

# Pràctica religiosa i pràctica etnogràfica: la *Ŷama'at at-Tabligh ad-Da'wa'* i el Raval

## Religious and ethnographic practice: the Tablighi Jamaat and the Raval neighbourhood

Guillermo Martín Sáiz

Grup de Recerca sobre Control i Exclusió Socials (GRECS).  
Departament d'Antropologia Social i d'Història d'Amèrica i Àfrica.  
Universitat de Barcelona

Correspondència: Guillermo Martín Sáiz. Grup de Recerca sobre Control i Exclusió Socials (GRECS).  
Departament d'Antropologia Social i d'Història d'Amèrica i Àfrica.  
Facultat de Geografia i Història. Universitat de Barcelona.  
C/ Montalegre, 6, 08001 Barcelona.  
A/e: [gmartisa14@alumnes.ub.edu](mailto:gmartisa14@alumnes.ub.edu).

Data de recepció de l'article: febrer 2012

Data d'acceptació de l'article: abril 2012

### Resum

El treball de camp a què es remet aquest text proposa l'observació i anàlisi de la pràctica religiosa i les representacions de la *Ŷama'at at-Tabligh ad-Da'wa'* a la ciutat de Barcelona partint de dos recorreguts paral·lels: d'una banda, la reconstrucció històrica de les trajectòries del moviment des del seu moment fundacional fins a la seva arribada a Barcelona a principis dels anys vuitanta, fins a consolidar-se aquí a dia d'avui; de l'altra, una reconstrucció tant de la història com de l'evolució urbanística de l'espai en què se situen la investigació i gran part dels espais associatius i d'oració, dels actors socials i de les accions que en configuren la pràctica religiosa, és a dir, el Raval i en particular l'«Illa Robadors». A partir d'aquí es proposa l'anàlisi de com els mateixos membres de la *Ŷama'at at-Tabligh* construeixen els marcs i espais d'interacció i presentació del Tabligh mitjançant la seva praxi religiosa comunitària i, a més, l'article convida a pensar com, arran de determinades lectures d'aquestes pràctiques i dels espais urbans concrets on es porten a terme, se'n deriven altres representacions del moviment i dels participants dels seus moments i marcs d'interacció. Així, el text tracta d'analitzar les condicions i els termes en què la investigació d'un fenomen religiós com aquest pot produir-se de manera situada.

**Paraules clau:** etnografia, pràctica religiosa, *Ŷama'at at-Tabligh ad-Da'wa'*, oratori Tariq ibn Ziyad, Raval.

### Abstract

The fieldwork described in the article involves the observation and analysis of the religious practice and the representations of the Tablighi Jamaat in the city of Barcelona based on two parallel historical paths. Firstly, a historical reconstruction of the movement's development, from its founding to its arrival and implantation in Barcelona, at the beginning of 1980s. And secondly, a reconstruction of both the history and urban evolution of the area where the research is carried out, namely the Raval neighbourhood, in particular

the area around Carrer Robadors. This is where the majority of prayer and meeting places are located and where the social agents and actions of this religious practice come together. Subsequently we analyse how members of the movement build frameworks and spaces for interaction and we study the introduction of the Tabligh through the practice of the religious community. Moreover, the article invites readers to consider, through certain readings of such practices and of specific urban spaces where they are performed, how other representations of the movement, of the participants of the events and of the interaction spaces are derived. Thus the article attempts to analyse the terms and conditions in which research into a religious phenomenon such as this can occur in a specific location.

**Keywords:** ethnography, religious practice, *Yama'at at-Tabligh ad-Da'wa*, mosque Tariq ibn Ziyad, Raval.

## 1. Introducció

En les pàgines que segueixen tractaré de desglossar les condicions i els termes en què aquesta recerca<sup>1</sup> s'ha desenvolupat inicialment, a més d'introduir i aclarir algunes qüestions bàsiques entorn del moviment *Yama'at at-Tabligh ad-Da'wa* i la seva presència a Barcelona. El moviment neix a l'Índia de 1926-1927 i proposa una islamització rigorosa de la vida quotidiana a partir de la iniciativa i responsabilitat de cada individu, i es manté al marge de manifestacions polítiques.<sup>2</sup> De fet, el nom del moviment pot ser traduït com a 'grups per a l'expansió i predicació de l'islam', ja que *tabligh* comporta informar i *da'wa*, predicar donant exemple. Dit això, l'objectiu no és tan sols descriptiu, sinó que tractaré d'oferir algunes reflexions teorico metodològiques sobre l'etnografia del moviment a Barcelona. Entre els objectius de l'article hi ha proposar una perspectiva situada per a l'estudi d'aquest fenomen religiós des de les ciències socials. Amb relació a aquest objectiu, la recerca reconstrueix la relació entre el Tabligh i els espais que ocupen els seus seguidors a la ciutat, i tracta d'entreveure quines són les representacions construïdes socialment i políticament sobre la seva presència a Catalunya i al món urbà. Són precisament els termes amb els quals s'ha escrit fins ara aquesta relació des dels quals parteix la recerca per tal de desvetllar les desigualtats en les estructures de poder locals. Així, doncs, la hipòtesi inicial de la recerca considera que la imatge del Tabligh a Barcelona és, en part, deutora d'unes relacions de desigualtat urbana que la precedeixen. Tanmateix, un darrer objectiu d'aquestes pàgines és veure com a aquestes relacions de poder s'hi afegeixen les construccions de categories analítiques sorgides de l'etnografia i emprades durant la reflexió sobre aquesta en la consideració del fet religiós. Per tot plegat, aquestes línies responen a una necessitat d'obrir noves perspectives per a la recerca d'un dels moviments islàmics més influents arreu del món en l'actualitat, que trenca amb els esquemes clàssics de l'islamisme «nacional i polític», que es troba a Barcelona i sobre el qual quasi no hi ha estudis detallats a Catalunya.

Pel que fa a l'estructura del text, en un primer lloc, es presenten breument la història i els trets distintius del Tabligh i les pautes de com s'ha estès arreu del món fins a arribar a Catalunya. A continuació, s'exposa com han influït en l'expansió del moviment a Barcelona les condicions d'assentament tant dels seus seguidors com dels espais dedicats al culte on participen; i d'altra banda, com aquestes condicions han afectat el plantejament del tema com a «problema etnogràfic» per a una recerca. Més

1. Aquesta parteix de l'elaboració inicial d'un treball final de carrera en el marc de l'assignatura de Tècniques d'Investigació en Antropologia a la Universitat de Barcelona. Posteriorment, la recerca ha estat desenvolupada al treball final del màster d'Antropologia i Etnografia també a la Universitat de Barcelona.

2. En aquest sentit, el Tabligh és aliè a la voluntat política de moviments d'origen també deobandí o, per extensió asiàtics, com ara la Jamiat-u-Islami d'Abu Alal Mawdudi (Jackson, 2011).

endavant, l'article reflexiona sobre l'ús de determinades categories analítiques i concepcions de la realitat urbana en què se situa la investigació per tal de veure com s'entrecreuen amb les possibilitats de portar a terme una recerca sobre aquest fenomen religiós aquí i a dia d'avui. Finalment, s'introdueix una consideració sobre el vincle entre les formes de coneixement del científic social, el seu objecte d'estudi —en aquest cas, un fenomen religiós— i el temps contemporani de la recerca.

## 2. Menció dels treballs precedents

Abans d'introduir alguns dels trets distintius del moviment, m'ha semblat pertinent exposar breument una altra qüestió. Malgrat l'existència d'una llista ingent de referències bibliogràfiques sobre el moviment *Yama'at at-Tabligh*, l'atenció que aquest ha merescut des de l'antropologia i la sociologia ha estat més aviat escassa, i en els casos espanyol i català pràcticament nul·la, a excepció, per exemple, de les investigacions efectuades des de fa una dècada per l'antropòloga Sol Tarrés Chamorro (1999, 2005, 2006, 2007 i 2009) de la Universitat de Huelva, sobre el moviment a Andalusia i, particularment, a la ciutat de Sevilla, i amb l'excepció dels treballs recents de l'antropòleg Alberto López Bargados (2009 i 2011) de la Universitat de Barcelona, arran de les detencions el gener del 2008 al barri del Raval de Barcelona d'onze seguidors del moviment. Així és que el cas d'aquest moviment islàmic per al reformisme de la praxi religiosa ha estat objecte d'estudi, en el panorama de l'Estat espanyol, com a qüestió tangencial a altres temàtiques vinculades als estudis sobre immigració o a la defensa o la crítica d'un estat de seguretat contra l'anomenat *terrorisme islamista* (López Bargados, 2009). A més, el Tabligh ha estat diana per a una sèrie d'acusacions generadores d'un procés d'estigmatització del moviment i unes dinàmiques de generació d'una sospita sobre les seves activitats.<sup>3</sup> Amb referència a l'alimentació d'aquest procés d'estigmatització ha estat especialment notori el cas de part de la premsa tant catalana com estatal arran de l'operació Canttata<sup>4</sup> i l'emergència d'un mercat de màsters i estudis de postgrau al voltant de definicions controvertides de seguretat i terrorisme.<sup>5</sup> Però, en qualsevol cas, cal subratllar la manca de recerques més enllà del periodisme —particularment al nostre país— centrades en moviments musulmans de caire més aviat ortodox (posteriorment replantejaré aquest terme). L'anomenada *religiositat popular* ha ocupat indubtablement més esforços en la història de les nostres ciències socials i en particular per part dels antropòlegs. Tanmateix, és cert que durant els darrers anys els treballs sobre una altra «religiositat» musulmana estan guanyant presència. En aquesta línia puc mencionar, per exemple, la recerca de l'antropòleg Jordi Moreras sobre el desenvolupament de la *salafiyya* a Catalunya (Moreras, 2007). D'aquesta manera, es proposa, sens dubte, un repte nou per a l'estudi de fenòmens religiosos des de les ciències socials. En aquest sentit, una de les intencions en aquestes pàgines és senzillament aportar un apunt més per poder veure l'anomenada *ortodòxia*, també, com una forma de religiositat construïda i subjecta a variacions per la praxi i que no depèn de manera unidireccional de les fonts escrites. Amb relació a això, tractaré d'argumentar per què el cas de la *Yama'at at-Tabligh* em sembla particularment interessant a Barcelona.

