a los actos religiosos realizados en grupo, sean las oraciones preceptivas diarias, la celebración de las fiestas u otras. La práctica de los rituales religiosos musulmanes, como por ejemplo la oración, no requieren de un lugar específico, sino de unas condiciones determinadas de orientación e higiene, por ello lo habitual en España es que los musulmanes se reúnan en oratorios de barrio. Los edificios, construidos específicamente como mezquitas, no son habituales en la geografía española, la mayoría de ellos han sido financiados por países de mayoría musulmana, como Arabia Saudí o Marruecos. Sin embargo es significativo que la mayoría de ellos se ubiquen en Andalucía, como es la mezquita al-Morabito construida en la década de los 40 en los jardines Colón de la ciudad de Córdoba en señal de gratitud del general Franco a los soldados rifeños que habían luchado a su lado durante la Guerra Civil y que, tras un largo periodo cerrada fue cedida a la comunidad musulmana de esta ciudad a principios de la década de los

90; la mezquita del rey Abdul-Aziz en Marbella (Málaga) que data de 1981; o la mezquita Basharat en el pueblo cordobés de Pedro Abad (inaugurada en 1982) perteneciente a la Misión Ahmadja del Islam. Los oratorios de barrio son más frecuentes en Andalucía. Éstos suelen estar situados bien en pisos particulares bien en locales, generalmente garajes, acondicionados para ello. Se trata de espacios amplios, con el suelo recubierto de alfombras, un espacio adecuado para realizar las abluciones de purificación necesarias para poder permanecer en su interior y un lugar que indique la dirección hacia la *qibla* (La Meca), en el que se puede encontrar una pequeña plataforma a modo de doble escalón donde se sitúa el *imam* para pronunciar la *jutba* o sermón en la oración del medio día, y un reloj que indique la hora, ya que las oraciones preceptivas siguen un horario preciso a lo largo del día.

La mezquita es un lugar de encuentro de todos los días, se solucionan problemas que tocan mucha gente. Cuando llegas a una ciudad que no conoces pues buscas una mezquita. Allí hablan tu idioma, te puedes quedar unos días mientras te organizas la vida, te ayudan a buscar casa o te ayudan a otras cosas. (Nacer, 31 años, Dar el Beida)

La mezquita es, por definición, un lugar de encuentro de la comunidad y en la emigración se configura como un espacio multifuncional en el que además de la práctica religiosa se favorece el desarrollo de una serie de estrategias de adaptación al entorno, como son las estrategias sociales por medio de las redes sociales de apoyo y solidaridad de grupo, las estrategias económicas a través de las redes laborales y/o comerciales establecidas (comercio de productos *halal*, almacenes de mercancías para mercadillos, etc.) o las estrategias simbólicas de afirmación de la identidad islámica. La mezquita o el oratorio de barrio es el espacio donde el grupo se encuentra a sí mismo y se afirma como tal, tomando conciencia de su propia unión. En ella las relaciones se establecen sobre la base de las semejanzas existentes, en tanto que facilitan la comunicación y la solidaridad. A ella se trasladan tanto las alegrías y festejos de sus miembros (fiestas de matrimonio, nacimiento, entrada al islam, etc.) como los problemas cotidianos de todo tipo: económicos, laborales, familiares, etc. al tiempo que constituye un lugar en el que

sus miembros, y las familias de éstos, pueden aprender islam, lengua árabe, etc. Es por ello que la mezquita se presenta como una estructura asistencial y educativa en la que el musulmán recibe orientación, ayuda y apoyo tanto en sus necesidades individuales (materiales y psicológicas) como sociales.

La organización interna de los oratorios de barrio se realiza generalmente, sobre la base del ideal comunitario islámico de estar formada por iguales, donde las decisiones se toman en asambleas en las que intervienen todos sus miembros, y donde la autoridad se fundamenta en la valía personal de cada individuo. Una figura significativa tanto en la organización de la mezquita como en el seno de la comunidad es la del *imam*.

