

MUSALAS, MEZQUITAS Y MINARETES: ETNOGRAFÍA DE LAS MEZQUITAS EN EUROPA

Jordi Moreras

Introducción

En la comprensión del proceso de conformación de un islam europeo, el papel que juegan los espacios de culto musulmanes es objeto de discusiones contradictorias y ambivalentes. Como en muchos otros aspectos relacionados con la expresión religiosa islámica, ya sea a nivel individual o colectiva, los discursos en torno a las *mezquitas* (como término genérico que agrupa a una tipología diversa de espacios, más o menos singulares, más o menos visibles, en donde se lleva a cabo la práctica ritual de la oración comunitaria) se encuentran claramente problematizados y sujetos a un ejercicio de constante clarificación respecto a sus funciones e influencias sobre las comunidades a las que prestan sus servicios. Buena parte de los presupuestos que son proyectados sobre esta institución tienen un efecto concreto sobre su percepción social y, especialmente, sobre el reconocimiento de su legitimidad para llevar a cabo las finalidades que son reclamadas por parte de las poblaciones musulmanas europeas. Como institución social cuya legitimidad es puesta en entredicho, la mezquita constituye un ejemplo evidente de las dificultades que se plantean en el proceso de creación de una esfera socio-religiosa islámica en Europa.

En anteriores escritos,¹ ya he hecho referencia al papel de las mezquitas en el proceso de configuración comunitaria del islam en España y Cataluña. Buena parte de esos trabajos se basan en informaciones cualitativas obtenidas a través del trabajo de campo etnográfico, que me han permitido hacer comparaciones con las realidades de estos espacios de culto en otros países europeos. Lo que sigue a continuación es un ejercicio de clarificación conceptual y de interpretación de las dinámicas que condicionan el presente de las mezquitas en el continente europeo,² sobre la base de la bibliografía producida en los últimos tres decenios.

- 1 Véase Jordi Moreras (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions; Jordi Moreras (2008). *Musulmans a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània; Jordi Moreras (2009a). *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció urbana dels oratoris musulmans a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill; y Jordi Moreras (2013). Les carències de la institució. Les mesquites en el context de la societat catalana, en *VIII Simposi Llengua, Educació i Immigració: Diversitat religiosa, educació integral i cultura democràtica*. Girona: Institut de Ciències de l'Educació, Universitat de Girona.
- 2 Para una visión de conjunto, recomiendo a los lectores que acudan a otros trabajos, como los de Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto y Jørgen S. Nielsen (eds.) (2003). *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Leiden: E. J. Brill; así como a los volúmenes editados por la editorial E. J. Brill, *Yearbook of Muslims in Europe*, desde 2009 hasta la actualidad. Es interesante indicar que en estos trabajos se aborda la presencia musulmana en el conjunto de Europa, superando la delimitación clásica de «Europa occidental» o «Europa del Este». Es evidente que no puede tener la misma significación el estudio de las mezquitas inauguradas por las comunidades magrebíes emigradas a Francia, que las que fueron construidas en regiones con mayoría musulmana, como en la zona de los Balcanes. En torno a la discusión sobre lo que ello implica en los estudios sobre el islam en Europa, es muy recomendable la lectura del artículo de Konstantinos Tsitselikis (2013). *European «Islams» and Muslim «Europes»: Some Thoughts about Studying Europe's Contemporary Islam*, en Jørgen S. Nielsen (ed.). *Yearbook of Muslims in Europe*. Vol. 5. Leiden: E. J. Brill, pp. 1-18.

Las mezquitas en contexto de *Hijrah*

Las mezquitas³ son un lugar privilegiado para observar la intersección y recomposición de campos y prácticas religiosas, políticas, sociales o culturales, ya sea en países musulmanes como en el seno de comunidades musulmanas en contexto minoritario.⁴ Las mezquitas son lugares de expresión de una identidad colectiva, a la vez que espacios en donde se estructura socialmente la comunidad musulmana. Dada su centralidad espacial, las mezquitas en las sociedades musulmanas contemporáneas se han convertido en epicentros del intercambio social, así como de la efervescencia política crítica con el poder, lo que ha llevado a los diferentes regímenes musulmanes a mantener un férreo control en el acceso a estos espacios. Las mezquitas han sido el escenario contemporáneo en donde transcurre el drama épico que protagonizan el poder político y la autoridad religiosa en el islam.

Así, ya sea como espacio de plegaria, de encuentro o de movilización política, la mezquita cumple una primera función de homología de toda comunidad local con el resto de las comunidades musulmanas, que convergen a un mismo punto, la Meca, cinco veces al día, durante el tiempo de la oración. La *qibla*, o dirección hacia la que todo musulmán realiza sus plegarias, sintetiza a través del *mihrab* de cada mezquita el orden cosmológico sobre el que se sustenta la noción de *umma* o comunidad de creyentes.⁵

La apertura de una mezquita en Europa plantea al menos tres dimensiones significativas: en primer lugar, en relación a esa conexión con ese principio de transnacionalidad estructural que caracteriza al islam (así como al resto de las llamadas «grandes religiones»). El espacio de la mezquita orienta y vincula a todas aquellas comunidades de musulmanes que viven en contextos de diáspora, con una referencia compartida, a pesar de que esta sea expresada o interpretada de manera diferente. En segundo lugar, como parte de la interpretación que llevan a cabo las sociedades europeas respecto a la presencia musulmana, la proliferación de sus espacios de culto se convierte en uno de los indicadores más evidentes de su grado de inserción (o asentamiento, en cuanto a que se recuerda el carácter reciente de su emigración) en el espacio público de las sociedades europeas. El número de oratorios, su evolución y su distribución territorial son considerados como indicativos del grado y dimensión de su configuración comunitaria,

3 En su dimensión religiosa, la mezquita (del árabe *masjid*, cuya raíz proviene del verbo *sajada*, 'postrarse', de ahí 'lugar en el que uno se postra para rezar') representa el principal espacio dedicado al culto en el islam, definido en el texto coránico como aquellas «casas que Dios ha permitido que fueran erigidas para que en ellas se invoque su Nombre. En ellas se le glorifica, mañana y tarde» (Corán, 24:36). De acuerdo con el segundo pilar del culto islámico, el musulmán está conminado a rezar cinco veces al día, y el espacio de la mezquita es el lugar preferente para hacerlo, aunque no obligatoriamente (con la notable excepción de la oración del viernes al mediodía). A diferencia de la significación que adoptan los espacios de culto de otras tradiciones religiosas, la mezquita no se convierte en un templo consagrado en el sentido occidental del término: es su uso como lugar de oración colectiva el que otorga una funcionalidad religiosa a este espacio. *Ibidem*.

4 Fariba Adelkhah y Abderrahmane Moussaoui (coord.) (2009). «Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques». *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 125.

5 Bruno Étienne (1984). La mosquée comme lieu d'identité communautaire, en Magali Morsy (dir.). *Les nord-africains en France*. París: Éditions du CHEAM, p. 134.

al tiempo que muestran el carácter heterogéneo de las expresiones y dinámicas que elaboran estos colectivos. En tercer, y último lugar, la aparición de estos espacios de culto en Europa plantea un primer interrogante ante la reproducción de aquellas funciones (de culto, sociales o políticas) que les eran propias en su sociedad de origen. Las circunstancias que se generan ante la apertura de una mezquita en suelo europeo, los contextos sociales de recepción, la ausencia de una instancia administrativa que regule su creación, las nuevas funciones que asumen estos oratorios y las expectativas que se crean a su alrededor difícilmente permiten pensar en el trasplante de estos espacios de culto ni en la fiel reproducción de sus funciones religiosas clásicas. La unidimensionalidad originaria de estos espacios, fundamentada sobre la gestión de la expresión religiosa colectiva (en sus aspectos culturales, formativos y doctrinales), se desdobra en una pluridimensionalidad de responsabilidades, que superan el ámbito estricto de lo religioso, para penetrar en el terreno de lo cultural, lo identitario y —de una forma implícita— también en lo político.

Si reconstruyéramos la genealogía de la construcción del islam europeo como objeto de reflexión académica, veríamos como esta se elabora en torno a los primeros espacios de culto musulmán que empiezan a abrirse desde mediados de la década de los setenta. La superación del mantenimiento de la «observancia de la religión en una estricta discreción [...], y de la total subordinación de la práctica religiosa a los imperativos seculares de la vida profana y, particularmente, a las exigencias intrínsecas de trabajo»,⁶ se inicia con la habilitación de las primeras salas de oración en los edificios construidos para albergar a los trabajadores inmigrantes. Su apertura es considerada como indicadora del asentamiento de colectivos inmigrados de origen musulmán (magrebíes, indostánicos, africanos y turcos, preferentemente), y su primera fase de desarrollo coincide temporalmente con los procesos de reagrupación familiar que estos protagonizan.⁷ Dejando aparte aquellas mezquitas y centros culturales que habían sido creados décadas atrás en algunas capitales europeas como resultado de iniciativas diplomáticas, los oratorios abiertos por trabajadores inmigrantes se convierten en los primeros espacios reales de expresión colectiva del culto musulmán, con lo que se inaugura el proceso que favorecerá su progresiva visibilidad en el espacio público europeo.