## 3. Apunt breu sobre la *Yama'at at-Tabligh*

La *Yama'at at-Tabligh ad-Da'wa'* és un moviment religiós musulmà pietista transnacional que proposa una reforma rigorosa per a la pràctica religiosa, parteix de l'educació i la voluntat personal de cada musulmà, pren com a referents fonamentals els models exemplars del profeta Muhammad

3. El transcurs del procés policial i judicial Canttata és l'exemple més evident de la posada en escena d'aquestes sospites.
4. Em refereixo a l'esdeveniment des del gener del 2008 amb les onze detencions del Raval.
5. N'hi ha prou amb consultar per les paraules clau *master*, *postgrado*, *seguridad* i *terrorismo* a qualsevol cercador d'Internet.

i de la Comunitat de Medina i com a fonts bàsiques l'Alcorà i els *ahadith*.<sup>6</sup> En l'actualitat es troben oratoris afins al moviment a uns cent cinquanta estats, i entre setanta i vuitanta milions de seguidors.<sup>7</sup> El Pakistan, l'Índia i Bangladesh són els països amb més presència tablighi. En el cas europeu, el moviment té una presència notable a la Gran Bretanya (on va arribar ja l'any 1946 i avui gairebé la meitat dels més de 1.300 oratoris són afins al moviment) i a França (on s'instal·là als anys seixanta i on s'estima que el moviment l'integren uns 100.000 seguidors).<sup>8</sup> A la Península, la *Āama'at at-Tabligh* arribà a principis dels anys vuitanta per Andalusia, amb l'assentament de poblacions magribines, i per Catalunya, particularment a Barcelona, amb l'arribada de poblacions que majoritàriament procedien de la Gran Bretanya i de l'Indostan. Així, s'ha de tenir en compte l'aparició el 1983 de l'oratori Tariq ibn Ziyad al Raval de Barcelona, adherit al moviment.

La *Āama'at at-Tabligh* és deutora de les propostes del reformisme deobandí que durant la segona meitat del segle XIX tingué la seva eclosió a Deoband, al nord de l'Índia. En aquest context colonial, alguns *ulama*<sup>9</sup> sunnites, seguidors de l'escola jurídica hanafi, impulsaren la creació d'una xarxa de complexos formats per madrasses i mesquites on s'ensenyés i prediqués una «recta via» de la praxi religiosa. Així, doncs, el deobandisme en aquell context colonial tingué la voluntat de fer front a la presència d'evangelitzadors cristians, a la participació de predicadors hindús en debats públics i a la proliferació de reconversions de musulmans a la religió que segles enrere havien professat —la hindú. Avui dia, mitjançant el Tabligh, el reformisme deobandí ha passat a ser una referència central per a musulmans de tot el món que viuen i practiquen a la seva experiència quotidiana immersos en contextos de majoria no musulmana, com a Anglaterra o Catalunya.

Així, la *Āama'at at-Tabligh* sorgeix de la mà de Mawlana Muhammad Ilyas Kandhlawi (1885-1944) el 1926 a Mewat, al nord de l'Índia. La formació religiosa del seu fundador es desenvolupà a Gangoh i Saharanpur a madrasses vinculades al reformisme deobandí. Tingué com a mestre, entre d'altres, Mawlana Rashid Ahmad Gangohi, un dels fundadors de la primera escola a Deoband i figura central d'aquest reformisme. El punt de partida de la voluntat de Mawlana Ilyas és la seva coneguda proclama «musulmans, sigueu musulmans». Segons el seu parer —igual que el dels *ulama* de Deoband precedentment—, molts dels *meos* (musulmans de Mewat) eren musulmans però «no vivien a l'Islam».<sup>10</sup> Dit amb altres paraules, com que la pràctica religiosa dels *meos* estava singularitzada per les afinitats cap a les tradicions hindús o la devoció cap a líders sufis i santuaris, els seus orígens no podien assimilar-se a l'islam del profeta.

De la mateixa manera que els primers impulsors del reformisme de Deoband, Ilyas criticà el caciquisme, la corrupció i la connivència amb l'Administració colonial per part de molts líders sufis però sense condemnar el sufisme en tant que forma de religiositat.<sup>11</sup> Però, a diferència del deobandisme, Mawlana Ilyas i la *Āama'at at-Tabligh* no adoptarien com a finalitat última la confecció d'una xarxa de madrasses ni la voluntat de competir amb altres moviments religiosos per mitjà de la participació en debats públics que els enfrontessin. De fet, malgrat que l'educació religiosa és un dels principis fonamentals del moviment, no fou intenció de Mawlana Ilyas reproduir un cos de

6. Dites i fets de la vida del profeta (del singular *hadith*).

7. *Indian Islamic Organizations: Tablighi Jamaat, Jamaat-E-Islami Hind, Solidarity Youth Movement, Kerala, Muslim Educational Society, Students Islamic Organisation of India, Jamiat Ulema-E-Hind, Pasmanda Muslim Mahaz, All India Muslim Majlis, Deendar Anjuman, Haj Committee of India, Muslim Independent Party* (2010), Memphis, Books LLC.

8. *Ibidem*.

9. Doctors sobre l'Alcorà i la *sunna* (del singular '*alim*, 'savi').

10. Abul Hasan Ali NADVI (1993), *Life and mission of Maulana Muhammad Ilyas*, Karachi, Haji Arfeen Academy.

11. El fet és que la condemna del deobandisme no es dirigeix al sufisme en si sinó a algunes pràctiques polítiques corruptes dels líders sufis i a algunes tradicions rituals sufis els orígens de les quals eren hindús. Amb referència a això pot consultar-se Metcalf (2007). De la lectura de l'obra de Barbara Daly Metcalf es desprèn un replantejament del tractament que alguns autors donen al deobandisme i al Tabligh com a oposats radicals a l'islam sufi en tant que tal. De fet, alguns dels pilars del mètode del deobandisme i del Tabligh són l'educació i el seguiment de savis i doctes en matèria religiosa (*ulama*) o emirs que exerceixen a la vegada com a imams a causa de l'ampli coneixement de l'Alcorà.

funcionariat format per mestres tablighi, sinó que cadascun dels seguidors del moviment portés a la pràctica el principi d'educació arran del proselitisme entre els mateixos musulmans, qüestió que ja comporta la predicació d'uns principis. La voluntat de la *Ŷama'at at-Tabligh* és la d'expandir a tots els països, ciutats i barris una proposta metòdica d'islamització de la vida quotidiana a partir de la predicació de persona a persona, a mesquites, carrers i domicilis.

Malgrat les xifres oficials i la detecció del moviment als oratoris, pot percebre's certa controvèrsia a l'hora de considerar la *Ŷama'at at-Tabligh* com un moviment acotat i perfectament delimitable. De fet, cal recordar que el mateix Mawlana Ilyas no va voler nominar la seva proposta, i se li va atribuir el nom de *Tabligh* recollint l'apel·latiu amb qual els musulmans de Mawat de l'època es referien als predicadors del mètode reformista de Mawlana Ilyas. Amb referència a això, aquesta definició incerta del perímetre que ocupa el moviment entre els musulmans es dona a causa, en primer lloc, dels principis predicats des de la proposta tablighi, els quals no divergeixen dels pilars fonamentals de l'islam; i, en segon lloc, pel fet que tampoc no hi ha un mode ordinari reglamentat sobre les formes d'adscripció al moviment més enllà de la pràctica que comporta l'assistència a les reunions del grup local a l'oratori i la participació a les missions per predicar a altres oratoris. Tanmateix, tampoc no hi ha un cens que quantifiqui el volum d'aquesta adscripció ni un sistema fixat que la valori. A diferència del deobandisme inicial, la islamització de l'experiència que promou la *Ŷama'at at-Tabligh* no queda circumscrita per cap de les quatre escoles jurídiques del sunnisme.<sup>12</sup> En conseqüència, el projecte d'islamització del *Tabligh* omet l'emissió de *fatawa*<sup>13</sup> i es basa en el record d'un model exemplar situat en un passat ideal i que ha de ser portat al present mitjançant una actitud exemplar de cada musulmà en l'experiència vital lligada a la manera d'afrontar les vicissituds i els imprevistos de la quotidianitat. Així, tot i la centralitat de la predicació i l'oració comunitàries a les quals són convocats tots els musulmans, la praxi religiosa es compon de totes i cadascuna de les accions que un musulmà materialitza diàriament, per la qual cosa és oportú tractar de «mètode» la proposta tablighi de «pràctica religiosa».

El moviment queda organitzat en petits grups missioners o *Ŷama'at* a escala local i coordinats per emirs locals que organitzen les reunions de tot el cap de setmana i també els viatges o missions durant els quals els grups d'entre deu i dotze persones es desplacen a oratoris de poblacions properes a predicar, resar en comunitat i organitzar discussions sobre l'Alcorà i els *ahadith*. Tanmateix, de manera separada, les dones són invitades a fer exactament el mateix a l'habitatge d'algun seguidor del moviment situat a les proximitats de l'oratori. Aquests encontres s'efectuen també un cap de setmana al mes, quaranta nits seguides l'any i cent vint nits seguides un cop a la vida. Tant viatges com reunions són finançats pels mateixos assistents.

La *Ŷama'at at-Tabligh* es regeix per sis principis (*siffat*)<sup>14</sup> bàsics: la professió de fe; la centralitat de l'oració a l'organització de l'activitat domèstica diària i com a nexa comunitari; el coneixement de la religió com a record constant de Déu a partir de les recitacions de l'Alcorà i la lectura dels *ahadith*; l'hospitalitat, la generositat i la forma de vida austera i humil per a acollir les missions puntuals als oratoris; la sinceritat de propòsit i responsabilitat individual de cada musulmà en materialitzar una vida exemplar en homenatge exclusivament a Déu (transformant tota experiència vital en motiu de la pràctica religiosa), i el treball per la religió, traduït en les missions de predicació i a impulsar l'educació religiosa dins de l'àmbit domèstic. Aquests sis principis són acompanyats de quatre recomanacions més: la *hikma* o el respecte per la resta de musulmans i no-musulmans; la confor-

12. Aquestes quatre escoles són la hanafí, la hanbalí, la malikí i la shafí'i.

13. Es tracta de dictàmens jurídics (del singular *fatwa*). Al lloc web de l'escola central deobandí poden consultar-se (<http://darulifta-deoband.org>). Pel que fa al *Tabligh*, hi ha producció de textos en els reculls de dites i experiències de la vida del fundador (Shaykhul Fadith Mawlana, 1990; Ashiq Elahi, 2005; Nadvi, 1993) o en els llibres en què s'exposen els principis del moviment i les experiències dels grups de missioners, com a l'anomenat *Fazaail-e-Amaal*.

