
This is the **published version** of the article:

Riera Madurga, Mireia; Cardús i Ros, Salvador, dir. Els conflictes generacionals a les famílies musulmanes catalanes. 2021. (819 Grau en Sociologia)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/249733>

under the terms of the  license



Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia

Treball de Fi de Grau

Títol: Els conflictes generacionals de les famílies musulmanes catalanes

Autors: Mireia Riera Madurga i Aaron Giménez Cortés

Tutor: Salvador Cardús i Ros

Data: 14/05/2021

Grau en: Sociologia

Índex

<i>Introducció.....</i>	2
<i>Marc Teòric</i>	3
<i>Metodologia</i>	10
<i>Anàlisi.....</i>	12
<i>Conclusions</i>	18
<i>Referències bibliogràfiques</i>	20

Introducció

-Porque el espíritu de la rebelión alienta en ellos, Archie, puedo darme cuenta. Todavía es débil, pero crecerá. No sé qué les está pasando a nuestros hijos en este país. A dondequiera que uno vuelve la mirada, ve lo mismo. La semana pasada, pillaron al hijo de Zinat fumando marihuana. ¡Como un jamaicano!

Archie alzó las cejas.

-Perdona, Archibald, no quería ofenderte.

-No ha habido ofensa, compañero. Pero no deberías juzgar sin conocimiento. Estar casado con una jamaicana me ha ido de maravilla para la artritis. Pero esto es otra historia. Sigue.

-Fíjate en las hermanas de Alsana. Todos sus hijos son conflictivos: no quieren ir a la mezquita, no rezan, hablan raro, visten raro, comen porquerías, tienen relación con Dios sabe quién. No respetan la tradición. Lo llaman integración, pero no es más que corrupción. ¡Corrupción! (Smith, 2001, p.195).

Aquesta és una conversa entre Archie Jones i Samad Iqbal, dos dels personatges de la novel·la *Dientes Blancos* de Zadie Smith. Dita narració tracta, amb un toc d'humor i ironia, els conflictes generacionals que viuen les famílies d'immigrants a Londres, però que podríem extrapol·lar a l'experiència que aquests mateixos viuen aquí, a Catalunya.

Cada individu, a través del procés de socialització, adquireix un habitus determinat (en termes de Bourdieu) en funció de les seves condicions de socialització i, per tant, a l'hora de "transmetre" aquestes disposicions per a pensar, sentir i actuar de certa manera, poden variar.

En un context de realitat homogènia és relativament fàcil transmetre dites disposicions a la següent generació com a única possibilitat viable i, per tant, com a quelcom "natural". No obstant, si canviem d'escenari i ens situem en un context on la realitat és heterogènia, és a dir, un entorn on no existeix un precepte exclusiu a transferir, pot alterar de manera significativa l'adquisició de les disposicions en qüestió.

L'objectiu d'aquesta recerca rau en copsar la manifestació d'una possible col·lisió en la transmissió de pertinença religiosa quan varien les condicions de socialització, passant d'un context d'homogeneïtat a un d'heterogeneïtat que, alhora, és secular. Concretament, el cas de famílies musulmanes instal·lades a Catalunya. És a dir, es pretén veure si, efectivament, es produeix aquest conflicte generacional respecte de la identitat religiosa entre els musulmans nascuts fora de Catalunya i els seus fills nascuts a Catalunya; i, en cas que així sigui, s'ambiciona advertir com s'exterioritza.

Marc Teòric

Context migratori

Espanya romangué com a país d'emigrants des de principis del segle XX fins a la dècada dels anys '70, moment en què la situació es revertí i el país esdevingué territori d'immigrants procedents d'Àsia, Àfrica, Amèrica Llatina i Europa de l'Est¹. Fins aleshores, tal com ens recorda Sánchez (2011), l'època d'emigració espanyola es divideix, clarament, en dues etapes: la primera d'elles inclou des de principis del segle XX fins el franquisme, on Amèrica es convertí en la destinació majoritària i, l'altre, compresa durant la Guerra Civil i la posterior dictadura, on el lloc de destí més sol·licitat fou Europa occidental.

Tot i la dificultat de comptabilitzar-ho curosament per la manca de dades, sembla haver-hi consens sobre les migracions a l'hora d'assenyalar les diverses sacsejades migratòries al territori. En l'última, entre el 2000 i el 2009, la població estrangera a Espanya passà d'1 milió a 5'65 milions de persones², és a dir del 2'28% al 12'21% en menys d'una dècada, convertint Espanya en un dels principals països receptors d'entre els inclosos en la OCDE, fruit de l'exponencial creixement econòmic des de mitjans dels anys '90 fins el 2007 (Arango, 2013). A partir del 2013, arrel de la crisi del 2008, la població estrangera començà a decreixer fins als 4'6 milions al 2016, segons les dades extretes de l'INE. Tanmateix, actualment, s'albira una nova embranzida, ja que durant els darrers dos anys (2019 i 2020), i continuant amb la mateixa font, el nombre de nouvinguts ha tornat a augmentar en gairebé 700.000 persones, fet que situa aquesta població en gairebé 5'5 milions de persones³. La majoria d'aquests nouvinguts provenen de Colòmbia, Veneçuela i Marroc⁴.

Acotant una mica més el context, a Catalunya també es parla de batzegades migratòries similars a les del conjunt espanyol. Concretament, Ortega i Solana (2015) parlen de les grans onades sobrevingudes durant el primer terç del segle XX, els anys '50-60 i els darrers anys del segle XX i principis del XXI. De manera que, si tornem a fer un cop d'ull a la mateixa època que s'ha esmentat, del 2000 fins el 2010, la població estrangera ha passat de 181.590 persones a 1'2 milions de persones⁵, és a dir, del 2'9% al 15'96%. Després, igual que en el context espanyol, "*a partir del 2008 començà un descens pronunciat per l'impacte de la crisi econòmica*" (Ortega & Solana, 2015, p.52), circumstància que també es reverteix del 2017 ençà. Actualment, segons les dades de l'IDESCAT, el col·lectiu en qüestió suposa un 15'11% de la població catalana⁶, el 19'29% dels quals provenen del Marroc.

Al seu torn, el nombre de creients adscrits a l'islam a Catalunya, ha crescut amb els esmentats fluxos migratoris "*L'arribada de diferents fluxos migratoris internacionals ha tingut una notable influència en la configuració del mapa religiós de Catalunya*" (Griera i García-Romeral, 2011, p.233). En el cas dels i de les creients musulmans/es, la influència ha estat marcada per les migracions procedents dels

¹ <https://geografiabatxillerat.wordpress.com/2014/12/15/processos-migratoris-a-espanya/>

² Dades extretes de l'Institut Nacional d'Estadística (INE).

³ Concretament: 5.434.153 (2.719.877 homes i 2.714.276 dones), segons dades de l'INE.

⁴ https://www.ine.es/prensa/cp_e2020_p.pdf

⁵ Dades extretes de l'Institut d'Estadística de Catalunya (IDESCAT).

