

1472

ELS IMAMS DE CATALUNYA

**Figures d'una autoritat religiosa
en (re)construcció**



tr[a]nsits

Consultoria en temes d'immigració

Jordi Moreras



ELS IMAMS DE CATALUNYA

**Figures d'una autoritat religiosa
en (re)construcció**

Jordi Moreras

Gelida, març de 2006



tr[à]nsits

Consultoria en temes d'immigració

"El més agosarat de vosaltres en dictar una *fatwa* és també el més agosarat per córrer cap al fons de l'infern"

Dit atribuït al profeta Muhammad [citat per Ibn Jaldun, *Al Muqàddimah*].

1. Introducció

2. Eixos teòrics

3. La fragmentació de l'autoritat islàmica

- A la recerca de legitimitats complementàries entre religió i política
- L'acceleració de la reforma del camp religiós islàmic al Marroc
- Les legitimitats mediàtiques de les noves autoritats religioses
- Els predicadors seculars: entre formació autodidacta i compromís militant

4. Les expressions de l'autoritat islàmica a Europa

- L'autoritat com a equilibri entre coneixement i confiança
- Els sermons com a prova de predicament social
- L'exposició a la crítica comunitària
- Algunes equiparacions equívokes
- Expectatives divergents
- La institucionalització civil de l'autoritat doctrinal
- Imams: millor formar-los aquí o importar-los?
- Afegint noves responsabilitats socials, complementàries a les culturals

5. El procés de configuració de l'islam a Catalunya

- Del transplantament a la implantació
- La feblesa dels lideratges comunitaris
- El camí vers la institucionalització

6. El perfil dels imams de Catalunya (I): les dades de context

- Sospitosos habituals?
- Qualificació professional i estatus legal
- Quants imams hi ha a Catalunya?
- Assaig de tipologia
- Les dades vitals (edat, orígens, any d'arribada a Catalunya)
- Les condicions de l'autonomia personal (coneixements lingüístics, allotjament i reagrupament familiar)

7. El perfil dels imams de Catalunya (II): formació, contractació, experiència

- Una formació adequada al context europeu?
- Les experiències aportades
- Cal regular el mercat de contractació dels imams?

8. El perfil dels imams de Catalunya (III): lideratge, referència, transmissió

- Un lideratge efímer, depenent i funcional
- Un model de comportament a imitar
- Una influència relativa
- Transmetre la tradició, insistir en la pràctica

9. L'autoritat que prové de fora de la mesquita

- Les expressions formalitzades: predicadors durant el mes de ramadà
- Les expressions alternatives: les trobades doctrinalment orientades
 - *L'autoritat de la pràctica missionera*
 - *La recreació efímera d'un espai purament islàmic*

10. Avaluant els imams

- Si els imams els hi manca formació, qui s'ha d'encarregar de fer-la?
- Són els imams els veritables líders de les comunitats musulmanes? Han de mediar en els conflictes que es produeixen entre la comunitat i la societat catalana, o bé han de romandre en l'àmbit comunitari?
- Garantitzar les condicions laborals dels imams és favorable per a la seva tasca doctrinal?
- Són les activitats de diàleg interreligiós els únics moments on els imams poden fer-se presents, d'una manera activa, en l'espai públic de la societat catalana?

11. Conclusions i propostes de futur

Bibliografia citada

INTRODUCCIÓ

De la forma en que les comunitats musulmanes europees resolguin la qüestió cabdal de l'autoritat religiosa, en base a debats intracomunitaris i a partir d'una continuada negociació amb les opinions públiques europees, en dependrà la forma en que l'islam trobarà el seu encaix a Europa. Un encaix diferent de l'actual, en el que els musulmans són contemplats com a col·lectivitat que està a Europa, però que Europa encara no els considera com a formant part d'ella.