14. Per aquest ordre, *shahada* i *kalimah*, *salah*, *ilm wa dikhr*, *ikram-i-muslim*, *ikhlas-i-niyyat* i *tfrigh-i-waqt*. Pot consultar-se, entre d'altres, Mawlana M. 'ASHIQ ELAHI (2005), *Six points of Tabligh*, Dewsbury, Darul Kutub.



mitat amb una vida exemplar d'estudi i oració sense més ambicions que el que això comporta (i la dedicació quasi total del temps lliure al compromís amb la missió); l'austeritat en el menjar, el vestir, el descans, l'oci i la discussió, i la no manifestació de cap mena d'opinió o iniciativa política. En conseqüència, els seus membres es declaren apolítics —de la qual cosa es desprèn el caràcter pietista del moviment—, rebutgen la violència i es mostren respectuosos amb les lleis i els governs locals sempre que aquests no contradiguin els principis islàmics fonamentals.<sup>15</sup>

#### 4. La dimensió urbana de l'etnografia

La proposta d'estudi sobre la *Āama'at at-Tabligh* a Barcelona i concretament al barri del Raval i la zona de l'anomenada *Illa Robadors*<sup>16</sup> comporta una contextualització necessària de les activitats d'aquest moviment que cal etnografiar. La idea d'una anàlisi situada per aquest cas havia d'incloure dues qüestions: en primer lloc, tenint en compte les consideracions pejoratives que acompanyen moltes de les representacions sobre el Tabligh, parteixo de la relació que hi ha entre les representacions d'aquesta comunitat, de les activitats religiosa i associativa, i dels espais concrets en què es desenvolupen; en segon lloc, les transformacions en l'economia dels espais urbans de Barcelona, des de la seva fundació fins al procés de gentrificació de l'actualitat, es vinculen a un model de ciutat moderna capitalista generador d'una dinàmica d'industrialització, explotació, degradació i consum del barri del Raval que transforma la *Āama'at at-Tabligh* en objecte de la mirada sobre una àrea urbana que ha estat abundantment representada al llarg de la història. L'estratègia metodològica del treball de camp haurà de comprendre aquests dos tipus de variables.

En relació amb l'adopció d'una perspectiva situada per a l'anàlisi d'un fenomen religiós, la insistència sobre el notable caràcter pràctic de les activitats religiosa i associativa de la *Āama'at at-Tabligh* havia d'anar acompanyada de la consideració de les condicions contextuais determinants perquè tingui lloc el fenomen en qüestió. En aquest cas, la reflexió sobre el vincle entre uns actors socials, les seves pràctiques i activitats diàries, i els espais on les desenvolupen, havia de bastir una perspectiva diacrònica sobre les construccions tant de la pràctica religiosa musulmana com dels espais on es manifesta en el cas estudiat. Aquestes construccions són presents (com en tot objecte etnogràfic) en l'àmbit oral en els informants, en l'àmbit divulgatiu i mediàtic, i també científic a diferents publicacions. Considerar variables de tipus simbòlic i de tipus socioeconòmic simultàniament ha acabat convertint-se en un principi metodològic que concep aquestes dues classes de variables —*a priori* distants— com a necessàriament complementàries.

Aquí cal mencionar especialment algunes de les tesis de Talal Asad (1993),<sup>17</sup> en les quals es critica la visió «parsoniana» de Geertz sobre la religió (Asad, 1993, p. 32-54). Asad reflexiona so-

15. D'aquesta manera, caldria assenyalar, tal com argumenta Sayyid (1997, p. 1), que no tot moviment islàmic reformista recorre a una impugnació taxativa de l'ordre imperant de representació de la realitat. La *Āama'at at-Tabligh* és certament un exemple que ho confirma. D'altra banda, cal afegir que aquests «fonaments» de l'islam els argumenten els informants sempre en coherència amb el medi social en què desenvolupen les seves vides quotidianes.

16. Illa circumscrita actualment pels carrers d'en Robador, Sant Rafael, Hospital i la rambla del Raval (antic carrer Cadena).

17. Em remeto aquí a un fragment en particular de la seva obra *Genealogies of religion* que correspon al capítol titulat «The construction of religion as an anthropological category» i en el qual l'autor exposa la crítica que considera que mereix la visió parsoniana de Clifford Geertz (1987) en considerar el sistema de símbols d'una religió com quasi aliè al curs de la història. Posteriorment i durant tot el llibre, Asad articula una crítica a com l'ús analític de la categoria de «religió» sembla reservar-li un camp de coneixement i reproducció de la realitat independent a altres àmbits d'una societat, que resulta quasi inamovible i invariable als seus fonaments malgrat que les pràctiques socials siguin particulars en cada context local. Així, l'autor considera que la distinció de la religió com a categoria autònoma i independent de reconeixement del món hauria servit als poders polítics promotors del projecte de secularització a la modernitat per oposar radicalment la religió a un camp de coneixement representat com a neutre i universal: la ciència. Aquesta dicotomia, carregada d'ideologia segons l'autor, també hauria induït dinàmiques colonitzadores en els fluxos de difusió de la ciència globalment.

bre la hipotètica autonomia de la cultura i dels símbols religiosos en relació amb les condicions materials i socials per a l'existència. Així, assenjala que la religió no representa un espai distintiu o independent de coneixement de l'experiència diària sinó que es troba intrincada amb les condicions de possibilitat per a la pràctica d'unes actituds estratègiques quotidianes. L'anàlisi d'aquesta estratègia significativa per l'experiència que comporta la praxi religiosa ha de considerar variables que no són exclusivament morals sinó també, econòmiques o polítiques al mateix temps (Asad, 1993, p. 28). Atenent això, Asad afegeix que una possible definició unívoca i invariable de la religió com a forma de coneixement independent sobre la realitat pot trobar-se quasi exclusivament a l'àmbit analític de les ciències socials i no a l'experiència pràctica. En tot cas, la identificació del moviment amb l'anomenada *ortodòxia* i la insistència en l'estudi del seu oposat analític (la «religiositat popular», l'heterodòxia o el sufisme), hauria vinculat el rigorisme amb l'escripturisme religiós basat fonamentalment en el text alcorànic i ometent que aquest ha de ser portat a la pràctica. Aquest fet, com es tracta de demostrar en aquest article, representa una mena de ficció analítica categòrica.

\*\*\*

Amb tot això, la presència de la *Yama'at at-Tabligh* al Raval ens porta fins a pocs anys abans de l'obertura de Tariq ibn Ziyad, quan els primers grups de missions comencen a organitzar-se al barri. En aquell moment els actors que ara fan d'informants s'incorporaren a una trajectòria de degradació socioeconòmica i d'estigmatització del Raval que arrencà segles enrere.<sup>18</sup> Per això, la projecció de representacions simbòliques negatives sobre el moviment no pot ser analitzada tenint en compte només els processos polítics de secularització, sinó que ha de considerar-se la dimensió etnogràfica urbana en què el moviment se situa com a fenomen religiós. D'aquesta manera, considerant distintes classes de variables, resulta necessari dilucidar com es construeix la problemàtica etnogràfica i es relaciona amb la hipotètica problemàtica social que implica la presència del moviment a la ciutat. La resolució d'aquesta qüestió esclareix la formulació de l'objecte d'estudi en la seva dimensió històrica, pel fet que no estariem parlant de la *Yama'at at-Tabligh* «en si mateixa» sinó d'aquesta a l'oratori Tariq ibn Ziyad als carrers Sant Rafael i Hospital, a l'anomenada *Illa Robadors*.

Així, doncs, l'estudi de la pràctica religiosa situada de la *Yama'at at-Tabligh* es fa possible per l'anàlisi d'aspectes socioeconòmics de les dinàmiques històriques del marc del barri i de la interacció. La detecció d'una economia particular dels espais urbans condueix al reconeixement d'una lògica de creixement de Barcelona que hauria generat una geografia urbana segmentada i segregadora.

18. A la colònia romana de *Barcino* el Raval era una zona rebutjada per aquells primers habitants de la ciutat a causa de l'existència d'àrees pestilents al voltant de l'estany del Cagalell, a la zona sud del Raval. El recinte emmurallat no incloïa aquests terrenys pantanosos que podien allotjar circumstancialment forasters no ciutadans de la colònia i de pas. Durant l'alta edat mitjana l'àrea continuà quedant fora del recinte emmurallat i s'hi edificaren hospitals i convents que servien de centres d'hostatge i atenció als peregrins que passessin la nit a la ciutat. Alguns d'aquests hospitals eren llebroseries, com el de Messells o Santa Margarida o el de la Santa Creu. A la baixa edat mitjana, la construcció d'un tercer recinte emmurallat acabava englobant dins de la ciutat la zona del Raval. Malgrat això, els antics murs continuaven delimitant el recinte nou i alguns gremis com el dels carnisers, rebutjats per la població majoritària de la ciutat antiga, eren relegats al Raval. Aquesta herència de segregació territorial seria transmesa fins a finals del segle XVIII i durant tot el segle XIX amb la industrialització de la ciutat, quan es van instal·lar la major part de tallers i fàbriques —principalment tèxtils— al Raval (Artigues, Mas, Suñol, 1980). Així, ja des de les darreres dècades del segle XIX el Raval es transforma en el centre de l'atur a la ciutat a causa del trasllat de fàbriques a altres zones i del mateix procés d'industrialització i la implantació de models de producció que requerien l'ampliació dels recintes fabrils en noves zones de l'àrea urbana (Cantavella, 2010; Morris, 2001). Això desencadenà la proliferació de l'economia submergida al barri i també d'ocupacions al marge de la llei com la prostitució. La consideració pejorativa d'aquestes activitats laborals per part dels propietaris industrials beneficiades pel creixement de la indústria a altres zones de Barcelona contribuï significativament a la generació d'estereotips sobre la població del Raval des de principis del segle XX, com és el cas dels relats de Francesc Madrid (2010) a *Sang a les drassanes*. Es tractava d'una zona amb unes condicions d'habitabilitat que havien estat indirectament impulsades i malmeses per un sistema industrial que a principis del segle XX estava pràcticament absent al barri (Ealham, 2005).

L'herència d'aquesta segregació entre barris a la història ha estat incorporada a la percepció que els informants tenen del marc de la seva experiència quotidiana, així com a la representació que d'ells mateixos en fa un règim de govern i gestió d'aquesta economia de l'espai urbà, que és, en definitiva, la dels marcs d'interacció social de la ciutat (Bourgois, 2010, p. 41).

## 5. Condicions d'apropament

A l'inici de la investigació, la recerca de la pregunta idònia que desencadeni l'enunciació de l'objecte d'estudi comporta una primera qüestió que cal resoldre: per on començar? Segurament aquesta és una de les preguntes a partir de les quals pot desenvolupar-se la definició de l'objecte d'estudi durant el treball de camp. Amb referència a això, serà possible tractar de dues qüestions bàsiques: la delimitació del marc per a l'observació i els modes d'interacció de l'etnògraf amb els participants del context escollit i definit, i amb el propi marc d'experiència. En altres termes, Frigolé (1980) assenyalava que el disseny de l'objecte d'estudi pot respondre inicialment a una pregunta de tipus temàtic sobre «què» es vol estudiar, però ell mateix indica que la resolució a aquesta pregunta inicial és al mateix temps la seva reformulació, és a dir, que l'objecte d'estudi passa a ser, en part, la seva pròpia problematització, de manera que queda progressivament perfilat durant el procés del treball de camp. Frigolé proposa llavors la substitució de l'estudi d'una comunitat per una problemàtica situada i negociada amb la qual l'etnògraf interacciona (Frigolé, 1980, p. 104). En aquest cas, l'objecte quedava definit per la relació entre la *Yama'at at-Tabligh* i els espais en què posa en pràctica part de les seves activitats a Barcelona, com l'oratori Tariq ibn Ziyad, el de presència tablighi més important i més antiga a la ciutat.