El *imam* es la persona que dirige la oración, y presta ayuda y consejo en todos los asuntos religiosos que afectan a los miembros del colectivo. Son dos, fundamentalmente, las formas de llegar a ser *imam* de la comunidad: o bien se le contrata fuera del grupo, ya sea en el país de origen ya sea en la sociedad de destino, o bien se elige entre los miembros que conforman la comunidad, siendo este último caso el más frecuente en Andalucía. Los *imames* contratados y acreditados en España poseen titulaciones en ciencias islámicas de diversos países de mayoría musulmana, como Marruecos, Egipto o Arabia Saudí y, si bien existen algunas iniciativas por parte de los españoles musulmanes de formar *imames* en este país, como por ejemplo a través de la Universidad Internacional Islámica Averroes situada en la ciudad de Córdoba, ésta no es la pauta habitual. Los *imames* en Andalucía son, frecuentemente, elegidos entre los miembros de la comunidad bien en asamblea bien por consenso tácito general en virtud a los méritos personales de dicha persona. Las condiciones necesarias para ser *imam* son: Ser varón mayor de edad, perfecto conocimiento del Corán y su correcta salmodia, así como un comportamiento coherente y una moralidad reconocida. Mientras que las responsabilidades básicas del *imam* consisten en dirigir la oración; preparar el sermón o *jutba* que se pronuncia durante la oración del viernes, así como los de las fiestas religiosas; ayudar, enseñar y aconsejar a todos aquellos que así se lo soliciten en los asuntos religiosos. En aquellos casos en los que se le presente alguna duda que no pueda resolver por medio del

estudio del *fiqh* o jurisprudencia islámica, lo habitual es que el *imam* consulte con aquellos que considere que tienen el conocimiento necesario para ofrecer una respuesta correcta. Finalmente, entre las responsabilidades del *imam* está la de ser el representante de la comunidad ante los organismos oficiales locales o supralocales, constituyendo este hecho una de las pocas formas de movilidad social entre los inmigrantes magrebíes, razón por la cual el puesto de *imam* suele ser ambicionado en el seno de algunas comunidades, originando en ocasiones conflictos internos en las mismas.

H. en la otra mezquita era alguien responsable de la parte espiritual, pero no era el único responsable. Como en la otra mezquita hay muchos responsables pues era uno de ellos, formaba parte de la junta porque era uno de los más antiguos, entonces ya se le respetaba (...) Yo estuve en la última reunión de la otra mezquita, antes de la separación. H se presentó como responsable, pero nadie le quería como responsable porque él quiere la rectitud, seguir la Sunna y menos política. No le echaron, sino que H forzó su marcha porque no estaba de acuerdo con aquellas cosas. A hora, en la nueva mezquita es el imam. Ahora no es que él haya dicho "yo quiero ser imam, pero la gente dice que es imam porque es el que más sabe, el que se interesa más alterna, es el que explica más la Sunna, el que está más tiempo en la mezquita, es el que empezó la idea... Es el que empuja a la gente siempre a hacer cosas en la mezquita. Entonces todo el mundo sabe que es el imam, es algo que se gana." (Nacer, 31 años, Dar el Beida)

La mezquita constituye, en la emigración, un lugar central y un punto de referencia para los inmigrantes. Es un lugar de encuentro y comunicación, un espacio social en tanto que está habitado cotidianamente por los hombres, y en ella se manifiesta la cohesión de la comunidad, pero también sus diferencias y tensiones, ya que cohesión no significa ausencia de conflicto sino aceptación de unas normas que permitan la supervivencia del grupo. Por otra parte la mezquita es también un lugar sagrado, en tanto que espacio en el que se realizan las principales oraciones, se enseña y aprende el Corán, etc. asimismo está sometido a una serie de normas religiosas en cuanto al acceso al mismo (estar en situación de pureza ritual, las mujeres

deben llevar el cabello cubierto, etc.). No obstante, como se ha visto, para entender la religiosidad musulmana hay que ir más allá de la simple contabilización de los espacios de culto, ya que el mismo proceso migratorio imprime un carácter especial a las manifestaciones religiosas. Por una parte está la propia observancia de la práctica religiosa del creyente, por otra, su organización social sobre la base de la mezquita y, finalmente, la vertiente identitaria que proporciona el islam a los inmigrantes, “donde las prácticas religiosas se convierten en auténticos marcadores simbólicos de la adscripción del individuo a su grupo social y de su diferenciación respecto a otros colectivos” (Moreras, 1996b:235)