Començar la introducció d'una obra amb una de les seves principals conclusions potser no és el més habitual, però és la manera d'indicar als lectors la relevància de la matèria que s'aborda en aquest treball. Certament, la qüestió de la determinació de les autoritats religioses ha esdevingut fonamental en el procés de configuració comunitària dels col·lectius musulmans a Europa. Està generant profunds debats en el seu si, mostrant les condicions en que s'ha desenvolupat aquest procés de conformació d'un espai musulmà europeu. Un islam transplantat i assentat sobre precaris fonaments d'encaix social com el que varen aixecar poblacions immigrades amb més esforços i voluntats que recursos, i sobre el que les generacions que els han succeït es troben davant del repte de formular un islam pròpiament europeu. Al llarg de tota aquesta història de precarietats, d'invisibilitats socials, d'espais humils però respectables, de no sempre poder garantir a les noves generacions la transmissió de la tradició islàmica, la qüestió de l'autoritat religiosa ha estat constantment present (sovint, però, en absència), de tal manera que les seves expressions també han estat condicionades per aquest procés de configuració comunitària en precari.

L'objectiu principal d'aquest treball ha estat plantejar la qüestió de l'autoritat religiosa islàmica a Catalunya, en base a la figura dels imams, per tal de poder establir una valoració global de les seves condicions i formes d'expressió entre les comunitats musulmanes, i determinar la possible evolució d'aquestes dins del context general de la configuració d'un espai musulmà català. Però, perquè elaborar avui un estudi sobre els imams a Catalunya? És evident que com a forma de poder respondre aquest interrogant, he de reconèixer que el meu treball parteix d'una sèrie d'interrogants, que elaboro uns arguments i faig unes propostes finals, sota la influència però també en resposta, a un determinat context d'opinió entorn aquestes figures, que han estat convertides socialment en subjectes de sospita permanent. En pocs anys, els imams han passat de ser considerats com a subjectes invisibles per a ser subjectes interrogats.

Conforme l'opinió pública catalana ha anat identificant l'existència de comunitats musulmanes arreu del país, una idea que de manera constant era present en aquesta composició de lloc que es feia de la presència musulmana, era el rol determinant dels imams, i de la seva influència sobre el col·lectiu musulmà en direcció contrària a la seva integració social. Poc importava saber si la comunitat musulmana local de la qual es parlava tenia o no imam, ja que el que es destacava no era sinó el rol coactiu i contraintegrador d'aquesta figura. Qualsevol canvi susceptible de ser observat per la població autòctona (amb un esment especial a la qüestió del *hiyab*, o mocador islàmic, doncs s'interpreta que el seu ús és influència directa de l'imam), es convertia en indicador del grau d'influència i de regressió en el procés d'integració social que el col·lectiu havia començat. Si socialment es considera que quan una comunitat musulmana local obre una mesquita la integració del col·lectiu retrocedeix, l'"arribada de l'imam" (aquesta és l'expressió que s'empra habitualment) confirma que tal procés sembla haver-se aturat definitivament.

Els prejudicis no poden resistir la contrastació empírica, però és que de fet tampoc ho necessiten, doncs es recolzen uns sobre uns altres. Sobre la *certesa no contrastada* de que els imams exerceixen una influència perniciosa sobre el col·lectiu musulmà, s'hi recolza la pressumpció de que els membres de la comunitat musulmana no es troben capacitats per a dissentir del que puguí dir o fer una persona que, en definitiva, és encarregada d'acomplir una sèrie de funcions de culte comunitari, i que no exerceix la tasca d'intermediació i guiatge pastoral que sí fa, per exemple, el clergat catòlic. Un altre pressupost no contrastat dona per fet que els musulmans, com a comunitat religiosa que són, no poden tenir cap més lideratge que aquell que emana de l'autoritat religiosa, en aquests cas els imams. La distinció operativa que cal mantenir entre el que seria un lideratge comunitari o associatiu i un lideratge doctrinal, sembla no haver estat contemplada per aquests arguments que només poden imaginar aquest col·lectiu en clau religiosa.