⁶ Concretament: 1.159.427 (595.781 homes i 563.646 dones), segons dades de l'IDESCAT (2019).

països de "*majoria islàmica*" (García-Romeral, 2011, pp.153-154). Malgrat la inexactitud del nombre concret de persones que professen aquesta confessió religiosa per manca de dades oficials, tant a Espanya com a Catalunya, sí que existeixen estimacions al respecte. Segons Moreras (2007), a Catalunya hi ha entre 275.000 i 350.000 persones que són musulmanes. Segons l'ISOR, centre de recerca especialitzat en l'estudi de la religió i vinculat a la Universitat Autònoma de Barcelona, al novembre de 2014 existien un total de 256 oratoris per tot el territori català essent, així, la tercera religió amb més llocs de culte al nostre territori, només superada per les esglésies evangelistes i les catòliques. Aquestes dades posen de relleu la rellevància de l'islam a Catalunya i, per tant, la necessitat d'estudis com el present.

Estranger

Davant d'aquestes dades quantitatives presentades respecte de la immigració espanyola i catalana, amb un 11'48% i una més d'un 15% respectivament, es desperta un interès de caire sociològic de copsar com es gestionen les diferències més enllà de l'idioma, doncs

...entre grupos humanos, existen también diferencias más profundas. No se trata solo de la lengua, como instrumento de comunicación, de la forma de vida, de alimentación. Se trata de las lenguas como visión del mundo; se trata de instituciones diferentes, es decir de maneras de pensar y de dar forma concreta a actos sociales básicos, como el matrimonio, la filiación, la religión, la relación entre la vida y la muerte, la concepción de lo político y del derecho, la concepción de la economía y el valor que se le atribuye. El concepto de civilización restituye la profundidad de esas diferencias (Dassetto, 2004, pp.108-109).

Acceptant aquesta idea de civilització de Dassetto, com a terme que va més enllà de la llengua i la cultura, apareix la curiositat sociològica per veure com es desimbolt una persona que entra en una nova civilització, el qual podríem anomenar *estranger/a*. En aquest sentit, doncs, quan parlem d'*estranger/a*, especialment dels pares i mares d'origen marroquí, ens hi aproximarem des de l'òptica de Simmel, val a dir, no tant com una categoria jurídic-administrativa, sinó com una forma de relació social, una relació amb l'alteritat. L'*estranger/a* com a l'*estrany/a*, aquell/a que pertany a un determinat cercle espacial, però la posició del qual es caracteritza pel fet que no sempre n'ha format part i que, per tant, té unes qualitats que provenen d'un altre lloc. També es rescatarà la mirada fàctica de Schütz, això és, com el nouvingut/da percep el grup social des de la seva pròpia experiència.

Segones generacions

La figura de l'*estranger*, en tant que *estrany*, pren centralitat amb la modernitat i conseqüent transformació de les ciutats que s'omplen de gent estrangera, de persones en moviment que estan deslligades dels seus orígens. Com era d'esperar, doncs, les investigacions que s'han fet al respecte són múltiples, així com l'impacte, en termes de socialització, dels fills i filles d'aquests estrangers/es

coneguts com *segona generació*⁷. De fet, “pràcticament a cada país europeu, investigadors procedents d’un ampli ventall de disciplines s’han interessat tant per l’islam com per l’emergència de comunitats islàmiques i han començat a descriure, analitzar i explicar el fenomen” (Buijs i Rath, 2006, p.14)⁸. No obstant això, i sense menystenir l’amplíssima varietat d’estudis macrosociològics existents, quan busquem estudis basats en l’experiència quotidiana d’aquestes segones generacions socialitzades de manera dual, en dos contextos tan diferents com són el marroquí i el català, i l’emergència del possible conflicte resultant, els estudis es redueixen considerablement.

Tal com hem vist, el fenomen migratori en el context català ens mostra una alta freqüència de persones provinents del Marroc (actualment, 19’29%), fet que ens obra la porta a la seva anàlisi en el sentit que ens interessa, doncs “...ya existe una segunda generación de marroquíes en Catalunya” (Colectivo IOE, 1993, p.116) i, per tant, resulta molt útil per adduir al possible conflicte o xoc de cultures davant la socialització dual d’aquestes segones o, fins i tot, generacions, ja que

Els joves de la segona generació viuen en dos universos: el de la família i el de la societat d’acollida. S’enfronten a contradiccions: un enfrontament viscut amb els pares que volen mantenir les tradicions del país i no comprenen l’evolució dels fills. En el si de la família es percep el conflicte que resulta del canvi de vida, el jove se sent atret per la societat d’acollida i aquesta alhora, li torna la indiferència pel fet de ser estranger (Campo, 1998, p.102).

A més a més, en afegir-li una perspectiva de gènere és probable que s’ampliïn les diferències “*debido a que existe más distancia en las formas de socialización en ambos países en el caso de las niñas que en el de los varones*” (Colectivo IOE, 1993, p.116).

Així les coses, i sabent que més del 90% dels residents en aquest territori de la regió del nord d’Àfrica practiquen la religió islàmica, tot i que no és una recerca sobre teologia islàmica, es fa necessària una breu explicació sobre aquesta religió i la seva presència a Catalunya.

Conflicte generacional

Abans de continuar amb el present marc teòric és menester d’aturar-nos un moment per parlar de què entem per *conflicte* per tal de clarificar el punt de partida, ja que serà el punt clau de la recerca.

El terme *conflicte*, des d’un punt de vista etimològic, té el seu origen en la paraula *conflictus* provinent del llatí i que està formada pel prefix *con-*, que ens dóna la idea de trobada o de conjunt, i per el terme *fligere*, que ens remet a la idea d’un cop/xoc (Veschi, 2020). Per tant, des de la perspectiva etimològica, el conflicte seria la situació en la que dues o més persones o grups tenen una col·lisió, és a dir, quan aquestes parts tenen postures, interessos, posicions... diferents. De fet, no només es té aquesta idea del conflicte des de l’etimologia, Caireta i Barbeito en un treball fet pel Departament

⁷ Tot i la controvèrsia actual respecte del concepte de *segona generació*, serà usat en aquest treball per a referir-nos als fills i/o filles nascuts a Catalunya els pares i mares dels i de les quals són d’origen divers; concretament del Marroc.

⁸ Buijs i Rath a Poblet, M. (2006). Un Islam europeu. *Polítiques de l’islam i models d’Europa*, 6-26.

d'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona diuen: “*Definim el CONFLICTE com «aquella situació de disputa o divergència en què hi ha una contraposició d'interessos o necessitats antagòniques entre dues o més parts»*” (2005, p.29). Així doncs, parlem d'un conflicte quan hi ha una topada de visions; això és, una diferència d'opinions, interessos i/o posicions.

Aquests xocs, que anomenem conflictes, són més comuns del que podem pensar; de fet, segons Vinyamata (2015) “*Los conflictos, la ausencia de paz y de armonía son constantes en la vida de las personas y de las sociedades*” (p.10). Seguint la tesi de Vinyamata, doncs, els conflictes generacionals, que són els que ens interessin en aquesta recerca, són quelcom que es dona amb molta freqüència, ja que els elements que són causa de conflictes: interessos, posicions, necessitats... són elements construïts socialment, i per tant, dinàmics i canviants. Això explicaria aquestes diferències entre pares i fills, val a dir, aquests conflictes generacionals.