*A priori*, la decisió de delimitar el context del treball de camp comporta la definició d'un espai per a la interacció en el qual queden inscrits uns participants que practiquen un ordre determinat d'aquest marc i dels esdeveniments que l'etnògraf podrà analitzar a partir d'això. En el cas que aquí presento, l'objecte d'estudi fou formulat, en un primer moment, com la «religiositat musulmana» a l'oratori Tariq ibn Ziyad.<sup>19</sup> Els termes del plantejament de la recerca varen derivar en «pràctica religiosa» ja a la primera fase del treball de camp,<sup>20</sup> el qual vaig considerar, que s'ajustava més a allò que podia observar, per exemple, als moments d'oració comunitària. Posteriorment n'explicaré el motiu.

La recerca ha quedat des del començament acotada per l'elecció de diversos espais comunitaris, com són l'oratori Tariq ibn Ziyad o el local del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya,<sup>21</sup> a unes passes de l'oratori. D'altra banda, el seguiment de la vida quotidiana d'una sèrie d'informants particulars no vinculats directament a les associacions de caire religiós ha representat un altre dels punts d'atenció de la mirada etnogràfica. Al mateix temps, l'entramat d'informants relacionats molts entre ells ha anat eixamplant-se a mesura que el procés de recerca ha anat avançant.

Caldria afegir diverses qüestions pel que fa a la meua condició d'etnògraf amb pretensió d'assistir tant a l'oració comunitària com a altres activitats. En primer lloc, la relació amb els informants particulars partia inicialment d'un vincle previ amb alguns d'ells. El contacte i el tracte personal es fonamentava inicialment en la meua insistència per compartir moments del seu dia a dia, fins que un cert grau de confiança els va fer comprendre aquesta relació com un vincle que els permetia sol·licitar la meua col·laboració en algunes de les seves ocupacions quotidianes tant laborals com domèstiques. En segon lloc, l'assiduïtat amb què assistia inicialment a diverses de les activitats del Consell Islàmic, i també les visites al seu local associatiu, varen determinar l'interès dels informants pel meu estatus com a etnògraf. Malgrat els aclariments inicials sobre allò que em proposava amb el

19. Els accessos a l'oratori es troben als carrers de Sant Rafael i d'Hospital, a la zona de l'anomenada *Illa Robadors* del Raval. Per a més detall sobre aquest oratori vegeu Jordi Moreras (1999).

20. Aquesta primera fase va transcórrer des del setembre del 2009 fins al maig del 2010.

21. Per a més informació sobre aquesta associació vegeu Jordi Moreras (2009).



treball de camp, els ritmes d'observació no encaixaven amb les expectatives que la meua assistència havia despertat inicialment en alguns dels informants. La dilatació en el temps del meu interès pels actes que s'hi organitzaven conduí a una certa ambigüitat del meu rol com a observador, cosa que va fer pensar a alguns d'aquests informants que jo era, a més d'etnògraf, potser, un convers potencial per la regularitat i insistència de les preguntes que els plantejava i la regularitat amb la qual compartia amb alguns d'ells moments de la seva quotidianitat. Aquí va quedar plantejada una de les primeres qüestions o dels reptes que afectarien directament les metodologies: distingir l'interès, l'empatia i l'adscripció.

Si la pràctica etnogràfica reflexiona sobre la praxi religiosa d'altres convergint totes elles als moments d'observació, en quina mesura no he estat combregant amb els informants dels mateixos moments d'interacció com a concelebrant? Fins a quin punt la meua «aparició escènica» o participació del seu marc d'interacció i praxi és explícitament distinta? Ho és realment a efectes pràctics, sigui quina sigui l'emoció o fervor interior o la manca d'aquesta? Certament, no he estat reconegut com a musulmà practicant per cap de les persones que conec des de fa temps, entre altres motius, perquè no participo igualment dels moments últims de l'oració comunitària, és a dir, aquells en què els assistents a l'oratori queden alineats en direcció a la *qibla*. No obstant això, si plantejo el treball de camp en termes de pràctica religiosa i no de religiositat és, justament, perquè no considero tenir competència per a percebre l'adscripció interior i subjectiva de ningú a una fe o a un culte i, molt menys, per a valorar la profunditat d'una hipotètica emotivitat interior a partir dels aspectes més explícits de la pràctica. M'ha semblat més pertinent considerar que allò a partir del que pot desprendre's una teoria mitjançant l'observació participant a certs ritus és precisament l'acció, la praxi, allò que s'explicita i allò que s'omet o escamoteja en el discurs oficial sobre ella. En aquest sentit, probablement gran part dels participants a les *salat al-ýuma*<sup>22</sup> a les quals he assistit tampoc no podria aventurar-se a dilucidar si tots i cadascun dels assistents són musulmans de la mateixa manera que consideren que ells mateixos ho són o de la mateixa manera que ells mateixos ho porten a la pràctica. Simplement trobem coparticipació, compliment de les formes mínimes i, a la vegada, adequació d'un comportament a les formes del marc d'interacció en el sentit més «goffmanià» d'aquests termes.<sup>23</sup>

A més, l'observació s'ha centrat en uns identificadors comunitaris produïts arran dels discursos d'associacions com el Consell Islàmic que funcionen a un nivell més aviat oficial i institucional i que, per tant, són certament abstractes i difícilment generalitzables. Tot i així, altres identificadors (i això afecta directament la pràctica etnogràfica i els modes d'interacció al camp) quedaren definits inicialment per l'establiment d'uns límits rituals per la participació a l'oració comunitària. Tant els gestos i paraules més obvis com els detalls infinitesimals d'aquesta gestualitat, la vestimenta, els moviments o el posicionament concret de cadascú a les sales d'oració, formen part de la praxi ritual, i s'estableixen aquests límits dels moments d'identificació i presentació comunitàries. Ateuant això, era aquesta manera de comprendre la praxi religiosa en la qual s'articularen els marcs de l'experiència religiosa. Aquest aspecte em portà a plantejar, com s'ha esmentat, una investigació no sobre «religiositat» sinó, més apropiadament, crec, sobre «pràctica religiosa».

D'altra banda, més enllà dels moments d'oració a l'oratori, l'observació participant amb dos tipus diferents d'informants —externs i interns a les associacions— va situar la lectura tant de la pràctica religiosa com del discurs sobre aquesta entre, en primer lloc, un islam que pot denominar-se oficial d'aquest nivell associatiu i que es postula com a mediador entre les autoritats i institucions locals i la comunitat musulmana sobre la qual projecta una sèrie d'identificadors per definir-la i delimitar-la i, en segon lloc, un islam notablement plural i oficiós que es remet a la pràctica dels informants particulars, les seves amistats i famílies i a la seva experiència quotidiana. D'aquesta manera, el discurs sobre la pràctica religiosa en el pla de la recerca quedà articulats entre l'un i l'altre, entre allò formal i el que és

22. Oració del divendres al migdia.

23. Vegeu Erving Goffman (2006).

informal, el que és oficial i el que és oficiós, l'ortodòxia projectada pel Consell Islàmic i l'ortopraxi —fent ús del terme emprat per Gellner (1981)— de cadascun dels informants. Concretament, aquí trobem la rellevància de poder distingir entre allò que els informants diuen que s'ha de fer, allò que confessen que fan i allò que fan i, sobretot, allò que no diuen que fan o que no diuen que no fan, que ometen en els seus discursos sobre la pràctica o en aquesta mateixa pràctica. D'aquesta manera, es fa recurrent la consideració de Pina Cabral (2007) sobre els «no dits». Exposaré els motius d'aquesta importància més endavant. En tot cas, en relació amb aquesta gramàtica de la pràctica caldria plantejar si, en un pla diferent, la pràctica etnogràfica com a estratègia comunicativa del mateix etnògraf, la seva teoria i els seus mètodes d'interacció amb el context d'observació i els seus participants s'articulen, precisament, entre la teoria prèvia i els pressupostos metodològics clàssics de l'etnografia i les circumstàncies en les quals un es troba per conèixer el context d'observació, moure-s'hi i construir preguntes i hipòtesis de recerca. En aquestes circumstàncies entren en joc les estratègies per no ser desemmascarat com a actor interessat únicament en la informació per al seu profit professional, les accions per a ser desemmascarat com a observador extern i no veure's compromès en determinades situacions o, contràriament, els modes d'interacció per a demostrar que veritablement hi ha un compromís amb qui es comparteix una experiència i amb la problemàtica que envolta la situació comunicativa determinada durant el treball de camp.

A partir de l'experiència d'uns límits dels moments del marc d'interacció (entesos en tant que espai i temps de l'oració comunitària) i a partir de la detecció de dos nivells de discurs sobre la pràctica religiosa (un d'oficial i un altre d'oficiós) pot situar-se el motor d'aquesta gramàtica de la praxi tant a la seva sintaxi o el seu model i discurs oficials com a la seva morfologia, el seu desenvolupament a la vida quotidiana dels informants. Aquesta morfologia pot manifestar-se a l'oració, la vestimenta, els gestos, l'organització de la seva vida diària o, fins i tot, als itineraris comercials i de temps lliure que els informants configuren en el context del Raval. De fet, tots aquests indicadors corporals i gestuals resulten centrals a l'observació de la proposta particular de la *Yama'at at-Tabligh* per a copsar la islamització exemplar de la quotidianitat de cada seguidor des del moment en què tota acció és entesa com a praxi religiosa. Així, la morfologia de la pràctica podria detectar-se, com he mencionat, també a l'escamoteig o l'evitació de totes les pràctiques rigorosament reglamentades, i també a les estratègies dels informants per a dur-les a terme segons les seves possibilitats. En aquest sentit, cal recordar la idea d'un sentit pràctic (Bourdieu, 2009) en tant que mecanisme per a l'acció que permet a un informant sortir endavant en unes circumstàncies socials particulars, remetre's a una competència o *habitus* i actuar en correspondència aparent amb un ordre social determinat i amb allò que els copartícips d'aquesta realitat n'esperen. Per això, les contradiccions que podríem trobar entre els dos plans del discurs fan pensar que s'estableix una certa complementarietat entre ells, és a dir, que la praxi oficiosa necessita per a ser identificada i compartida —servint com a estratègia socialitzadora— remetre's al paraigua d'un discurs ortodox aglutinador. Aquest discurs, per a mantenir-se vigent, requereix una praxi que es manifesta de múltiples maneres, concretades en cada cas a les vicissituds de cada experiència quotidiana en relació amb la dels coparticipants de la mateixa pràctica.<sup>24</sup> No obstant això, fer ús de les estratègies significatives que un capital ofereix per encarar l'experiència mitjançant el sentit pràctic no ha de malinterpretar-se. No es tracta d'un mal ús, abús o aprofitament premeditat depenent de les conveniències personals de cada situació. La praxi religiosa com a estratègia socialitzadora no ha de ser necessàriament associada a una capacitat racionalitzada per moure's de manera destra diàriament sinó, més aviat, a la manera particular, variable i espontània (en la mesura que està assimilada a l'*habitus*) de reaccionar davant les condicions particulars d'un marc concret d'interacció.