#### **IV. RELIGIOSIDAD E IDENTIDAD**

La religión constituye un fuerte marco identitario para los inmigrantes magrebíes, en tanto que el islam se encuentra fuertemente imbricado en todos los elementos de la vida social en origen, por lo que aparece como un factor determinante en la caracterización del grupo en destino. A ello se une el hecho de que, tradicionalmente, ha sido el criterio religioso el que se ha utilizado tanto en Andalucía en particular, como en España en general, para definirse y diferenciarse de las poblaciones del norte de África. De modo que los inmigrantes magrebíes son identificados y se autoidentifican individual y colectivamente sobre la base de su adscripción religiosa. El islam proporciona al inmigrante no sólo un marco de referencia claro, sino que también establece una frontera simbólica entre ellos y la sociedad de destino, constituyendo una clara señal de identidad en la que la adscripción y pertenencia étnicas no tienen por qué estar, necesariamente, acompañadas de una práctica religiosa más o menos estricta. No obstante la tendencia a la configuración comunitaria, la asistencia – regular u ocasional – a la mezquita u oratorio de barrio, así como las distintas manifestaciones y/o prácticas islámicas fortalecen la identidad musulmana en tres niveles: individual, como miembro del grupo que compone su entorno de interacción y, finalmente, formando parte de la *Umma*, la comunidad total de creyentes.

Desde un punto de vista individual la identidad islámica se manifiesta como un signo de pertenencia. La frase “*soy musulmán*” le sitúa en un contexto determinado al tiempo que le proporciona una cosmovisión, es decir, un modo de representar, organizar y explicar el mundo que les rodea, al tiempo que condiciona su comportamiento y los vínculos interpersonales (sociales, económicos y/o políticos) que establece en destino. Por otra parte, la conciencia de unas experiencias compartidas por parte de los inmigrantes generan una serie de mecanismos de adaptación similares, que se fundamentan en el bagaje cultural de origen, y que tienen en la configuración comunitaria, sobre la base de las mezquitas u oratorios de barrio, su expresión más significativa. La religión, en este caso, y sobre todo sus manifestaciones, transforma las identidades individuales en sociales en tanto que miembro de un grupo. La estructura comunitaria de los oratorios/mezquitas, por tanto, además de constituir espacios donde producir y reproducir las pautas culturales propias, de ser un lugar de encuentro y estimulación de la sociabilidad y solidaridad del grupo, que es la base de la organización social islámica, se conforman también como lugares de manifestación étnica e identitaria, como resultado de la interacción entre sus miembros, y entre éstos y la sociedad dominante en tanto que su apertura y funcionamiento no pasa desapercibido en el contexto en el se inscribe. El tercer nivel de identidad es el supracomunitario que se manifiesta en el reconocimiento de su vinculación a la *Umma* o comunidad global de creyentes. La *Umma*, que se hace patente en frases como “*todos somos musulmanes*”, se percibe como una realidad que está por encima de las diferencias de todo tipo, como un todo integrado ligado por un mismo sistema de valores.

