

# Els ritus de pas en un món global: pràctiques rituals entorn de la mort del col·lectiu marroquí a Catalunya

*Neus Jàvega Bernad*

Doctorat d'Antropologia, Universitat Rovira i Virgili  
neus.javega@gmail.com

*Resum: Els ritus de pas, definits i analitzats fins a l'actualitat com a seqüències, deixen de tenir sentit en un món global. Aquest article intenta aportar una perspectiva teòrica que ens permeti abordar-los en el marc transnacional en què vivim. La nostra hipòtesi és que els ritus de pas s'han d'entendre com a pràctiques que persegueixen una estratègia —en el sentit donat per Pierre Bourdieu— que en garanteix l'eficàcia i la supervivència. Per tal d'il·lustrar la riquesa d'aquesta perspectiva teòrica, hem analitzat les pràctiques rituals que desenvolupa el col·lectiu marroquí assentat a Catalunya entorn de la mort des d'un punt de vista transnacional i bàsicament teòric.*

*Paraules clau: ritus de pas, teoria de la pràctica, mort, immigració.*

*Abstract: Rites of passage used to be defined and analyzed as sequences, but nowadays have no meaning in a global world. This article intends to present a theoretical perspective that enables us deal with them in our modern transnational environment. Our hypothesis is that rites of passage have to be understood as practices that, in keeping with Bourdieu, aim to find an effective survival strategy. To illustrate the strength of this theoretical perspective we have analyzed from a transnational point of view the ritual practices regarding death performed by the Moroccan community settled in Catalonia .*

*Keywords: rites of passage, practice theory, death, immigration*

## 1. Introducció<sup>1</sup>

Clifford Geertz afirmà que l'home és l'únic "organismo que no puede vivir en un mundo que no puede comprender" (1992: 129). Així, hem *inventat* una forma de comprendre i entendre allò més incomprensible: que morim, i donem a la mort un sentit ontològic a través d'unes pràctiques concretes fonamentades en creences particulars destinades a fer invisible el taló d'Aquil·les de l'ésser humà: la seva condició biològica, animal.

Els ritus no solament tenen una *eficàcia simbòlica*, sinó que també, tal com veurem al llarg d'aquestes pàgines, posseeixen una *eficàcia pràctica*. I és aquesta darrera naturalesa dels ritus, materialitzada en pràctiques concretes, la que ha estat menys estudiada tant per l'antropologia com per altres disciplines de les ciències socials. Tal com apuntava Pierre Bourdieu, la *pràctica* o, millor dit, el comportament pràctic, s'ha tendit a analitzar en l'àmbit acadèmic des d'un punt de vista metodològic, des de l'objectivisme, com a pura execució dins d'una relació de causa-efecte, com si el món social fos "un espectáculo ofrecido a un observador que adopta un «punto de vista» sobre la acción" (2007: 85); o des del subjectivisme, on els actors socials obeeixen a una estructura mental subjacent que determina la nostra conducta que es presenta davant els autors estructuralistes com quelcom per desxifrar, i es desvincula la pràctica de les seves funcions socials. L'objectiu de Bourdieu en la seva teoria de la pràctica era atorgar als agents socials la seva importància, la seva llibertat d'acció. Així, doncs, el que proposo és abordar els ritus de pas i, en concret, les *pràctiques rituals entorn de la mort* en context migratori, des de la teoria de la pràctica de Pierre Bourdieu com a marc teòric capaç d'explicar les pràctiques rituals en un món global.

## 2. (De)construcció analítica dels ritus de pas

L'objectiu d'aquest apartat és construir les premisses sobre les quals se sustenta el meu objecte d'estudi i la manera d'abordar-lo, i elaborar, així, la hipòtesi teòrica que dona sentit a aquesta investigació, fet que suposa trencar, deconstruir, un objecte que ja ha estat definit llargament per part de l'antropologia. Deconstruir significa desfer una construcció amb l'objectiu de recuperar els materials

---

1. Aquest article aborda els ritus de pas en context transnacional des d'un punt de vista purament teòric, ja que forma part de les hipòtesis inicials que donen el tret de sortida a la meua tesi doctoral, en la qual es durà a terme el treball de camp pròpiament antropològic tant a Catalunya com al Marroc.

de què està composta; per tant, el que es pretén és recuperar aquells elements essencials per redissenyar de nou l'objecte.

Els estudis clàssics que van definir els ritus de pas com a objecte d'estudi els van considerar com a seqüències<sup>2</sup> ahistòriques i immutables, com una espècie de ball simbòlic amb un *tempo* i una coreografia pròpia que la mirada atenta de l'etnògraf intentava capturar per desxifrar-lo després. Preocupats en aquesta missió de veure allò que els individus que realitzaven el ritual no veien, i armats amb la garantia de l'objectivitat científica, van separar l'individu com a subjecte interactuant de l'activitat que realitzava. Els interessava l'activitat i el perquè d'aquesta activitat, no l'acció i el significat d'aquesta acció.<sup>3</sup>

Cal que abans de continuar ens preguntem per què el subjecte-actor no té cap paper rellevant en aquesta magnífica obra teatral. Per què no existeixen estudis focalitzats en els ritus de pas que tinguin com a centre el subjecte? Hi ha una enorme bibliografia sobre els rituals que prenen com a centre els individus, per exemple l'interaccionisme simbòlic, el màxim exponent del qual és Erving Goffman. Per a Goffman, tot ritual té un caràcter performatiu en què el subjecte esdevé un actor que desenvolupa un paper en un escenari concret. A Goffman, però, no li interessava la influència de l'escenari en el desenvolupament de la representació, sinó la pauta d'acció en tant que procés comunicatiu.