Respecte al conflicte generacional, esdevé molt interessant exposar les aportacions d'en Saïd El Kadaoui (2020), el qual reflexiona sobre el concepte *identitat* des de la perspectiva de qualcú que viu entre dues cultures, l'àrab i la catalana. Una de les idees principals d'aquesta obra és que la identitat no és única, és a dir, no només existeix una sola cosa que hom sigui a la vida. De fet, si reduïm la identitat com a quelcom únic correm el risc de caure en el radicalisme que ens separa a "nosaltres" "d'ells". En altres paraules, “*Reducir, estrechar nuestra identidad es darse cita con la barbarie. Ensancharla es, en cambio, parafraseando a otro pensador, Amin Maalouf, "domesticar la bestia de la identidad". Una bestia siempre dispuesta a dividir, a crear enemigos a los que enfrentarse*” (El Kadaoui, 2020, p.59). En aquest sentit, aquest autor fa referència als possibles “problemes” que poden sorgir al viure entre dues cultures, com el cas dels fills amb pares d'origen divers que apuntàvem més amunt, tot i que, alhora, això pot ser un element d'enriquiment cultural si la qüestió es tracta des de la comprensió i la tolerància (p.122). També cal destacar la proposició, per part de l'autor, per a superar els presumptes conflictes o problemes d'identitat que puguin aclaparar al col·lectiu en qüestió: “*La migración nos predispone a encontrarnos con la paradójica sensación subjetiva de ser uno y el otro a la vez (...) Aun con todo, no tenemos elección: o tomamos conciencia de nuestra arraigo múltiple o nos sentiremos desarraigados*” (pp.70-71). Per tant, la proposta d'El Kadaoui per superar el conflicte generacional entre pares socialitzats en països de majoria islàmica i els seus fills i/o filles socialitzats a Europa és la d'entendre que la identitat és múltiple i que ens hauríem de poder sentir-nos, i ser reconeguts, de diferents llocs al mateix temps. Contràriament, el problema de la identitat en aquest grup social pot derivar, àdhuc, en radicalisme.

Islam

L'Islam és una religió monoteïsta, és a dir, que creu en l'existència d'un sol Déu, igual que el cristianisme i el judaisme “*als anglesos i als nord-americans els separava la mateixa llengua. Això mateix podem dir, tot imitant-lo, dels jueus, cristians i musulmans: que se separen i distingeixen pel fet de creure en un mateix Déu*” (Bramon, 2016, pp. 9-10). L'origen d'aquesta religió, o en paraules de Bramon, d'aquesta “*manera d'entendre a Déu*”, el trobem en una revelació al segle VII en home nascut a la Meca al 570 d. c. “*Segons l'islam, la nova doctrina fou revelada al segle VII a un home àrab, de nom Muhàmmad, tingut com a profeta i amb l'encàrrec de predicar-la a tota la humanitat*” (Bramon, 2016, p. 61).

Els pilars o pràctiques fonamentals de l'islam són, segons Jiménez i Cortés (2020), **1) La fe**, aquest pilar es basa en el reconeixement que Alà és Déu i Muhàmmad el seu profeta; **2) L'oració**, un deure que tot musulmà/na ha de realitzar almenys 5 vegades al dia; **3) L'almoïna**, la qual exigeix que s'ha de reservar part dels guanys per atendre les necessitats dels més pobres; **4) El dejuni**, els musulmans/es han d'abstenir-se de menjar i beure, entre d'altres, durant el mes del Ramadà, que és el novè mes de l'any musulmà; i **5) La peregrinació**, que advoca per la peregrinació, almenys un cop a la vida i només si es pot, a la Meca (Aràbia Saudita), lloc on el Profeta va tenir les seves revelacions. Es podria seguir parlant de l'islam, dels grups o branques dins d'aquest... però, com hem dit, això no és l'objecte d'estudi d'aquest treball.

Identitat religiosa

Una altra dimensió cabdal sense la qual, aquesta exigua investigació, no tindria sentit, és la identitat. Per això, és convenient preguntar-nos què és la *identitat*. Davant la complexitat del concepte, així com de l'actual debat acadèmic –i social– al respecte, mirarem de respondre a la pregunta sense més pretensions que la de voler circumscriure la nostra manera d'entendre la identitat.

La identitat, segons el Diccionari de la Llengua Catalana de l'Institut d'Estudis Catalans és en la seva segona accepció: "*Conjunt de característiques que fan que una persona o una comunitat sigui ella mateixa*". Segons el portal web diccionaris.cat, un portal de Larousse Editorial, la identitat és també en la seva segona accepció: "*Conjunt de característiques culturals i socials pròpies d'una persona o d'un grup de persones*". Si anem una mica més enllà i observem l'etimologia de la paraula identitat veiem que ve del llatí *identitas* i aquest terme prové de *idem* que vol dir, **el mateix**. Segons Anders (2020), el terme identitat és dual perquè s'utilitza per referir-se en allò que ens fa ser persones úniques i, al mateix temps, per referir-se a allò que compartim amb altres persones sense diferència. En altres paraules,

Cuando considero mi propia identidad, en el sentido que me hace una sola persona y diferente a las demás, pienso que este concepto no existe. Hacemos ciertas aproximaciones, pero nunca llegamos a una identidad que identifique específicamente e inequívocamente a mi persona. La Identidad sólo describe atributos que comparto con otras personas (Anders, 2020).

Dit això, i prenent com a referència la disciplina sociològica, recuperem l'aportació de Berger i Luckmann (2019) en tant que tret de sortida de la dissecció del terme: "*La identidad constituye, por supuesto, un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales*" (p. 214). Ras i curt, la identitat és quelcom que es va formant en la relació individu-societat. Així doncs, la identitat d'un mateix/a és determinada, en gran part, per l'estructura social i, alhora, la identitat de cada membre d'un grup o col·lectiu afecta a l'esmentada estructura.

Com és ben sabut, d'identitats n'hi ha de molts tipus, aitals com la identitat nacional, l'ètnica, la de gènere, etcètera. No obstant, degut al tarannà del treball, sols farem referència a la identitat religiosa,

la qual s'entén com el conjunt de característiques religioses compartides per un grup de persones; concretament, la identitat islàmica. De manera que quan parlem d'identitat religiosa tindrà a veure com volen ésser reconeguts/es en termes religiosos entenent que aquest “voler ser reconeguts/es com a tal o qual” neix d'un constructe social que, en aquest cas, recull un seguit de característiques similars que giren entorn al significat del que vol dir ser musulmà/na.

Procés de socialització

Finalment, s'escau acotar el concepte de *socialització*, ja que serà útil per endinsar-nos en el món de les identitats, relacions amb l'alteritat i socialitzacions duals, que tant ens interessa. Per a tal efecte, es recupera la definició contemporània de Berger i Luckmann, els quals s'hi refereixen, a grans trets, com el transcurs mitjançant el qual ens convertim en membres de la *nostra* societat. Dit amb més detall, és a través del procés de socialització que els individus adquireixen unes maneres de fer, pensar i sentir pròpies de la societat. De manera que, al seu entendre, es produeix una dialèctica social constant i permanent en la que som, alhora, productes i productors de la societat, de les civilitzacions de Dassetto.

