

Missatges autoreferencials dels actors del ritual de *l'Id-al-ad-ha*

Marta ALONSO CABRÉ

Universitat de Barcelona
malonsca11@gmail.com

L'article analitza la celebració de l'*Id-al-ad-ha* o "festa del sacrifici", ritual protagonitzat per la comunitat de musulmans el desè dia del mes de *dhu-al-hijja*. Es parteix d'exemples etnogràfics procedents del context de la diàspora musulmana al Tarragonès i de la societat emiral mauritana. El fenomen s'analitza des dels rols que els actors exerceixen en el ritual. L'argumentació vol subratllar la idea que tot ritual s'inscriu en un context social específic del qual n'és producte alhora que modulador, per mitjà del que Roy Rappaport anomena "missatges autoreferencials". Això no exclou l'existència d'un conjunt de denominadors comuns o "missatges canònics" entre les diverses pràctiques rituals referides.

[RITUAL, MUSULMANS, DIÀSPORA,
ESTRATIFICACIÓ SOCIAL,
CATALUNYA, MAGRIB]

1. Introducció

L'objectiu d'aquest article, fruit d'un treball de camp realitzat en dos contextos molt diferents, és analitzar els rols dels diversos actors del ritual¹ musulmà de l'*Id-al-ad-ha*² -literalment, festa del sacrifici-, que té lloc el desè dia del mes de *dhu-al-hijja*. Tradicionalment, en el context

¹ El ritual com a concepte va començar a adquirir autonomia respecte el camp religiós i màgic amb Edmund Leach, autor que va emfatitzar l'aspecte comunicatiu de tot comportament humà i, per extensió, del ritual, els factors diferencials del qual són, encara en Leach, la redundància i la delimitació del temps i del calendari (1976). Personalment opto per una definició del ritual on, a més a més, l'objectiu, directe o difuminat, de les pràctiques dels participants és aconseguir certa finalitat simbòlica i on el concepte de repetició té un rol important.

² En les transcripcions de la grafia àrab a la llatina he adoptat el model de transcripció simplificada de l'Institut d'Estudis Catalans (1990). En les referències a l'Alcorà he mantingut la transliteració original de Mikel de Epalza (2002).

domèstic, aquest dia el pare de família sacrifica un animal com a commemoració del sacrifici d'Ibrahim. A més a més, és l'últim dia de la gran peregrinació anual a la Meca (*hajj*), i a Mina, la vall on es creu que va tenir lloc la immolació d'Ibrahim, els peregrins són actors també d'un sacrifici commemoratiu. La Grècia clàssica, que ha estat la llavor germinal d'alguns dels estudis analítics sobre el sacrifici, és segons alguns teòrics el paradigma de societat on el protagonisme del pensament religiós i social rau en el sacrifici sagrant, importància que es corporifica en el fet que tot aliment carni consumit prové d'una víctima animal degollada de manera ritual (Detienne, 1979:9-10, 21; Durand, 1979:133). Jean-Pierre Vernant cita Jean Casabona per assenyalar que, en termes lingüístics, i encara en el cas dels grecs, una prova de l'assimilació de tota mort animal la funció de la qual és esdevenir aliment per als humans, d'una banda, i el sacrifici ritual d'una altra és que el lèxic de la carnisseria i el del sacrifici és exactament el mateix; els grecs de l'època clàssica no distingien, a nivell lingüístic, entre la matança d'un animal de carnisseria i la immolació feta als déus (1979:44). El cas del sacrifici islàmic és similar, en aquest aspecte, al clàssic grec: tot animal de medi terrestre ingerit per un musulmà ha de ser immolat segons les disposicions *halal*³, d'acord amb un seguit de prescripcions que culminen amb l'execució d'un sacrifici consagrat a Déu. En relació als sacrificis l'espai dels quals no està determinat, lèxicament la llengua àrab clàssica no distingeix entre la matança diària que respon a necessitats alimentàries i el sacrifici dut a terme en ocasió de la commemoració dels diversos rituals marcats pel calendari o bé per esdeveniments extraordinaris com ara el naixement d'un fill. Hi ha, però, una especificitat pel que fa al glossari: l'expressió que reflecteix el sacrifici delimitat no només en temps sinó també en l'espai, el *hadī*, immolació feta el 10 de *dhu-al-hijja* com a culminació

del pelegrinatge a la Meca⁴. Abans de prosseguir, en aquest punt crec convenient esmentar que no tota mort ritual equival a un acte sacrificial; es parla de sacrifici exclusivament en el cas que els lligams traçats durant el ritual entre l'animal i el sacrificant es desfacin, és a dir, quan hi ha hagut un apropament entre el sacrificant i la víctima (Bonte, 1999b:11).

Respongui a la coincidència entre una operació concreta i l'exercici de la matança quotidiana o no, l'anàlisi del sacrifici deu molt a l'opuscle que Henri Hubert i Marcel Mauss van redactar al respecte, amb el qual pretenien elaborar un model general tot prenent com a exemple el sacrifici vèdic de l'Índia antiga, publicat l'any 1899 a París. L'esquema del sacrifici que van proposar partint de la base que "el sacrifici és un acte religiós que, per la consagració d'una víctima, modifica l'estat de la persona moral que l'acompleix o de determinats objectes pels quals dita persona s'interessa" (1995:35), posteriorment s'ha rebel·lat poc aplicable a diversos casos, com ara el dels ritus africans i grecs, motiu pel qual Luc De Heusch titlla la proposta d'etnocèntrica indoeuropea (1986:17; 37-38) i és que, fent un paral·lelisme amb la postura de Marcel Detienne, aquell creu que tot esforç per raonar el sacrifici a partir de l'experiència religiosa judeo-cristiana és en va (De Heusch, 1986:45). El tractament del sacrifici en tant que possibilitador de la comunicació entre éssers humans i déus, entre el món profà i el món sagrat, defensat per Marcel Mauss i Henri Hubert, és mantingut en anàlisis més recents: de Luc De Heusch (1986:331) a Jonathan Z. Smith (1988:63), passant per Jean-Pierre Vernant (1979:115-116) entre d'altres. Els dos darrers apunten que, a més a més d'apropar homes i déus, el sacrifici també separa els dos mons -sense representar cap antilogia-; amb el ritual sacrificial la connexió

³ Per oposició a *haram*, *halal* designa tot allò lícit.

⁴ La resta de sacrificis animals, tant els commemoratius com els quotidians, reben el nom de la tècnica operativa de què són objecte: *dhabh* o *nahr*. El primer consisteix en el seccionament de la gola, mentre que el segon en la perforació de l'encreuament de l'estèrnium.

entre allò profà i allò sagrat esdevé plausible, però al mateix temps queda palès que es tracta d'una excepcionalitat i que cal prendre un seguit de precaucions per no causar cap perill. En d'altres paraules, Jean-Pierre Vernant considera que en el ritual es conjuguen dues vessants: la festiva d'una banda, i l'acceptació de la condició mortal de l'altra (1979:86). Molts autors han analitzat la funció social que té el sacrifici més enllà de l'actuació en el terreny supranatural; un d'ells fou René Girard, per qui la violència és la gran protagonista del sacrifici, que és entès com una "operació de *transfert* col·lectiu que s'efectua a expenses de la víctima i que actua sobre les tensions internes, els rancors, les rivalitats i totes les vel·leitats recíproques d'agressió en el sí de la comunitat" (1995:14)⁵. Altres autors han destacat, encara entre les funcions socials del ritual, la creació de lligams que s'evidencia en el repartiment de la carn i en les cuines sacrificials (Bonte, 1999a:83).

El sacrifici, que acostuma a anar precedit d'una pregària i sol culminar amb una ofrena, es caracteritza segons Jean Cazeneuve per la destrucció de l'ésser o objecte ofert, i és aquest anihilament el tret que el diferencia de l'oblació; la víctima pot ser destruïda amb l'objectiu de ser oferta als poders sobrenaturals en el cas del sacrifici-do o bé per ser consumida, almenys parcialment, pels fidels en el sacrifici-comunió (1971:284-292). Entre els àrabs, però, potser en el moment de sacrificar preval l'efusió de sang de la víctima per damunt de la destrucció simple i pura, car l'efusió de sang d'una bèstia immolada és quelcom obligatori, un factor sine qua non per diferenciar la carn consumible de la carronya, la carn lícita de la carn il·lícita (Chelhod, 1955:45, 71). En cap versicle de l'Alcorà es cita de manera clara l'obligació de sacrificar, però sí que s'exposa l'obligació de matar ritualment perquè la carn dels animals esdevingui *halal* (Bonte 1999b:10). Si en l'aparell teòric de Hubert i Mauss la víctima del sacrifici actua com

a intermediària en la comunicació entre allò sagrat i allò profà, Luc de Heusch prefereix parlar d'un acte de conjunció i disjunció de l'espai humà i l'espai no humà (De Heusch, 1986:326; Bonte, 1999a:79). Sigui com sigui, l'ús d'una víctima amb la finalitat d'aproximar-se a la divinitat és present també en el sacrifici àrab islamitzat protagonista del meu estudi (Chelhod, 1955:VII); es pot acordar, amb tot, que la intenció del sacrificant o sacrificants de comunicar-se amb allò sagrat o allò present en l'espai no humà és el denominador comú de totes les variants del sacrifici, que es poden classificar segons la seva freqüència, segons la seva funció, segons la natura de l'ofrena, etc. (Chelhod, 1955:15).