Esta mirada «mezquita-centrada» que desarrollan los primeros estudios sobre las comunidades musulmanas en Europa sería consecuente con esa perspectiva sociográfica que fue adoptada para intentar definir los márgenes empíricos de esta realidad. El trabajo pionero de Felice Dassetto y Albert Bastenier, *L'islam transplanté*,⁸ representa claramente este espíritu, como primer reconocimiento de una realidad emergente y apenas conocida. Su estudio se llevó a cabo sobre 45 de

6 Abdelmalek Sayad (1985). *L'islam au sein du monde moderne non musulman, les effets de l'immigration sur l'islam*, en *Pluralismo culturale religioso e coesione sociale* [14-18 de junio]. Ginebra: Convegno Centri Studi Scalabrini d'Europa (CSERPE), pp. 11.

7 Felice Dassetto (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. París: L'Harmattan, p. 29.

8 Véase Felice Dassetto y Albert Bastenier (1984). *L'islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes de Belgique*. Amberes: Éditions EPO.

los por entonces 66 oratorios en Bélgica, proponiendo un análisis sobre las funciones de estos centros, que constituían el primer nivel de organización del islam en este país. Es en base a estos datos que estos autores también intentaron elaborar una estimación sobre la frecuentación de los espacios de culto, estableciendo con ello una primera tipología de estos espacios, como mezquitas *principales*, *locales*, *marginales* o *devocionales*, así como una tipología de la observancia religiosa de los musulmanes en la sociedad belga, distinguiendo entre *fieles principales* (aquellos que asisten a la oración del viernes al mediodía), *devotos* (los que frecuentan la mezquita durante más días) y los *no practicantes* (el resto de los musulmanes que no van a la mezquita). A partir de ello, Dassetto y Bastenier estimaron que esta frecuentación se situaba entre el 15-20% de los hombres musulmanes de más de quince años.⁹

El singular antropólogo-politólogo Bruno Étienne, especialista en el islam argelino, publicó en 1984 un artículo que, sin hacer referencia al trabajo de Dassetto y Bastenier (ni adoptar su misma perspectiva sociográfica), insistía en la misma línea que estos autores, como era destacar el carácter socialmente relevante que suponía la apertura de estos espacios de culto en Europa. Étienne considera que la mezquita actúa como «reestructuradora de los emigrantes perdidos», y que su demanda es un intento de mantener el contacto con la sociedad de origen (como sucede también con la reproducción de ritos tales como la circuncisión, el matrimonio, el peregrinaje o la Fiesta del Sacrificio).¹⁰

Ambos estudios se alinean dentro de una perspectiva basada en el concepto de *trasplante*, sugiriendo que las mezquitas reproducen con un alto grado de fiabilidad las mismas funciones que les eran propias en su sociedad de origen. Este concepto, cuya aplicación al campo de los procesos migratorios había sido propuesta desde la psicología y el psicoanálisis,¹¹ recibió una doble respuesta crítica por parte de otros especialistas. Al contemplar este proceso de trasplante desde una perspectiva traumática y en negativo (en lo que supone de alteración de las prácticas y las identidades), Leïla Babès sugiere que Dassetto y Bastenier convierten a los musulmanes en seres incapaces para habituarse a un contexto regido por principios diferentes a los de su sociedad de origen,¹² y con serias dificultades para incorporarse en un universo diferente, no habitual y psicológica y culturalmente desestabilizador. Pienso que ni Dassetto ni Bastenier pretendían sugerir la existencia de una base de «inintegrabilidad» por parte de los musulmanes en Europa, especialmente si se consideran sus trabajos posteriores. Pero hay una parte

9 La visión crítica que se pueda hacer de esta simplificada tipología de observancias, basada únicamente en la frecuentación de hombres a la mezquita, ha de tener presente que forma parte de una herencia propia de una sociología cuantitativa de las observancias religiosas que ocupaba un significativo lugar dentro de la sociología francófona, representada en las figuras de Gabriel Le Bras y François Boulard, entre otros.

10 Bruno Étienne (1984). La mosquée comme lieu d'identité communautaire, *Op. Cit.*, p. 149.

11 León y Rebeca Grinberg lo definen de la siguiente manera: «el término *trasplante* ha sido utilizado también como sinónimo de migración, pero con un matiz diferencial, ya que se suele aplicar a individuos que tienen que emigrar pero que han estado muy "arraigados" en su medio original, lo cual determinará una mayor intensidad en el sentimiento de "desarraigo" que sufre todo inmigrante, en mayor o menor grado». Véase Leon Grinberg y Rebeca Grinberg (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 29-30.

12 Leïla Babès (1997). *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Editions de l'Atelier, p. 34.

de razón en la crítica de Babès,¹³ que tiene su fundamento ante el desarrollo de lecturas que insisten sobre la incompatibilidad de estos colectivos para encontrar un encaje efectivo en la sociedad europea, y que se han hecho harto frecuentes en los últimos años.

Habría otro segundo enfoque crítico al concepto de *trasplante*, como sería el carácter de inmutabilidad que sugiere dando a entender que, en la interacción con el contexto social europeo, en estos espacios (así como en las prácticas que son derivadas de ellos —ya sea en forma de observancia religiosa, como de formulación identitaria o en cuanto a la interpretación del contenido doctrinal—) no se produjeran alteraciones respecto a lo que era propio del origen, o a lo que se encuentra instituido en alguna ortodoxia cultural o religiosa. Hay un fragmento en el artículo de Étienne que nos plantea una duda en este sentido: él se pregunta si el islam en Europa podría ser reducido a una «religión privada» y dice: «Respuesta de forma negativa, en vista de mi cuestionario las respuestas son firmes y unánimes: el islam es “*din wa dunya wa dawlat...*”».¹⁴ Puede que Étienne esté cometiendo un error metodológico básico al conceder una veracidad absoluta a las expresiones de sus informantes, sin contrastarlas con la expresión de tales observancias y los significados que parecen articularlas en un contexto social diferente al origen. Pero también puede que se esté refiriendo al carácter explícitamente normativo que acompaña toda ortodoxia, en donde por definición no cabe la alteración de lo establecido. Es decir, puede que las observancias religiosas musulmanas en Europa, los espacios de culto que son inaugurados por estos colectivos o las ritualidades en un contexto familiar sean considerados por parte de los colectivos musulmanes como la expresión de una reproducción de lo que les era propio en su sociedad de origen. Puede que se piense en las mezquitas en Europa como aquellos lugares en donde se llevan a cabo las mismas funciones que se hacían en su ciudad o en su pueblo de origen. Esos argumentos (que expresan un doble carácter «perenne» —inalterabilidad— y de «pervivencia» —continuidad—, respecto a una práctica o a un discurso dado) se escuchan habitualmente sobre el terreno, pues lo habitual no es elaborar ejercicios públicos de autocrítica identitaria. Pero lo evidente (aunque ello no suponga que los actores implicados lo reconozcan de tal manera) es que los nuevos contextos sociales en donde se enmarcan estas expresiones contribuyen, de manera explícita, a modificar los significados que incorporan. Pocas cosas dejan de verse alteradas ante el contraste con ese nuevo contexto que, a diferencia del de origen, sigue planteando de manera continua interrogantes respecto al sentido de tales prácticas y expresiones. La invisibilidad y la discreción pueden convertirse

13 Y otra parte con la que discreparía sería el sugerir que Dassetto y Bastenier se estarían refiriendo a los musulmanes como seres tradicionales inmersos en un contexto marcado por la modernidad. Creo que esta tendencia ha estado mucho más marcada en otros estudios, que han aceptado de manera inmediata que los inmigrantes originarios de países musulmanes se convertían en víctimas cotidianas de la colisión entre tradición y modernidad, conformando identidades fragmentadas, desgarradas o desposeídas de sentido. Tengo la sensación de que este sigue siendo el enfoque de muchos trabajos que siguen analizando, especialmente, la identidad de los jóvenes musulmanes europeos, permanentemente interrogados por un pasado migratorio y por una alteridad cultural que se les atribuye.

14 Bruno Étienne (1984). *La mosquée comme lieu d'identité communautaire*, *Op. Cit.*, p. 149.

en estrategias mediante las cuales poder escapar de esta influencia, tal como indicaré más adelante.

Si el paradigma del trasplante se plantea desde los primeros estudios sociográficos, otro tipo de trabajos intenta sugerir que la primera estructuración del islam en las sociedades europeas responde a la influencia del contexto político internacional. El principal abanderado de estas tesis sería Gilles Kepel, en su conocido trabajo de 1987 *Les banlieues de l'islam*. En el mismo, Kepel sugería que las pautas en el desarrollo del tejido asociativo islámico en Francia estaban condicionadas por los avatares de la política internacional, y en el escenario de relaciones entre Occidente y el mundo árabo-musulmán. Entendía Kepel que algunos Estados musulmanes deseaban ejercer su influencia sobre la configuración de estas comunidades (estuvieran compuestas o no por sus súbditos), favoreciendo la penetración de determinadas doctrinas políticas o religiosas. Una forma efectiva de llevar a cabo esta influencia pasaba por la financiación para la construcción o el mantenimiento de mezquitas. Al referirse a la existencia real de tales dinámicas de influencia política y doctrinal, el libro de Kepel dotó de argumentos a la afirmación de la dependencia exterior, tanto ideológica como económica, de toda la red de mezquitas y espacios de culto islámicos presentes en Europa.