Aquest procés dialèctic el conformen tres moments que, a pesar de ser dissemblants, s'efectuen sincrònicament: exteriorització, objectivació i internalització. A través d'aquests processos relacionals, cada membre del grup percebrà la realitat objectiva –i subjectiva– com a quelcom, a priori, inqüestionable. Amb tot, aquests individus aniran adquirint una “*identidad objetivamente atribuida y una identidad subjetivamente asumida*” (Berger y Luckmann, 2015 [1967], p.165).

Socialització dual

Dit això, cal recordar la diferència de contextos, en termes religiosos, entre ambdós territoris involucrats. Al Marroc, la dimensió religiosa travessa tots les esferes (pública, social, personal...). De fet, política i religió segueixen fortament entrelaçades. Amb tot, si realitzes el procés de socialització al país en qüestió, serà més que probable que t'auto-identifiquis com a musulmà/na. Contràriament, a l'Estat espanyol la religió dominant segueix essent el catolicisme, tot i que la separació entre església i estat data de mitjans del segle XIX, almenys teòricament, i la Constitució del '78 declarà Espanya com un estat aconfessional. Per tant, si realitzes el procés de socialització (concretament) a Catalunya, el més probable és que t'auto-identifiquis com una persona no religiosa.

En definitiva, ens trobem davant de dos contextos absolutament diferents. L'un, molt homogeneïtzat, on la religió rau l'esfera que marca els patrons socials; i, l'altre, clarament heterogeni i altament secularitzat.

Tenint en compte això, el Col·lectiu IOE distingeix tres tipus d'immigrants. En primer lloc, els i les immigrants marroquins/es que s'instal·len a Catalunya

...desarrollan toda una serie de prácticas para transmitir a sus hijos la cultura de origen, si bien las circunstancias les inducen a adaptarse en diversos aspectos. Este doble proceso (conservación de las pautas de origen / adaptación al nuevo contexto)

no se produce de la misma manera ni con la misma intensidad en todos los casos (Colectivo IOE, 1993, p.301).

Al seu torn, els fills i/o filles d'aquests/es immigrants, que han estat socialitzats/es parcialment o total a Catalunya,

...adoptan una posición ambivalente: por un lado, tienden a reforzar aquellos cambios que favorecen una mejor incardinación en las pautas de convivencia dominantes en Catalunya (diálogo padres-hijos, emancipación de la mujer mediante el estudio y el trabajo, libre elección del cónyuge pero siendo musulmán, etc.); sin embargo, de esto no se deriva, en general, una ruptura abierta con las estrategias paternas de conservación de la cultura de origen sino, más bien, un distanciamiento progresivo y parcial (Colectivo IOE, 1993, p.302).

Per últim, esmenta als nous immigrants, que divideix en dos grups. Per un cantó, els que ja tenen una família constituïda que *“presentan unos rasgos similares a los de la primera generación, con la salvedad de que ya vienen con una experiencia de transformación de las pautas tradicionales en el propio Marruecos (sobre todo quienes provienen de ambientes urbanos y/o han sido escolarizados)”* (Colectivo IOE, 1993, p.302). I, per l'altre, els i les joves solters/es que, davant l'absència paterna, *“suele suponer un resquebrajamiento del control familiar sobre sus comportamientos, con lo que se diluyen en mayor medida las costumbres tradicionales”* (Colectivo IOE, 1993, p.302). I afegeix que, *“son precisamente algunos de estos jóvenes los que empiezan a establecer parejas mixtas con personas autóctonas, lo que sin duda implicará nuevas transformaciones en la dinámica familiar”* (Colectivo IOE, 1993, p.302).

Tornant a incloure la perspectiva de gènere, cal fer saber que

...influyen de manera destacada las diferencias de género entre los inmigrantes: en la cultura de origen el varón puede recomponer más facilidad su rol social después de haberlo transgredido; en cambio, para la mujer los límites son mucho más estrechos: cualquier desviación la expone a la ruptura absoluta con la cultura de origen (debido a ello son, hasta ahora, bastante infrecuentes las parejas entre mujeres marroquíes y hombres autóctonos, no musulmanes). Por último, están los casos de familias monoparentales (por viudedad o separación de los padres) en cuyo caso las circunstancias también dejan huellas específicas en el proceso de socialización (menor control familiar, roles sexuales menos segregados, etc.)” (Colectivo IOE, 1993, p.302).

Metodologia

Tal com s'ha dit, el que es pretén veure és com es manifesten les possibles contradiccions entre les disposicions que es pretenen transmetre, per part dels pares i mares, i les condicions en les què es desenvolupen aquestes transmissions; tot en termes religiosos. En altres paraules, es mirarà de respondre a la pregunta següent: *Com es manifesta, en un entorn altament secularitzat, el conflicte generacional respecte de la identitat religiosa en els musulmans/es nascuts fora de Catalunya i els seus fills i filles nascuts aquí i quins efectes i/o resultats genera?*

Per a tal efecte i, tenint en compte la naturalesa del present treball, creiem que el més oportú és la realització d'entrevistes en profunditat, ja que la perspectiva teòrica parteix de la fenomenologia i l'interaccionisme simbòlic.

Per tant, hem basat el treball en una metodologia qualitativa, doncs ens interessa examinar:

los fenómenos con contenidos cognitivos de los agentes sociales: opiniones, creencias, representaciones, motivaciones, intencionalidades, contenidos simbólicos, estrategias... con los que los individuos, grupos o colectivos de pertenencia o referencia elaboran, interpretan y se apropian del sentido y significado de las interacciones y acontecimientos en los que participan (Verd y Lozares, 2016, p. [pàgina](#)).

Així com “*situaciones de carácter dinámico y en las que se da una interfaz entre lo fáctico y lo simbólico*” (Verd y Lozares, 2016, p. [pàgina](#)).

Concretament, l'eina metodològica utilitzada ha estat l'entrevista semi-estructurada.

Els perfils tipològics responen, per una banda, a famílies musulmanes provinents del Marroc que tinguin fills/es nascuts/es a Catalunya o que hagin arribat a Catalunya quan tenien 6 anys o menys i que, per tant, hauran entrat al sistema educatiu obligatori des del principi. I, per altra banda, el que nosaltres hem anomenat “experts/es”, val a dir, persones que es dediquen professionalment a temes relacionats amb aquesta recerca. Amb aquests/es últims es busca una ampliació objectiva de informació contextual, així com una mena de “certificació”, avalada per la seva trajectòria i/o expertesa, de les possibles experiències de conflicte dels i de les nostres protagonistes.

Respecte del primer perfil tipològic, s'han pogut entrevistar individualment a 4 famílies la composició de les quals suma un total de 13 entrevistes que ens permeten trobar potencials patrons recurrents i fer comparacions sobre els discursos referents a les pràctiques religioses i la transmissió de la fe entre pares i fills, és a dir, entre generacions.

L'accés a aquestes famílies ha estat mitjançant el bola de neu a partir de contactes dels autors/es d'aquest treball. També cal esmentar que, de manera no volguda, totes les famílies entrevistades han arribat a Catalunya mitjançant un procés de re-agrupament familiar i que, per tant, no han viscut una situació traumàtica a l'hora d'arribar al territori català. Aquest, doncs, és un factor important a tenir en compte, ja que, molt probablement, condiciona la seva experiència a Catalunya.