L'imaginari musulmà distingeix dues grans categories de sacrifici: les obligacions i les ofrenes. La diferència més remarcable entre els dos models és que teòricament tan sols en el segon cas el sacrificant pot ingerir la víctima, que tant en l'obligació com en l'ofrena es tracta d'un animal. Les immolacions en ocasió de l'*Id-al-ad-ha* se solen considerar devocions i, per tant, el sacrificant pot consumir-ne la carn (Chelhod, 1955:48). S'observa una distinció per oposició entre les vísceres i la carn, que solen consumir-se en un temps desigual i segons una modalitat culinària diferent (Detienne, 1979:20). Amb el fet de compartir els aliments es defineixen els límits de la comunitat, amb la qual cosa s'evidencia que l'acte sacrificial, a més a més d'influenciar el propi sacrifici, afecta la vida profana en el seu poder de crear comunitat (De Coppet, 1992:67).

En el text he optat per referir-me a la festa del sacrifici com *Id-al-ad-ha*. Aquesta és la traducció literal i la que millor s'ajusta, segons el meu parer, al sentit de la festa. És cert que molta gent no només del territori espanyol sinó també, per exemple, del francès, s'hi refereix com a "festa del xai", però segons les meves observacions el xai no és el protagonista exclusiu a nivell animal d'aquesta celebració i, per tant, es tracta d'una denominació massa estreta. Els marroquins solen anomenar-la *Id-al-kabir*, "la gran festa"

⁵Nota de l'editor: Les cites han estat traduïdes per l'autora



i alguns mauritans *Tabaski*; la diversitat de designació del ritual queda palesa en exemples que van més enllà de l'àmbit geogràfic objecte de la meua recerca: a Turquia rep el nom de *Kurban bayrami* i al Pakistan el d'*Eid Zoha* (Brisebarre, 2003:9). Generalment, però, parlaré d'*Id-al-ad-ha* per, d'alguna manera, emfatitzar que les dues pràctiques analitzades són variants d'un mateix ritual.

En primer lloc presento les característiques de les dues poblacions on vaig fer la recerca per, a continuació, desgranar els atributs dels papers que els individus desenvolupen en aquest ritual, des de l'abastiment de les víctimes que seran immolades fins al consum de la carn transformada després del sacrifici. Parteixo de la hipòtesi que els actors tenen un paper actiu en el ritual, i que cal contextualitzar cada pràctica ritual per tal de poder intel·ligir i discernir els missatges autorreferencials, aquelles pràctiques mudadisses que signifiquen el ritual en cada context determinat tenint presents els missatges canònics, això és, la norma, el mite. "Els missatges canònics són transmesos pels aspectes invariables o pels components de l'acte litúrgic; els missatges autorreferencials ho són per qualsevol variació en l'execució de l'ordre litúrgic, que els permet, implica o exigeix" (Rappaport, 2001:117). En el cas de l'*Id-al-ad-ha*, els conceptes analògics d'honor i d'obediència a Déu es digitalitzen en l'acció de sacrificar un animal un dia determinat de l'any musulmà (Rappaport, 2001:140). La proposta està també en la línia del corpus teòric de Talal Asad (1993), que concep el ritual com una pràctica interpretable on determinats elements tàcits són durables i d'altres són variables; el ritual no és una rutina sinó una pràctica interpretable.

Parteixo d'aquest raonament i el faig dialogar amb una bibliografia més àmplia i amb dades extretes de l'experiència etnològica a Creixell i a Walata. Vaig iniciar el treball de camp al Tarragonès el mes d'octubre de 2006; vaig assistir a l'*Id-al-kabir* el desembre de 2006, però la investigació ha tingut continuïtat fins a l'actualitat degut, a més a més de la voluntat

d'aprofundir per tal d'obtenir dades per a la present anàlisi, a la participació en el grup de recerca GRID (Grup de Recerca de l'Islam de la Diàspora), on intervenc, juntament als meus col·legues, en diverses recerques finançades per la Generalitat de Catalunya que tenen per denominador comú l'objecte d'estudi: els musulmans a Catalunya. Per altra banda, la primera estada com a antropòloga a Mauritània va ser els mesos de febrer i març de 2007 per qüestions laborals; vaig treballar concretament a Walata, on vaig iniciar paral·lelament una recerca relativa als sacrificis rituals. Des d'aleshores, em va semblar interessant aprofundir en la comparació de dues pràctiques d'un mateix ritual musulmà en dues localitzacions diferenciades. El segon viatge al desert maurità fou programat en funció de la celebració del ritual del sacrifici, i va concretar-se els mesos de desembre de 2007 i gener de 2008. Alhora, puntualment triangulo la informació amb dades etnogràfiques del Marroc, origen dels informants de Creixell, als quals comprenc dins la diàspora musulmana de Catalunya.

La categoria de diàspora sovint s'ha relacionat, partint del cas paradigmàtic jueu, amb l'expatriació de determinada població tenint en compte el binomi centre/perifèria. Avui el concepte va més enllà, i és que el transnacionalisme que caracteritza l'actual situació a escala mundial passa per la periferialització del centre, car la mà d'obra de la perifèria emigra cap allà on fins aquell moment era el centre tot cercant feina (Kearney, 1995). "El terme que un cop va descriure la dispersió jueva, grega i armènia comparteix ara significats amb un domini semàntic major, que inclou paraules com immigrant, expatriat, refugiat, treballador oreneta, comunitat en l'exili, comunitat estrangera, comunitat ètnica" (Tölölian, 1991:4-5). Presentment s'evidencia que els grups ètnics no estan necessàriament basats en l'ocupació de territoris exclusius, que identitat i territori no estan relacionats de manera nítida, quelcom que Frederic Barth ja va apuntar (1976) i que certament no és exclusiu ni del segle XX ni del XXI, però que es distingeix en el

període vigent per l'alta mobilitat dels individus, circumstància que comporta la indefinida precisió de les identitats, que no es construeixen en relació a un territori sinó a allò que Akhil Gupta i James Ferguson anomenen espai moral, és a dir, una manera imaginada de ser que es relaciona amb un espai no tant imaginari com imaginat (1992). En un moment en què l'espai ha deixat de ser un obstacle, es pot dir que les diàspores s'inscriuen en aquella orbe on els subjectes viuen en el temps car l'espai és il·limitat, a diferència de la segona orbe on els subjectes estan limitats localment i, per tant, viuen en l'espai (Bauman, 2001:130). En el món contemporani, on el binomi local/global es retroalimenta, la producció del primer dels dos termes es veu directament afectada per "l'Estat-nació, els fluxos diaspòrics i les comunitats electròniques i virtuals, [que] estan articulades d'un mode variable, misteriós i sovint fins i tot contradictori, que depèn, alhora, de l'escenari cultural, de classe, històric i ecològic on entrin en contacte" (Appadurai, 1996:206). L'etimologia del mot diàspora remet a la dispersió. Lògicament, la categoria està relacionada amb la noció d'espai i és que almenys dos espais diferenciats protagonitzen el fet diaspòric, com escriu Régine Azria: "La noció de diàspora no es conforma amb designar un estat, el de dispersió d'un grup i l'establiment dels seus membres en un lloc on, a la seva arribada, no comparteixen ni la cultura, ni la llengua, ni la o les religions. Designa un procés de construcció identitària pluri-referencial, un procés de recerca d'equilibri entre un aquí i un allà" (2002:69). La pèrdua d'aquest referent comporta l'esvaniment del fenomen diaspòric, perquè tant la globalitat com la localitat juguen un rol important en la categoria: el context global es veu modelat per la mobilitat transnacional i per lligams identitàris extraterritorials que relacionen els individus amb un origen (Saint-Blancat, 2002:53; Moreras, 2007a:27). És cert que la diàspora islàmica s'allunya de la jueva en el sentit que està mancada d'un centre autoritari, però s'admet, en una variant inclusiva de la definició

del concepte, que la circulació de persones, objectes i coneixement entre llocs separats crea una comunitat diaspòrica (Clifford, 1999:301). Específicament, en el cas dels musulmans a Europa, es dona un model dicotòmic de línies directives d'intercanvi, més enllà de la ja mencionada relació amb el territori nacional d'origen: la relació entre els musulmans establerts a Europa (que no té perquè ser entre individus amb un mateix origen) i la relació amb la Meca (Bowen, 2004:880), que queda palesa sobretot en la direccionalitat que adopten els cossos dels seguidors de l'islam en el moment de les pregàries i en la conveniència de peregrinar-hi un cop a la vida.

El principal, però no per això únic, fil conductor de la construcció comunitària entre els migrants musulmans a Catalunya rau en principis religiosos, si bé crec important no perdre de vista que un individu creient o practicant de l'islam es caracteritza identitàriament per molts més trets a part del religiós (gènere, edat, classe, etc.). Jordi Moreras cita Clifford Geertz per argumentar que, prenent la referència religiosa com a principi estructurant, el grup pot sintetitzar el seu ethos i la seva cosmovisió, el binomi que s'alimenta de la percepció de com són les coses en la realitat (2007a). Com bé apunta Jocelyne Cesari, esdevenir musulmà no respon tan sols a una reacció contra la visió negativa que té l'islam a Europa; és, a més a més, una redefinició positiva de la persona en un context de disrupció familiar i social (1995).

D'acord amb Stefano Allievi, la *umma* no tan sols és una comunitat imaginada constitutiva de lligams socials i simbòlics, sinó que té una existència concreta que s'evidencia en la peregrinació massiva del *hajj*, en les xarxes d'ajuda econòmica sobretot entre mesquites situades en sòl europeu i en la solidaritat interna en ocasió de conflictes que impliquen a creients de l'islam (2003:23). D'aquesta manera, tant en el *hajj* com en els altres rituals marcats pel calendari musulmà té lloc la unió de musulmans de diversos orígens (Khedimellah & Tietze, 2002:137), ja es tracti d'una consubstancialitat física o imaginada.