El progresivo abandono de la perspectiva sociográfica supuso el desarrollo de algunos de los componentes que los estudios citados hasta ahora relacionaban con las funciones de los oratorios islámicos en Europa. Se entiende que, en paralelo al seguimiento de la evolución de su presencia en un contexto nacional dado, es preciso comentar algunos de los elementos que se relacionan con estos espacios, que ya no solo se entienden como espacios de culto, sino también como espacios de sociabilidad. El contexto migratorio hace aún más evidente el doble carácter de estos espacios como lugares donde confluyen religión e identidad comunitaria. Mediante la mezquita, el musulmán se (re)encuentra con la práctica religiosa, pero también con su comunidad. Así, dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario, las mezquitas se postulan a favor de ser los epicentros de la vida comunitaria, y sus promotores las muestran como las «casas de la comunidad», no solo porque es a través de ellas que se formula el reencuentro con esta vida comunitaria, sino porque son espacios de expresión de la solidaridad colectiva.¹⁵ En su estudio, Cesari no solo destaca la dimensión sociocultural de las mezquitas en Francia, sino también las circunstancias políticas que comienzan a hacerse presentes en la gestión interna y externa de estos espacios. Entiende que esta cuestión se relaciona con la progresiva visibilidad que adoptan estos espacios, que despiertan el interés tanto de los Estados de origen como de los propios

15 Jocelyne Cesari (1994). *Etre musulman en France: associations, militants et mosquées*. Paris: Karthala/IREMAM, p. 89.

gobiernos europeos.¹⁶ El punto de encaje (o fricción, dependiendo de cada caso) entre ambos intereses se relaciona con la cuestión de la representación del colectivo musulmán, que aparece claramente apuntada en los estudios que se elaboran sobre el islam en Europa desde principios de la década de los noventa. En este sentido, la concreción de proyectos arquitectónicos para edificar nuevas mezquitas en Francia y salir del modelo de modestas salas de oración no solo representa un cambio en la visibilidad de esta presencia, sino también un cambio en los argumentos públicos de un colectivo, en base a una demanda de «legitimación y de reconocimiento de la población musulmana a fin de superar la fase de la simple tolerancia».¹⁷

A nivel europeo, los trabajos de Allievi y Dassetto o Nielsen mostraron la emergencia de estos espacios de culto como el primer estadio de evolución dentro de ese proceso de configuración comunitaria que suponía progresar hacia el camino de la representación del colectivo,¹⁸ y la constitución de entidades federativas que intentan estructurar a las comunidades locales reunidas en torno a un oratorio. Los caminos desarrollados en los países europeos han dependido de las respuestas de estos contextos sociales y políticos ante las demandas, cada vez más estructuradas por parte de estos colectivos, para reclamar un lugar propio en el espacio público europeo.

El encaje de estos equipamientos religiosos supone comenzar a plantear cuestiones relacionadas con la planificación urbana,¹⁹ pero también con el carácter simbólico que sigue planteando la apertura de estos espacios singulares.²⁰ No obstante, las respuestas públicas respecto a tal encaje no comienzan a proponerse hasta que se hacen evidentes las reacciones contrarias que generan tales equipamientos. La aparición de nuevas geografías de lo religioso en el espacio público europeo sugirieron los primeros interrogantes desde el ámbito académico,²¹ como también político,²² al formular las primeras «buenas prácticas» de cara a la gestión de esta pluralidad.

16 Cesari incorpora en su texto la oposición entre «un islam de caves et garages» ('un islam de subterráneos y garajes') y las «mosquées cathédrales» ('las mezquitas catedrales'), expresiones propias de autores franceses que han tratado esta temática, como Kepel o Étienne. Esta oposición tiene un componente marcadamente retórico, al que son tan propensos nuestros colegas galos, y, a pesar de que pretende señalar el cambio de registro en la visibilidad de estos espacios, lo cierto es que representa realidades bien diferentes entre sí (la de los oratorios de proximidad y la de los grandes proyectos de equipamientos culturales y religiosos), entre las que se desarrollan otros modelos de espacios de culto que adquieren un mayor o menor reconocimiento en el espacio público francés. Véase Gilles Kepel (1984). *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris: Éditions du Seuil; y Bruno Étienne (1984). *La mosquée comme lieu d'identité communautaire*, *Op. Cit.*

17 Jocelyne Cesari (1994). *Etre musulman en France: associations, militants et mosquées*. *Op. Cit.*, p. 111.

18 Stefano Allievi y Felice Dassetto (1993). *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*. Roma: Edizioni Lavoro/Isco; o Jørgen S. Nielsen (1995). *Muslims in Western Europe*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

19 Claire de Galember (1995). «De l'inscription de l'islam dans l'espace urbain», *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 68-69, pp. 178-195.

20 Alain Battagay (1995). «Mosquée de Lyon: la construction d'un symbole», *Hommes et Migrations*, 1.186, pp. 26-30.

21 Franck Frégosi y Jean-Paul Willaime (dirs.) (2001). *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*. Ginebra: Labor et Fides.

22 Yvonne Bemelmans y Maria José Freitas (2001). *Situation of Islamic Communities in Five European Cities: Examples of Local Initiatives*. Viena: EUMC.

Los trabajos que han estudiado las razones que generaban estas reacciones contrarias han planteado que la combinación de las condiciones de recepción de la presencia musulmana,²³ las formas que esta presenta (tanto con relación al culto —islam— como al colectivo —los musulmanes—) y las circunstancias políticas internacionales pueden llegar a explicar los conflictos que se han producido. La focalización que reciben estos espacios de culto en los últimos años (con polémicas que acostumbran a atraer la atención de los medios de comunicación) ha situado estos equipamientos religiosos en el centro de debates sobre la supuesta «islamización» del territorio europeo. No obstante, esos mismos estudios sugieren que existen algunos elementos que pueden generar en Europa un cambio de registro en esta cuestión. La evidencia de un cálculo político para conseguir atraer los votos del colectivo musulmán, la existencia de nuevos marcos de reconocimiento institucional del islam a nivel nacional, el cambio cualitativo en las interlocuciones comunitarias y la progresiva «positivización» respecto al impacto social y urbanístico de estos equipamientos son algunos de los factores que están indicando los caminos hacia un nuevo panorama. A pesar de ello, los recientes estudios sociográficos que pretenden establecer un estado de la cuestión actualizado de la dimensión de este tejido de espacios de culto muestran el componente precario que aún caracteriza las expresiones colectivas de un culto que sigue teniendo problemas para ser reconocido como parte integrante de las sociedades europeas.

Una institución en construcción (y no en reproducción)

En las sociedades musulmanas, la mezquita ha jugado un innegable papel en la estructuración temporal y espacial de las relaciones cotidianas. De su sentido etimológico (*jami* —mezquita principal—, de la raíz árabe *jamaa*, ‘agrupar’), se comprende que estas hayan jugado un rol polivalente en el seno de estas sociedades: como lugar de culto, como espacio de formación y de expresión cultural, pero también de efervescencia política. Según Gilsenan,²⁴ en el espacio de la mezquita las filiaciones de cada musulmán (con respecto a su familia, al grupo de iguales, al barrio, a la clase social) trascienden hacia una identificación superior, la de la comunidad de creyentes. Representan un «ámbito de producción de discurso y de pensamiento, un lugar comunitario cotidiano [...]. Resultado de la interacción entre especificidades locales, el universo musulmán global y los registros adoptados por sus usuarios, su rol “totalizante” ha sido trabajado progresivamente en la larga evolución de las sociedades musulmanas».²⁵

23 Jocelyne Cesari (2005). «Mosque Conflicts in European Cities: Introduction», *Journal of Ethnic and Migration Studie*, 31 (6), pp. 1015-1024; Anne Wyvekens (dir.) (2006). «La gestion locale de l’islam», *Les Cahiers de la Sécurité*, 62; Stefano Allievi (ed.) (2010). *Mosques in Europe. Why a Solution Has Become a Problem*. Londres: Alliance Publishing Trust/NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe; y Patrick Haenni y Stéphane Lathion (dirs.) (2011). *Los minaretes de la discordia. Pistas para superar la islamofobia*. Barcelona: Icaria.

24 Michael Gilsenan (1982). *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*. Londres: Croom Helm, p. 176.

25 Raffaele Cattedra y M’ammed Idrissi Janati (2003). Espace du religieux, espace de cidadinité, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc, en Mounia Bennani-Chraïbi y Olivier Fillieule (dirs.). *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. París: Presses de Sciences Politiques, p. 132.

¿Qué queda en el contexto europeo de esa institución «totalizante» que orienta el espacio público de las sociedades musulmanas? La pregunta es necesaria y pertinente, ya que su formulación nos ha de evitar caer en aquellos supuestos que se recogen en el principio del trasplante o de la reificación discursiva que, en voz de sus promotores, sitúa la mezquita en el centro de la vida de las comunidades musulmanas en Europa. Los citados Cattedra y Janati insisten sobre los principios de la transformación de esta institución en el contexto de la sociedad marroquí, ante la tensión entre el control impuesto por parte del Estado y la búsqueda de espacios alternativos de sociabilidad. He ahí la prueba de que las transformaciones también se producen en origen, lo que invalida el primer presupuesto sobre el que se basa el trasplante (el carácter estable del origen). Ahora se trata de situar en contraste con aquellos argumentos que explican que la reproducción de una institución como esta en contexto europeo se lleva a cabo sin apenas alteración. El objetivo de este apartado es poner a prueba este supuesto (el segundo principio del trasplante, que afirma que nada cambia) sugiriendo que nos hayamos no tanto ante la reproducción, sino ante la construcción de una institución que se ve abocada a asumir tareas que no se corresponden con las que le eran propias en su contexto original.