Si els estudis teòrics sobre els ritus de pas que se centren en les seqüències obliden les persones que l'executen, i els estudis que se centren en el subjecte obliden la relació amb l'estructura social, com podem realitzar un estudi dels ritus de pas que fusioni l'individu amb l'estructura? Ens trobem davant de la clàssica confrontació entre objectivisme i subjectivisme.

Si ens hi fixem amb atenció, ens adonarem que hi ha un element que ha esdevingut el gran ignorat: la pràctica. No són els ritus de pas pràctiques dutes a terme per individus concrets? No estan formats els ritus de pas per comportaments pràctics? I és aquí on entra en joc la teoria de la pràctica de Pierre Bourdieu com a marc teòric vàlid i necessari per analitzar els ritus de pas en un context global i multicultural en què perviuen pràctiques rituals diverses dependent de qui les realitza.

2. Arnold van Gennep (1909) [1986] va definir els ritus de pas com a sèrie d'etapes que marcarien el cicle vital de les persones i que suposarien a l'individu un canvi. Tot ritu, per Van Gennep, es compon de tres seqüències: separació, marge i agregació.

3. L'acció implica el subjecte; l'activitat és mecànica, predeterminada per l'estructura social.

De tota l'extensa bibliografia que ens va deixar el sociòleg bearnès, el tercer estudi sobre la Cabília centrat en la crítica a la metodologia objectivista que es troba dins de la seva obra *Esquisse d'une théorie de la pratique* (2000) ens serà especialment útil a l'hora d'il·lustrar la utilitat de la seva teoria aplicada als ritus de pas.

En aquest tercer estudi, Bourdieu analitza el casament amb la cosina paral·lela patrilineal fixant-se en les pràctiques matrimonials i no en les normes. Com elabora l'etnògraf les genealogies de parentiu que li serveixen per ratificar el seguiment d'una norma? A partir del que li diuen els seus informants. Bourdieu constata que, quan preguntava sobre el casament amb la cosina paral·lela patrilineal, era concebut per la societat cabília com una obligació imposada respecte al grup en casos concrets (Bourdieu, 2010: 117). El casament amb la cosina paral·lela patrilineal és pels informants un deure moral, un sacrifici; ara bé, això és el *discurs oficial*, el compliment de la norma que diu que en determinades situacions s'ha de dur aquest tipus de matrimoni. Si més no, Bourdieu observa que darrera aquesta pràctica existeix un interès, una estratègia, que queda oculta darrera el discurs oficial. Així, distingeix entre el *parentiu oficial*, que és aquell que els etnògrafs recullen en l'elaboració de les genealogies, que explica el casament amb la cosina paral·lela patrilineal com a "deure imposat", i el *parentiu d'ús*, que és aquell que queda fora de les genealogies en ser purament estratègia. Per tant, la crítica que Bourdieu realitza a l'objectivisme resulta convincent:

L'etnologia guanyaria si seguís la regla de creure que només s'obeeix la regla [...] en la mesura que l'interès d'obeir-la supera significativament l'interès de desobeir-la [...]. Les estratègies encaminades a produir "pràctiques en regla" no són sinó un cas particular d'un tipus d'estratègies "d'oficialització" que tenen com a finalitat transmutar els mòbils i els interessos "egoistes", privats, particulars [...], en mòbils i en interessos desinteressats, col·lectius, confessables públicament, en una paraula, legítims (Bourdieu, 2010: 107).

L'obediència a la regla pot emmascarar, sota un discurs acceptat socialment —el deure moral en la societat cabília— una estratègia interessada —garantir la reproducció social del grup—. Així, doncs, en certes situacions l'obediència a unes normes s'ha d'entendre sota la premissa de la conveniència, de l'interès ocult, de manera que ens esforcem a donar explicacions moralment acceptades sense revelar la perícia maquiavèlica, la jugada mestra, que hi ha al darrera de la nostra pràctica.

Com podem, doncs, arribar conèixer l'estratègia? A través del coneixement pràctic, de la lògica de les pràctiques realitzades pels individus, passant de *l'opus operatum* al *modus operandi*:

La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda [...] que los objetos de conocimiento son “constuidos”, y no pasivamente registrados, y [...] que el principio de dicha construcción [...] está siempre orientada hacia funciones prácticas [...]. Se trata de escapar del “realismo de la estructura” al que el objetivismo [...] conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la “historia” del individuo y del grupo, sin recaer no obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad del mundo social (Bourdieu, 2008: 85).