Conseqüentment, en aquest espai imaginat tant les societats enclavades en un context majoritàriament musulmà com les resultants de l'experiència migratòria es poden considerar nòduls del fenomen de la diàspora de l'islam; les primeres, entre les quals es troba un dels dos territoris on he fet treball de camp per a la present recerca, Mauritània, ho són en relació a la *umma*. Les segones, que es poden exemplificar en el cas tarragoní que exposo en aquesta anàlisi, experimenten la circulació triangular que descriu Chantal Saint-Blancat, els vèrtexs de la qual són el territori d'origen, el país d'assentament i els múltiples llocs d'implantació (2002:54).

2. Descripció general de Creixell. Especificitats socials dels marroquins de la vila i presentació de la principal família informant

Creixell és un municipi de la comarca del Tarragonès situat a 18 km de Tarragona. Ocupa una superfície de 10,5 km² i té aproximadament 3.700 habitants censats, 3.000 dels quals tenen la nacionalitat espanyola. Les 700 persones restants són estrangeres; com en el cas del Tarragonès, de Catalunya i d'Espanya, la majoria d'aquestes persones, precisament 402, són marroquines. La següent nacionalitat present a la vila en relació numèrica és la colombiana, representada per 53 persones. L'economia del poble es sustenta en el sector terciari. És així a partir de la dècada dels anys 60; abans, l'agricultura, que actualment és una activitat residual centrada quasi exclusivament en el conreu de regadiu, era el motor econòmic del municipi.

A la comarca del Tarragonès, segons les dades de la Secretaria per a la Immigració recollides per Eduard Trepal corresponents a l'any 2007, hi ha 39.248 estrangers empadronats, la primera nacionalitat dels quals és, numèricament, la marroquina, amb 9.336 persones -5.560 homes i 3.666 dones-. Els primers marroquins que es van establir a Catalunya

ho feren bàsicament a l'entorn de Barcelona els anys seixanta. Durant la següent dècada el nombre de marroquins assentats en terres catalanes augmentà considerablement degut en gran part a les creixents dificultats d'entrada i permanència als països que usualment eren el seu destí, com els Països Baixos i França. Parlo de marroquins en masculí perquè la immensa majoria eren homes que venien a treballar i, amb el temps, portaven la seva família. Durant la dècada dels setanta apareixen els primers assentaments fora de la província de Barcelona, si bé aquesta seguia sent l'elecció dominant. Primer, segons l'ordre cronològic, es van establir a la província de Girona, després a la de Tarragona i en darrer lloc a la de Lleida (Colectivo IOÉ, 1994:107-109). L'adhesió a l'acord de Schengen (1985), amb la conseqüent dilatació de les restriccions a l'entrada d'immigrants no comunitaris al territori de la Unió Europea, no va comportar una aturada o una remissió de l'arribada d'estrangers de nacionalitat no europea; en el cas català, inversament, el nombre d'immigrants ha crescut des d'aquella data i fins a l'actualitat (Alonso Ortiz del Río, 2002:49-53). La història de la immigració marroquina a Creixell discorre gairebé com si fos un mirall de les generalitats explicades.

El meu treball de camp en aquest municipi ha tingut uns clars protagonistes, la família Bouaziz⁶, arabòfons provinents del Nord del Marroc. Raixida té una mica més de quaranta anys. Nascuda a Suk-al-Arba, al Nord Oest del Marroc, viu a Creixell amb el seu espòs, els tres fills comuns i la seva germana de llet⁷. Abans de casar-se, va viure molts anys a prop de Ceuta, on es dedicava a passar mercaderia de territori espanyol a marroquí amb la finalitat de revendre-la en el mercat negre. Posteriorment, l'any

⁶ Tots els noms propis que apareixen en aquest article són ficticis.

⁷ La mare biològica de Raixida va alletar Fatiha davant la manca de llet de la mare d'aquesta última. Per aquest motiu, Raixida considera que Fatima és la seva germana i sol presentar-la com a tal, sense més especificacions.

2000 va emprendre sola el viatge migratori transnacional, arribant al poble de Creixell, on encara ara viu i treballa en el sector del servei domèstic. Es declara creient musulmana i practica tal religió, tot i que no acudeix a la mesquita i amb freqüència no du a terme les cinc oracions diàries. Va estar escolaritzada al Marroc fins al Batxillerat, diploma que adquirí alhora que la llicència de conducció d'automòbils. Al Marroc es casà amb Abdelkarim Bouaziz, també natural de Suk-al-Arba i arribat a Creixell l'any 2002 gràcies a l'acolliment a la llei de reagrupament familiar. Treballa en la construcció i recentment ha aconseguit un contracte indefinit, fet que els ha animat a hipotecar-se per comprar la casa que fins fa poc llogaven. Eventualment Abdelkarim assisteix a la mesquita més propera de Creixell, ubicada al municipi limítrof de Roda de Barà. La parella té tres fills, nascuts tots al Marroc i veïns de Creixell des de l'any 2002: Wasima, de quinze anys, alumna d'educació secundària, i els bessons Hassan i Bushra, de deu anys i estudiants de primària a l'escola de la vila. El grup domèstic està format, a més a més, per Fatiha, germana de llet de Raixida, que després de viure i treballar uns anys a Castillejos, a set quilòmetres de Ceuta, va establir-se a Andalusia temporalment abans d'assentar-se a Creixell mentre les seves filles adolescents viuen al Marroc amb els avis. Com Raixida, Fatiha treballa en el sector domèstic.

3. Descripció general de Walata. La importància del concepte de tribu i de la condició servil en el retrat social maurità. Presentació de la principal família informant

Walata és una de les antigues ciutats caravaneres de Mauritània, situada al Sahel, zona geogràfica entre el desert i la sabana, entre l'Àfrica del Nord i l'Àfrica Negra. Nascuda com una vila perifèrica del regne de Ghana amb el nom *soninké* de Biru, posteriorment

fou coneguda com Iwalatan i passà a dependre del regne de Mali i del de Songhay. Walata, el nom de la ciutat des del segle XVI, és la forma arabitzada del nom precedent berber (Cleaveland, 2002:37-38).

A més de 1.200 km de distància de la capital mauritana, Walata és una població d'uns 1.000 habitants ubicada a la regió de Hodh Ech Chargui, a l'Est del país, departament administratiu limítrof amb Mali. Considero que és important pensar la ciutat en relació a Nema, la capital de la regió i principal font d'abastiment tant material com de serveis; està situada a uns 100 km de Walata i quasi diàriament hi ha algun cotxe que connecta les dues localitats.

L'assentament més antic de la vila se situa a les faltes de la zona escarpada, amb una urbanització de carrers estrets i laberíntics on destaquen les façanes de les cases decorades amb aplicacions pictòriques i esgrafiats que són símbols gairebé nacionals, sobretot pel que fa a la difusió turística (Cleaveland, 2002:39-42). A mida que la ciutat va créixer, l'assentament es va estendre cap a l'àrea propera a la *batha*, gran avinguda que actualment opera de frontera entre el nucli urbà i els barris perifèrics de nòmades sedentaritzats, que en el període comprès entre els mesos de juliol i setembre acumula l'aigua de les pluges i on es troben els pous que abasteixen d'aigua els animals. A nivell urbanístic, doncs, es diferencien tres grans regions, que alguns consideren tres Walates: l'assentament originari, el *ksar*; la nova Walata propera a la *batha*, on a més a més d'habitatges hi ha les botigues del mercat i els edificis de l'administració; i la perifèria nòmada (Pinchon, 1996:54). Com ja desenvoluparé més endavant, els habitants de la vila són quasi unànimement arabòfons, és a dir, *bidan*, i es divideixen en nobles i servents. D'altra banda, hi ha els nòmades sedentaritzats i recentment han arribat a la ciutat homes joves de Mali. La ramaderia i el comerç són els eixos econòmics principals.

Al Magrib les tribus són grups de filiació patrilineal que es regeixen per dues característiques bàsiques: l'ascendència comuna que tots membres del



grup poden narrar, *nassab*, i la solidaritat en el sí de la tribu, *assabā*, la màxima expressió de la qual és el pagament de la *dūa*, el “preu de la sang” que cal liquidar en cas de mort instaurada per un membre de la tribu a un individu de l’exterior.

Els tres grans ordres estatutaris de Mauritània són els guerrers o *hassan*; els que s’autodefineixen com a detentors de la saviesa religiosa, els *zwaā*; i en tercer lloc totes aquelles tribus tributàries de les dues primeres, els *znāga*, d’origen berber. A més a més d’aquesta tripartició hi ha els *harratin*, lliberts, i els *abid*, esclaus. La cúspide de la jerarquia tribal a Mauritània està ocupada per les tribus guerreres i per les que tenen el control del coneixement religiós, els *hassan* i els *zwaā* respectivament. No passa el mateix, però, a Walata, on l’auge jeràrquic es personifica en les tribus morabítiques, tripartites per ordre d’importància en Xorfa, Wlad Dawd i Al-Amhajib. Com, entre altres, ha argumentat Alberto López Bargados (2003:115), el tret diferencial de l’etnicitat *bidan* no rau en aspectes fenotípics sinó en atributs culturals i lingüístics. És important vincular la categoria *bidan* a una llengua i no pas a un semblant, car si bé la paraula deriva de l’àrab “blanc”, hi ha esclaus blancs i nobles negres. El tret distintiu definidor de l’etnicitat *bidan* és l’ús de la variant dialectal àrab del *hassaniya*, llengua predominant del país que els habitants d’origen negreafricà, majoritàriament assentats a la riba nord del riu Senegal i a les grans ciutats, i parlants sobretot de *pular*, *soninké* i *wolof*, no dominen.