El fet que hi apareguin tant homes com dones esdevé d'una importància cabdal per poder incloure la perspectiva de gènere. Ara bé, i reconeixent les limitacions que s'han tingut en l'accés a les unitats d'anàlisi, respecte als pares i mares, s'han pogut entrevistar 4 mares i 2 pares; i, respecte als fills/es, s'han pogut entrevistar a 5 noies i 2 nois, sent un d'ells preadolescent. Així doncs, ens és difícil realitzar comparacions diferenciant entre gèneres perquè la nostra mostra no és, ni molt menys paritària, ans al contrari, es compte amb més representats del gènere femení que del masculí. Pel que fa a la distribució de la realització de les mateixes, cada membre del grup de recerca ha dirigit dues famílies completes.

Finalment, respecte del segon perfil tipològic, anomenat “experts/es”, s'han pogut realitzar 5 entrevistes. Concretament, es va poder tenir accés a en Saïd El Kadaoui, psico-analista que va venir del Marroc amb els seus pares quan era un marrec i que té una consulta pròpia on treballa amb pacients amb característiques molt similars al aquí estudiats; en Jordi Fàbregas, rector de l'Església Catòlica de Can Palet (Terrassa) i ex-president del Consell Interreligiós de la mateixa ciutat; en Hamid, imam de Terrassa i actual president del Consell Interreligiós; la Khadija, llicenciada en filologia àrab i que treballa com a mediatra cultural a l'Ajuntament de Terrassa; i la Míriam Hatibi, filla de marroquins i especialista en comunicació i activista social en l'àmbit del feminisme i religió.

La realització d'aquestes entrevistes, també s'han dividit entre els autors d'aquesta recerca fent-ne un d'ells 2 i l'altre 3.

Aquesta metodologia s'ha dut a terme amb un raonament hipotètic-deductiu, és a dir, amb una concepció pre-programada del procés d'investigació i de les seves fases (Verd y Lozares, 2016). La hipòtesi sobre la qual hem treballat en aquesta recerca és la següent: *El fet de viure una socialització dual per part dels fills/es de marroquins/es nascuts/es o criats/es a Catalunya genera conflictes generacionals en les famílies que són objecte d'estudi d'aquesta recerca, uns conflictes, els generacionals, que no són exclusius d'aquestes famílies, però que es veuen accentuats per la condició religiosa.*

Anàlisi

De tot el material obtingut de les entrevistes a les famílies i als “experts/es”, tot ell digne d’atenció i anàlisi, ens centrarem en aquella informació que més ens ajuda a donar resposta a la pregunta de recerca plantejada. En aquest sentit, i a fi d’anar perfilant la troballa sorgida de tal material, començarem per ressaltar les tres tesis resultants dels patrons recurrents, tant per part dels pares i mares com dels i de les adolescents. Sense més preàmbuls, les temàtiques que es pretén analitzar són: (1) la identitat religiosa i les seves pràctiques; (2) la confusió entre els termes *cultura* i *religió*; i (3) el conflicte generacional-religiós.

Respecte del primer punt, *la identitat religiosa i les seves pràctiques*, hem pogut veure com els pares i mares provinents del Marroc han vingut amb la seva cultura i religió d’origen; això és, la cultura marroquina i la religió musulmana, fet que pot esdevenir “*en sí misma una situación problemática y difícil de dominar*” (Simmel, 2012; p. 40) donat el nou context social. Dit això, el fet més rellevant rau en què el 100% dels i de les nostres adolescents han adoptat, categòricament, la condició de musulmà/na, sense titubejos. De fet, tots/es practiquen certs dogmes de l’islam, a excepció del viatge a la Meca per les dificultats que comporta dur-lo a terme, especialment econòmiques.

...rezo 5 veces al día, hago el Ramadán, emmmm... ¿qué más? No voy al [shol] y... ¿y qué más? Tampoco llevo faldas cortas ni nada de eso. (...) Y tampoco como cerdo (Filla 1, família 4).

Yo, gracias a Dios, creo que las dos [es refereix a ella i la seva germana] practicamos los 4, porque el quinto es más complicado que es el de viajar a la Meca, pero obviamente es un objetivo que nos gustaría hacer las 3 juntas [elles i la seva mare]. La fe, para nosotras y para mí en particular, ha sido el punto de referencia de mi vida para llegar donde estoy y sobretodo para mi madre, o sea, yo ver resurgir a mi madre para mí fue verla en la fe, vi la fe y vi a mi madre, pruebas más claras que esas no sé si hay ya (Filla 1, família 1).

Ara bé, no podem obviar com, al llarg dels discursos juvenils, el tema de les pràctiques religioses trontolla.

Alguno sí, alguno que otro evidentemente. El Ramadán, yo sí hace años que lo practico, pero más que nada porque me gusta el significado que tiene y todo, me hace sentir bien hacerlo. Y a ver, qué más... Rezar, no rezo, sinceramente, pero por vagancia [riem les dues] O sea, que me gustaría hacerlo, ¿eh?, pero por vagancia no lo hago... Y ayudar a la gente, cuando puedo, lo hago, aunque sea a mis amigas con alguna tontería, lo hago. Entonces, alguna cosa sí que hago (Filla 1, família 2).

Eh... No, porque no rezo. [Aunque?] quiero hacerlo realmente (Filla 2, família 4).

En altres paraules, tot i que asseveren que voldrien fer-les (intuïtivament, perquè perceben la transcendència que té pels seus pares i mares), són conscients que no passa res si no les practiquen totes, ja que defineixen la religió com una fe que es porta a dins restant, així, importància als rituals.

Ras i curt, tot i professar la mateixa religió que els seus progenitors/es, la viuen de manera diferent. Tal com apunta l'economista, escriptora i activista Hatibi...

Sí, o sigui, la forma d'entendre la teva vinculació religiosa també ha canviat, o sigui també és diferent entre pares i fills. O sigui, els pares entenen la seva religió i la segueixen entenent, no?, com la seva religió del seu país, i la practiquen aquí com en un espai de pas, per dir-ho d'alguna forma; i en canvi els fills són com..., bueno, són musulmans i, a més, catalans, llavors, la forma d'entendre i practicar la religió també és des de la perspectiva de que estàs en una situació on seguiràs aquí, no? (Míriam Hatibi).

Aquesta diferència, però, no només es dona per raons contextuais, sinó també generacionals, però hi entrarem més endavant.

En qualsevol cas, en copsar aquesta fèrria adopció de la identitat musulmana per part dels fills/es tot i viure en un context heterogeni i secular religiosament com és el de Catalunya, ens sorgí la pregunta més òbvia: per què succeeix això? Doncs bé, si escorcollem curiosament les entrevistes trobem la resposta en la manera de transmetre fe, de pares i mares a fills i filles. Per a què la transmissió sigui efectiva s'ha d'infiltrar de manera oberta, sense imposicions ni obligacions.

L'oració, el Ramadán... i els nens pues, una manera d'ensenyar-lis, un dia, dos, depèn de la capacitat que puguin, l'any passat com que estàvem confinats, sí que van fer bastants dies. No sé si van fer una setmana... És una manera d'ensenyar-lis, però no tenen l'obligació. I explicar-lis... pues, mira, la doctrina, que és només un Déu, que el nostre profeta és Mohammed... Vull dir que intentem que els nostres fills es quedin amb els valors que tenim a casa i que poden enriquir-se del que hi ha a fora (Khadija, medidora cultural).