Quizás el argumento crítico más incisivo con relación a las transformaciones que se manifiestan en la institución de la mezquita en un contexto occidental fuera formulada por Olivier Roy.²⁶ Este es el texto de su argumentación:

[...] el paso a Occidente modifica la relación con la religiosidad que predominaba en el país de origen, por tres motivos: la disolución de la identidad y de la comunidad étnica de origen, la ausencia de autoridades religiosas islámicas legítimas que, en los países de acogida, puedan decir lo que es la norma y, por último, la imposibilidad de ejercer la coerción tanto jurídica como social, comunitaria y consuetudinaria, que inscriba la práctica religiosa en el orden de la visibilidad y del conformismo social.²⁷

Los tres elementos que modifican la relación con la religiosidad musulmana representan una revisión del principio de la centralidad de las mezquitas en Occidente. La imposibilidad para reconstruir los vínculos con la sociedad de origen (el principal motivo expuesto por los promotores de estos espacios, miembros de la primera generación que deseaban mantener viva esta conexión con su cultura de origen y transmitirla a las nuevas generaciones) es resultado de un proceso «marcado por la aculturación, que no representa la asimilación sino la reformulación, a partir de categorías propias a la sociedad de acogida, de identidades que ya no son la expresión de culturas de origen».²⁸ La lengua es el primer elemento que se ve alterado: las nuevas generaciones dominan mejor las lenguas propias de la sociedad en donde han nacido y, en aquellas situaciones de contacto multicultural (incluso dentro de mezquitas y otros espacios asociativos religio-

26 Olivier Roy (2003). *El islam mundializado*. Barcelona: Editorial Bellaterra.

27 *Ibidem*, p. 80.

28 *Ídem*, p. 63.

sos), la *lingua franca* acostumbra a ser la propia del país, en detrimento de otros usos lingüísticos.²⁹ Las instituciones de socialización propias a estos colectivos (en especial, a las familias) también encuentran dificultades para reproducir sus funciones originales. El contenido de su socialización representa ser más un conjunto de prácticas familiares, por definición «transmitidas» y «a transmitir», que no un conjunto de principios identitarios compartidos por todo el colectivo. De ahí que una parte significativa del contraste que se produce entre las prácticas y los valores aportados por estos y las que son propias de la sociedad receptora acaban transcurriendo en el ámbito íntimo familiar, especialmente dentro de las relaciones intergeneracionales.

El segundo elemento al que alude Roy para explicar este cambio respecto a la religiosidad musulmana tiene que ver con la crisis de las figuras de autoridad religiosa —los imames—, respecto a lo que supone la falta de legitimidad que estas padecen a la hora de expresarla en contexto europeo. Esta tiene que ver con la precariedad de la institución que la alberga, lo que significa que no es tanto el cuestionamiento de las dependencias institucionales de estas figuras, como de su capacidad para recordar e imponer la norma definida por la doctrina islámica. El cuestionamiento mismo de la autoridad, un fenómeno también presente en las mismas sociedades musulmanas, no solo supone la relativización de las jerarquías de acceso a la autoridad y su consiguiente dispersión, sino que también incorpora una tendencia hacia la afirmación dogmática, que no hacia el desarrollo de discursos críticos.³⁰

El último elemento tiene que ver con la pérdida del contexto social que permite establecer un marco referencial para la reproducción de una norma o de una práctica concreta. La desconexión respecto a un contexto social regido por patrones totalmente diferentes a la sociedad de origen supone la desaparición de «un horizonte social de sentido» que legitime la acción de una serie de instituciones (en este caso, la mezquita).³¹ La falta de este marco de referencia limita el carácter coercitivo (jurídico y social) de esta institución sobre su colectivo, con lo que se produce un implícito cuestionamiento respecto a una funcionalidad que es preciso «explicar», y que no es dada por hecho. Ello, sin duda, abre la puerta respecto a la inclusión de nuevas funciones de estas instituciones, ante las presunciones que activa la sociedad receptora en forma de expectativas que se espera cumplan en un momento dado.

Los argumentos de Roy suponen un cuestionamiento profundo a la voluntad expresada por parte de los miembros de la primera generación, para abrir unos espacios que sirvieran para reorientar al colectivo en relación con su ori-

29 En el caso de la lengua árabe, considerada como la lengua «litúrgica» en el culto musulmán, esta pérdida no se manifiesta en su uso dentro de la estructura de las oraciones canónicas ni en las expresiones superrogatorias (invocaciones, *dua*), pero sí en otras dimensiones (como podrían ser la formación doctrinal, las conferencias o los sermones), en donde progresivamente se incorporan otras lenguas. Pero no se incorporan sin debate doctrinal, ciertamente, en torno a su licitud o no, sino como prueba de la influencia que genera la pérdida de prevalencia social de estos usos lingüísticos.

30 Olivier Roy (2003). *El islam mundializado*. *Op. Cit.*, p. 90.

31 *Ibidem*, p. 81.

gen cultural. La antena de conexión con las referencias de origen que suponía la mezquita se ve superada por las influencias de un contexto social que no legitima automáticamente sus funciones (y que, en ocasiones, explícitamente las cuestiona), así como por las transformaciones que imprime el mismo trayecto migratorio (y su consiguiente desarrollo de identidades posmigratorias, se formulen o no en clave de diáspora) sobre las pautas relacionales de los miembros de estos colectivos. No obstante, las deficiencias en la reproducción de la mezquita como institución son las mismas que las que muestra la otra entidad de referencia para estos colectivos: la familia. En ambos casos, se expresa una dificultad más que evidente para poder responder de manera activa a la influencia de otras instancias socializadoras de esta sociedad, que alteran parte del orden referencial de estos colectivos. Que mezquitas y familias actúen como refugio de la tradición, de pervivencia de los elementos que pertenecían a su sociedad de origen, pero no tanto a la sociedad en la que se emplazan, es en sí mismo muy significativo de las limitaciones que muestran tales instituciones para poder argumentar dentro del espacio público europeo su propio orden referencial. Ambas instituciones no se diluyen, pero sí pierden parte de su capital de prestigio social en el seno de estos colectivos. Es hasta cierto punto lógico que establezcan una interrelación más que activa, entendiendo que una puede cubrir las limitaciones de la otra. Pero esa complementariedad funcional (recordemos que el perfil de los promotores de los espacios de culto suele ser el de padres de familia que proyectan sobre estos centros una funcionalidad socializadora respecto a las nuevas generaciones) no siempre tiene su correspondencia con la percepción que elaboran de ellas la sociedad receptora, que de manera implícita sigue cuestionando algunas de sus funciones, lo que supone cuestionar su legitimidad como instituciones sociales.

En síntesis, podrían identificarse siete circunstancias que suponen serias trabas al proceso de reproducción de la mezquita como institución social en contexto europeo, pero que en su abordaje plantean algunas de las cuestiones que deberán ser resueltas en su encaje en la sociedad europea:

- a. *déficit de legitimación social* (ante un contexto social que le requiere una continuada justificación de sus finalidades y que, incluso, duda de su condición como institución social),
- b. *acumulación de funciones* (asumiendo funciones que en la sociedad de origen eran propias de otros espacios o instituciones, lo que supone una sobrecarga de ocupaciones),
- c. *figuras de autoridad religiosa en precario* (falta de reconocimiento profesional de la figura de los imames e invisibilidad social),
- d. *falta de dependencia respecto a una instancia administrativa superior* (la ausencia de una estructura organizativa que vele por las condiciones de estos espacios aboca a estas comunidades a la autogestión de acuerdo con sus recursos económicos, materiales y humanos),
- e. *falta de equiparación respecto a otras instituciones religiosas* (la igualdad con respecto a los espacios religiosos de otras confesiones tiene una dimen-

sión legal que no siempre se corresponde con su presencia en el espacio público),

- f. *aislamiento social, sin centralidad espacial* (la invisibilidad social de estos espacios, incluso su alejamiento físico respecto a zonas habitadas, dificulta su influencia sobre el contexto social),
- g. *competencia con otras instancias socializadoras* (la mezquita ha de competir con otros espacios de socialización, tanto de la sociedad receptora como del propio colectivo, que genera otras propuestas de estructuración en asociaciones de tipo no religioso).

La mezquita como propuesta estructurante

Ante la pérdida de ese «horizonte social de sentido», las mezquitas acaban siendo, en contexto europeo, unas instituciones que se proponen, antes que se imponen. ¿Qué tipo de lectura puede hacerse en relación con una institución que, desde un principio, ya reconoce su cuestionable centralidad y su limitada influencia sobre un colectivo que, aunque se rija bajo sus mismos parámetros, se halla al mismo tiempo condicionado por la acción de otras instituciones socializadoras mucho más legitimadas socialmente?

De ahí que la interpretación de sus funciones deba mucho a esta consideración contingente de su rol institucional. Pero que no consiga ser estructural en una sociedad que se ordena bajo otros parámetros (y en base a otras estructuras) no quiere decir que no se proponga como estructurante, como la expresión de una voluntad por querer influir y ser referencia.