En resumen, el islam y las comunidades de inmigrantes norteafricanos en Andalucía no conforma un hecho social uniforme y estático, sino que presenta una gran variedad de manifestaciones: apareciendo como un hecho social dinámico, diverso y complejo. La identidad islámica, en este caso, se revela como uno de los referentes más útiles al inmigrante magrebí, en tanto que le proporciona tanto una estructura organizativa propia y diferenciada, como un marco simbólico-identificativo y un sistema de disposiciones cognitivas y de representaciones que permiten al inmigrante adecuarse a la vida en la sociedad de acogida.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARKOUN, M.** (1996) "Lenguas, sociedad y religión en el Magreb independiente". En: M. A. Roque (cd.): *Las culturas del Magreb*. Barcelona: Icaria, pp. 97-127.
- ATXOTEGUI, J.** (2000) "Los duelos de la migración: Una aproximación psicopatológica y psicosocial". Madrid: *II Congreso sobre la Inmigración en España*.
- BASTERNIER, A. Y DASSETTO, F.** (1979) "Hypothèses pour una analyse des stratégies religieuses au sein du monde migratoire en Europe". En: *Social Compass* 1979/1, vol. XXVI, pp. 145-170.
- BOLZMAN, C.** (1997) "Identidad colectiva, dinámica asociativa y participación social de las comunidades migrantes en Suiza: La búsqueda de la ciudadanía local". En: *Migraciones 2*, Madrid, pp. 75-98.
- CHECA, F., CHECA, J.C. Y ARJONA, M.A.** (1999) "La estructura dialéctica de la religión: reafirmación y estigmatización social de los inmigrantes" En: Rodríguez Becerra (cd.), *Religión y cultura*. Sevilla: Junta de Andalucía y Fundación Machado, pp. 541-556.
- FRIGERIO, A.** (2002) "Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?: Aplicando teorías de la elección racional a dominios "irracionales"" En: III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. [En línea]. Disponible en: [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/alejandro\\_frigerio.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/alejandro_frigerio.htm).
- GELLNER, E.** (1986) *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GIMÉNEZ, C.** (1996) "Marroquíes en España: un perfil sociocultural" En: López (dtor.) *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 92-95.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, C.** (1997) *Más allá de Andalucía. Reproducción de las devociones andaluzas en Madrid*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- KEPEL, G.** (1993) "El Islam en Francia: inserción o integración?" En: López y otros, *Inmigrantes magrebíes en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre, pp. 161-180.
- KEPEL, G.** (1995) "Entre sociedad y comunidad: los musulmanes en el Reino Unido y en Francia hoy" En: Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid: Trotta, pp. 319-336.

**MARTÍNEZ, M.F.** (1996) *La integración de los inmigrantes africanos en Andalucía. Necesidades y recursos*. Sevilla: Universidad de Sevilla y Junta de Andalucía.

**MORERAS, J.**

- 1996a "De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización del islam en Cataluña" *En*: Kaplan (coord.), *Procesos migratorios y relaciones interétnicas*. Zaragoza: VII Congreso de Antropología, pp. 71-86.

- 1996b "Espacios de culto musulmán. El caso de Cataluña" *En*: López (dtor.) *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 234-235.

- 1999a *Musulmanes en Barcelona*. Barcelona: CIDOB.

- 1999b "Musulmanes en España. Más allá de la memoria histórica: la viva presencia musulmana en España" Barcelona, CIDOB. [En línea]. Disponible en: [www.lwi.rug.ac.be/cie/moreras2](http://www.lwi.rug.ac.be/cie/moreras2).

**LOSADA, T.** (1995) "Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos" en Abumalham (cd) *Comunidades musulmanas en Europa*. Madrid: Trotta, pp. 189-199.

**OLMO, M. Y QUIJADA, M.** (1992) "Las migraciones, procesos de desorganización y reorganización cultural" *En*: *Antropología*, nº 2, Madrid, pp. 145-159.

**PUMARES, P., NAVAS, M., ROJAS, A. Y SÁNCHEZ, J.** (2002) "El modelo ampliado de aculturación relativa (MAAR): Un modelo para el estudio de las estrategias de aculturación de la población inmigrante" *En*: García y López (eds.), *La inmigración en España. Contexto y alternativas*, vol. 2, Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, pp. 159-167.

**ROBLES, J.M.** (1998) "La condición jurídica del extranjero en España" *En*: Checa (cd.) *Africanos en la otra orilla*. Barcelona: Icaria & Antrazyt, pp. 273-288.

**RODRÍGUEZ BECERRA, S.**, 2001: Proyecto docente, plaza de Catedrático de Universidad de Sevilla, en el área de conocimiento de Antropología Social, "Antropología de la religión". Sevilla (inédito).

**SORMAN, G.** (1993) *Esperando a los bárbaros*. Barcelona: Seix-Barral.

**STARK Y IANNACONE** (1993) "Europe's receptivity to new religious movements: round two". *Journal for the Scientific Study of Religion* 32(4), pp. 389-397.

**TARRÉS, S.** (1999a) "Religiosidad musulmana en Sevilla" *En*: Rodríguez Becerra, (cd.) *Cultura y religión*. Sevilla: Junta de Andalucía y Fundación Machado, pp. 199- 207.

**TARRÉS, S.** (1999b) "Movimientos pietistas musulmanes en España: El caso del tabligh sevillano". *Transfretana*, 5, Ceuta, pp. 149-163.

**TODD, E.** (1996) *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales*. Barcelona: Tusquets.