24. Sobre aquesta idea, Talal Asad (1993) il·lustra perfectament la manera com l'assumpció d'uns principis i unes regles de la pràctica religiosa s'efectua bàsicament amb relació als copartícips de la mateixa pràctica religiosa: «The virtuous muslim is thus seen not as an autonomous individual who assents to a set of universalizable maxims but as an individual inhabiting the moral space shared by all who are together bound to God» (Asad, 1993, p. 221).

## 6. Els termes d'«allò local»

El procés del treball de camp ha suggerit recentment una reconsideració de la mirada etnogràfica sobre l'objecte d'estudi. Amb el qüestionament de determinades categories analítiques és necessari interrogar-se entorn de la possibilitat de treballar en el present i sobre aquest emprant una sèrie de conceptes per pensar en la realitat observada, conceptes amb una genealogia que descobreix un biaix condicionant de la reflexió sobre aquesta realitat. Dit d'una altra manera, no es tracta de dilucidar si es pot o no treballar en el present etnogràfic sinó sota quines condicions o de quina manera es fa. En aquest sentit, la genealogia dels termes recurrents que perfilen la mirada etnogràfica és un primer pas no només per a identificar la realitat que cal analitzar en el marc concret d'observació, sinó, a més, per a veure quines relacions de coneixement i de poder es teixeixen entre la percepció que els informants tenen del seu entorn social i el que un mateix identifica i defineix a partir de l'ús de categories amb càrrega ideològica, algunes de les quals pertanyen a l'àmbit científic i no a l'experiència diària dels informants (Sayyid, 2009, p. 188).

El replantejament de les categories definitòries d'una realitat pot centrar-se tant en els símptomes de les possibles problemàtiques o situacions identificades al context del treball de camp com durant els processos de gestació d'aquestes situacions. Aquests processos queden articulats per les formes històriques d'interacció que han tingut lloc en aquest context particular, les condicions objectives per l'experiència (de tipus socioeconòmic i sociopolític) i els condicionaments de les narratives construïdes des de fora d'aquest marc per a definir-lo, que de vegades són alienes a la percepció que els informants tenen del seu context i la seva experiència del context.

Arribat a aquest punt, una nova qüestió que suscita l'argumentació exposada fins ara i que, en certa mesura, uneix els interrogants presentats és, senzillament, com es construeix una problemàtica etnogràfica? O, simplement, per què fixar la mirada sobre la *Āama'at at-Tabligh* i com cal tractar aquest fenomen des de la sociologia i l'antropologia de la religió? Justament la manera de posar en pràctica l'estratègia etnogràfica durant el període del treball de camp ha suposat alguns dels condicionants de la mirada, el procés d'apropament, la delimitació i la definició de l'objecte d'estudi. A llarg d'aquest període d'aprenentatge queda inclòs el coneixement previ i bibliogràfic sobre la *Āama'at at-Tabligh* i els espais on se situa la seva activitat en aquest cas. A més, la crítica als termes amb els quals es comprenia inicialment la problemàtica etnogràfica condueix *a posteriori* a prendre consciència de les condicions en què s'escriu la recerca. Sens dubte, cal afegir-hi la possible empatia i, fins i tot, simpatia o compromís de l'observador amb els actors amb qui interacciona i l'actitud, la posició i el compromís que mitjançant la mateixa praxi etnogràfica —la seva estratègia i l'enfocament que se'n desprèn— adopta respecte de la situació i marc que ha definit. En definitiva, dilucidar com es formula la problemàtica que cal analitzar implica veure en quina posició queden situats els actors socials del fenomen observat dins d'un ordre de representació imperant de la realitat en què queden inscrites tant l'activitat científica de l'etnògraf com la pràctica religiosa de la *Āama'at at-Tabligh*.<sup>25</sup>

Reprement la definició de dues experiències contraposades (la religiosa i la secular) delimitades per les pràctiques de l'oració, allò sagrat i allò profà quedaven explicitats com a categories centrals en un primer moment de l'anàlisi. Aquestes categoritzacions de l'experiència s'articulen l'una amb relació a l'altra. Però en desembocar el treball de camp en un estudi sobre el moviment al Raval, l'ordenament de la realitat segons aquests termes o espais categòrics es dissolia. Així, val la pena citar la proposta de la *Āama'at at-Tabligh* per a la islamització de l'experiència a partir de la responsabilitat i voluntat personals que cadascun dels seus seguidors assumeix en el seu rol exemplar

25. La interrogació sobre el camp semàntic en què queden situades les categories de concepció de la realitat i identificació i definició de la problemàtica social escollida fa pensar en les posicions que els termes emprats per la recerca atorguen al fenomen religiós analitzat dins d'un ordre de representació jerarquitzat. Respecte d'aquesta qüestió vegeu Sayyid (2009, p. 199).

per a la resta de la comunitat de musulmans del context local en què es trobi. La pràctica religiosa no es restringia als moments d'oració, de manera que queden manifestats contínuament els trets aparents dels membres en el seu dia a dia, en el seu cos i els seus moviments i hàbits de consum al barri. Els temps i espais sagrats i profans circumscrits de portes endins o portes enfora de l'oratori donen pas també a les actituds i als gestos quotidians manifestats no en un espai tancat sinó a partir d'hàbits perfilats a les situacions diàries de cada seguidor del mètode del Tabligh a la ciutat. La praxi s'inscriu bàsicament a la persona que és exemplar en predicar una «recta via» a altres musulmans. A això cal afegir-hi que aquesta personalització de la responsabilitat de viure «correctament» no ha d'anar acompanyada de la dissolució del col·lectiu dels encontres setmanals o *ijtima*, i aquest col·lectiu no preval en la mateixa praxi en ser els mateixos assistents als encontres els destinataris de les prediques i dels models exemplars durant les missions de les *yama'at* a alguns dels oratoris del barri.

Torno aquí a la consideració dels «no dits» de Pina Cabral (2007), que assenyalava els silencis, gestos o absència d'aquests espais intersticials que encadenen les fites o els moments rituals més explícitament significatius. L'assistència a actes oficials del Consell Islàmic, les cites concertades amb els seus membres, les entrevistes acordades amb informants diversos o l'assistència a alguns moments d'oració comunitària a l'oratori, són moments de significació explícita i fites en les formes de representació oficial de la pràctica religiosa que amaguen entre ells els espais, silencis o, com Sabina Frederic (2000) els anomena, els intersticis que donen continuïtat a la praxi ritual entre els seus moments oficials d'interacció.<sup>26</sup> Amb això, recordo una de les primeres preguntes del treball de camp: què és o què suposa ser musulmà? Tenint en compte que ser musulmà s'apropa al que els musulmans diguin més que al que l'etnògraf consideri, resulta obvi que ningú no es defineix com a musulmà només de manera ocasional a l'oració, però que, a més, ningú no té a les seves mans la possibilitat de ser-ho igualment en el seu discurs com a la pràctica diària de la seva experiència. La congruència entre aquests últims sembla no trobar-se en la seva correspondència exacta sinó, paradoxalment, en les contradiccions aparents. No és només que la pràctica religiosa s'enriqueixi per la seva variabilitat, sinó que justament allò que és imprevisible durant l'esdevenir de la quotidianitat dels informants és allò a partir del qual també s'articula la vigència d'un discurs o ordre de sentit oficial sobre aquestes realitats particulars. Exactament el mateix es produeix a l'hora de trobar una identificació del seguidor del Tabligh. Així, no és possible —com a mínim en aquest cas— fer una etnografia únicament i exclusivament a partir dels discursos. En conseqüència, allò que l'etnògraf pot abordar són precisament les condicions en què els informants construeixen el seu discurs sobre la pràctica i no una definició abstracta o absoluta, justament, perquè hi ha discontinuïtats, contradiccions o flaqueses durant el transcurs de l'experiència dels informants que impedeixen una definició no situada de la pràctica religiosa.<sup>27</sup> Les contradiccions, els silencis, els «no dits» i els intersticis són part d'aquesta gramàtica o estratègia significativa per l'experiència que articula la praxi religiosa entesa en un sentit més ampli. Aquesta pràctica no s'esgota en l'oració i la proposta del Tabligh pretén estendre's a tots els moments de la vida quotidiana per mitjà de la voluntat per la seva islamització, també fora de l'espai de l'oratori, escampada per tot l'espai urbà.

Plantejar l'existència d'un espai i un temps islàmics construïts a partir de la pràctica religiosa i inscrits en —i contrastats— un temps i un espai no islàmics comportava atorgar a l'acció dels mateixos informants un paper rellevant en la definició tant de l'objecte d'estudi —la mateixa pràctica— com pel que fa a la configuració d'un marc islàmic i un ordre de sentit per a comprendre l'experiència diària.<sup>28</sup> En aquest punt cal assenyalar la rellevància de les condicions d'interacció de l'etnògraf amb els seus informants i dins d'aquests temps i espai *a priori* identificats com a diferents

26. En el cas de Frederic (2000), l'etnògrafa comprengué que l'acció política s'articulava no des de les reunions a les quals ella assistia i a partir del que s'hi deia durant el seu transcurs, sinó als encontres informals entre aquestes reunions.

27. Sobre la construcció d'una lògica biogràfica a partir de l'acció quotidiana, vegeu Pierre Bourdieu (1997, p. 74-83).

28. Amb relació al Tabligh i la construcció de l'ambient per a la praxi al voltant de la persona vegeu també Masud (2000, p. 166).

(sagrat i profà). Els moments d'oració eren la clau de la pràctica etnogràfica inicial basada en la possibilitat o la impossibilitat de l'etnògraf d'accedir a Tariq ibn Ziyad. Aquests moments generaven una dinàmica d'entrada i sortida determinada, participació i no participació de l'oració. Per tant, depenent de la situació de permissivitat amb què es regula l'ingrés a l'oratori, prenia forma una estratègia etnogràfica o una altra per construir representacions concretes del marc d'interacció i la formulació de teoria i coneixement sobre una experiència (etnogràfica) particular. Així com el marc de l'oració es constitueix per la coparticipació, el marc d'estudi es defineix amb unes condicions d'interacció a partir de les quals l'etnògraf vol capficar-se a la rutina dels participants. Marc d'interacció i objecte d'estudi, enfocament sobre aquest i estratègia etnogràfica tenen lloc a la mateixa situació comunicativa.