I quina és la lògica de la pràctica? *L'habitus*. Hem de ser capaços d'estudiar els agents socials des de la pràctica i no des d'un punt de vista teòric, intel·lectualista, ja que distorsionem tot apropament al món social quan oblidem que els individus es comporten en la seva quotidianitat d'una manera eminentment pràctica (Marqués, 2008: 272). Per tant, hem d'atorgar a la pràctica el seu “domini pràctic”.

En concebre els ritus de pas com a seqüències rituals i descriure-les etnogràficament, el que fem és recollir, de la mateixa manera que es donava amb les genealogies de parentiu, el discurs oficial generat socialment, allò respectable, moral i legítim, que correspon a la norma d'haver de complir el ritu de pas.

Tenint en compte que actualment en la nostra societat podem parlar de “nous ritus de pas” (Fellous, 2001) caracteritzats per la secularització i en els quals “les sujets s'obligent eux-mêmes, ils formulent pour eux-mêmes l'injection de les effectuer” (Fellous, 2001: 232), cal que ens preguntem: si no hi ha cap instància superior —si es vol, sagrada— que ens obligui a complir els ritus, per què n'hem construït de “nous” i n'hem mantingut, amb variacions, de “vells”? La resposta que proposo és que els ritus de pas tenen una *eficàcia pràctica* necessària i variant segons l'estratègia posada en joc per l'individu i la col·lectivitat. I on es fa més visible aquesta *eficàcia pràctica* és a les pràctiques rituals dutes a terme per les persones immigrants que viuen al si de les nostres fronteres, ja que és a partir de les estratègies que desenvolupen que busquen l'encaix social d'unes pràctiques que ens semblen *estranyes* sense renunciar als vincles amb la terra natal, d'aquí que hagi escollit per il·lustrar-ho les pràctiques rituals entorn de la mort en la comunitat marroquina assentada a Catalunya.

### 3. Pràctiques rituals funeràries del col·lectiu marroquí a Catalunya

Tots els ritus de pas en les societats islàmiques tenen un fort caràcter obligatori tant des del punt de vista social com cultural i religiós. El caràcter normatiu, per tant, resulta evident. Aquest ha estat un dels factors que m'han portat a escollir com a unitat d'anàlisi la societat marroquina a Catalunya. A causa dels preceptes religiosos s'imposa el deure moral del compliment a la norma, fet que ens permet copsar la *pràctica estratègica* posada en funcionament per part de tots els agents implicats directament o indirectament en el ritu funerari. Realitzarem un procés de capbussament semblant al que Bourdieu va realitzar amb l'estudi del matrimoni, és a dir, constatarem en l'àmbit teòric com darrere de les pràctiques rituals sobre tot un univers ocult als ulls dels subjectes, que contradiu la norma establerta, però que troba en el discurs oficial —acceptat moralment— una forma de justificar i de legitimar una pràctica que contradiu la norma.

D'altra banda, la singularitat del col·lectiu marroquí és la seva veterania, ja que l'origen d'aquesta migració es remunta a finals dels anys seixanta del segle passat. Paral·lelament, és un dels grups que ha desenvolupat patrons d'assentament més fermes (reagrupació familiar i configuració comunitària), fet pel qual el converteix en un bon exemple per apreciar l'encaix social i les estratègies pràctiques posades en funcionament per part dels actors socials implicats, tant en la gestió de la mort com en l'àmbit ritual.

Existeixen molt pocs estudis sobre la mort en context transnacional o, el que és el mateix, sobre ritu funerari en context migratori. Si bé la qüestió de la mort va arribar a ocupar un lloc important en les ciències socials durant els anys setanta del segle passat, sobretot a França, amb els estudis realitzats per autors com Philippe Ariès, Edgar Morin, Louis-Vincent Thomas, va passar a ser un objecte d'estudi marginal al llarg dels anys vuitanta i noranta. Actualment, podem trobar pocs autors de referència entorn d'aquesta temàtica. En territori francès trobem els treballs realitzats per Yassine Chaïb (2000), Agathe Petit (2006), Atmane Aggoun (2002) i Marc Bérthod (2006); en territori alemany, Gerdien Jonker (1996); a Suècia, Eva Reimers (1999); a Anglaterra, Katy Gardner (2002), i al nostre país, hi ha els treballs de Jordi Moreras (2004), Sol Tarrés (2006) i Ariadna Solé (2008). Cada un d'aquests autors ha donat el

seu punt de vista sobre la mort en context transnacional; alguns coincideixen en alguns punts, d'altres se n'allunyen, fet que des de la perspectiva analítica que proposem —la pràctica dels actors socials— no resulten ni excloents ni contradictòries, com tot seguit veurem.