Frégosi indica las cuatro funciones (simbólica, social, educativa y cultural) que son representadas por estos espacios, en parte reproduciendo algunos de los elementos que les eran propios en la sociedad de origen, en parte produciendo nuevos cometidos en su interacción con la sociedad europea.³² Más allá de que estas funciones incorporen elementos específicos con relación a este colectivo (en clave de referencia doctrinal o parámetros culturales propios), la mezquita, actuando como institución que presenta su candidatura a convertirse en entidad estructurante, plantea principios —más o menos marcados— de diferenciación: en primer lugar, establece uno de tipo espacial respecto a la sociedad europea (dentro-fuera), pero también en cuanto a la condición del mismo como contenedor de una práctica religiosa (sagrado-profano). Por último, la mezquita también establece un criterio de diferenciación endógena respecto al propio colectivo musulmán, en base al grado de su observancia religiosa (practicante-no practicante). El espacio ritual que representa la mezquita también tiene una conexión con un tiempo y una gestualidad que son familiares: su ordenación interior, su recreación estética, el reencuentro con una lengua, con un trato y con la cadencia de una temporalidad religiosa propia definen un ámbito de separación simbólica con respecto a la sociedad secular en la que se

32 Franck Frégosi (2006). *Les conditions d'exercice du culte musulman en France. Analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans*. París: Fasild/La Documentation Française, p. 37.

emplazan. Si la mezquita se convierte en reducto de pureza y de conservación de los principios de origen, lo es en base a una definición idealizada que de este espacio hacen sus propios fieles. En cierta manera, los oratorios musulmanes en contexto europeo sugieren una función básica de «marcaje y redefinición de un territorio» en clave islámica.³³

Este carácter diferenciador también se expresa en la promesa de que estos espacios puedan convertirse en intentos para reconstruir el orden propio de la sociedad de origen, hacer frente a la presión aculturadora de la sociedad en donde se instalan y convertirse en polo sobre el que pivota la socialización cultural y religiosa de las nuevas generaciones. Sabido es que el familiar es el primer espacio de sociabilidad religiosa, pues supone la puerta de entrada de las generaciones más jóvenes al conocimiento básico (generalmente, en forma de práctica y gestualidad religiosa) de los principios de una creencia que es transmitida como herencia familiar. La mezquita actúa como espacio comunitario que se convierte en la extensión del primer ámbito de socialización que constituye la familia, complementando y ampliando la que esta lleva a cabo. Este espacio se convierte en un ámbito de socialización legitimado por parte del colectivo, puesto que viene a cubrir un vacío existente ante la ausencia de instituciones sociales propias del colectivo. No obstante, que sean legitimadas no supone que no entren en concurrencia con otras iniciativas, ya sean propuestas desde ámbitos externos al colectivo (la educación religiosa islámica en ámbito escolar, por ejemplo), o bien desde el interior del mismo (como las propuestas de aprendizaje de lenguas maternas que plantean entidades socioculturales u otro tipo de actividades dirigidas al colectivo).

La experiencia demuestra que los anhelos colectivos no siempre llegan a materializarse. Es decir, a pesar de que la socialización religiosa de las nuevas generaciones aparece como una prioridad fundamental en la voluntad de abrir un oratorio comunitario, lo cierto es que esta necesidad no siempre acaba siendo resuelta. Hoy en día, en no todos los oratorios islámicos de España está garantizado el desarrollo de algún tipo de formación para las nuevas generaciones. Ello puede explicarse en base a diferentes motivos: bien por no disponer de la persona adecuada para llevar a cabo esta formación (tarea que, en principio, recae sobre la figura del imam de estos oratorios a pesar de que, en ocasiones, esta persona se muestra reacia o se declara incapaz de encargarse de la misma), por no tener un espacio adecuado (dadas las reducidas dimensiones de estos oratorios) o por falta de recursos económicos para garantizar la continuidad de esta formación. Todos ellos son motivos que tienen un denominador común, como es el hecho de la falta de recursos humanos y materiales que manifiestan estos colectivos. A medida que el colectivo se estabiliza y dispone de mayores recursos económicos para el mantenimiento del oratorio y de sus actividades, se consigue consolidar estas actividades de formación, que se incorporan como actividades habituales del centro.

La conectividad de los oratorios musulmanes con ese *background* cultural que representa la sociedad de origen hace que la socialización religiosa en estos

33 Felice Dassetto (1996). *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique. Op. Cit.*, p. 174.

contextos no formales se lleve a cabo por medio de unos bagajes culturales concretos, lo que representa uno de los principales elementos de distinción con relación a la educación religiosa formal que, aparentemente, centra sus contenidos en la doctrina y no en variantes culturales concretas. Ello hace que se observe la voluntad de reproducción de los mismos modelos tradicionales de socialización religiosa propios de la sociedad de origen (las escuelas coránicas). Un trasplante que, a pesar de todo, no puede ser literal dados los condicionantes que se hayan presentes en los contextos de diáspora no musulmanes, que imprimen un carácter diferente a estas iniciativas de socialización comunitaria.

Revisando su centralidad comunitaria

En el intento de comprensión del rol y las funciones de una mezquita en contexto occidental, existe la tendencia a asumir y reproducir como ciertos los argumentos que son expresados por parte de sus promotores. Repetimos tales explicaciones como si estas pudieran describir la realidad de unos espacios comunitarios, de acuerdo con las expectativas y anhelos que tales actores individuales invirtieron en el momento de participar en su creación. Es evidente que entre sus palabras y la realidad observable existe una clara distancia. De hecho, en los discursos de estos actores se genera un proceso de idealización respecto a las funciones y la influencia de esta institución sobre el colectivo musulmán en contexto migratorio, que se comprende ante las evidencias de un contexto social que sigue cuestionando la legitimidad de esta institución. Situar la mezquita en el centro de la vida comunitaria es el recurso empleado por sus promotores para reivindicarla y legitimarla ante el nuevo contexto en donde se emplaza.

Esos discursos requieren ser analizados no tanto como forma de indicar que tales argumentos no se corresponden con la realidad, sino como evidencia de las expectativas que son abocadas por parte de los promotores de estos espacios que, vuelvo a insistir, son propuestos al conjunto del colectivo de referencia.

Dentro de esta lógica reconstitutiva del orden originario y la prioridad dada a la cuestión de la socialización de las nuevas generaciones, las mezquitas se quieren significar como epicentros de la vida comunitaria de los colectivos musulmanes. Al menos esta es la promesa sugerida por los promotores de estos espacios, que intentan responder también a una primera necesidad que formulan todos los colectivos inmigrados, como es la de disponer de un espacio propio en el que se puedan expresar y reactivar sus referencias de origen. De ahí que estos oratorios, en sus primeros momentos, jugaron otras funciones además de la de lugar de culto. He aquí un ejemplo: durante la regularización extraordinaria de trabajadores extranjeros de 1991, los solicitantes de un permiso de trabajo y/o residencia tenían que indicar en su solicitud una dirección de correo a la cual la Administración pudiera enviar su resolución. El temor a que, en caso de que fuera denegada la documentación, esta dirección fuera usada para poder localizar a esa persona y proceder a ejecutar su expulsión del territorio español hizo que muchas de estas solicitudes utilizaran la dirección del oratorio local. Fue el caso de la mezquita de Rubí, cuando estaba situada en la calle Rafel de Casanova, cuya

dirección figuró en las demandas de casi un centenar de marroquíes residentes en este municipio del Vallès Occidental.³⁴

En su trabajo de 1989, Bruno Étienne hizo referencia a lo que denominó la «parroquialización» del islam en Francia: «[...] en una sociedad moderna desorientada, alienada y reificada, los musulmanes, en un instante, se reconcilian con las pequeñas comunidades puesto que todavía no han olvidado su cultura de origen y también porque no necesitan de ningún ordenamiento establecido para organizarse».³⁵ Con esta expresión, Étienne quería hacer referencia al grado de autonomización que habían conseguido las comunidades locales con relación a instancias superiores de representación del colectivo musulmán. El uso de la noción de *parroquialización* para explicar la emergencia de todos estos espacios de culto a nivel comunitario está ligado a dos significados: el primero de ellos haría de este concepto un sinónimo de fragmentación, dispersión y —por extensión— distanciamiento entre estas comunidades (en este sentido, se podría sugerir una nueva licencia terminológica, directamente derivada del legado árabe, como podría ser la «taifización» —del término árabe *taifa*, ‘partido’, ‘facción’). El segundo significado remitiría a un determinado modelo de organización social, en donde la parroquia (la mezquita, en este caso) se entendía como la institución que actuaba de reguladora de muchos de los aspectos de la vida de una comunidad local.