Però la deriva de la recerca ha comportat recentment que es replantegi la manera com s'inscriuen (i s'escriuen a l'etnografia) el temps i l'espai sagrat i profà en passar del Consell Islàmic i l'oratori com a centres de la meua atenció a fixar la mirada també a les accions que la *Yama'at at-Tabligh* efectua tant dins com fora d'aquests espais i les representacions que es fan d'aquestes activitats i del grup als carrers del barri. Dit d'una altra manera, els temps i els espais deixen d'estar geogràficament limitats per a dependre dels circuits variables que les missions locals dibuixen al barri i les rutes de l'etnògraf. No obstant això, tot i mantenir la rellevància de l'espai d'oració comunitària, quan l'observació de la praxi religiosa es trasllada als itineraris, actituds quotidianes, maneres d'habitar i consumir al barri i de moure-s'hi diàriament, les condicions de possibilitat per a la pràctica etnogràfica varien. Per tant, la islamització tablighi de l'experiència, les categories de sacralitat i profanitat, exemplar i desdenyós, lícit i il·lícit, es defineixen de manera dinàmica i negociada a l'espai en què s'emplacen i pel qual circulen (atenent els canvis en la disposició dels espais del barri i aquest a la ciutat i la localització dels locals de reunió, treball i habitatge dels informants). A causa d'això, també canvien l'estratègia metodològica i les pautes de comprensió del marc d'interacció al qual condueix l'estratègia.

\*\*\*

Fins ara l'article ha assenyalat que la proposta de l'etnografia en curs que presento no es confeciona, exclusivament, a partir dels discursos que els informants o la bibliografia elaboren sobre el context tractat, així com sobre la pràctica religiosa, sinó que l'etnografia es teixeix a més amb relació als no-discursos. Allò que es diu que es fa, allò que es fa i allò que no es diu que es fa són per l'etnògraf línies de lectura de l'experiència que s'articulen conjuntament. Pina Cabral (2007) i Bourdieu (2009) sostrauen de la relació entre les xifres i anàlisi quantitatives sobre distintes pràctiques i el discurs comunitari oficial sobre allò que hauria de fer-se, no tant una veritat subjacent als testimonis de les entrevistes sinó la manera com un sentit pràctic per l'experiència<sup>29</sup> propicia la complementarietat entre, d'una banda, un discurs per l'ordre de representació i el sentit comú per l'experiència i, de l'altra, la mateixa quotidianitat, els seus imprevistos i canvis de rumb, les condicions particulars per a l'acció o per a complir o rellegir unes normes. Tot plegat es tracta de la posada en pràctica d'aquestes regles de comportament. Més enllà de la multiplicitat contradictòria d'experiències d'una «recta via» islàmica per la praxi amb què un es troba a l'hora d'observar i escoltar els informants que suposa seguir el mètode tablighi, no pot sinó teixir-se l'objecte d'estudi sostenint que és possible que coexisteixin diverses dimensions de la pràctica religiosa en la mateixa acció i en les seves representacions.

Fins aquí he tractat de dilucidar que la qüestió no és només entreveure com queden definides les categories que identifiquen i expliquen la pràctica sinó, també, observar que la identificació

29. Aquest sentit pràctic pot comprendre's també com una manera de manifestar una competència per la sociabilitat, reflectida en les xifres i els tipus de matrimonis a l'Alto Minho sobre el qual treballà Pina Cabral o a la Cabília i el Béarn de Bourdieu.



d'un objecte d'estudi i no un altre és determinada per una sèrie de condicionaments tant subjectius (coneixements prefigurats del moviment i del mateix Raval) com objectius (possibilitats d'accés a l'oratori). Aquests mateixos condicionaments desencadenen simultàniament una estratègia etnogràfica que genera un horitzó de possibilitats per a la identificació, comprensió i definició de la realitat objecte de la mirada en uns termes i no en d'altres. Entre aquestes identificacions es troba la de les formes de la pràctica religiosa, que són, sens dubte, variables i no responen a una definició tancada o invariable d'ortodòxia.

## 7. L'ordre de representació

L'ús d'unes categories particulars per a explicar les relacions que s'esdevingueren arran del treball de camp induí la localització d'un espai per a l'observació. Això succeí prèviament al fet que la recerca s'aturés al voltant de la *Yama'at at-Tabligh*. Sense oblidar les relacions d'aquest espai amb el seu entorn, he assenyalat inicialment l'existència d'una sacralitat localitzada al temps i a l'espai que és aparentment distinta de la profanitat circumdant. Però el temps i l'espai quedarien configurats no només per les festivitats del calendari ritual musulmà i els locals destinats a les concelebracions i també per a l'oració comunitària sinó, com he dit, pels recorreguts al barri dels mateixos cossos i actituds dels seguidors de la *Yama'at at-Tabligh*. Sota la voluntat d'islamitzar l'experiència diària aquest calendari s'articula per la rutina establerta pels horaris d'oració, l'assistència regular a l'oratori tant per a efectuar l'oració en grup com per a les reunions nocturnes setmanals del moviment, les sortides o missions de grups de predicació al carrer (*yama'at*) o el simple fet de no permetre's moments d'oci excessiu ni ostentació, en evitar entrar a certs locals (propietat de considerats «mals musulmans») i en accedir a d'altres (regentats per «bons musulmans», tal com els reconeixen els mateixos informants). La praxi de les activitats del Tabligh representa una entrega voluntària a la islamització de la rutina segons els principis del moviment i allà on es practiquen,<sup>30</sup> configurant moments i espais per a la pràctica allà on es posa de manifest la voluntat del mètode tablighi. En definitiva, la posada en pràctica dels principis de Mawlana Ilyas implica una estratègia particular de reconèixer, recórrer, consumir i habitar el món, i el barri en aquest cas.

Evidentment, les categories distintives d'exemplaritat produeixen un ordre de l'experiència concret per als informants que les ostenten i que en perceben la quotidianitat des d'aquesta perspectiva sobre el seu entorn social. Es tracta d'allò exemplar i, contraposant-s'hi, allò desdenyós.<sup>31</sup> Però l'elecció d'uns termes i no d'altres —tant pels mateixos informants com per l'etnògraf per a produir teoria sobre allò que ha observat— s'efectua amb relació a un ordre de representació de la realitat que envolta els informants, observadors i disciplines acadèmiques. De la separació aparent entre els moments de sacralitat —dels quals un com a observador pot deixar de formar part en no ser finalment reconegut com a musulmà i molt menys com a membre de la *Yama'at at-Tabligh*— podria desprendre's una distinció entre diversos règims d'allò que és real: un d'islàmic i un altre de no islàmic. Malgrat això, aquest ordenament de l'experiència etnogràfica queda comprès per l'ordre de representació de la realitat que jerarquitzava les activitats i pràctiques de tots els actors i grups socials sobre els quals governa. Això succeeix ja a l'associació dels actors i les seves activitats amb l'estigma que pesa sobre el marc en què se situen i la distinció d'aquest de la resta de l'àrea urbana. La islamització de l'experiència s'efectua de manera negociada amb el context i, per tant, la pràctica dels principis considerats fonamentals es desencadena amb relació a l'espai urbà del Raval

30. Tot i així, sí és necessari recordar que l'oratori serveix als membres de la *Yama'at at-Tabligh* per a acollir les reunions setmanals, mensuals i anuals, i es converteix també en un lloc on es discuteix i també on s'emeten les *jutaba* de l'imam adherit al moviment durant les oracions rutinàries de cada dia.

31. Això pot, sens dubte, expressar-se amb altres termes, si cal, compresos per allò obligatori (*fard*) i allò lícit (*halal*) i el que és prohibit i allò il·lícit (*haram*) a l'islam.

i l'oratori Tariq ibn Ziyad. Com es construeix, doncs, una «ortodòxia» o un «escripturisme»? El domini aparent del discurs polític o de secularització de la societat sembla excloure del règim de participació d'aquest ordre polític l'existència d'un espai i un moment sagrats de l'islam compartits i practicats públicament.<sup>52</sup> Es tracta, en definitiva, d'entendre quan la identificació del temps i l'espai sagrats serveix a certes posicions de govern, emissores de determinats discursos, per a la construcció d'una alteritat que es distingeix de la contemporaneïtat d'una majoria no musulmana.<sup>53</sup>

D'altra banda, la identificació d'unes categories com «allò sagrat» i «allò profà» en el camp d'observació no hauria de passar per alt la participació de l'etnògraf en els moments d'oració o la seva interacció directa amb els informants, per qüestionar així que aquest observador es trobi a una contemporaneïtat diferent de la dels seus informants. Justament el temps de l'etnografia en què interaccionen observador i informants emmarca dins d'un mateix ordre de representació i al mateix temps polític espais identificats com a locals que semblaven ser diferents de l'ordre majoritari però que no hi són aliens. Tanmateix, aquesta interrelació que hi ha entre l'oratori de Tariq ibn Ziyad, la pràctica religiosa del Tabligh, la configuració d'un temps de sacralitat al qual sembla que condueix aquesta pràctica i l'espai que habiten els seus seguidors, es dona igualment en la definició i delimitació de l'àrea urbana en la qual s'elabora l'etnografia: el Raval. Dit d'una altra manera, la localització aparent de problemàtiques socials dins de les seves fronteres topogràfiques omet que es tracta de situacions que es donen dins d'un ordre comú a l'organisme de tota la ciutat. Es tracta de no obviar la relació generada històricament entre els seus barris. La construcció simbòlica del Raval com a espai urbà distingit de la ciutat moderna compassada per l'Eixample —com succeí amb l'apel·latiu de *barrio xino*—<sup>54</sup> omet que l'estigma que recau sobre l'«Illa Robadors» es desencadena justament dins d'una mateixa economia dels espais urbans i del seu desenvolupament a la història per la interrelació dels barris (McDonough, 1987, p. 177). Si prenem en consideració la manera com Goffman (1970) va entendre-ho, l'estigma projectat sobre un espai, una pràctica i una comunitat es genera amb la interacció i negociació entre diversos actors socials en una mateixa història. Si en aquest cas no es gesta de manera autònoma o independent, tampoc no ho fa la condició de sacralitat i d'alteritat quasi exòtica a partir de la qual s'han produït algunes representacions de l'objecte d'estudi (com des del camp dels estudis sobre immigració) que tracta de reformular aquest text.<sup>55</sup>

32. Em refereixo a un ordre secular i modern de representació de la realitat que segrega l'experiència religiosa de l'experiència quotidiana pública, i redueix la religió a l'àmbit privat. Així, des de la Il·lustració, la religió hauria passat de ser una estratègia significativa per a la socialització a ser fonamentalment un sentiment personalitzat que dona pas, a l'esfera pública, a altres estratègies de coneixement i reconeixement de l'experiència, com el coneixement científic o, en un altre nivell, la política de l'anomenat *civisme*. La consideració d'una privatització de la pràctica religiosa pot comprendre's també com un procés de privació d'algunes maneres d'experimentar la socialització per mitjà de la praxi religiosa. Amb relació a això poden mencionar-se nombroses referències bibliogràfiques; em limito, en tot cas, a dos autors aquí citats, Asad (1993, p. 28, 232; 2003, p. 43, 200) i Sayyid (1997, p. 12-15, 143).