Legalment l’abolició de l’esclavatge a Mauritània es va dictar el 5 de juliol de l’any 1980; aquest fet, però, no implica que posteriorment no hagi existit la condició d’esclau. De fet, fins a l’actualitat és una realitat innegable en el sí de la societat *bidan*. A nivell jurídic l’esclau (*abd*) era considerat, abans de la derogació formal d’aquesta condició, com un animal. De manera unilateral el seu amo podia alliberar-lo, adquirint així tots els drets d’un home lliure. A la pràctica, però, els lliberts (*hartani*) seguien, i de fet segueixen, mantenint un lligam de clientelisme amb

el seu antic amo (Mohammed, 1988:49, 50).

En les tres tribus dominants –Xorfa, Wlad Dawd i Al-Amhajib– és on es concentra la majoria de *harratin* de Walata, que representen ni més ni menys que les dues terceres parts dels habitants de la ciutat. En una acurada i metòdica elaboració estadística de la morfologia de la població de Walata, Benoît Pinchon conclou que la tribu majoritària (35% de la població) és Xorfa; representen el 69’4% dels *harratin* (1996:51). Aquests són lliberts relacionats amb la família del seu antic propietari, formant part de la tribu d’aquest, tot i que a la pràctica sovint duen a terme activitats laborals a canvi tan sols de la manutenció. A més a més de les tribus morabits i dels *harratin*, el panorama social de Walata està format per les tribus nòmades, que representen un 20’4 % de la població de la ciutat encara segons dades recollides per Benoît Pinchon, i que en ordre descendent d’importància numèrica són els Kunta, Els Wlad Bella, els Laghmounat, els Nemadi i els Wlad Nasser.

Durant la meua estada a la població, vaig viure a casa de Mustafa Wld Baba, que pertany a una família morabítica de la tribu Wlad Dawd. Com el seu germà, es dedica professionalment al comerç; importen mercaderia de Nema amb un dels seus vehicles quasi a diari -cotxes que també serveixen per al transport col·lectiu a canvi d’una quantitat econòmica- i la revenen a les seves botigues i a les dels seus parents. La botiga de Mustafa està situada a la zona del mercat, on també hi ha la del seu fill gran Abdellah. La de la seva esposa Zhora, per contra, està ubicada a l’entrada de la casa familiar, a la nova Walata. Ella és també Wlad Dawd; amb Mustafa tenen set descendents, quatre nois i tres noies entre 23 i 6 anys aproximadament, si bé a la llar familiar tan sols en viuen cinc car dues noies, Attina i Gila, la segona i la quarta en la línia de descendència, resideixen amb la mare de Zohra a la part alta de la ciutat, al *ksar*. Mentre que els tres petits van a l’escola d’educació primària de la ciutat, la menor de les noies estudia el segon curs d’educació secundària. Abdellah s’encarrega de

la seva botiga, i Fatiha, l'única de les filles que viu amb els pares, ajuda Zohra a la botiga i col·labora en les feines domèstiques, que recauen en la *hartamūa* que, des de primera hora del matí i fins entrada la nit, cuina per al grup domèstic i s'encarrega de les tasques de neteja de la llar. Un altre *hartamī*, Baba, té cura del ramat de la família. Tant aquest com l'altra passen el dia treballant per la família de Mustafa Wld Baba però a la nit marxen a les respectives llars a dormir. En època de vacances escolars, un nen d'uns dotze anys anomenat Bonti també treballa com a *hartamī* a la casa de Mustafa.

A més a més dels tres comerços de què disposa el grup domèstic, els ingressos de la llar deriven del negoci del transport amb Nema i de la venda de caps de bestiar, bàsicament xais i vaques. El gènere que ofereixen a les botigues són aliments –pasta, arròs, productes en conserva, ous, etc.–, refrescos i llaminadures. A més a més, a la botiga de Zohra s'hi poden comprar sabates, peces de roba per infants i tela per confeccionar *malafas*⁸.

4. Intermediaris del mercat animal

Com en la descripció que Anne-Marie Brisebarre fa de l'*Id* celebrat a França (2003:174), els marroquins concurrents a la mesquita de Roda adquireixen els seus xais mitjançant l'actuació d'un membre de l'Associació An-Nour, individu que tria els animals en nom de tots els col·legues. A Roda, l'any 2006 un jove va dur a terme aquesta tasca: va comprar els xais a una granja de Lleida uns tres mesos abans del dia del sacrifici. El cost de cada cap de bestiar va ser de 150 euros, preu que incloïa l'animal pròpiament dit i la seva cura i alimentació aquests tres mesos, durant els quals l'encarregat es va desplaçar periòdicament a la granja per revisar l'estat de les futures víctimes de l'*Id*. El dia de la festa, havent assistit a

la pregària que va tenir lloc a la mesquita An-Nour, els homes van dirigir-se al tancat que l'emissari va preparar al descampat adjacent a la mesquita que habitualment funciona com a lloc d'aparcament i van recollir, un per un, el seu xai. No se'ls va entregar qualsevol be, sinó el seu, el que se'ls havia assignat en el sorteig que es va fer. Així, cada home mostrava la butlleta amb el número que els havia estat fixat i el rebut del pagament. Mentre que alguns havien liquidat la suma total de l'import de l'animal prèviament, d'altres van acabar de saldar el preu en el moment d'efectuar la recollida. En tots els casos els actors eren masculins, tant el delegat com els que van retirar els seus animals.

Al mercat hebdomadari d'animals de Walata hi ha tres grups d'actors: els nòmades, els *tevaia* i els ciutadans. Els primers es dediquen al sector de la ramaderia; s'encarreguen de la cria de dromedaris, vaques, xais i cabres. Per la seva banda, els *tevaia* actuen d'intermediaris entre aquests i els ciutadans compradors; adquireixen els animals al desert o bé esperen a la zona del mercat de Walata l'arribada d'algun nòmada que desitgi vendre bestiar. Aquesta intermediació, amb la qual s'obté una petita quantitat econòmica, té lloc tant amb motiu de la fira setmanal com de la matança diària d'un animal per part dels carnisers de la població. Així, quan un ciutadà a títol personal o bé un carnisser desitja obtenir un animal es dirigeix a un dels homes *tevaia*. Aquests, juntament amb les seves dones i descendents, viuen al barri dels *Némadi*⁹ i no són considerats pròpiament ciutadans, com tampoc ho són els nòmades.

En ocasió de l'*Id*, els compradors de la víctima sacrificial es dirigeixen al mercat i escullen un dels animals que hi ha disponibles o bé n'encomanen un que reuneixi les característiques que ells cerquen. Els clients són majoritàriament homes, si bé val a dir que

⁸ Vestimenta femenina *bidan*.

⁹ Els *Némadi* són caçadors nòmades. La majoria de *bidan*, que són ramaders, els menysprea degut a la seva principal activitat de subsistència, com també ocorre amb els *Imraghen*, els pescadors de la zona de Banc d'Arguin.



aquelles dones que viuen soles amb els seus fills a la vila mentre els seus marits treballen fora, i que no preveuen que aquests tornin en ocasió del ritual, es dirigeixen elles mateixes al mercat a comprar la bèstia. Els casos de dones que viuen sense la seva parella a Walata no són excepcionals; en una ciutat on les ofertes laborals no destaquen ni per la seva diversitat ni per la quantitat, l'emigració masculina és molt important numèricament. Els destins són diversos, si bé sobresurten Nema, Nouakchott i Costa d'Ivori.

5. Evidències de la preeminència de l'imam

En el sunnisme, el poder religiós no pertoca ni es condensa en cap ésser humà en especial, sinó tan sols en l'Alcorà i les interpretacions d'aquest. És cert que la persona del Profeta està impregnada d'una autoritat extraordinària, però en l'islam no existeix cap categoria religiosa limitada a la conservació del saber de la interpretació d'un text que es concep com "la veritat" (Segura, 2000:45). Ara bé, hi ha una figura que assoleix certa eminència en la comunitat de creients, categoria que s'evidencia als ulls de l'observador en el moment de les pregàries, quan la posició i la gestualitat de l'imam revela que aquell actor és un referent en la mesquita. L'imam, però, no és un intermediari entre Déu i el fidel, sinó que és un guia, un pigall en el camí cap al saber musulmà. Prova d'això és l'etimologia del mot, que deriva de la mateixa arrel de la qual s'origina el verb *ammama*, "seguir un destí, una direcció" (Moreras, 1999:201).

En l'*Id-al-ad-ha*, la figura de l'imam destaca no només en el pla espacial sinó també en el temporal; la posició i la gestualitat de l'imam difereixen en les pregàries col·lectives respecte la resta de creients: el seu emplaçament el situa en un punt avançat de la comunitat i els seus actes precedeixen els de la resta d'oradors, que amb un breu decalatge de temps repeteixen de manera idèntica les paraules i els gestos d'aquell. A més a més, el dia del sacrifici se suposa

que l'imam ha de ser el primer en executar la immolació de la seva víctima (Mahdi, 2003:295-296); aquest lapse temporal denota la deferència que la comunitat té vers l'esmentat subjecte. Aquesta dada se'm va revelar a Walata però cap dels informants de Creixell no me l'ha comunicat. L'especificitat del Marroc és que, abans que no ho facin els imams, el rei del país fa la seva immolació, que és retransmesa per la televisió nacional, i és que el monarca concentra el poder religiós, ostentant tres títols de manera simultània: rei, sultà i *emir-al-muminin*, que li concedeixen tres tipus de legitimitat: legitimitat racional en el sentit islàmic, legitimitat històrica i legitimitat carismàtica.