El islam en mi casa era fácil y abierto, jamás mi padre me ha dicho que no, que el islam me ha prohibido tener relaciones con extranjeros, siempre hay que tratar desde el respeto y me daba ejemplos dentro del Corán y siempre el islam para mi padre era la paz y para mi ahora que tengo 55 años el islam es la paz y soy creyente y gracias a Dios y con la fe de que puedo salir de las situaciones que me vienen (Mare de la família 1).

...mi religión es algo que me trae paz y yo sé que ninguna otra cosa me va a dar la misma paz que con mi religión. Y porque también elijo ser musulmana. O sea, hay mucha gente sobretodo que piensa que nos obligan como a serlo y no es la verdad en muchos casos, bueno, yo creo que en la mayoría de casos (Filla 1, família 2).

De fet, la filla 1 de la família 1, parlant de la transmissió de la fe ens diu el següent:

Ha sido tan buena que yo rezo todos los días para que pueda hacer lo mismo con mis hijos y creo que es algo difícilísimo porque veo a gente igual que yo, que se han criado muy parecido a mí, pero que no han tenido la suerte de que les transmitiesen la fe igual que a mí y ver que personas que tiene lo que es Dios y se lo han explicado, pero o les han impuesto cosas que no eran o se las han transmitido de una forma demasiado dura y con mensajes erróneos.

En aquest sentit de no obligar, de no imposar la fe i pràctiques musulmanes, trobem un consens de tots els pares i mares. Heus aquí algunes referències...

Tampoco no lo quiero obligar porque eso tiene que salir de ellos, ¿entiendes? Yo lo digo que esto de la religión y tal y tal tampoco... la religión te dice no tiene que obligar a una persona, tiene que salir de él pá que él la haga, si lo obligas lo hace porque... pues como tú dices cuando tenías que ir al colegio y pues no querías ir y punto (Mare de la família 2).

...sí yo voy y está mi hijo y le digo si viene conmigo y quiere venir, pues muy bien, si no, tampoco lo voy a obligar a venir. O sea, eso depende, no se puede llevar a la familia a la mezquita, a la mezquita se va a rezar de manera personal y quien no quiera que siga en su casa... (Pare de la família 3).

Sí, sí, sí. Están haciendo Ramadán y todo. Pero no... tampoco somos gente que lo obliga, ¿sabes? Bueno, por ejemplo, la pequeña reza. La otra no, la mayor no reza. Pues tampoco no tengo que Amani, no sé qué, que te vas al infierno [riu], tampoco, ¿sabes? Tienes que explicar las cosas para que ella vea que es cierto o no, ¿sabes? Pero obligar, nunca llegas a ningún sitio (Mare de la família 4).

En segon lloc, s'adverteix fàcilment com, els i les adolescents de la mostra presentada, saben distingir amb claredat els termes *religió* i *cultura* talment, que els porta a una auto-identificació subjectiva (en termes de Berger i Luckmann) respecte de les identitats religiosa i cultural bastant clara, sense antagonismes. Val a dir, s'auto-identifiquen de religió musulmana i cultura catalano-marroquina.

En aquest sentit, en Hamid, Imam de Terrassa i president del Consell Interreligiós de la mateixa ciutat, ens diu el següent: “*També, de gent que ve de fora sense molt coneixement, s'han barrejat elements culturals amb islàmics que, a vegades, es barreja i tens un fet cultural que es pensen que és una obligació religiosa*”. La referència més avinent l'aporta la cita contigua:

...voy a ser sincera, yo he dicho que la cultura, a mí, no me representa porque hay veces que dices, por ejemplo, la mujer tiene que estar en casa. Tú abres el Corán y no pone eso. Entonces te quedas un poquito chocante. Por eso digo que esa cultura, a mí, nunca me ha representado (Filla 1, família 2).

Tot apunta a què, per a arribar a entendre aquesta distinció de conceptes en qüestió, cal tenir una visió àmplia, una perspectiva de mires, un coneixement que, en el cas dels i de les adolescents, aprenen a través de diferents agents socialitzadors pertanyents al territori català (l'escola, el grup d'iguals, espais, els mitjans de comunicació...) mentre que pels immigrants els suposa, sovint, un esforç extra.

Jo crec que el problema és el que t'he explicat abans, el problema de la identitat, si jo vinc des de petit del Marroc i tinc creences musulmanes i a casa no tinc una educació adequada respecte a la religió i la identitat... poso un exemple molt fàcil: imagina't que hi ha un pare

que no té molts coneixements i el pare li diu: "Tú eres marroquí-musulmán". Aquest nen quan va al Marroc li diuen tots: "ja ve el català" i aquí hi ha un problema d'identitat molt gran, per això amb els nens intentem revisar que els pares o els coneixements que té li mostrin que té uns deures i uns drets i que se senti català i espanyol, si viu aquí és Terrassenc i té dret a ser terrassenc i ser musulmà (Fàbregas i Hamid).

Pel que fa als pares i mares, quan són capaços/es d'arribar a dita distinció conceptual, s'auto-identifiquen de religió musulmana i cultura marroquino-catalana, que no catalano-marroquina com era el cas dels i les adolescents.

Per tant, joves i adults tenen una barreja cultural (catalana i marroquina), tot i que amb intensitats diferents; i una mateixa religió (musulmana), la qual també l'experiencien de manera distinta. Aquesta doble identitat, en termes culturals, més la identitat religiosa, de manera individual no suposa cap mena de conflicte.

Nogensmenys, part del problema rau en la identificació objectiva, és a dir, externa. En altres paraules, el conflicte neix quan les persones nascudes a Catalunya amb pares i/o mares també nascudes a Catalunya –o a l'Estat espanyol– no reconeixen als i a les nascuts/es a Catalunya amb pares i/o mares d'origen marroquí, com a musulmans/es-catalans/es. Semblaria com si ambdós, cultura catalana i religió musulmana, o dues cultures alhora, fossin incompatibles. A més a més, no podem oblidar la connotació negativa que carrega la paraula musulmà/na aquí, a Catalunya, la qual està plena d'estereotips que s'acaben manifestant en forma racisme per a uns i d'estigmes per a uns altres. En síntesi, el conflicte rau en com una persona nascuda a Catalunya amb pares i/o mares d'origen, en aquest cas, marroquí, la reconeguin com a catalana tot i professar la religió musulmana.

Yo siempre digo que estar aquí y practicar mi religión tiene una parte muy positiva y una negativa. La negativa es que nadie hace lo que tú y por lo tanto eres el diferente, en Marruecos no, te pones pañuelo y eres una más o una menos, pero estás dentro. La parte positiva es que aquí te lo cuestionas todo y aquí es donde estableces una base real de tu religión porque aquí es donde haces algo porque estás totalmente convencida de hacerlo porque si no vas a ir como el resto y ya está, en cambio ahí ni te lo planteas (Filla 1, família 1).

...una vegada que vaig viatjar a Panamà, allà veus claríssimament que l'estructura de la societat panamenya ha normalitzat que hi hagi gent d'origen xinès que porta no sé quants segles, que hi hagi panamenys negres, panamenys blancs... i tots es diuen panamenys. Això, a mi, em va agradar, no, veure-ho? O sigui que hi ha una cosa, també, de motlle: com encaixes en aquest motlle. (...) Aquí a Europa no sé per què, però... o sí que sabia, el que passa que és llarg d'explicar, o sigui, el motlle és diferent. El motlle és: els que venen de fora són permanentment de fora (Saïd El Kadaoui).