33. En aquest sentit, també és ressenyable l'evolució històrica de la concepció (política al cap i a la fi) del que és o ha de ser un fet religiós, en públic o relegat a la vida privada dels individus (Sayyid, 1997, p. 44). Així, podem interrogar-nos sobre quan l'ús d'una categoria per a identificar un fet social és pejoratiu o que, almenys, la recurrència a ella depèn d'una jerarquia de representacions de l'ordre polític (Sayyid, 1997, p. 39). Amb relació a això vegeu també el plantejament de Talal Asad (2003) entorn de la idea i identificació de «minories religioses» (Asad, 2003, p. 171-172).

34. El periodista Francesc Madrid escriví el 22 d'octubre d'aquell any a la revista *Escàndalo* que «totes les ciutats tenen el seu barri xino». No cal dir que l'apel·latiu no feia referència a la inexistència d'immigrants d'origen xinès al Districte Vè sinó, un cop més, prenent en consideració la producció d'estereotips de la immoralitat projectada sobre el Raval per Francesc Madrid i altres periodistes de la mateixa revista, a estigmatitzar i transformar en exòtica una part de Barcelona intrínsecament relacionada als processos de formació de la ciutat i totes les seves àrees (Ealham, 2005, p. 376).

35. Amb referència a la separació de les diferents zones de Barcelona, els recintes emmurallats fins a mitjan segle XIX confirmen la configuració d'aquesta geografia aparentment distinta que permeté l'aïllament de llebreros, forasters i treballadors tant comercials com industrials estigmatitzats pel règim municipal de les ciutats romana i medieval i a *posteriori* per la burgesia industrial traslladada a l'Eixample amb el Pla Cerdà. Entenc que la demolició de tots els recintes emmurallats no comportà la dissolució d'aquest disseny geogràfic sinó que els murs antics foren suplantats per carrers amples, rambles, passeigs i avingudes que subseguien els mateixos traçats. El dens teixit urbà de les zones antigues de

Amb tot, una de les qüestions de què cal tractar serà en quines condicions es reserva un marc d'interacció —el de Tariq ibn Ziyad, per exemple— a una alteritat encarnada pels seguidors del moviment i que és vista amb suspicàcia de la mateixa manera que el seu propi espai experiencial.<sup>36</sup>

Com cal pensar, doncs, la contemporaneïtat en conjunt, posant en relació les dues escales tractades: la de la producció de coneixement científic en els termes de comprensió d'un objecte d'estudi i la de l'experiència diària dels informants? La resposta condueix al descobriment d'un mateix temps polític i règim d'inclusió-exclusió i igualtat-desigualtat per a ambdues dimensions. En aquest ordenament d'allò que és observat queda inscrit un ordre de representació i de coneixement que pot reproduir-se d'una manera o una altra en funció de la pràctica religiosa en el cas de la *Āama'at at-Tabligh* i de la pràctica etnogràfica en el cas de l'etnògraf. Amb això, a partir d'una situació concreta i de l'anàlisi a escala situada, ha de proposar-se una reflexió multiescalar que vinculi el marc etnogràfic del Raval amb una estructura social més àmplia, com poden ser-ho el model urbà de la Barcelona moderna, el desenvolupament d'un model econòmic industrial urbà i d'economia dels espais de la ciutat o la proliferació de polítiques i discursos de la islamofòbia. Amb relació a moltes d'aquestes qüestions, cal recordar que la vida al barri s'hauria desencadenat arran d'unes condicions socioeconòmiques particulars a partir de les quals s'han produït unes representacions concretes del Raval. En aquestes relacions multiescalars l'espai urbà de l'«Illa Robadors» s'hauria transformat en un lloc «penalitzant» de les poblacions que l'habiten i «penalitzat» per l'estructura orgànica de la ciutat (Wacquant, 2007, p. 188). En conseqüència, aquesta zona passa a ser una de les múltiples parts d'un escenari polític i urbà on es recrea un sistema de poder i sanció cap als seguidors del Tabligh i la seva praxi religiosa, entre d'altres.

## 8. Conclusió

L'acció objecte d'estudi s'emmarca en una dècada de proliferació de polítiques de seguretat estatal «post-11S» durant la qual s'ha vinculat en nombroses ocasions directament i indirectament i de manera incerta el moviment amb activitats de terrorisme (López Bargados, 2009). Aquesta posada sota sospita de la *Āama'at at-Tabligh* a càrrec d'autoritats tant locals com regionals i estatals és determinada a la vegada que localitzem la interacció de l'etnografia en un context urbà sotmès a una estigmatització i transformació latents al llarg de la història. Aquest procés arrenca a l'alta edat mitjana i és travessada per les transformacions socioeconòmiques que ha patit la ciutat i en particular el Raval, en bona mesura a causa dels models de creixement, desenvolupament i consum de la ciutat i del barri des de la seva industrialització, passant per la seva degradació i desindustrialització posterior fins als processos de gentrificació actuals. Aquests darrers processos culminen en una dinàmica de centralització d'una zona urbana que fins a la seva industrialització al segle XIX havia estat un raval i que amb el trasllat de fàbriques al Poblenou quedà quasi abandonada pels

la ciutat i, en aquest cas el del Raval, quedava interromput pels traçats d'aquestes vies de circulació. Amb l'arribada del segle XX i l'assentament al barri d'activitats laborals al marge de la llei representades com a amorals, i també amb l'arrelament d'una tradició i identitat obreres sindicades (que demostraven les elevades xifres d'associacions i sindicats de tipus laboral i polític censades al barri), els carrers nous reforçaren la geografia segmentada de la ciutat, que contrastava mitjançant el seu traç amb tiralínies les representacions de l'ordre i el desordre —polític i econòmic, entenc. Aquesta percepció de l'ordre i el desordre plasmada en el racionalisme urbanístic d'herència il·lustrada del Pla Cerdà amagava, sens dubte, un altre ordre i uns sistemes de solidaritat alternatius al model urbà imperant, un ordre «de classe obrera» (Ealham, 2005, p. 383).

36. Caldria indicar, però, que malgrat que la *Āama'at at-Tabligh* no és un moviment dirigit a un estatus socioeconòmic en particular entre els musulmans, bona part dels seus seguidors a Barcelona viuen al Raval, cosa que els permet poder accedir a habitatge de baix cost, concentrat en algunes zones del barri (com ara el Raval sud) i on ja hi ha un teixit associatiu de suport en el moment d'arribada. Novament, la dimensió simbòlica de la representació de les activitats del moviment ve de la mà de la representació imperant de l'espai on aquestes activitats es desenvolupen i de la mà de les condicions socioeconòmiques en les quals existeix l'espai del barri.

industrials, de manera que havia esdevingut —com assenyalo— una zona sobreexplotada per un model concret de creixement i desenvolupament urbà particular (Martí Aris, 1991; Martínez Veiga, 1991; Morris, 2001). El final del procés de centralització comercial i monumental del Raval ha comportat noves maneres de consum del barri (de l'habitatge, per exemple) a partir de les quals la idea d'islamització de l'experiència diària de la *Yama'at at-Tabligh* entra en joc per entendre com queda encaixada en aquest marc en canvi constant i al costat dels discursos i polítiques de privatització de l'experiència religiosa i de privació de certes formes per a la seva praxi. D'aquesta manera, pot comprendre's que en aquestes condicions de disjunció aparent entre vida pública i privada, la pràctica religiosa continua articulant-se en la mesura que és estratègia significativa per la vivència de la seva experiència tant a locals associatius com als carrers del barri (Asad, 2003, p. 2, 8-9).<sup>37</sup>

D'altra banda, l'anàlisi de la pràctica religiosa i sobre la pràctica etnogràfica en un marc d'interacció més ampli que el mateix oratori i més enllà dels discursos oficials o ortodoxos hauria d'entendre, a partir de la correlació de variables de tipus simbòlic i socioeconòmic, la multiplicitat de maneres de concebre aquestes pràctiques i també de reconsiderar el paper que aquestes mateixes tenen sobre el reconeixement, l'estructura i l'ordenament de la realitat tant per a musulmans com per a l'etnògraf. Això condueix a una nova interrogació: parlem d'una pràctica estructurada a la vegada que d'una estructura de l'experiència practicada i malejada? En tot cas, la mateixa praxi etnogràfica i l'estratègia del treball de camp desenvolupen i varien el seu propi ordre de coneixement, a partir del qual aquest ordre es reproduïx sota unes condicions contextuais d'una manera o una altra. Tal com introduïa al començament del text i amb referència també a la crítica d'Asad (1993) a Geertz, la reflexió entorn d'un fenomen religiós ortodox no ha de considerar musulmans practicants objectes passius de símbols religiosos sinó al mateix temps agents actius que els posen en situació i que fent-ho queden aquests símbols constituïts bàsicament dins de la història i en les condicions particulars en què aquesta es dona. Per tant, la dimensió diacrònica de l'etnografia a partir de l'elaboració d'una «microhistòria»<sup>38</sup> de l'espai per analitzar fuig de les explicacions ecològiques i culturalistes i mostra com precisament aquest tipus d'argumentacions contribueix a la reproducció del caràcter estigmatitzat i estigmatitzant del barri durant la història. Aturant-se entorn de les condicions que permeten delimitar, concretar un espai i uns actors socials i apropar-s'hi pot respondre's almenys a una part de la pregunta sobre com s'ha de pensar el vincle de l'etnògraf amb el seu temps i el fenomen religiós en què vol capficar la seva mirada. En aquest sentit, es tracta de comprendre la relació de poder que pot establir-se entre el seu règim de coneixement per a aprendre el context etnogràfic i la manera d'habitar aquest context que tenen aquells amb qui s'interacciona.<sup>39</sup>

Arran d'aquestes conclusions emergeixen les qüestions següents: són il·limitades les possibilitats dels informants per a filar els seus itineraris per la pràctica religiosa? Quin paper tenen aquests actors socials a l'hora de decidir com dissenyen aquests mapes o noves geografies de praxi religiosa? Pot intuir-se una mateixa resposta per a totes dues preguntes. Si la possibilitat d'obertura d'oratoris es restringeix a una zona urbana determinada i la presència de tablighi queda subjecta

37. Amb relació a aquesta dinàmica es poden observar tant l'increment del desplegament policial a aquesta àrea urbana, com la intensificació de l'aplicació de la normativa urbana de «civisme» al barri, la proliferació d'intervencions urbanístiques a aquesta zona (com la nova Filmoteca de Catalunya o l'hotel de quatre estrelles de la cantonada del carrer de Sant Rafael i la rambla del Raval) o, finalment, el desplegament policial i mediàtic efectuat al barri durant les detencions d'onze seguidors del Tabligh el gener del 2008 (López Bargados, 2009 i 2011).

38. Philippe Bourgois empra aquest terme en el seu treball sobre l'East Harlem de Nova York com a matís diacrònic en el mètode d'estudi sobre una herència de segregació històrica llegada a les comunitats que han anat habitant el barri des dels holandesos fins a les poblacions provinents de Mèxic, de la República Dominicana i principalment de Puerto Rico als anys vuitanta (Bourgois, 2010, p. 75-102).