A Mauritània el Ministeri d'Afers Islàmics regula l'existència dels imams. La gent d'una comunitat determinada arriba a un acord per tal de designar la persona que reuneixi els criteris que se suposa que ha de condensar l'imam. Un cop feta l'elecció, es remet una carta oficial al citat ministeri on es deixa constància de la tria i, d'aquesta manera, l'individu és designat imam local, qualificació que s'oficialitza amb l'emissió d'un decret a tal efecte. Així, teòricament tots els homes de la vila són potencials imams a l'hora de fer el plebiscit, sempre i quan reuneixin les característiques que suposadament ha de tenir un imam: conèixer les fonts de l'islam, ser equànime, ser respectable i respectat... A la pràctica, en petites poblacions com ara la walatí, el rol d'imam sol passar de pares a fills, com s'esdevé actualment a la ciutat, on el present imam és fill de l'immediatament anterior. Quan un conjunt de fidels prega fora d'una mesquita, fenomen que ocorre sobretot entre els nòmades o entre els que habiten lluny d'una mesquita i en ocasió d'alguns viatges, es designa un home que dirigeixi la pregària, que porti a terme la funció d'imam; se sol escollir aquell qui coneix la religió millor que els altres, característica que sovint coincideix amb una jerarquia d'edat. Segons el tractat d'Ibn Abi Zaid al-Qairawani, ha de dirigir l'oració el millor dels indi-

vidus, és a dir, el més versat en el *fiqh*¹⁰. Si el grup de fidels està format tan sols per l'imam i un altre home, aquest es posarà a la dreta del primer; quan el grup és igual o major de tres, els fidels s'han de situar darrere de l'imam i, si entre ells hi ha alguna dona seurà darrere de tot. En cap cas la dona pot actuar d'imam (2000:129-131).

El perfil arquetípic de l'imam en el context de la diàspora sol ser diferent al dels països musulmans. Mentre que en les comunitats musulmanes les funcions dels imams es basen en el lideratge doctrinal de la comunitat i en la direcció del culte i l'atenció religiosa, a Europa actuen de líders de la comunitat civil i solen ser els interlocutors davant les institucions (Moreras, 2007:61). Sobretot en els primers estadis de l'existència d'immigrants musulmans a Catalunya, com en d'altres contextos no musulmans, l'home amb una major formació acadèmica desenvolupa les funcions de líder religiós; aquest coneixement formal passa, sovint, pel fet de saber llegir i escriure, sense tenir un profund coneixement de l'Alcorà ni de les altres fonts de l'islam. Aquesta realitat és manifestada per creients que no reconeixen el lideratge en aquests homes, com passa entre alguns homes de Creixell i dels pobles confrontants, que raonen que no van a la mesquita perquè l'imam és gairebé un analfabet. Com qualsevol imam, ha de protegir el contingut normatiu i espiritual de la creença musulmana però, a més a més, ha de posar al dia el credo a mesura que sorgeixen noves qüestions determinades pel context social i històric concret en el què es troben els fidels (Saint-Blancat, 1997:141-144). Jordi Moreras identifica quatre perfils en la tipologia d'imams presents a Catalunya i a Espanya: 1) els imams doctors, predominantment originaris d'Orient Pròxim, amb formació acadèmica superior i amb una llarga estada al país; 2) els imams immigrants, perfil d'homes del Magrib, Senegàmbia i Pakistan que van arribar al país com a immigrants laborals i que tenen poca

o nul·la formació acadèmica però compten amb la voluntat de liderar la comunitat; 3) imams importats, arribat a Catalunya i a Espanya per dur a terme específicament el rol de líders religiosos i amb certa formació reglada; 4) imams de complement, que donen suport a l'imam principal puntualment en dies o períodes de gran aflluència a l'oratori (Moreras, 2007:135-138).

6. El sacrificant i el sacrificador. De l'ideal al desdoblament de rols

En el degollament de l'*Id-al-ad-ha*, la figura del sacrificant no sempre coincideix amb la del sacrificador; l'individu que ofereix el sacrifici no sempre executa la immolació. Si bé el sacrifici és un manament general per a tots els musulmans, hi ha una gran restricció: tan sols tenen l'obligació d'actuar com a sacrificants aquells que econòmicament s'ho puguin permetre (Iqbal Sidiqqi, 1978:16). El sacrifici del dia 10 de *dhu-al-hijja* és una sunna¹¹ confirmada, com també ho és l'ofert el setè dia de vida d'un nou-nat. La *sunna-al-mu'akkada* està confirmada per la majoria d'erudits car remet a accions que presumptament el mateix Profeta va fer (Kanafani-Zahar, 1997:85) i té molt més pes que no pas la *sunna-ar-ratibah*, que tan sols és aconsellable. El concepte de possibilitat econòmica és vague, i per això algunes escoles islàmiques s'han vist abocades a especificar-lo. Així, l'escola majoritària al Marroc i a Mauritània, la malikita, precisa que aquell fidel per a qui el preu de la víctima no suposi un desajust econòmic durant tot l'any següent està obligat a ser sacrificant el dia de l'*Id* (Brisebarre, 2003:20). Si bé en el conegut tractat sobre la jurisprudència malikita signat per Ibn Abi Ziad al-Qairawani es fa

¹¹ La sunna, és a dir, el conjunt dels relats dels fets i ensenyaments del profeta Muhammad, és un dels dos pilars de la llei islàmica, juntament amb l'Alcorà, segons els sunnites. La consideració o no d'aquesta font de coneixement religiós diferencia els sunnites dels xiïtes.

¹⁰ Dret islàmic.



referència explícitament a la condició masculina del sacrificant (2000:13), no sempre és així. M'imagino que eclipsats pel cas marroquí, molts autors acoten, en la línia de *La risala*, el rol de sacrificant a la figura del pare de família (Brisebarre, 1999:97; Brisebarre, 2004:45; Hammoudi, 1988:91; Rachik, 1989:107); la hipòtesi que acota el rol del sacrificant en l'esfera masculina és idònia per reforçar la identificació entre el cos de la víctima i el sacrificant, entre un animal mascle no castrat i el pare de família, vinculats per un ideal de perfecció que passa per la masculinitat, l'eficàcia de l'ús de l'aparell genital i la perfecció del cos com a conjunt (Bonte, 1999b:50; Hammoudi, 1988:170).

Aquest aparell teòric és extrapolable al cas observat entre els marroquins de la diàspora. Totes les víctimes comprades van ser xais mascles no castrats, amb la qual cosa corresponien a l'ideal de víctima més estès. A més a més, en els casos observats en el context de Creixell i en els referits en les converses amb els informants, el sacrificant sempre ha estat un pare de família. Tal harmonia entre la pràctica i la teoria es veu trencada pel cas maurità. És cert que el sacrificant principal és el pare de família de cada llar, específicament de cada llar que té la possibilitat de comprar un animal per sacrificar-lo; però en aquelles llars on se sacrifica més d'un cap de bestiar, habitualment la dona actua com a sacrificant el segon dia, i el tercer dia està consagrat als descendents de la parella. Si el rol masculí domina, car és l'imperant el primer dia del ritual, dia en què el temps del ritual és més distant del temps ordinari, existeix la possibilitat que la dona actuï com a sacrificant, que sigui "el subjecte que reculli [...] els beneficis del sacrifici o en pateixi els seus efectes" (Mauss & Hubert, 1995:31), d'acord amb el que vaig observar en el sí de la família Wld Baba. Segons el meu parer, doncs, el que Pierre Bonte i Abdellah Hammoudi, entre d'altres, teoritzen és aplicable tan sols parcialment; dels dos casos observats, per exemple, és vàlid tan sols en el context dels actors marroquins. En aquesta línia, Sami

Abdessalam escriu que els textos de referència que privilegien l'home com a sacrificant per damunt de la dona són ínfims, i és que l'home i la dona són iguals davant d'aquest cas concret (Abdessalam, 2004:96-97); la imatge del sacrificant mascle no té una base textual sinó cultural (Van de Bruinhorst, 2007:380). Val a dir, però, que la dona d'Ibrahim, Agar, és totalment absent de la narració de l'Alcorà, i que en els *ahadit*¹² la seva presència és reduïda i passiva (Van de Bruinhorst, 2007:345).

La comunió entre sacrificant i sacrificador també és divergent en un context i en l'altre. Si al Marroc, i entre els marroquins de Creixell, preferiblement el sacrificant ha d'actuar alhora com a sacrificador, a Mauritània no ocorre el mateix. En les entrevistes realitzades a Walata aquest ideal de conjunció de les dues funcions en un mateix individu no va aflorar dels discursos dels informants i, com vaig observar, molt sovint el sacrificant delega la funció de sacrificador a un altre individu. Aquesta designació de rol ocorre sobretot en els casos en què el sacrificant és un noble, o quan es tracta d'una dona. Així, d'aquesta acció es pot col·legir la reproducció d'una relació de servitud entre subjectes de dues esferes socials diferents, sigui entre un noble i un dels seus antics esclaus, o bé entre un noble i qualsevol dels *harratin* de la població. En l'imaginari walatí la del carnisser és una feina associada a la brutícia i la impuresa, i d'aquí que els treballadors municipals d'aquest sector siguin exclusivament *harratin*. Si "la reflexió sobre la brutícia implica la reflexió sobre la relació entre l'ordre i el desordre, l'ésser i el no ésser, la forma i allò informe, la vida i la mort" (Douglas, 2007:26), els atributs dels carnisseres, extensibles als servents en general, són de menyspreu; suposadament per aquest motiu és als *harratin* a qui se'ls assignen

¹² Textos que recullen la tradició de la vida del Profeta, fent referència tant a les seves paraules com als seus actes, i que van ser escrits després de la seva mort. Els sis reculls estimats com a pròpiament més lícits són coneguts com a "col·leccions canòniques" i van ser escrits entre els segles IX i X de l'era cristiana.

tasques relacionades amb la brutícia i que poden, per tant, generar contaminació.