También, es eso que si me ve como extrajera cuando, realmente, he nacido aquí, como todos mis compañeros... Me identifico como española, también, y es eso también, que no encajas aquí y no encajas en el sitio que, en teoría, es tu origen. Porque tú llegas allí [al Marroc] y

eres la española y aquí [a Catalunya o Espanya] eres la marroquí. Entonces, llega un punto que dices ¿qué soy?, ¿dónde encajo? (Filla 2, família 4).

Pues..., cuando era más niña, era como... eres extranjera, entonces tienes que..., o sea, esto es otra cosa, pero yo he tenido experiencias en las que con siete u ocho años la profesora me empezaba preguntaba a mí sobre actos terroristas, que no tenía ni idea, y claro, tu te ves con una edad temprana siendo el foco de atención en tu clase, que es como tu círculo social, y no por una cosa positiva por algo, o sea, algo de tu religión que realmente no tiene nada que ver con ella... no sabes defenderte, no sabes argumentar, ni tienes ninguna arma para combatir como... este enfrentamiento te quedas ostia, pues... ¿por qué me está pasando esto?, ¿por qué me están viendo a mí como a los que están haciendo es? (Filla 2, família 4).

En tercer i últim punt, podem dir que una altra part del problema en qüestió sorgeix, tal com adduíem més amunt, del component generacional, el qual és inherent a totes les societats degut a què, aquestes, són dinàmiques i canviants. En paraules del propi El Kadaoui,

Sí que es manifesta [el conflicte]. Jo el que diria és: per una part, hi ha una majoria de famílies que fan una transmissió de la religió perquè pràcticament de la cultura que porten a sobre, allò més visible, és la religió. I llavors fan una transició d'aquesta religió perquè senten que és el que poden oferir als fills. I després, els fills sí que tenen un paper [no hi ha àudio], que és qüestionar-se si això que fan els pares, si aquesta religió que transmeten els pares és la que volen tenir o no i això és perfectament lícit perquè és generacional, segurament a tots ens ha passat, si ets català, si ets d'aquí... O sigui, aquí hi ha gent, hi ha pares que anaven a missa i que quan eres nen et portaven a missa i després et fas gran i dius: ui, jo això no ho vull o hi ha altres que sí, que després han continuat. Llavors, el paper que tenen és aquest, és decidir quin paper volen tenir amb la religió però des de la seva pròpia llibertat (...) Vull dir, hi ha un component generacional que hem de normalitzar també. Uns pares pensen i practiquen una religió i uns fills que han de decidir quina religió practiquen. I que l'entorn que això..., i això ho explico en el llibre, algunes d'aquestes coses se les trobarien també al Marroc i al Magreb, que és que hi ha un conflicte generacional del que pensen els pares i què pensen els fills. No és una cosa només que tingui a veure amb Catalunya secularitzada i musulmà, sinó que fins i tot al Marroc hi ha conflictes generacionals, més tot el tema doncs d'arribar a un país, amb uns pares que, a lo millor per nostàlgia, s'aferren més a la religió etcètera, etcètera.

Així les coses, potser hauríem de definir el conflicte com a *generacional-religiós*. En aquest mateix ordre, primer generacional i després religiós. Primer, generacional perquè el xoc de visions generacional és inherent a totes les societats degut a què, aquestes, són dinàmiques i canviants i, per tant, s'observa des de punts discrepants.

Tots els espais que ens hem anat trobant amb gent jove fills d'immigrants, o sigui, surt, i és generalitzat, la sensació de dir hi ha una part compartida amb els pares i l'experiència de vinculació a la cultura marroquina i religiosa, això és evident, o sigui, molts som musulmans com els nostres pares, tots som marroquins com els nostres pares, llavors, hi ha una part

d'estar lligat a la cultura que sí que és la mateixa, però hi ha una part també de viure-la molt diferent. (...) Hi ha tota una generació de fills d'immigrants, de fills d'immigrants musulmans, que té interès en aprendre coses relacionades amb la religió i que no està trobant on fer-ho perquè els llocs on es fa, es fa com si s'estigués fent pels nostres pares, no? (Míriam Hatibi).

Mucho, por ejemplo, en la manera de vestir, en la manera de pensar porque yo no pienso como mi madre, mi punto de vista es diferente. Diferencia en el trabajo y en la vida cotidiana, en la religión no cambia porque es la misma. Pero diferencia en la manera de criar a los hijos, por ejemplo, la forma de dejar las bambas cuando entras en casa, a lo mejor mi hijo entra a casa, pero se va rápido y no se quita las bambas y mi madre me dice: ¡Cómo les dejas hacer esto, son unos maleducados! Porque en casa hay un sitio sagrado que no se puede pisar con bambas porque se reza allí y tal (Mare de la família 3).

En canvi, l'element religiós el situaríem en segon lloc perquè, com hem vist, no sempre es dona un conflicte religiós. Recordem que els i les nostres protagonistes no tenen cap problema d'identitat religiosa, tots són musulmans/es. Només passa a ser un problema religiós a nivell extern, relacional, de reconeixement.

Llavors, clar, els fills d'immigrants, et fiquen un dissabte al matí amb un llibre de text del Marroc a estudiar àrab i t'avorreixes; perquè la metodologia no és la mateixa que a l'escola, que tu estàs acostumat, perquè no entens la meitat de les coses que t'estan explicant perquè es fa en àrab.... Llavors, [nom àrab d'una noia, inaudible] el que està fent és, precisament, fer-ho en castellà, o sigui, tota la docència en castellà, i fer-ho amb la perspectiva de gent que està aquí i que ha crescut aquí i que seguirà aquí. I, llavors, això és el canvi. Però sí que... coses per estudiar àrab i Islam i tal sí que sempre n'hi ha hagut, però com distanciades culturalment del fet de som fills d'immigrants, no som immigrants.

Conclusions

De tot el material analitzat podem extreure'n algunes afirmacions més o menys fermes, amb força evidència, i d'altres que es poden intuir, però no demostrar. Abans d'entrar-hi, cal recordar les característiques contextuals bàsiques. Per una banda, no podem perdre de vista les diferències polítiques, religioses, culturals i socials que s'allunyen dels dos territoris en els quals ens hem mogut; recordem, el Marroc i Catalunya. El primer destaca per la seva homogeneïtat política-religiosa mentre que del segon en ressalta la seva heterogeneïtat política i social emmarcada en un entorn secularitzat. Per altra banda, cal recordar en tot moment que les famílies entrevistades responen a un perfil molt concret. Els pares i mares de totes elles van venir a Catalunya mitjançant la re-agrupació familiar i amb una feina remunerada assegurada o pactada. Per tant, cap d'elles no ha viscut un procés conflictiu, fet que, molt probablement, ha condicionat la seva experiència a Catalunya, així com el seu sentiment de pertinença al territori d'acollida. Segurament, aquesta ocasió els ha facilitat tenir una mirada més oberta cap als costums, tradicions i cultura catalanes. En definitiva, el perfil adult al qual hem tingut accés, parteix d'unes "bones" condicions migratòries, és a dir, un context favorable que impacta en les maneres de fer, pensar i de sentir posteriors.