39. Dit això, la sociologia i l'antropologia de la religió poden passar de la connivència amb un determinat ordre de representació de la realitat per la recurrència a unes terminologies no problematitzades d'identificació d'aquesta realitat a una crítica de les jerarquies, igualtats i desigualtats que aquest ordre de representació —de la mateixa manera que l'estructura de l'economia dels espais urbans de Barcelona— pot produir.

a aquesta distribució d'oratoris i de zones residencials dels musulmans provinents del Marroc o de l'Índia (per factors, entre d'altres, socioeconòmics), els circuits de la pràctica religiosa dibuixats pels informants durant les seves experiències a la ciutat no depenen exclusivament de la seva acció. Aquestes dinàmiques de distribució i mobilitat també són deutores, doncs, de les estructures de relació entre els barris de Barcelona. És aquest el punt en què es fa necessària la posada en situació de la pràctica religiosa i la seva contextualització. Així, sorgeix una problemàtica que cal analitzar en el treball etnogràfic i que reprèn la discussió suggerida per Asad (2003): quina relació hi ha a l'acció etnogràfica entre estructura, tradició i *habitus*, d'una banda (generats pel coneixement tant dels informants sobre el seu corpus doctrinal com per la història del context urbà i la seva conceptualització), i la capacitat d'agència (*agency*) i de reescriure la idea de tradició allà on s'emmarca l'acció, de l'altra (consistent en la praxi tant religiosa com etnogràfica)?

A l'etnografia sobre la *Yama'at at-Tabligh* no proposo solament una metodologia de descripció de fenòmens socials (en el sentit més tècnic i instrumental del mètode), sinó que tracto de disposar d'un procés de concepció del fet religiós des de les ciències socials. El plantejament de com cal construir l'etnografia i les estratègies metodològiques abans i durant l'elaboració del treball de camp comporta, tal com ha apuntat Cardoso de Oliveira, «donar compte del mateix camp semàntic en què l'investigador està inserit» (2000, p. 133). Així, doncs, cal recordar que l'ordre descobert de la realitat resideix a la pregunta i la proposta teoricometodològica amb què s'enfronta la interrogació sobre la condició de la realitat. La resposta a la pregunta de què suposa seguir el mètode tablighi per a la islamització de l'experiència quotidiana no pot trobar-se de millor manera que atenent la posada en escena de les seves activitats. Es tracta de reconèixer i definir el moviment no només a partir de les fonts escrites a les quals es remet sinó també —i principalment— arran de la seva acció. En conseqüència —tornat novament a l'inici del text—, la construcció social de la religió en el seu aspecte escènic es troba també (i en la mateixa mesura que en grups de l'anomenada *religiositat popular*) en els moviments titllats de rigoristes com la *Yama'at at-Tabligh*. I pel que fa a la reformulació analítica d'un escripturisme aparent en el grup estudiat cal dir que, paral·lelament i de manera similar, la teoria antropològica es desprèn de la pràctica etnogràfica en una dialèctica en la qual totes dues parts —aparentment distintes de la recerca— es desenvolupen l'una al costat de l'altra.<sup>40</sup>

## 9. Agraïments

Voldria agrair els consells que em van oferir per a la redacció d'aquest article els professors Alberto López Bargados i Joan Bestard Camps del Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona, i també les recomanacions dels professors Jaume Franquesa del Departament d'Antropologia de la University at Buffalo (State University of New York), Fernando Martín González de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona i Barbara D. Metcalf, professora emèrita de la University of California Davis; aquest article no hauria estat possible sense les consideracions de tots ells.

## Referències bibliogràfiques

- ARTIGUES I VIDAL, Jaume; MAS I PALAHÍ, Francesc; SUÑOL I FERRER, Xavier (1980). *El Raval: Història d'un barri servidor d'una ciutat*. Barcelona: Consell Municipal del Districte Vè.
- ASAD, Talal (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

40. Malgrat l'evidència d'aquesta afirmació, és una constant trobar textos que empenen el marc etnogràfic a tall de laboratori al servei de la teoria i de l'ús de les categories analítiques en les argumentacions escrites.



- ASAD, Talal (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- ‘ASHIQ ELAHI, Muhamad (2005). *Six points of Tabligh*. Dewsbury: Darul Kutub.
- BOURDIEU, Pierre (1997). «La ilusión biográfica». A: BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, p. 74-83.
- (2009). *Tres estudis d’etnografia de la Cabília*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- BOURGOIS, Philippe (2010). *En busca de respeto: Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Madrid: Siglo XXI.
- CANTAVELLA I CUSCO, Jordi (2010). «El Raval, el barri de nom vell i nou». A: CANTAVELLA I CUSCO, Jordi. *Els barris de Barcelona i els seus carrers*. Volum I: *Ciutat Vella i l’Eixample*. Barcelona: Edicions 62.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2000). «Antropologias periféricas versus antropologias centrais». A: *O trábalo do antropologo*. Brasília: Paralelo 15-UNESP, p. 107-134.
- EALHAM, Chris (2005). «An imagined geography: Ideology, urban space, and the protest in the creation of Barcelona’s “Chinatown”, c. 1835-1936». *IRSH*, núm. 50, International Instituut voor Sociale Geschiedenis, p. 373-397.
- FREDERIC, Sabina (2000). «De reunión en reunión. La observación participante en el conocimiento etnográfico de procesos políticos urbanos». *Horizontes Antropológicos* [Porto Alegre], any 6, núm. 13, p. 195-216.
- FRIGOLÉ, Joan (1980). «El problema de la delimitació de l’objecte d’investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d’alguns models emprats per a l’estudi de la Península Ibèrica». *Quadrens de l’ICA*, núm. 2, p. 163-179.
- GEERTZ, Clifford (1987). «La religión como sistema cultural». A: GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- (1994). *Observando el Islam*. Barcelona: Paidós Studio.
- GELLNER, Ernest (1986). *La sociedad musulmana*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- GOFFMAN, Erving (1970). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006). *Frame Analysis: Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Indian Islamic Organizations: Tablighi Jamaat, Jamaat-E-Islami Hind, Solidarity Youth Movement, Kerala, Muslim Educational Society, Students Islamic Organisation of India, Jamiat Ulema-E-Hind, Pasmanda Muslim Mahaz, All India Muslim Majlis, Deendar Anjuman, Haj Committee of India, Muslim Independent Party* (2010). Memphis: Books LLC.
- JACKSON, Roy (2011). *Mawlana Mawdudi & political Islam: Authority and the Islamic state*. Londres; Nova York: Routledge.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2009). «Narrativas del miedo. Sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona». A: PRADO, Abdennur; MARTÍNEZ, Albert; LÓPEZ-BARGADOS, Alberto [et al.]. *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post-11-S*. Barcelona: Virus Editorial.
- (2011). «Etnografiar la construcción del terror. Una década de la lucha contra la “amenaza islamista” en Catalunya (2001-2011)». Comunicació presentada al Congreso de Antropología de León, 2011.
- MADRID, Francesc (2010). *Sang a les Drassanes*. Barcelona: Acontravent.
- MARTÍ ARIS, Carlos (ed.) (1991). *Las formas de la residencia en la ciudad moderna: Vivienda y ciudad en la Europa de entreguerras*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Politècnica de Catalunya.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo (1991). «Organización y percepción del espacio. Estudio introductorio». A: PRAT, J. (ed.). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- MASUD, Muhammad Khalil (ed.) (2000). *Travellers in faith: Studies of the Tablighi Jam’at as a transnational islamic movement for faith renewal*. Leiden: Brill.
- MCDONOUGH, Gary W. (1987). «The geography of evil: Barcelona’s Barrio Chino». *Anthropological Quarterly*, núm. 60(4), p. 174-184.
- METCALF, Barbara Daly (2007). *Islamic revival in British India. Deoband, 1860-1900*. A: METCALF, Barbara Daly; RAFIUDDIN, Ahmen; MUSHIRUL, Hasan. *India’s Muslims*. Oxford; Nova Delhi: Oxford University Press.
- (2009). «“Traditionalism” Islamic activism: Deoband, Tablighis, and Talibs» [en línia]. <<http://essays.ssrc.org/sept11/essays/metcalf.htm>> [Consulta: maig 2011].
- MORERAS, Jordi (1999). *Musulmanes en Barcelona: Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Bellaterra.
- (2007). «El desarrollo de la *salafiyya* en Cataluña. Redes, espacios y dinámicas». [Esborrany provisional]
- (2009). *Actors i representacions: L’associacionisme d’origen marroquí a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament d’Acció Social i Ciutadania - Secretaria per a la Immigració. (Ciutadania i Immigració; 3)
- MORRIS, A. E. J. (2001). *Historia de la forma urbana: Desde sus orígenes hasta la Revolución Industrial*. Barcelona: Gustavo Gili.

- NADVI, Abul Hasan Ali (1993). *Life and mission of Maulana Muhammad Ilyas*. Karachi: Haji Arfeen Academy.
- PINA CABRAL, João de (2007). «Sem palavras: etnografia, hegemonia e quantificação». *MANA*, núm. 14(1), p. 61-86.
- SAYYID, Bobby S. (1997). *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. Nova York; Londres: Zed Books Ltd.
- (2009). «Contemporary politics of secularism». A: LEVEY, Geoffrey Brahm; MODOOD, Tariq (ed.). *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCOTT, David (2006). «Appendix: The trouble of thinking: An interview with Talal Asad». A: SCOTT, David; HIRSCHKINA, Charles. *Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, p. 243-303.
- SHAYKHUL FADITH, Mawlana (ed.) (1990). *The teachings of Islam. Fazail-e-a'mal*. Índia: Idara Isha'at-E-Diniyat Ltd.
- TARRÉS CHAMORRO, Sol (1999). «Islamización de la vida cotidiana: el *tabligh* en Sevilla». A: CHECA, F.; SORIANO, E. (ed.). *Inmigrantes entre nosotros: Trabajo, cultura y educación intercultural*. Barcelona: Icaria, p. 131-155.
- (2005). *Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía: La religión como estrategia de adaptación de una comunidad magrebí en Sevilla*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla.
- (2006). «Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía. La religión como estrategia de adaptación de una comunidad magrebí de Sevilla». A: *Anuario Etnológico de Andalucía, 2002-2003*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, p. 385-409.
- (2007). «La religiosidad de los inmigrantes magrebíes en Andalucía». *Antropológicas* [Porto], núm. 10, p. 163-192. Universidade Fernando Pessoa.
- (2009). *Informe: La Yama'a al-Tabligh al-Da'wa', congregación para la propagación y el llamamiento al Islam*. Huelva: Universidad de Huelva.
- WACQUANT, Loïc (2007). *Los condenados de la ciudad: Gueto, periferias y estado*. Buenos Aires; Madrid: Siglo XXI.