A Tanzània la feina del degollador està ben pagada (Van de Bruinhorst, 2007:387); no passa el mateix a Mauritània, on és poc retribuïda. El març de 2007, durant la meua primera estada a Walata, vaig poder constatar que hi havia nou homes carnisers, un menys dels existents durant la permanència de Benoît Pinchon a la població. El desembre de 2007, moment en què vaig iniciar la segona etapa del treball de camp, la xifra es concretava en vuit. Tots aquests carnisers eren i són *harratin*, i la seva feina està relacionada en l'imaginari col·lectiu amb la brutícia i la impuresa. En el procés quotidià d'abastiment i consum de la carn es comprova la interacció de quatre grups socials walatís. A trenc d'alba, el carnisser encarregat aquell dia de fer la matança -el sistema és rotatiu i controlat per la comissaria- compra l'animal als nòmades amb la mediació dels *tevaia*. A continuació, es dirigeix a l'escorxador, situat a un extrem de la *batha*, amb la companyia d'un o més ajudants si s'escau, on procedeix a matar l'animal segons les normes del ritual islàmic. Els compradors, nobles o *harratin* al servei d'aquells, poden intercanviar la mercaderia per diners al mateix escorxador o bé a la botiga ubicada al bell mig del mercat, administrada pel grup de carnisers i consagrada a la venda de carn. Així, doncs, amb la intervenció dels *tevaia* els nòmades abasteixen de carn viva als *harratin*, que la transformen, i els nobles, directament o mitjançant aquells que depenen d'ells, la compren per consumir.

L'escorxador és limítrof de la *batha*, on els nòmades i els habitants de Walata es dirigeixen per abastir d'aigua els seus ramats. La tesi de llicenciatura de Benoît Pinchon (1996) se centra en la verificació del passat i del present de Walata en tant que ciutat, conclouent que més que una ciutat, Walata és un lloc on neixen ciutadans (Pinchon, 1996:18), un lloc geogràficament dividit quant a assentaments segons les regles imperants del poder tribal. Així, el *ksar*, la part antiga i més alta de la ciutat, està ocupada quasi

exclusivament per individus de les tribus Al-Amhajib, Xorfa i, en menor nombre, Wlad Dawd. A la ciutat nova, als peus del *ksar* i abans de creuar la *batha*, s'hi troben els comerços, els edificis de l'administració i les cases més noves de Walata, habitades per *harratin* Xorfa i per nòmades sedentaritzats. A l'altra banda de la *batha*, cap a l'Est, s'emplaça l'anomenat barri Némadi, compost per *khaimat*¹³ de nòmades i coronat per una antiga fortalesa reconvertida en presó; l'escorxador se situa al Sud Est d'aquest barri, força allunyat de les *khaimat* i, lògicament, del *ksar* i de la ciutat nova. Es pot col·legir, segons la situació geogràfica de l'activitat de la matança animal, que al menyspreu simbòlic que reben els *harratin* en general i els escorxadors o carnisers en particular, cal afegir la marginalitat de l'espai dedicat a aquesta activitat i la conseqüent relació amb les nocions d'impuresa, contaminació i perill; es pot fer també un pont amb el concepte turnerià de liminalitat, donat que l'escorxador és al límit de la població, i el que allí ocorre és considerat secret, no es pot comunicar.

Si bé, com he dit anteriorment, entre els marroquins l'ideal és que el sacrificant sigui alhora sacrificador, en les ciutats del Marroc i en contextos de migració s'està accelerant el nombre de divergències en aquest sentit. En el context rural, la tècnica del sacrifici es transmet de pares a fills, de manera que la majoria dels homes disposen dels coneixements i la pràctica necessaris com per degollar la víctima; ara bé, a la ciutat, on aquesta via de transmissió és molt més difícil donat el context, sovint es recorre a algun professional per tal d'executar el sacrifici (Brisebarre, 2004:47); d'acord amb el que he pogut observar, la transmissió en la diàspora s'assimila més al cas de les ciutats dels països musulmans que no pas al del camp. Tals dificultats de transmissió de la tècnica en tot context diferent al rural condueixen a alguns teòrics a evidenciar la incompetència de molts pares de família que actuen com a sacrificadors

¹³ Plural de *khaima* (tenda de campanya).



(Deffous, 2004:197). A Creixell, pocs dies abans de l'*Id*, Raixida comentava amb cert menyspreu la incapacitat del seu espòs per degollar animals i es mostrava amoïnada perquè no sabia com s'ho farien. El dia del sacrifici, Abdelkarim va estar acompanyat de quatre homes que viuen en pisos del nucli antic del municipi; entre tots van matar els cinc animals. Cada home va desenvolupar una tasca específica, que va aplicar a les cinc víctimes, com si es tractés d'una feina en cadena. L'home més experimentat va matar les bèsties, Abdelkarim en va inflar la pell i la separà, un tercer va esquarterar els cossos, etc. Si bé en alguns indrets al sacrificador, d'acord amb el precepte segons el qual aquell qui mata la bèstia ha de menjar-ne, se li dóna una part de l'animal (Brisebarre, 1999:115) o, més minoritàriament, se'l retribueix amb diners (Sidi Maamar, 2003:269), a Creixell, on més que la delegació de la tasca a un sacrificador es va tractar d'un sacrifici col·lectiu, no es va pagar ni amb carn ni econòmicament l'home que va fer els talls mortals als xais. Per contra, a Walata, quan els *harratin* duen a terme la matança els sacrificants els entreguen diners o bé part de l'animal; ara bé, d'acord amb el que em van explicar no és com a pagament de la feina ni per fomentar que el sacrificador ingereixi part del cos que ha mort sinó que forma part del repartiment d'almoïna propi d'aquest dia. Aquesta dada també la va recollir Anne-Marie Brisebarre en la seva experiència etnogràfica relativa a l'*Id-al-ad-ha*: l'entrega d'un tros de carn al sacrificador, diu, no és salari sinó comunió (2003:35).

Cal recordar que, més enllà de l'ideal de perfecció en el ritual, hi ha pensadors del món musulmà que defensen que delegar l'acte del degollament als sacrificadors està permès i, fins i tot, el sacrificant no està obligat a assistir a l'acte per tal que el sacrifici sigui vàlid (Abdessalam, 2004:97). D'altres recorden la preferència d'actuar alhora com a sacrificador i sacrificant, tot i que contempen la possibilitat que el sacrificador sigui un altre subjecte; ara bé, en aquest últim cas emfatitzen la necessitat del sacrificant de ser

present en el moment de la immolació (Iqbal Siddiqi, 1978:38). Ja sigui alhora el sacrificant o no, segons els textos el sacrificador ha de ser creient i eficaç (Deffous, 2004:197) i, segons el *fiqh*, no està prohibit que l'actora sigui una dona (Benkheira, 1999a:90; Benkheira, 1999b:93), encara que a la pràctica sol estar-ne exclosa. La preparació del sacrificador se centra en les ablucions prèvies a la pregària i, si bé no ho he pogut confirmar en el meu treball de camp, el cos etnogràfic cita al respecte l'abstinència sexual i el dejuni com a purificació (Mahdi, 2003:295) car, com raona Jean Cazeneuve, aquells qui han de tenir contacte directe amb allò sagrat s'han de sotmetre a uns preparatius determinats (Cazeneuve, 1971:246). Hi ha qui, en comunió amb els peregrins a la Meca, segueix una regla o costum que aquests adopten: no tallar-se ni els cabells ni les ungles un cop iniciat el mes de *dhu-al-hijja* i fins la fi del ritual (Iqbal Siddiqi, 1978:33). Ara bé, com deia més amunt, no he pogut confirmar aquesta pràctica en el meu treball de camp: mentre que en les converses mantingudes a Creixell els interlocutors han negat tots aquests hàbits més enllà de les ablucions, a Walata la immensa majoria d'homes, joves i nens es van tallar el cabell del cap pocs dies abans de l'*Id*, entrat ja el mes de la peregrinació i, per tant, contradient les prescripcions de M. Iqbal Siddiqi.

7. El menjar compartit i la carn donada en tant que trets definidors dels límits de la comunitat

La comensalitat és l'acte definidor de la comunitat en el sí de l'*Id-al-ad-ha*, una comensalitat on el protagonisme rau en el consum de carn *halāl*, signe distintiu de la fe en l'islam (Bonte, 1999a:84-85). Un cop morta la víctima, la ingesta de la seva carn perfila els límits de la comunitat restringida, la formada pels que consumeixen el cos del mateix animal, que acostumen a ser els membres d'una mateixa família i estan

units, doncs, per un “lligam uterí” com raona Aïda Kanafani-Zahar, tenint en compte que es tracta d’un concepte emic libanès que inclou la filiació paterna (1997:88). A Creixell, aquesta comunitat restringida la vam formar els pares de la família, els seus tres fills, la germana de llet de la mare i jo. A Walata, a més a més del pare i la mare, hi havia la filla gran i els tres fills més petits, a part de mi; val a dir que aquests vam ser els comensals de l’àpat del voltant de les dues del migdia, mentre que en el precedent, compost exclusivament per carn, també hi havia el germà de Mustafa, els *harratin* Baba i Abdu, i el fill gran de la parella. Si bé Víctor Turner proposa que en el ritual les diferències de la comunitat desapareixen per deixar lloc a la *communitas* (1988), en el consum de la víctima de l’Id s’evidencia la jerarquia social, tant en relació a les variables d’edat i gènere com, pel cas walatí, a les diferències pròpies de la relació de servitud.