Ara sí, comencem. Les afirmacions més plausibles que es conjecturen dels patrons recurrents eixits durant l'anàlisi, en són tres. En primer lloc, tal com era d'esperar, els i les immigrants provinents del Marroc que s'instal·len a Catalunya ho fan amb els esquemes interpretatius, estandarditzats, del món social del qual provenen, incloent-hi la religió. Un cop aquí, al nou territori, la continuen professant i s'esforcen per transmetre-la a llur descendència. Arribats a aquest punt, emprem la primera asseveració versemblant: la transmissió de la fe musulmana de pares i mares d'origen marroquí a fills i filles nascuts/es a Catalunya, es realitza satisfactòriament. El motiu de l'èxit el trobem, i aquí ens movem més per pistes i intuïcions que no pas per evidències empíriques, en la confluència tres premisses: (1) sentiment de pertinença català dels pares i mares, en gran part, proporcionat per la bona experiència al país de recepció de la que parlàvem al paràgraf anterior; (2) la distinció entre *cultura* i *religió*, requisit que en parlarem durant la segona afirmació central; (3) la no imposició de la fe ni de les seves pràctiques, val a dir, el més important pels i les adults/es és transmetre la creença en Al·là, el Profeta Mohammed, l'Alcorà i les Sunnes, i ho fan de manera molt instructiva i pedagògica. De fet, durant els primers 9 o 10 anys de vida dels infants, els porten a una escola cada dissabte on aprenen l'àrab i l'Alcorà. Passat aquest temps, en el qual ja hi ha gran part de la socialització primària realitzada, els hi donen llibertat per continuar-la o deixar-la i no els fa patir que no segueixin les pràctiques religioses, ja que estan convençuts/es que les seguiran d'aquí a uns anys. Ras i curt, ara per ara volen que siguin creients, independentment de si són (o no) practicants.

La segona premissa d'aquesta primera asserció ens condueix a una segona afirmació, diguem-ne, fiable: saber separar els termes *cultura* i *religió* o, per contra, confondre'ls, té un impacte en el possible conflicte d'identitat religiosa de la població inspeccionada. Els i les adolescents que saben separar els dos conceptes, no presenten cap mena de conflicte intern respecte de la seva identitat cultural i religiosa. De fet, tots/es s'auto-identifiquen com a català(na)/espanyol(a)-marroquí(a)-musulmà(a), sense vacil·lacions. Ara bé, el conflicte emergeix en relació als altres; això és, quan no se senten reconeguts/es tal i com ells/es s'auto-identifiquen. En altres paraules, els i les adolescents amb pares d'origen marroquí no tenen cap antagonisme identitari respecte de la religió fins que

arriben a l'escola i, algun company o companya, els comença a preguntar per l'origen. També els provoca una contradicció quan experimenten algun tipus de racisme o discriminació per raó d'ètnia, ja que tots i totes s'identifiquen, per sobre de tot, catalans(es)/espanyols(es).

Sospitem que aquesta capacitat de separar *cultura* i *religió* per part dels i de les nostres adolescents l'adquireixen, precisament, a l'experimentar una socialització dual, la de casa (família, viatges al Marroc durant els estius, escola especialitzada...) i la de fora de casa (escola, grup d'iguals, mitjans de comunicació nacionals...).

La tercera i última asseveració ferma que podem extreure'n va lligat al component generacional. Les societats, en tant que dinàmiques i canviants, varien al llarg del temps; i, amb elles, els membres que les conformen. Per això, els conflictes merament generacionals són tan reiteratius. Així com aquí a Catalunya, fa un parell de generacions, van començar a qüestionar-se amb certa llibertat les pràctiques religioses i la fe cristiana, els nostres protagonistes si bé és cert que no dubten de la fe musulmana, també ho és que sí dubten de la necessitat de seguir totes i cada una de les pràctiques religioses que se suposa que han de dur a terme. En aquest sentit, en la manera de practicar la religió, sí que apareixen discrepàncies generacionals.

En síntesi, i responent a la nostra pregunta de recerca en funció del material explotat, podem dir que no, que no es produeix cap conflicte generacional respecte de la identitat religiosa. És més, la transmissió de la fe és absoluta i no hi ha res més enllà que les discrepàncies que es puguin generar de les distàncies temporals i contextuals que, en aquest cas, es manifesta en què uns i altres entenen la religió de manera diferent, la viuen diferent.

Referències bibliogràfiques

- Anders, V. (2020) *Etimología de Identidad*. Recuperat de: <http://etimologias.dechile.net/?identidad>
- Arango, J. (2013). Exceptional in Europe? Spain's experience with immigration and integration. *Migration Policy Institute*.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (2019). *La construcción social de la realidad* (Vol. 975). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bramon, D. (2016). *L'Islam Avui: alguns aspectes controvertits*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Caireta, M., i Barbeito, C. (2005). Introducció de conceptes: pau, violència, conflicte. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Campo, T. L. (1998). Aspectes socioculturals de la immigració marroquina a Espanya: la família, l'islam. La segona generació. *Revista Catalana de Seguretat Pública*, 95-105.
- Dassetto, F. (2004). Más allá de lo intercultural: los retos de la co-inclusión: Lo intercultural: entusiasmo, litote y eufemismo. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 99-111
- Elías, N., Simmel, G., Schütz, A., i Cacciari, M. (2012). El extranjero. *Sociología del extraño*. Madrid: Sequitur.
- El Kadaoui, S. (2020). *Radical(es). Una reflexión sobre la identidad*. Catedral: Barcelona.
- García-Romeral, G. (2011). *L'acomodació de la pràctica religiosa islàmica. Un estudi a través de les pràctiques funeràries a catalunya* (Doctoral dissertation, Universitat Autònoma de Barcelona).
- Griera i Llonch, M., & García-Romeral Moreno, G. (2011). La construcció de l'islam com a objecte de polítiques públiques a Catalunya. *Societat catalana*, 0231-253.
- Jiménez, J., Cortés, T. (2020) *Introducción al Islam*. Recuperat de: <http://www.solidaritat.ub.edu/observatori/esp/itinerarios/islam/introislam.htm#inici>
- Moreras, J. (2007). *Els imams de Catalunya*. Empúries.
- Ortega-Rivera, E., & Solana Solana, A. M. (2015). Migracions a Catalunya: cinc dècades de canvis i continuïtats. *Recerca i immigració VII: migracions dels segles XX i XXI: una mirada candeliana*, 43-64.
- Rodríguez, D. 2007. "Inmigración y modelos de incorporación: contextos, claves de debate y tendencias de futuro. *Documentos CIDOB. Migraciones* 12: 7-41.
- Sánchez, B. 2011. "La política migratoria en España. Un análisis de largo plazo". *Revista Internacional de Sociología* 1: 243-268.

Smith, Zadie. (2001). *Dientes Blancos*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

Veschi, Benjamin. (2020). *Etimología de conflicto*. Recuperat de: <https://etimologia.com/conflicto/>

Vinyamata, E. (2015). Conflictología. *Revista de paz y conflictos*, 8(1), 9-24.