### 3.1 L'estratègia personal: l'última jugada

El dilema de quedar-se o marxar està present a l'inici del procés migratori i també al final, un final, però, que pot ser inesperat. Morir en un o altre país interpel·la a l'immigrant des del primer moment que arriba a la societat d'acollida. No és mai una decisió arbitrària, sinó al contrari, escollida i premeditada. El repatriament s'imposa com la única possibilitat sobretot en les primeres fases del procés migratori, quan l'assentament no és definitiu, com la única possibilitat, sota un discurs que remet al *mite del retorn* a la terra dels ancestres:

Le rapatriement des dépouilles mortelles en terres d'Islam, s'il ne revêt aucun caractère obligatoire et orthodoxe, n'en constitue pas moins un geste lourd de symboles et de sens [...]. Le retour du défunt a valeur de mythe au sens où l'entend Clade Lévi-Strauss, c'est-à-dire qu'il est une unité constitutive d'un mythe, celui du retour à la terre d'origine, une allégeance plurielle à la terre sacrée de l'Islam, à la terre des Ancêtres et à la terre natale. (Chaïb, 2000: 23)

Ara bé, la qüestió del repatriament trenca el precepte islàmic que diu que tot musulmà ha de ser enterrat a la terra on mor. La norma i la pràctica, doncs, no encaixen, malgrat que el discurs que intenta *posar la pràctica en regla* donant-li un significat, que justifica en tot moment el repatriament, el fa totalment acceptable com un deure moral i de respecte vers la família i vers l'Islam. A través de les entrevistes informals que he pogut realitzar amb persones responsables d'associacions, quan els he plantejat la qüestió de la repatriació han elaborat el discurs del mite del retorn, en cap moment no m'han parlat dels inconvenients legals en referència a la política sanitariomortuòria. L'únic pensable per a ells és el retorn, i així ho mostren les dades del tanatori Sancho d'Àvila de Barcelona, on la totalitat dels cadàvers de ciutadans d'origen marroquí són preparats per ser repatriats tal com em va dir Joan Anton Ibáñez, responsable de màrqueting

del tanatori, durant la visita que vaig fer al Centre de Recepció de Difunts Islàmics ubicat a Montjuïc.<sup>4</sup>

A altres països com Suècia, Alemanya o França la repatriació no és tan general com en el nostre país i existeixen cementiris musulmans. Yassine Chaïb ha interpretat la qüestió de les repatriacions a partir de la integració musulmana en els països receptors, en el seu cas dels algerians a França. Per Chaïb enterrar-se en sòl francès significa integrar-se en la societat d'acollida sense perdre la identitat pròpia:

La mort est à notre sens, particulièrement symbolique d'un enracinement des maghrébins: ceux-ci s'enracinent, si l'on peut dire, par leurs morts qu'ils enterrent en France. Enracinement par la mort, intégration par la mort [...]. Oui, ils sont là pour rester et pourquoi y mourir. (2000: 29)

L'estudi que realitza Eva Reimers (1999), on analitza el cementiri de Kvi-berg, a Göteborg, gira entorn del binomi integració-identitat. A través dels objectes simbòlics i la forma de les tombes, determina que si mantenen característiques pròpies del país d'origen és a causa de la voluntat del difunt de mantenir la seva identitat cultural i ètnica, mentre que, per contra, si la tomba té objectes simbòlics, com els fanalets, molt típics en les tombes sueques, és a causa de la voluntat expressa del finat d'enterrar-se com ho fan els suecs, mostrant, per tant, la integració respecte a la societat que l'ha acollit. Així, doncs, les tombes esdevenen indicadors, des d'aquest punt de vista, de la identitat individual, personal; en un moment determinat de la vida de les persones, la tomba manifesta la presa de consciència de "qui sóc". Ara bé, des del meu punt de vista, l'anàlisi que fa Reimers només contempla els extrems, o sóc això o sóc allò, i no té en compte que pot ser que el difunt estigués completament adaptat a la societat de destí, però que pel fet d'enterrar-se en terra d'acollida volgués fer manifest el seu sentiment de pertinença a un origen llunyà, que mai no podrà, per diversos motius que contemplarem, ser proper.

Tornant de nou a la qüestió de les pràctiques rituals, la decisió d'enterrar-se allà o aquí té una importància cabdal, ja que és l'última carta que juga l'immigrant, és la darrera *estratègia*, fet que desencadenarà conseqüències tant en el país d'origen com en el país d'acollida. Cal que tinguem present que la persona immigrant ha entrat a *jugar*, pel fet de migrar, en un *joc* (camp), que podem de-

---

4. El Centre de Recepció de Difunts Islàmics és un espai reservat a les pràctiques rituals musulmanes que depèn del tanatori Sancho d'Àvila.



nominar *camp social transnacional* com: “un conjunt de dinàmiques que emanen de l’impacte dels processos de globalització en el mercat laboral i en la governabilitat de les poblacions” (Suárez, 2007: 52). La definició de Suárez intenta anar més enllà de la definició de camp social com a conjunt de xarxes socials transnacionals pel fet que remetent exclusivament a les relacions que teixeixen els individus, mentre que en el camp hi ha una gran varietat d’agents implicats. El procés migratori actual ha generat, doncs, *camp migratori transnacional* on juguen diferents agents: migrants, estats, societat d’origen, etc.