Els límits de la comunitat també es tracen amb altres pràctiques. D’una banda, és patent l’hàbit de parlar per telèfon o mitjançant una videoconferència amb els familiars i amics; aquest ús destaca sobretot entre la diàspora marroquina a Creixell. Pel que fa a Walata, a part del fet de compartir l’àpat, els factors creadors de comunitat es basen en el *n’déwma* i el repartiment de carn. El primer és un terme *wolof*¹⁴ que fa referència a les donacions econòmiques que es fan als infants; culminada la pregària de l’Id, aquests van de llar en llar en grups d’un mateix gènere i edat similar. Els propietaris de les cases acostumen a donar-los diners o alguna llatinadura -canya de mill, cacauets, caramels, etc.-. El repartiment de carn està prescrit per l’islam, però a Creixell no s’observa perquè, segons diuen els protagonistes de l’*Id-al-ad-ha*, en aquell context no hi ha pobres. Per contra, a Walata és una pràctica molt estesa, i facilita que, encara que molta gent, sobretot de condició servil, no mati una bèstia en ocasió de la festivitat, pràcticament tothom

consumeixi carn. Els sacrificants, o els seus familiars, aparten una part generosa de la carn de la víctima i envien els nens o els *harratin* a determinades llars per fer entrega del donatiu. Així, d’una banda es comparteixen els aliments cuinats amb els individus del grup domèstic i persones amb una estreta vinculació, i d’altra banda es fa donatiu de carn crua a veïns i amics. Simbòlicament, el “lligam uterí” que abans he citat s’expandeix per incloure els més pobres i desfavorits (Kanafani-Zahar, 1997:89).

El ritual de l’*Id-al-ad-ha* és, paral·lelament a la recreació simbòlica de la que he anomenat comunitat restringida, un acte comunitari en el sentit islàmic del terme comunitat, és a dir, en el sentit inclusiu de la totalitat de creients de la fe musulmana, la *umma*. Efectivament, al mateix temps de ser un acte personal, en el sentit que cada cap de família que en té la possibilitat actua com a sacrificant, és un ritual col·lectiu que en el pla teòric pot assimilar-se a la *communitas* turneriana, car per sobre de qualsevol particularitat a nivell individual, els subjectes són captats els uns als altres exclusivament en tant que musulmans, formin part del peregrinatge a la Meca en referència a la història d’Ibrahim, Agar i Ismail o no.

8. Conclusions

Amb la descripció i l’anàlisi de l’*Id-al-ad-ha* s’evidencia que, en contra del que Bruce Kapferer proposa (2005:46), el simbolisme del ritual està relacionat amb realitats externes. Aquest aspecte queda demostrat en la disjunció dels rols de sacrificador i sacrificant a Walata, que no es pot explicar si no és tenint presents les relacions de servilisme de la societat. És més, d’acord amb Gerholm, que postula que el ritual té efectes en l’entorn social que el reïfica (citada a Parkin, 1992:14), l’assignació del rol de sacrificant als antics esclaus alimenta l’estratificació social: a aquells que no poden perdre el seu honor car no en tenen se’ls assignen tasques que potencialment

¹⁴ Llengua nigerocongolesa parlada al Senegal.



són agents de contaminació i d'impuresa; alhora, donat que es relacionen amb la brutícia, els *harratin* seguiran ocupant els estrats inferiors de la piràmide. Contràriament, els marroquins de Creixell vinculen la figura del sacrificant amb la valentia i l'entrega, i per això idealment és el pare de família qui ha de personificar el rol; el fet que els altres membres de la família i de la comunitat el vegin actuant com a tal ajuda a construir la imatge de l'home casat com a responsable de la seva família. Així, si bé sovint es cospa el ritual com un fet social total, em sento més còmoda comprnent-lo alhora com un producte i un modulador de la societat que el protagonitza, perquè d'aquesta manera queda palesa la bidireccionalitat de la influència entre el ritual i la societat que l'empara i s'evidencia l'existència dels missatges autorreferencials de què parla Roy Rappaport (2001:117).

Aquest posicionament es manifesta en el rol de l'*Id-al-ad-ha* com a generador de comunitat en el context diaspòric de Creixell, i de manteniment de la jerarquia a Walata. A la diàspora els oratoris són espais que possibiliten la construcció de la comunitat immigrada; en aquesta línia, el ritual del sacrifici porta a terme la mateixa funció, encara que des de la vessant de la pràctica i esdevenint una festa de la memòria (Brisebarre, 2004:45), car el simulacre ritual del lloc d'origen dels actors és present de manera recurrent en l'imaginari. L'ordre social maurità, que Pierre Bonte anomena "societat emiral", està altament estratificat; aquesta relació basada en la protecció entre grups servils i no servils va de la mà, a cops, de l'execució d'un ritual de sacrifici (Bonte, 1999c:239-240). Simptomàticament, en *hassani* a el concepte *dhabiha* remet al sacrifici i, alhora, a la noció d'aliança entre el protector i el protegit (1999c:241), entre el noble i el servent: el primer delega en el segon la funció impura de sacrificador i el fa destinatari del repartiment d'un aliment tan noble com és la carn (Benkheira, 1999b:98). La jerarquia de la "societat emiral" pot mantenir-se amb el sacrifici relatiu a l'*Id-al-ad-ha* o bé amb la variant del *targhiba*, pràctica que es porta

a terme per part d'un noble amb el propòsit de reparar un error comès i, així, netejar l'honor (Bonte, 1999c:242). El que Jean Cazeneuve anomena "sacrifici-comunió" per oposició al "sacrifici-do", és a dir, la destrucció d'una víctima amb l'objectiu de ser consumida parcialment o total pels actors, és aplicable tant en la construcció comunitària dels musulmans de Creixell com en la reafirmació de les relacions servils a Walata que passa pel perfil del sacrificant i el dels receptors del repartiment de la carn crua. Queda confirmat, doncs, que l'acte sacrificial afecta la vida profana en el seu poder de crear comunitat, sigui jerarquitzada o no (De Coppet, 1992:67).

Al llarg de l'anàlisi del treball de camp i de la documentació bibliogràfica queda confirmada la hipòtesi de partida de la recerca: el paper actiu dels actors en el ritual, i la necessitat de contextualitzar cada pràctica ritual per tal de poder copsar i comprendre els missatges autorreferencials (Rappaport, 2001:117). Aquest fet no és contradictori amb l'existència d'un conjunt de pautes reguladores dels rituals, i és que no fa referència a la iniciativa personal dels actors sinó a processos de caire comunitari i sovint relacionats amb el context immediat. Les peces cantades per grups de persones a l'uníson, característiques de tants rituals, són exemples especialment extrems de la manca de creativitat individual (Bloch, 1989:35); en el cas de la festa del sacrifici, aquest fenomen s'evidencia en la repetició de fórmules verbals associades a la gestualitat.

Lesmentat marge de maniobra es manifesta sobretot, pel que fa a les particularitats atenent als actors, en la disjunció dels rols de sacrificant i sacrificador i l'eventual inclusió de la dona, en context maurità, en tant que sacrificadora. Cadascun d'aquests trets diferencials, d'acord amb la hipòtesi de partida, és un missatge autoreferencial del grup social en qüestió, partint de la base que en les dues pràctiques estudiades el missatge canònic és el mateix: recordar la gesta d'Ibrahim per, com féu aquest, mostrar la submissió a Déu. Crec important

mencionar que els actors no copen aquestes variacions com a resultat de la seva voluntat, sinó que solen justificar les seves accions entroncant-les amb una suposada tradició. Hi ha, però, una excepció: en els processos de *re-embedding* (Giddens, 2000), com és el cas de Creixell, els informants raonen que alguns dels canvis que han adoptat en el sacrifici ritual són fruit del marc social i legal del territori on, en tant que musulmans, són una minoria. Els mateixos missatges canònics s'expressen mitjançant diferents missatges autorreferencials, que no sempre s'ajusten als textos normatius.

BIBLIOGRAFIA

- ABDESSALAM, S. (2004) *Aïd Al-Adhâ. Fête du sacrifice d'Abraham (Entre religion et tradition)*. Paris: Éditions Essalam.
- ALLIEVI, S.; NIELSEN, J. (eds.) (2003) *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden/Boston: Brill.
- ALONSO ORTIZ DEL RÍO, M. (2002) *L'altra riba. Trajectòries de vida i migració de dones d'origen marroquí al Camp de Tarragona*. Tarragona: Arola Editors.
- APPADURAI, A. (1996) "La producción de lo local". Dins APPADURAI, A. (ed.) *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE, pàg. 187-207.
- ASAD, T. (1993) "Toward a Genealogy of the Concept of Ritual". Dins ASAD, T. (ed.) *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, pàg. 55-79.
- AZRIA, R. (2002) "Le fait diasporique: une autre façon de penser l'Europe, une autre façon de penser le politique". Dins AAVV, *Commissariat Général du Plan Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*. Paris: La Documentation française, pàg. 67-76.
- BARTH, F. (1976) [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: FCE.
- BAUMAN, Z. (2001) *Globalització: les conseqüències humanes*. Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya.
- BENKHEIRA, M.H. (1999a) "Le rite à la lettre. Régime carné et normes religieuses". Dins BONTE, P.; BRISEBARRE, A.M.; GOKALP, A. (eds.) *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS Éditions, pàg. 63-91.
- BENKHEIRA, M.H. (1999b) "Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé". *L'Homme*, 152:89-114.
- BLOCH, M. (1989) [1974] "Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?". Dins BLOCH, M. (ed.) *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- BONTE, P. (1999a) "Le sacrifice animal". *La Ricerca Folklorica*, 40:79-89.
- BONTE, P. (1999b) "Sacrifices en islam. Textes et contextes". Dins BONTE, P.; BRISEBARRE, A.M.; GOKALP, A. (eds.) *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS Éditions, pàg. 21-61.
- BONTE, P. (1999c) "Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice t'argîba dans la société maure". Dins BONTE, P.; BRISEBARRE, A.M.; GOKALP, A. (eds.) *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS Éditions, pàg. 239-261.
- BOWEN, J.R. (2004) "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5):879-894.
- BRISEBARRE, A.M. (1999) "La 'Fête du sacrifice'. Le rituel ibrahîmien dans l'islam contemporain". Dins BONTE, P.; BRISEBARRE, A.M.; GOKALP, A. (eds.) *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS Éditions, pàg. 93-121.
- BRISEBARRE, A.M. (dra.) (2003) [1998] *La Fête*