La centralidad de una institución social respecto a su colectivo de referencia puede argumentarse a partir de las funciones que cubre, como también a partir de la influencia que ejerce sobre el mismo. Si nos tuviéramos que regir por lo primero, es evidente que los oratorios en Europa han jugado un destacado papel a la hora de aportar ese espacio de encuentro para el colectivo, al que progresivamente se han ido incorporando otras iniciativas asociativas que desarrollaban otras funciones específicas (culturales, sociales, de ocio, de orientación laboral, de asesoramiento legal, artísticas, deportivas, etc.). En lo que respecta a la influencia, tal como ya se ha dicho, esta tiene que ver con los argumentos que legitiman a esta institución (que en este caso tiene que ver con su rol de socialización y transmisión de las referencias de origen). Pero lo curioso (y muy significativo) es ver cómo esta centralidad es también propuesta por parte de instancias externas a los colectivos musulmanes. Me refiero a la consideración que adoptan algunos actores de la sociedad receptora (en especial, los actores políticos) respecto a las mezquitas como las instancias más representativas de estos colectivos, en cuanto a que representan ser los espacios más frecuentados por los miembros de un colectivo musulmán local. La búsqueda de una interlocución válida permite plantear estos supuestos ingenuos que vinculan frecuentación con representatividad. Pero existe otro fundamento sobre el que se sustenta la afirmación de este liderazgo de la institución mezquita: parece ser lógico considerar que un colectivo religioso deba tener una representación religiosa, tanto a nivel institucional como de liderazgo. No obstante, la cuestión que hay que formular es si, verdaderamente, el co-

34 Esta práctica también fue desarrollada por otras entidades cívicas y de solidaridad con los colectivos de inmigrantes, lo que les supuso recibir una advertencia administrativa.

35 Bruno Étienne (1989). *La France et l'islam*. París: Hachette, p. 98.

lectivo musulmán se estructura como comunidad religiosa o de otra manera. Sin querer obviar la existencia de propuestas desde el interior de este colectivo para orientarlo en clave doctrinal, lo que quiero cuestionar es la formulación de un supuesto no contrastado que da por sentado que nos encontramos ante una comunidad de creyentes, y no ante un colectivo compuesto de personas que comparten una misma referencia religiosa, a pesar de que no todas ellas la sitúan en el centro de sus vidas y sus identidades. Buena parte de la respuesta que es elaborada desde los ámbitos políticos de nuestro país en relación con este colectivo se fundamenta sobre una clave religiosa, lo que supone, desde nuestro punto de vista, un ejercicio de categorización social que contribuye a la sutil exclusión de estos colectivos de la esfera pública como ámbito de participación.

Querría plantear cuatro matices concretos al principio de centralidad que se propone en torno a la mezquita como institución. El primero tiene que ver con el hecho de que los diferentes colectivos que se incluyen bajo la categoría de *musulmanes* no adoptan la religiosa como la única referencia estructurante, individual y colectivamente. Ello significa que existen otras propuestas que agrupan y movilizan a estos colectivos (ya sea en clave étnica, nacional, lingüística, de clase o ideológica), lo que supone el desarrollo de espacios de sociabilidad que se sitúan al margen de los espacios religiosos, con los que mantienen una variada secuencia de relaciones de complementariedad, oposición o distanciamiento mutuo. El colectivo marroquí representa un buen ejemplo de desarrollo de diferentes vías asociativas: en un trabajo anterior,³⁶ tuve la ocasión de analizar la evolución de las iniciativas asociativas de este colectivo en Cataluña y mostrar cómo la mitad de las trescientas asociaciones que fueron creadas en el periodo 1981-2007 se definían por un contenido diferente del religioso, como serían iniciativas de tipo cultural, reivindicativo, deportivo o etnolingüístico (como sería el caso de las asociaciones amazigh). La mayoría de las entidades que se vinculaban con lo doctrinal-religioso aparecían formalmente como oratorios, que se habían acogido a un régimen legal como asociaciones culturales. En cambio, otras, sin ser propiamente espacios de culto, también se situaban dentro del ámbito religioso, pues llevaban a cabo iniciativas culturales, de formación y de promoción del islam como doctrina. Hasta el año 2007, las entidades con un contenido doctrinal-religioso se situaron al frente del conjunto de las iniciativas asociativas de este colectivo, pasando a ser reemplazadas desde entonces en números globales por las entidades socioculturales.³⁷

En segundo lugar, la mezquita como espacio público con una dimensión comunitaria se encuentra connotado por razón de género. Esto quiere decir que

36 Jordi Moreras (2009b). *Actors i representacions. L'associacionisme d'origen marroquí a Catalunya*. Col·lecció Ciutadania i Immigració. Barcelona: Secretaria per a la Immigració.

37 Dos podrían ser las razones que podrían explicar este cambio en la progresión de unas y otras entidades: en primer lugar, habría que considerar las dificultades que se han encontrado las diferentes iniciativas para inaugurar nuevos oratorios musulmanes en Cataluña, lo que tendría su efecto sobre el registro de nuevas entidades de inspiración religiosa. En segundo lugar, habría que tener presente el importante crecimiento de algunas entidades socioculturales específicas, como serían las ya citadas asociaciones amazigh o las asociaciones de mujeres marroquíes, que prácticamente han doblado su número en los últimos años.

la mezquita se entiende como un espacio propiamente masculino. Pero esta afirmación tiene más de factualidad cotidiana que de rotundidad doctrinal. La doctrina islámica no excluye la presencia de las mujeres en las mezquitas, si bien en un espacio diferenciado del de los hombres, de cara a preservar cualquier situación de mixicidad entre sexos.³⁸ En la doctrina islámica, la frecuentación de las mujeres a la mezquita no recibe la misma consideración que la de los hombres, a pesar de que el texto del Corán no indica ninguna distinción entre sexos a la hora de prescribir la oración diaria para los musulmanes. Se considera que el mismo Profeta Muhammad afirmó que «no debéis impedir a las siervas de Dios ir a las mezquitas de Dios».³⁹ No obstante, las interpretaciones que fueron incorporadas posteriormente a la muerte del Profeta acabaron decidiendo que las mujeres no tenían la misma obligación que los hombres a la hora de acudir a la oración prescriptiva del viernes al mediodía. Estas interpretaciones se basaban en una lectura sesgada del versículo coránico que afirmaba: «¡Creyentes!, cuando se os llame a la oración del viernes, corred a recordar a Dios y dejad el comercio. Es mejor para vosotros».⁴⁰ Según Yaratullah Monturiol,⁴¹ el supuesto sobre el que reposan tales interpretaciones es que los únicos que trabajan son los hombres, mientras que las mujeres han de quedarse en casa, al tiempo que los hombres ocupan el espacio público. Diferentes autoras, dentro de la perspectiva del feminismo islámico, han planteado una crítica abierta a estos argumentos de exclusión respecto a la presencia activa de la mujer en el contexto de la mezquita, así como a la separación física entre hombres y mujeres.⁴² Asma Afsaruddin afirmaba abiertamente que «la marginación actual de las mujeres en la mezquita es una traición de lo que había prometido el islam a las mujeres y de lo que sucedió en los primeros siglos».⁴³ Las transformaciones sociales de las sociedades musulmanas están reformulando el rol de las mujeres en el espacio público en general, y en el de las mezquitas en particular. En Occidente, y al contrario de lo que se podría pensar en relación con la influencia ejercida por este contexto, esta situación se invierte y autoras como Nomani o Monturiol denuncian que las mezquitas se han convertido en verdaderos «clubes de hombres». Esta última autora afirma que «las musulmanas vivimos hoy mayoritariamente al margen de la vida de las mezquitas. [...] La falta de espacio los viernes y las formas poco acogedoras con que muchos reciben la presencia femenina en la mezquita hace que algunos de los espacios para muje-

38 Contrariamente a lo que podría llegar a pensarse, las lecturas doctrinales más rigoristas del islam contemporáneo no se oponen a la presencia de las mujeres en la mezquita como espacio público-comunitario, siempre y cuando esta se lleve a cabo de manera estricta con relación a los principios de evitación de la mixicidad.

39 Se trata de un hadiz recogido en la compilación clásica de al-Bujari y que es citado por Dolors Bramon (2007). *Ser dona i musulmana*. Barcelona: Editorial Cruilla/Fundació Joan Maragall, p. 127.

40 Corán, 62:9.

41 Yaratullah Monturiol (2008). *Dones a l'islam. Autodeterminació*. Canet: Edicions Trabucaire, pp. 129-130.

42 Los argumentos que son expuestos se relacionan con los tiempos del Profeta, en los que este rezaba junto con mujeres, y en la situación que se produce en la Kaaba de la Meca, en donde rezan conjuntamente hombres y mujeres. Véase Asra Q. Nomani (2008). Rebelde en la mezquita, en *vv. AA. La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona: Oozebap, pp. 75-84.

43 Citado por *Ibidem*, p. 77.

res desaparezcan o queden reducidos a rincones aislados». ⁴⁴ Ante esta situación, Monturiol recurre a una afirmación utilizada por otros musulmanes conversos cuando afirma que «toda la tierra es una mezquita», lo que supone recuperar una cosmovisión original también expresada en el mismo Corán. Mientras tanto, el resultado de esta situación de exclusión ha generado, por parte de los sectores más activos entre las mujeres musulmanas en Europa, su activa participación en «espacios de producción externa» a la autoridad religiosa, ⁴⁵ como sería el estudio, la educación religiosa o la producción editorial.