Els immigrants quan entren a *jugar* en aquest camp migratori transnacional ostenten d’entrada una posició en l’espai social del país d’acollida que és diferent, per la seva condició de migrants, de la que ostentaven al país d’origen, per tant:

Entrar en el camp implica una pèrdua i un guany pel que fa l’estatus; pèrdua com a immigrant en el país de destinació, sovint sense papers, en condicions laborals dures, i discriminat pel fet de ser estranger i pertanyent a una minoria ètnoracial. Guany com a emigrant, atès que entrar en el camp migratori transnacional és per si mateix un símbol d’estatus; els recursos econòmics augmenten notablement, i amb els recursos econòmics també creix la capacitat de guanyar capital simbòlic i social en origen. (Suárez, 2007: 53)

La disposició a *jugar* per canviar la posició que ocupen en el país d’acollida marcarà les seves trajectòries individuals per adquirir més espècies de capital dins d’aquest camp migratori. L’adquisició d’una nova posició en l’espai social de la societat d’acollida pot generar —i pel que fa a les pràctiques de la conducta ritual entorn de la mort no és una excepció— situacions conflictives i de canvi en les societats d’origen.

Les xarxes socials que haurà anat forjant l’immigrant en l’espai diaspòric entès com a *work in progress* (Morera, 2008: 10), en què la seva identitat i la dels altres està en contínua reelaboració, jugaran un paper cabdal en l’estratègia que dugui a terme; així, si decideix enterrar-se en la societat receptora mostrarà el seu *habitus adaptatiu*, i es desvincularà de l’origen, ja que la ruptura es fa en la major part dels casos manifesta i, tal com veurem en el darrer apartat, això significa posar fi al projecte migratori, que no és individual, sinó col·lectiu. L’immigrant marroquí, en el cas que ens ocupa, representa el seu grup d’origen; enterrar-se en la societat d’acollida significa trencar el vincle de la filiació, acte que podríem qualificar d’autodesterrament, ja que ell mateix s’exclou dels drets

i dels deures que li van ser atorgats per la filiació i l'ascendència: "La mort est un élément qui menace la filiation; il suffit qu'un descendant choisissè un lieu de sépulture différent de celui des ancêtres pour que la patrilinéarité soit rompue" (Chaïb, 2000: 23). En aquests casos, doncs, la comunitat de destí passarà a ser la seva única família, i per tant, la que durà a terme les pràctiques rituals entorn de la mort exclusivament. D'altra banda, en aquelles situacions on s'ha aconseguit el reagrupament familiar passarà a ser el referent, l'*ancestre*.

Si, per contra, decideix repatriar-se, aquest *mite de l'origen* esdevé en realitat una *estratègia* per conservar els vincles de filiació (pertinença al grup) i ascendència, i hi actua un *habitus reproductor*: "le choix du lieu d'inhumation es central dans la définition du sentiment d'appartenance familiale" (Berthod, 2006: 146). Tornar a casa significa *boucler* el projecte migratori i posar les bases perquè el grup n'iniciï un altre.

Així, doncs, tal com apunta Berthod, l'elecció, sempre inconscient, d'enterrar-se aquí o allà esdevé decisió d'escollir entre els vius o els morts (Berthod, 2006: 160). *Apostar* l'última carta per la comunitat de destí significa, per tant, contribuir a fer visible la identitat grupal en la societat receptora; *apostar-la* per la comunitat d'origen significa contribuir a la reproducció social del grup. Evidentment, l'*aposta* té a veure amb les trajectòries diferents que juguen la comunitat de destí i la d'origen en els diferents *campes*, on les pràctiques rituals entorn de la mort ajuden a reforçar els capitals en joc.

### 3.2 L'estratègia de la comunitat de destí

Per "comunitat de destí" em refereixo a la xarxa social que la persona immigrant teixeix durant la seva vida. Pel que fa al col·lectiu marroquí assentat a Catalunya, aquestes xarxes solen estar formades principalment per persones immigrants que comparteixen el mateix origen i religió. A causa de la morfologia que presenta l'*islam immigrat* a casa nostra en forma de comunitats que es reuneixen en oratoris per dur a terme les seves pregàries, sembla com si la comunitat només pogués entendre's, a causa dels discursos que s'han generat per l'opinió pública, en termes religiosos. Ara bé, els oratoris són a la vegada espais de reunió, de trobada, entre persones que tenen un mateix *habitus*. És a partir d'aquesta perspectiva religiosa que la nostra societat ha reconvertit les pràctiques rituals entorn de la mort de les persones musulmanes en una qües-

tió més religiosa que social, i que ha resolt amb guies orientades al respecte a la pluralitat religiosa. Així, la Generalitat de Catalunya va elaborar l'any 2005 una guia enfocada al tractament de la religió en l'àmbit sanitari, on usualment tenen lloc les defuncions. L'any 1992 es va firmar un acord de cooperació entre l'Estat espanyol i les confessions religioses declarades d'arrelament notori: evangèlica, islàmica i jueva. A l'article 9 d'aquest acord s'hi garantia:

L'exercici del dret d'assistència religiosa dels interns en centres hospitalaris o anàlegs del sector públic, proporcionada pels imams o per les persones designades per les comunitats, que han de ser autoritzades pels organismes administratius competents. I afirma que les direccions dels centres estan obligats a transmetre a la comunitat islàmica corresponent les sol·licituds d'assistència religiosa rebudes; que l'assistència religiosa comprèn la que es dispensa als moribunds i les honres fúnebres del ritu islàmic. (2005: 12-13)

El 2002 la Generalitat de Catalunya va establir un conveni de col·laboració amb el Consell Islàmic Cultural de Catalunya. Malgrat aquest entusiasme col·laboratiu, tal com apunta Jordi Moreras, es tendeix a confondre l'islam com a culte amb els musulmans com a col·lectiu (2008: 11), fet que porta a juxtaposar identitat i religió. Considerar les pràctiques rituals des de l'àmbit religiós és un greu error, ja que el que està en joc no és una pugna pel *capital simbòlic religiós*, tal com ens vol fer creure el discurs de la pluralitat religiosa en una societat cada cop més secularitzada, sinó que el que està en joc és el *capital simbòlic identitari*.<sup>5</sup>

La comunitat a través de les persones que la formen pot *jugar* diverses *estratègies* a partir de les espècies de capital de què disposa:

Como actores, los inmigrantes pueden desarrollar estrategias a diversos niveles: estrategias sociales —redes de apoyo y solidaridad de grupo o la participación social a través del asociacionismo inmigrante o mixto—, estrategias económicas —como el comercio étnico o las redes comerciales—, estrategias políticas —a través del activismo mediante grupos, partidos o sindicatos—, estrategias culturales —como las reinterpretaciones identitarias y el universo religioso. (Lacomba, 2001: 40)

Totes aquestes *estratègies* formen l'espai social en què es mouen les persones immigrants que formen part de la comunitat, i constitueixen, a la vegada, la

5. Distingeixo com a capital simbòlic diferent religió i identitat, ja que considero que la identitat pot definir-se per molts altres factors desvinculats (llengua, cultura, tradicions, etc.) de la religió.

seva pròpia xarxa social. Pel que fa a la societat musulmana marroquina, un dels *camp*s on més *capital* s'inverteix és el cultural (per Bourdieu, el social), on l'espècie més preuada són els símbols identitaris que s'expressen, entre altres coses, a partir de les pràctiques rituals, fet que els permet diferenciar-se d'altres grups que també *rivalitzen* en el mateix *camp*. La identitat ètnica i les pràctiques desenvolupades per mantenir-la o augmentar-la en un "espai hostil" funcionen com un "ser percebuts" i com a font de legitimació pels membres de la comunitat. (Bourdieu, 1997: 172-174). De manera que la identitat es converteix en *creença* en tant que font de legitimació de les pràctiques que porten a terme els seus membres. Ara bé, la manera d'entendre aquesta identitat forma part d'un *habitus adaptatiu*, ja que és possible que s'emfatitzin trets identitaris que no són importants en la societat d'origen, però que en la societat de destí són els que marquen la diferència respecte a altres grups.

Així, doncs, les pràctiques rituals entorn de la mort esdevenen pràctiques posades en funcionament destinades a reforçar i enriquir la identitat ètnica. El paper que juga la comunitat entorn del desenvolupament del ritu funerari, tant si el cos és repatriat, com passa a Catalunya, com si és inhumat en el país d'acollida, és molt important en un doble sentit; d'una banda, en relació amb difunt i, de l'altra, per la pròpia identitat comunitària. Les pràctiques rituals entorn de la mort no s'escapen de la lògica de l'economia de l'intercanvi descrita per Marcel Mauss, de manera que el *do*, haver ajudat a fer possible el "ritu funerari" (col·lectes, cerimònia i celebració), fa que d'alguna manera els familiars i els amics del difunt, es vegin obligats a retornar en el seu moment "el favor" —contradò, tal com sustenta Atmane Aggoun (2006: 95-97).

Entre el col·lectiu marroquí, tal com apunta Moreras (2004: 428), la Banque Populaire del Marroc, a través de l'assegurança Maroc Assistance, ofereix als seus súbdits a l'estranger productes de previsió i estalvi, entre els quals hi ha la repatriació. Actualment, se n'han incorporat de noves al mercat, com Wafa Bank i la Banque Nationale de Commerce Extérieur. De totes maneres, tal com em comentaven els meus informants, els estalvis per a la repatriació no són suficients, sobretot en els casos que la persona que mor és jove i fa poc temps que es troba en la societat d'acollida. En aquests casos, i també en aquells que les previsions no arriben, és la comunitat de destí a través de recol·lectes la que permet la repatriació. El cost del repatriament oscil·la entre els 4.000 i els 6.000 euros, depenent dels tanatoris. Les col·lectes comunitàries solen expli-

car-se com a solidàries amb el finat, però realment tenen un caràcter obligatori i moral que s'explica en darrera instància com a garantia de retorn, de reciprocitat. I, a més a més, garanteixen la solidaritat grupal que dona força i sentit a la identitat col·lectiva, com a factor necessari per reafirmar una posició en el *camp nacional* i, per extensió, social i cultural.