- du mouton. *Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris: CNRS Éditions.
- BRISEBARRE, A.M. (2004) "Les espaces du sacrifice de l'Ayd al-kabîr en milieu urbain". *Les annales de la recherche urbaine*, 96:45-52.
- CAZENEUVE, J. (1971) *Sociologie du rite (tabou, magie, sacré)*, Paris: PUF.
- CESARI, J. (1995) *Être musulman en France aujourd'hui*. Paris: Hachette.
- CHELHOD, J. (1955) *Le sacrifice chez les arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*. Paris: PUF.
- CLEAVELAND, T. (2002) *Becoming Walata. A history of saharan social formation and transformation*. Portsmouth: Heineman.
- CLIFFORD, J. (1999) "Las diásporas". Dins CLIFFORD, J. (ed.) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa, pàg. 299-340.
- COLECTIVO IOÉ (1994) *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- DE COPPET, D. (1992) *Understanding Rituals*. London-New York: Routledge.
- DE EPALZA, M. (2002) *L'Alcorà; traducció de l'àrab al català. Introducció a la lectura i cinc estudis alcorànics*. Barcelona: Proa.
- DE HEUSCH, L. (1986) *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris: Éditions Gallimard.
- DEFFOUS, Y. (2004) *Les interdits alimentaires dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*. Paris: Éditions Bachari.
- DETIENNE, M. (1979) "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice". Dins DETIENNE, M.; VERNANT, J.P. (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Éditions Gallimard, pàg. 7-35.
- DOUGLAS, M. (2007) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- DURAND, J.L. (1979) "Bêtes grecques. Proposition pour une topologie des corps à manger". Dins DETIENNE, M.; VERNANT, J.P. (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Éditions Gallimard, pàg. 133-165.
- GIDDENS, A. (2000) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- GIRARD, R. (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. (1992) "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology*, 7(1):6-23.
- HAMMOUDI, A. (1988) *La victime et ses masques*. Paris: Éditions du Seuil.
- HERRERA, E. (1998) "La incorporació d'immigrants a societats d'arribada". *Revista catalana de sociologia*, 6:22-32.
- IBN ABI ZAID AL-QAIRAWANI (2000) [1979] *La risala. Tratado de creencia y derecho musulmán*. Palma de Mallorca: Editorial Kutubia Mayurqa.
- IEC (1990) "Proposició sobre els sistemes de transliteració i transcripció dels mots àrabs al català: publicat per acord del 21 de desembre de 1989". *Documents de la secció filològica*, 1:141-158.
- IQBAL SIDDIQI, M. (1978) *Animal Sacrifice in Islam*. Lahore: Kazi.
- KANAFANI-ZAHAR, A. (1997) "Le religieux sublimé dans le sacrifice du mouton: un exemple de coexistence communautaire au Liban". *L'Homme*, 141:83-100.
- KAPFERER, B. (2005) "Ritual dynamics and virtual practice: beyond representation and meaning". Dins HANDELMAN, D. & LINDQUIST, G. (eds.) *Ritual in its own right*. New York & Oxford: Berghahn Books, pàg. 35-54.
- KEARNEY, M. (1995) "The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism". *Annual Review of Anthropology*, 24:547-565.
- KHEDIMELLAH, M.; TIETZE, N. (2002) "Les dynamiques européennes de l'islam. Du local au transnational". Dins AAVV, *Commissariat Général du Plan Croyances religieuses, morales et éthiques dans*

- le processus de construction européenne*. Paris: La Documentation Française, pàg. 133-145.
- LEACH, E. (1976) *Culture and communication: the logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LLORAC, S. (1987) *Creixell: visió general d'un poble del Tarragonès*. Creixell: Ajuntament de Creixell.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2003) *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- MAHDI, M. (2003) [1998] "Maroc. Se sacrifier pour sacrifier: prescription sociale et impératifs religieux". Dins BRISEBARRE, A.M. (ed.) *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris: CNRS Éditions, pàg. 283-315.
- MAUSS, H.; HUBERT, H. (1995) [1899] *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*. Barcelona: Icària.
- MOHAMMED, R.O. (1988) *Statut et condition serviles dans la société maure précolonial*. Memòria de màster, Université de Nouakchott.
- MORERAS, J. (1999) *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- MORERAS, J. (2007) *Els imams de Catalunya*. Barcelona: Empúries.
- PAGE MOCH, L. (1993), "Mobilité des hommes, mobilité des femmes. Perspective historique de la migration européenne", Dins AAVV, *Vers un ailleurs prometteur...l'émigration, une réponse universelle à une situation de crise?*. Paris, Cahiers de l'Institut Universitaire d'Études du Développement, pàg. 106-117.
- PARKIN, D. (1992) "Ritual as spatial direction and bodily division". Dins DE COPPET, D. (ed.), *Understanding Rituals*. London & New York: Routledge, pàg. 11-25.
- PINCHON, B. (1996) *Walata, aux marges de la Mauritanie mais au "centre" d'un système d'échanges transfrontaliers*. Memòria inèdita de màster, Université de Rouen.
- RACHIK, H. (1989) *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*. Casablanca: Afrique Orient.
- RAPPAPORT, R. (2001) "Mensajes autorreferenciales". Dins RAPPAPORT, R. (de.) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, pàg. 117-166.
- SAINT-BLANCAT, CH. (1997) *L'islam de la diaspora*. Paris: Fayard Éditions.
- SAINT-BLANCAT, CH. (2002) "L'islam en diaspora: un laboratoire de gestion du pluralisme". Dins AAVV, *Commissariat Général du Plan Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*. Paris: La Documentation Française, pàg. 53-66.
- SEGURA, A. (2000) *Aproximació al món islàmic. Des dels orígens fins als nostres dies*. Barcelona: UOC.
- SIDI MAAMAR, H. (2003) [1998] "Algérie. Les 'bestiaires sacrificiels'". Dins BRISEBARRE, A.M. (ed.) *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris: CNRS Éditions, pàg. 246-282.
- TÖLÖLIAN, K. (1991) "The nation state and its others: in lieu of a preface". *Diaspora*, 1(1):3-7.
- TURNER, V. (1988) [1969] *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- VAN DE BRUINHORST, G.C. (2007) *Raise your voices and kill your animals. Islamic discourses on the Idd al-hajj and sacrifices in Tanga (Tanzania). Authoritative texts, ritual practices and social identities*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- VERNANT, J.P. (1979) "À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode". Dins DETIENNE, M.; VERNANT, J.P. (eds.) *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Éditions Gallimard, pàg. 37-132.



RESUMEN

El artículo analiza la celebración del *Id-al-ad-ha* o “fiesta del sacrificio”, ritual protagonizado por la comunidad de musulmanes el décimo día del mes de *dhu-al-hijja*. Se parte de ejemplos etnográficos procedentes del contexto de la diáspora musulmana en la provincia de Tarragona y de la sociedad emiral mauritana. El fenómeno se analiza desde los roles que los actores ejercen en el ritual. La argumentación quiere subrayar la idea de que todo ritual se inscribe en un contexto social específico del cual es producto a la vez que modulador, por medio de lo que Roy Rappaport llama “mensajes autorreferenciales”. Esto no excluye la existencia de un conjunto de denominadores comunes o “mensajes canónicos” entre las diversas prácticas rituales referidas. [RITUAL, MUSULMANES, DIÁSPORA, ESTRATIFICACIÓN SOCIAL, CATALUÑA, MAGREB]

ABSTRACT

This paper examines the celebration of *Id-al-ad-ha* or “festival of sacrifice”, which is a ritual performed by the Muslim community in the 10th day of the *dhu-al-hijja* month. The analysis is based on ethnographic examples taken from the Muslim diaspora in the area of Tarragona and the Mauritanian emiral society. The phenomenon is explored through the roles played by the ritual’s actors. The text aims at stressing the idea that every ritual is embedded in a specific social context from which it arises and, at the same time, it works as a modulator of that very context by means of what Roy Rappaport calls “auto-referential messages”. This point does not exclude the existence of a set of common denominators or “canonical messages” among the mentioned ritual practices.

[RITUAL, MUSLIMS, DIASPORA, SOCIAL STRATIFICATION, CATALONIA, MAGHREB]

RÉSUMÉ

L'article analyse la célébration de l'*Id-au-ad-ha* ou “fête du sacrifice”, rituel joué par la communauté de musulmans le dixième jour du mois de *dhu-al-hijja*. On analyse des exemples ethnographiques procédant du contexte de la diaspora musulmane à Tarragona et de la société émiral mauritanienne. Le phénomène est analysé à partir des rôles exercés par les acteurs dans le rituel. L'argumentation veut souligner l'idée que tout rituel s'inscrit dans un contexte social spécifique dont c'est un produit en même temps qu'un modulateur, au moyen de ce que Roy Rappaport appelle des “messages autoréférentiels”. Ceci n'exclut pas l'existence d'un ensemble de dénominateurs communs ou “de messages canoniques” entre les diverses pratiques rituelles référées.

[RITUEL, MUSULMANS, DIASPORA, STRATIFICATION SOCIALE, CATALOGNE, MAGHREB]