En tercer lugar, el espacio de la mezquita también se encuentra condicionado por la generación: al ser promovido por hombres adultos y padres de familia, estos imprimen en este espacio una orientación y un ambiente de permanente remembranza respecto a las referencias de la sociedad de origen. En este sentido, actuando como continuación del ámbito familiar, los oratorios comunitarios mantienen el compromiso comunitario de vincular presente con pasado, aspecto que las nuevas generaciones (quizás más implicadas en la construcción de un futuro inmediato que pasa por la pertenencia a una sociedad occidental en la que han nacido y/o socializado) no siempre comparten o se sienten identificadas con el mismo. Nuevamente, como espacio masculino que es, la mezquita proyecta también una reproducción de la autoridad paterna, que el joven o la joven musulmana identifican con la figura de los adultos que la frecuentan y que, como su padre, pertenecen al mismo grupo de edad. Niños y niñas conocen la mezquita como el primer espacio de sociabilidad colectiva, que les convierte «socialmente» en musulmanes gracias al padre que los vincula a ella mediante la escuela coránica. El tránsito hacia la adolescencia supone también una cierta discontinuidad con respecto a la vinculación con esta institución, que al llegar a la juventud puede representar la búsqueda de unos espacios alternativos en donde poder llegar a expresar una identidad propia, sin que necesariamente ello suponga un abandono de la referencia religiosa, pero sí respecto a la forma (el molde de tradición cultural) a través de la cual les ha sido transmitido por sus padres. En el fondo, aquello que proponen las nuevas generaciones es establecer un diferente modelo de relación con las sociedades de origen de sus padres y con las sociedades europeas al que mantenían sus progenitores, y que en parte se basa en la formulación de percepciones diferentes respecto al ámbito doméstico y al espacio público.

La búsqueda de otros espacios de expresión y de reafirmación identitaria, que no encuentran en mezquitas o en asociaciones creadas y mantenidas por sus padres, lleva a estas nuevas generaciones a desarrollar otro tipo de iniciativas asociativas que formulan una nueva relación con estas sociedades europeas, reclamando su pertenencia a ellas, al mismo tiempo que expresan su reafirmación

44 Yaratullah Monturiol (2008). *Dones a l'islam. Autodeterminació. Op. Cit.*, pp. 128-129.

45 Gerdien Jonker (2003). «Islamic Knowledge Through a Woman's Lens: Education, Power and Belief», *Social Compass*, 50 (1), p. 37.

étnica o religiosa.⁴⁶ Esta dinámica también comienza a hacerse visible entre las comunidades musulmanas de España a través de la creación de asociaciones con una orientación religiosa islámica, pero que no se implican en la gestión de un espacio de culto, o bien a través de la creación de grupos informales de discusión y debate doctrinal en los que intervienen jóvenes musulmanes de forma activa. En paralelo, la implicación de jóvenes musulmanes en tareas de organización del oratorio local, a pesar de no ser un fenómeno generalizado, podría representar una importante transformación en los próximos años, ante lo que supone de cambio de mentalidad de jóvenes con inquietud asociativa para vincularse con este espacio comunitario. De hecho, que esta aportación de gente joven y motivada pueda representar un cambio efectivo de la orientación y el talante de estos oratorios dependerá del margen de acción que esta pueda consolidar ante unos responsables comunitarios que siguen pensando en la mezquita y sus funciones de la misma manera que cuando, tiempo atrás, esta fue abierta.

Por último, querría formular un comentario en torno al siguiente doble argumento: si la mezquita se proyecta como la institución de referencia fundamental para el conjunto del colectivo musulmán (tal como es expuesto por sus promotores), sería lógico interpretar (por parte de la sociedad europea) que la exposición del islam y de los musulmanes en su espacio público se lleva a cabo desde la significativa dimensión de esta institución de culto. Es decir, si la mezquita está en el centro, es a través de ella que será posible entender la expresión religiosa (e identitaria de este colectivo). Lo cierto es que el espacio de la mezquita en el contexto de una sociedad no musulmana no puede sintetizar el conjunto de la expresión religiosa de este colectivo. Ya no se trata de afirmar que existen otras referencias que estructuran a estos colectivos más allá de la religiosa; incluso, dentro de este ámbito, existen manifestaciones que se expresan fuera de este ámbito institucionalizado. Muchos conversos al islam llevan a cabo su observancia religiosa fuera del espacio de la mezquita, lo que no pone en cuestión sus convicciones ni el sentido de su creencia. Demostrar la existencia de caminos alternativos a los parámetros normativizados e institucionalizados de la observancia religiosa sirve para argumentar que se elaboran trayectorias de expresión religiosa diferenciadas, en las que la institución mezquita no siempre actúa como conectora-mediadora entre los ámbitos individual-familiar, comunitario y público.

Conclusión: nuevos roles y nuevas expectativas

Tal como se ha expuesto, las dos principales instituciones sociales apartadas por los colectivos musulmanes, la familia y la mezquita, se encuentran en una profunda reformulación, motivada por su difícil reproducción en contexto migratorio. Condicionadas por el imperativo de la integración de sus colectivos

46 Jocelyne Cesari (1998). *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Bruselas: Complexe; Nicola Tietze (2002). *Jeunes musulmans e France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. París: L'Harmattan; Gerdien Jonker y Valérie Amiraux (eds.) (2006). *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld: Transcript; y Nathalie Kakpo (2007). *L'islam, un recours pour les jeunes*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

de referencia, ambas instituciones se redefinen como forma de incluir entre sus funciones aquellas otras que son sugeridas en forma de expectativas por parte de las sociedades europeas. Por ejemplo, la necesidad de promover de una manera activa la integración funcional de sus miembros (desde aquellos que forman parte del ámbito consanguíneo más restringido, como en el marco más amplio de la comunidad de creyentes) probablemente no figuraba entre sus funciones originales. Pero ello no quiere decir que se esté en contra de ese principio, como parecen sugerir aquellos argumentos que ven en ambas instituciones una barrera a la integración efectiva de sus miembros. Se trata de un problema de «marcos de referencia que no son compartidos», no del desarrollo de una voluntad contraintegradora por parte de estas instituciones que, en el caso en que así se expresara, lo haría en base a otras claves.

La lógica que mueve a unas instituciones como la mezquita o la familia en contexto migratorio no es la misma que la de una sociedad como la española cuando piensa en acciones que favorecen la integración social de estos colectivos. Su lógica es la de mantener de una manera activa la referencia religiosa que, en definitiva, ha servido para cohesionar socialmente estos colectivos. En cambio, la sociedad española habla en clave de autonomía personal y de participación ciudadana. Que sean lógicas divergentes no quiere decir que estas no puedan ser compatibles. Pienso que sin que estos colectivos puedan conseguir afianzar un principio de cohesión social interna (que la sociedad española puede contribuir a potenciar, favoreciendo el reconocimiento de estos espacios de referencia), difícilmente podrán afrontar en condiciones favorables su proceso de integración dentro de esta sociedad.

El cruce de expectativas que formula esta institución, tanto para la sociedad española como para los mismos colectivos musulmanes, muestra hasta qué punto se produce una tensión esencial a la hora de emplazar estos espacios comunitarios en esta sociedad. El siguiente cuadro pretende mostrar los argumentos expuestos desde una y otra perspectiva, respecto a tres de las principales dimensiones de la mezquita como institución social:

Cuadro I. Las tres dimensiones de la mezquita como institución social.

	Colectivos musulmanes	Sociedad española
<i>Reproducción de las referencias de origen</i>	SÍ La reproducción del origen es uno de los ejes y cometidos principales de esta institución.	NO No debería reproducir los parámetros de la sociedad de origen, ya que eso dificulta la integración de estos colectivos en esta sociedad.

<i>Influencia sobre el grupo</i>	SÍ Se entiende que debe ejercer algún grado de influencia, dado el carácter de centralidad que se proyecta sobre el colectivo.	? Comprensión ambigua respecto a su influencia, que en ocasiones es interpretada de manera negativa (puesto que se sugiere que interviene en contra del proceso de integración de estos colectivos) o positiva (dado que su influencia es la que la valida como institución representativa del colectivo).
<i>Interacción con la sociedad española</i>	NO No se considera que esta función le sea propia.	SÍ Al representar un cierto sentir colectivo, debe favorecerse su interacción con la sociedad española.

Fuente: Elaboración propia.

En esta tabla se observa muy bien cómo se topan entre sí diferentes modelos de expresión y participación asociativa. En otra ocasión,⁴⁷ sugerí la difícil aceptación de otros modelos de participación social y política, diferentes a los que define nuestra propia cultura política. Así, las distintas estrategias asociativas que desarrollan los colectivos de origen inmigrante se encuentran a caballo entre la referencia de su sociedad de origen y la interacción con la sociedad de acogida, y sus expresiones suelen basarse en dos lógicas, complementarias aunque no siempre coincidentes en el tiempo: una «lógica instrumental» que se orienta estratégicamente hacia los espacios y recursos de poder, y otra «lógica expresiva» fundamentada en el desarrollo de estrategias de afirmación de la identidad colectiva.⁴⁸ En la primera lógica tienen cabida aquellas expresiones tendentes a la reivindicación, negociación y presión política; en la segunda, se sitúan aquellas manifestaciones que persiguen la reafirmación identitaria en el interior del colectivo. Las instituciones políticas de las sociedades receptoras parten de un modelo de asociacionismo inmigrante, en el que se espera que predomine una lógica instrumental (si bien de manera limitada) por encima de la expresiva. Es decir, desde el punto de vista de la integración de estos colectivos, se formula el supuesto de que su participación social es siempre preferible al desarrollo exclusivo de expresiones internas de reafirmación identitaria. De acuerdo con este criterio, las mezquitas se entienden más como espacios de expresividad identitaria interna, lo que debería de sugerir un difícil encaje dentro de los parámetros de interacción con las instituciones públicas. No obstante, tal y como se aprecia en la anterior tabla, la ambigüedad recorre todos los supuestos que son formulados por parte de la

47 Jordi Moreras (2002). Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña, en Javier de Lucas y Francisco Torres (eds.). *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid: Talasa, pp. 196-217.