### 3.3 L'estratègia de la comunitat d'origen

Les societats magrebines, i en concret la marroquina, presenten una estructura social organitzada per llinatges de filiació patrilineal. No existeixen estudis concrets sobre com es realitzen les pràctiques rituals marroquines en la societat d'origen. Estudis com el d'Agathe Petit (2005, 2002) entre immigrants manjaktant a França com al Senegal, ens poden donar algunes pistes. D'entrada, però, Petit narra com, un cop ha arribat el fèretre a la família d'origen, s'organitzen els funerals de la mateixa forma que si la persona que ha mort no hagués emigrat (2005: 89-90); ara bé, els meus informants ja em van indicar que els rituals no són els mateixos quan són fruit de repatriacions: solen ser més "tradicionals" en les zones rurals del Marroc que a les ciutats, on bàsicament es fa la cerimònia d'inhumació.

Pascale Philifert (1996) fa un estudi sobre els canvis i les transformacions dels cementiris i dels rituals funeraris a Rabat, i mostra com, independentment de la repatriació, han sofert variacions fruit del ritme de la vida moderna. En part, podem observar aquest fenomen de canvi com una conseqüència del projecte migratori, ja que les famílies que viuen a la diàspora i que només retornen a la terra d'origen per vacances o en moments puntuals van introduint elements que provenen de la societat d'acollida, a la vegada que la globalització ha generat també la introducció d'estils de vida i de formes d'organització social, econòmica i política noves.

Tal com ja hem apuntat en l'apartat anterior, el projecte migratori mai no es concep com un projecte individual, sinó grupal. La persona que marxa representa el grup, i l'*estratègia* que desenvolupi en la societat de destí sempre porta implícita la millora de les condicions de vida del grup d'origen. Quan l'immigrant mor, significa el final d'aquest projecte de millora. L'únic de què pot disposar el grup, tal com apunta Yassine Chaïb, és de l'herència: "L'argent, après la mort du travailleur immigré, le constitue comme «homme de valeur»,

la monnaie devenant ainsi le substitut de ce qui est perdu, une compensation de la solidarité du groupe perdu” (2000: 132). La repatriació converteix l’immigrant en “home capaç”, se li atorga el mèrit d’haver-se *sacrificat* pel grup. Ara bé, tal com hem pogut observar, darrere d’aquest homenatge hi ha implícita la lluita per l’herència. En la societat marroquina l’herència es divideix, i està composta pels estalvis i tot el patrimoni material del mort:

Le partage de la parure de mort au sein de la famille d’origine génère, en effet, un âpre compétition, un effrayant calcul d’intérêt et le rappel obsédant du droit de celui-ci sur la rente de l’immigré (pensions, capital-décès), et sur son patrimoine mobilier (TV, électroménager, etc.). Tout bien en provenance de l’étranger est un luxe. (Chaïb, 2000: 135).

Així, doncs, darrere el desig de retorn per part dels familiars i sota el discurs de la terra dels ancestres s’hi oculta una voluntat interessada, econòmica. Si bé és cert, tal com apuntaven els meus informants, que les pràctiques rituals poden simplificar-se a la mínima expressió, no és menys cert que si es duen a terme és perquè s’hi troba oculta una *estratègia* d’aconseguir les propietats del difunt, que donen sentit i significat a la *pràctica*, emmascarades pel discurs oficial del deure moral del compliment. Si el cos no és repatriat, la lluita per l’herència resulta més complicada, sobretot en els casos, com mostra Chaïb (2000: 143), de matrimonis mixtos, i és possible que l’herència no arribi mai al grup d’origen.

D’altra banda, l’enterrament al país d’origen, en terra de l’Islam, significa per al grup poder tancar el projecte migratori per començar-ne un altre. Significa posar un punt i seguit en la història col·lectiva del grup, iniciar una nova *inversió*, que no seria possible sense el retorn. Des d’aquest punt de vista, esdevé crucial la filiació, l’ascendència i la descendència. Tornar a casa significa per al difunt i per al grup continuar present dins del seu llinatge, i, per tant, el reconeixement de la seva descendència, que hagi pogut tenir en el país de destí, a la qual es transmeten els deures i els drets del grup. A part d’això, també es manté l’ascendència, no es trenca la línia successòria vinculada a l’avantpassat epònim. El grup, per tant, es reproduïx de la mateixa forma. Per contra, si no es produeix el repatriament la reproducció social del grup resulta alterada, i el grup haurà d’*invertir* en un altre membre del mateix llinatge, començant de zero.

## 5. Conclusions

L'estudi de les pràctiques rituals entorn de la mort en context migratori posa de manifest que els ritus de pas descrits com a etapes seqüencials no poden aplicar-se per tal d'analitzar-los des d'un punt de vista teòric, ja que els actors socials implicats viuen en un espai-temps diferent i alhora juxtaposat al mateix temps. Atorgant tota la importància dels ritus de pas en la pràctica dels subjectes i en la seva lògica, aconseguim superar les barreres de l'objectivisme que fins a l'actualitat ha servit per analitzar els ritus de pas.

Analitzar els ritus de pas des de la pràctica seguint els plantejaments de Bourdieu significa atorgar als ritus una nova dimensió que fins ara ha estat força ignorada. Des d'aquesta perspectiva metodològica i analítica, podem arribar a explicar la pervivència, dins de la nostra societat secularitzada i dinàmica, de pràctiques rituals socials que marquen la nostra existència, així com les desenvolupades, tal com hem pogut observar, per persones immigrants que viuen entre dues o més realitats i cosmovisions del món. Creiem, doncs, que els ritus de pas en un món global i interconnectat han de ser abordats des de la seva *eficàcia pràctica* en permetre vincular l'estructura social i el subjecte.

## 6. Bibliografia

- (2005). *Guia per al respecte a la pluralitat religiosa en l'àmbit hospitalari*. Departament de la Presidència (Direcció General d'Afers Religiosos).
- AGGOUN, A. (2006). *Les musulmans face à la mort en France*. París: Vuibert.
- ASAD, T. (1993). "Toward a genealogy of the concept of ritual". A: BALTIMORE; LONDON [eds]: *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press. 55-79.
- BELVIS, E. (2008). *La dimensió educativa del teatre*. Tesi doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- BÉRTHOD, M. A. (2006). "Expérience migratoire et identité dans la mort transnationale: les défunts portoricains rapatriés de New York", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 31, núm. 61: 145-168.
- BLANCO, C. (2006). *Migraciones. Nuevas moviidades en el mundo*. Barcelona: Anthropos.

- BOURDIEU, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Éditions du Seuil.
- (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- (2010). *Tres estudis d'etnologia de la Cabilia*. PUV, Universitat de València.
- BRUNET, I.; MORELL, A. (1998). "Capitals, trajectòries i estratègies: la teoria general dels camps de P. Bourdieu", *Papers*, 54: 201-214.
- BURKHALTER, S. (2001). "Négociations autour du cimetière musulman en Suisse: un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 133: 133-148.
- CHAÏB, Y. (2000). *Lémigré et la mort*. Marsella: CIDIM/Edisud.
- COMAS D'ARGEMIR, D.; PUJADAS, J. J. (1991). "Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia", *Papers*, 36: 33-56.
- FELLOUS, M. (2001). *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. París: L'Harmattan.
- GARZÓN, L. (2006). *Trayectorias e integració de la immigració argentina y ecuatoriana en Barcelona y Milano*. Tesi doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- GEERTZ, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GOFFMAN, E. (1979). *Relaciones en público*. Madrid: Alianza.
- (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GERDIEN, J. (1996). "The Knife's edge: Muslim burial in the diaspora", *Mortality*, vol. 1, núm. 1: 27-43.
- LACOMBA, J. (2001). *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- MARQUÉS, I. (2008). *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MORERAS, J. (2004). "Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio". A: LÓPEZ GARCÍA, B.; BERRIANE, M. [dirs]. *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Secretaría General Técnica. Centro de Publicaciones. 427-429.
- (2008). *Musulmans a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat*. Barcelona: Documents Iemed.



- PETIT, A. (2002). *La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France*. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tesi doctoral.
- (2005). “Des funérailles de l'entre-deux. Rituels funéraires des migrants Manjak en France”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 131: 87-99.
- PHILIFERT, P. (1996). “Rites et espaces funéraires à l'épreuve de la ville au Maroc. Traditions, adaptations, contestations”, *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 96: 35-43.
- REIMERS, E. (1999). “Death and identity: graves and funerals as cultural communication”, *Mortality*, 4, 2: 147-166.
- RIZO, M. [s/d]. “L'interaccionisme simbòlic i l'Escola de Palo Alto. Cap a un nou concepte de comunicació”. Portal de la Comunicació, INCOM, Universitat Autònoma de Bellaterra.
- ROSALDO, R. (1988). “Death in the ethnographic present”, *Poetics Today*, vol. 9, núm. 2: 425-434.
- SAYAD, A. (1977). “Les trois “Âges” de l'émigration algérienne en France”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 15: 59-79.
- SCHNAPPER, D. (1988). “Modernidad y aculturaciones”. A: Todorov, T. *Cruce de culturas a propósito de los trabajadores inmigrantes y mestizaje cultural*. Gijón: Júcar. 173-205.
- SOLER, A. (2008). *L'últim retorn. Islam, ritual i mort entre els senegalesos de Lleida*. Treball de recerca del programa de Doctorat en Antropologia Social i Cultural (2006-2008), Universitat Autònoma de Barcelona.
- SUÁREZ, L. (2007). “Identitat, territori i ciutadanes en el camp migratori transnacional”, *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 30: 45-69.
- TARRÉS, S. (2006). “Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla”, *Zainak*, 28: 429-446.
- VAN GENNEP, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.