48 Francisco Colom (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos, p. 50.

sociedad española en torno a las tres dimensiones de la mezquita como institución social. Se sugieren dudas respecto al grado de influencia sobre su colectivo de referencia, pero al mismo tiempo se plantea la oportunidad de que esta institución pueda jugar un papel relevante en el plano de las necesidades de interlocución que constantemente son formuladas desde el sector público.

Las ambigüedades que aparecen ante las expectativas en relación con esta institución se encuentran claramente influidas por el desarrollo de percepciones problemáticas con relación al islam y a los musulmanes. Tras los atentados en Estados Unidos, Madrid y Londres, las sociedades occidentales han proyectado sobre las mezquitas una sombra de sospecha. Si anteriormente el debate se planteaba en torno a la voluntad de los promotores de estos espacios para trabajar en favor de la integración de sus colectivos, ahora el discurso de la integración ha sido reemplazado por el de la prevención ante lo que se considera como una amenaza a la seguridad de la sociedad occidental. La mezquita se encuentra en el ojo del huracán: su invisibilidad social es reinterpretada en clave de clandestinidad, y la presencia pública de las figuras que la representan (en especial, los imames) se rodea de una sospecha respecto a su supuesta radicalidad.

Lo quiera o no, la mezquita como institución se encuentra envuelta dentro de un debate que se plantea desde fuera del colectivo musulmán, lo que le obliga a adoptar una dimensión cada vez más pública. Sus responsables han tenido que aprender a marchas forzadas a articular un discurso diferente, propio, no victimista ni justificador respecto a «lo que es y no es el islam», adoptando argumentos mucho más propositivos. Puesto que los liderazgos siguen permanentemente fragilizados, la elaboración y exposición de esta nueva imagen pública del islam y de los musulmanes en Cataluña todavía está pendiente de ejecución. Y, más aún, cuando el presente sigue condicionando la realidad de estos espacios, muchos de ellos incluso cuestionados en su presencia en el espacio público, y respecto a los que se sugiere —a un mismo tiempo— que propongan iniciativas de apertura de sus oratorios (las jornadas de «puertas abiertas»), así como que presenten estos centros en una amalgama de «espacios culturales y sociales» como forma de diluir el componente religioso que los define esencialmente.

Y todo ello precisamente cuando la misma mezquita como institución social se encuentra ante cuatro dinámicas que ya están condicionando su inmediata evolución. En primer lugar, la evidencia de su «incapacidad para cubrir las nuevas demandas de culto» que implica el aumento cuantitativo del colectivo (cada semana, los oratorios se encuentran prácticamente saturados durante las oraciones del viernes al mediodía, principalmente), así como el cambio cualitativo de tales necesidades formuladas con la llegada de las familias, la emergencia de las nuevas generaciones y las nuevas circunstancias que aparecen en la observancia islámica en una sociedad occidental.

En segundo lugar, la «precariedad de recursos se ha vuelto crónica», hasta el punto en que la mejora de las condiciones de la práctica colectiva (adquisiciones de un local más espacioso, contratación de personal, desarrollo de proyectos sociales o de atención doctrinal) se encuentra seriamente afectada. La falta de recursos pone a los

responsables comunitarios ante la disyuntiva de ir a buscar otros ingresos financieros suplementarios (en la mayoría de los casos provenientes del extranjero), o bien de mantener la situación de precariedad largamente arrastrada.

En tercer lugar, quedan pendientes «la relación con las nuevas generaciones», no solo para conseguir que frecuenten el oratorio, sino también para que formen parte activa de los proyectos que en él se hagan. Hasta ahora, algunos jóvenes comienzan a participar en algunas de las iniciativas que se llevan a cabo en estos espacios, pero convertirlos en lugares atractivos para estos jóvenes, tanto chicos como chicas, supondrá transformar este reducto de pervivencia y vinculación con la sociedad de origen a espacio de mediación con la sociedad occidental.

Por último, la dinámica que puede condicionar más claramente la evolución de estos espacios es la que se deriva de «las pugnas por el control de la mezquita». Gestionar un espacio como la mezquita siempre es una tarea complicada, tanto en los aspectos materiales como en la respuesta a las críticas internas. Y más aún cuando la oposición a esta gestión recurre a argumentos doctrinales. Las pugnas por el control doctrinal de la mezquita pueden llegar a suponer serias tensiones en el seno de estos colectivos, así como un significativo cambio de registro en las relaciones entre esta institución y su contexto social inmediato.

La conclusión de todo lo expuesto hasta ahora con relación a la mezquita como institución social me lleva a elaborar una reflexión respecto a su pérdida de autoridad en el contexto de la sociedad europea. Dentro de un proceso mucho más amplio que afecta también al resto de instituciones religiosas en contexto occidental, las mezquitas también se ven condicionadas por un proceso de descapitalización de su autoridad religiosa. La implícita secularización de esta institución, al ser considerada como un actor institucional con el que mantener relaciones con otros actores sociales en base a un criterio de asunción de un marco legal civil (en el que entran tanto la laicidad como cualquier otro de los modelos de relación entre Estado y confesiones religiosas en Europa), supone un serio cuestionamiento de su autoridad de base. En cuanto a que no puede reproducir sus funciones originales, la institución mezquita solo puede proponerse, pero no imponerse, al conjunto de un colectivo que participa de distintos círculos sociales que les proporcionan parámetros diferenciados para formar parte de esta sociedad. Su promesa como institución socializadora también queda en evidencia, ante la falta de legitimidad que esta consigue del contexto social en que se ubica: la mezquita necesita «justificarse», algo inverosímil para toda institución social, lo que denota el precario encaje que ha conseguido en el espacio público europeo. El anhelo de las primeras generaciones para conseguir una socialización que mantuviera el vínculo inalterable con el origen es cuestionado desde el interior del propio colectivo, al sugerir las nuevas generaciones que el espacio de la mezquita se convierta en ámbito de mediación y de contextualización en la sociedad occidental. A pesar de esta propuesta de cambio de aires en el seno de esta institución, lo cierto es que aún se está lejos de un supuesto «retorno a la mezquita» entre las nuevas generaciones, lo que en nada es indicativo del abandono de la referencia

religiosa que, en forma de pertenencia y no solo de práctica, puede buscar caminos alternativos en otros espacios.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Jordi Moreras es profesor del Departamento de Antropología Social de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona. Doctor en Antropología Social (Universitat Rovira i Virgili, 2009) y máster en Estudios Euro-Árabes (Universidad de Girona, 1993). Entre 1995 y 2001 fue coordinador del área de migraciones de la Fundación CIDOB, y entre 2002 y 2003, responsable de estudios de la Secretaría de Asuntos Religiosos de la Generalitat de Catalunya. Desde 2004 dirige la consultoría Tr[à]nsits, especializada en migraciones y pluralismo religioso (www.transits.es). Es autor numerosos libros y artículos, entre los que destacamos: *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias* (1999); *Los imames de Cataluña* (2007); *Musulmanes en Cataluña. Radiografía de un islam implantado* (2008); *Los estudios sobre radicalización entre los colectivos musulmanes en Europa. Balance de una década de producción académica (2001-2011)* (2011).

RESUMEN

Los espacios de culto islámicos en Europa son objeto de múltiples debates y controversias. Las sociedades europeas proyectan toda una serie de supuestos prejuicios sobre estas instituciones sociales, que contribuyen a deslegitimar su papel socializador en el seno de las comunidades musulmanas. No obstante, las mezquitas en suelo europeo están experimentando importantes transformaciones, que es preciso considerar puesto que están contribuyendo a definir el presente y el futuro del islam en Europa

PALABRAS CLAVE

Islam en Europa, mezquitas, comunidades, institución social.

ABSTRACT

The spaces of Islamic worship in Europe are the subject of multiple debates and controversies. European societies cast a whole series of assumed prejudices on these social institutions, contributing to the delegitimation of their socialising role at the heart of Muslim communities. Nevertheless, mosques on European soil are undergoing significant transformations, which are worth considering in view of the fact they are contributing to defining the present and future of Islam in Europe.

KEYWORDS

Islam in Europe, mosques, communities, social institution.

الملخص

يدور الكثير من النقاش و الجدل حول قضية فضاءات العبادة الإسلامية في أوروبا. بحيث تسقط المجتمعات الأوروبية الكثير من الافتراضات المغرصة على هذه المؤسسات الإجتماعية، و التي تساهم في نزع الشرعية عن الدور التنشؤي لهذه المؤسسات في وسط الجاليات الإسلامية. لكن، و مع ذلك، تعرف المساجد الموجودة على التراب الأوروبي تحولات كبرى، يتعين أخذها بعين الإعتبار بالنظر لمساهمتها في رسم حاضر و مستقبل الإسلام في أوروبا.

الكلمات المفتاحية

الإسلام في أوروبا، المساجد، الجاليات و المؤسسة الإجتماعية.