És evident que l'evolució que pren el procés d'encaix social d'un col·lectiu immigrant es troba condicionat, no només per les dinàmiques internes que són generades en el seu si, sinó també per les reaccions que elaboren les societats receptores. Tota aquesta construcció negativa de la figura dels imams a Catalunya té una història relativament recent: el mes de març de 1996, vaig elaborar un informe en la Fundació Cidob sobre les comunitats musulmanes de Barcelona, per encàrrec de l'Ajuntament de la ciutat, i que després constituïria la base del llibre *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias* (1999). En ambdós treballs, el rol dels imams o de l'obertura d'oratoris musulmans a penes si havia generat alguna reacció

social. Avui en dia aquestes són les dues principals qüestions, entorn les que gira el debat autòcton respecte l'encaix de l'islam a Catalunya. I és especialment significatiu que sigui entorn a les figures d'autoritat i als espais comunitaris (enfront d'altres qüestions, probablement més aparents i visibles, com serien les iniciatives comercials d'aquests col·lectius, pràctiques concretes o bé determinats usos vestimentaris, en especial el *hiyab*), que es centri el debat. Interpreto que això es deu al fet de que no s'acaba assumint, que el model d'integració social projectada sobre els col·lectius musulmans d'origen immigrat en clau d'assimilació, no s'ha acomplert, i que aquests col·lectius han desenvolupat, amb major o menor resistència, i amb millors o pitjors resultats dels desitjats per ells, un procés de configuració comunitària que els ha permès garantir la permanència de la referència islàmica, tant pel que fa a aspectes culturals, com identitaris. No només les observances i les pertinences s'han mantingut (si bé adoptant significats ben diferents als que eren propis al país d'origen), sinó que aquestes són indicatives del grau d'assentament d'aquests col·lectius en la nostra societat. No només no han deixat de ser musulmans, sinó que a més demostren la seva voluntat de permanència al país.

És evident que, malgrat el que algunes interpretacions ingenues puguin mantenir, les comunitats musulmanes ja formen part de la realitat catalana. Cosa diferent és dir si aquests ciutadans, d'acord amb el seu origen o pertinença religiosa, són considerats en igualtat de drets, obligacions i responsabilitats cíviques a la resta de la ciutadania. No obstant, el que queda ben clar és que els implícits assimilacionistes que inclou un model d'integració que hem aplicat a Catalunya durant molts anys, on consideràvem que el factor temps seria suficient per a que tothom aconseguís el seu encaix particular, ja no poden ser assumits davant de, no les noves immigracions (algunes amb una presència al país de més de quatre dècades), sinó de les rapidíssimes transformacions que pateix la nostra societat, amb canvis difícils d'assumir d'una forma immediata per la ciutadania, i en un context globalitzant on les identitats no tenen límits territorials, malgrat que les fronteres es desplacen de l'exterior de les nacions a l'interior dels nostres barris.

Els col·lectius musulmans segueixen sent vistos com els candidats preferents a ocupar el primer lloc del rànquing de col·lectius nouvinguts inintegrables, és a dir, que mostren *proves objectives* de la seva incapacitat a integrar-se en una realitat com la catalana. Una d'aquestes proves és, precisament, la permanència entre aquests col·lectius d'una observança religiosa contrastable, doncs s'interpreta que si aquesta augmenta, la integració disminueix (i a l'inrevés). Una altra prova de que el nostre model d'integració necessita un urgent ajustament. Però més enllà de debatre sobre

els continguts i els límits d'aquesta integració, allò que haurien de considerar d'una manera preferent és el fet de que avui dia a Catalunya, els prejudicis expressats en forma de reaccions socials en l'espai públic, han condicionat respostes polítiques de cara a afavorir el reconeixement social d'uns col·lectius, en aquest cas els musulmans. Que la segregació social es converteixi en argument social assumit, és indicador de que la nostra societat requereix també d'ajustaments, que no van per l'evocació catàrtica i ingènua de les beldats de la convivència intercultural, sinó pel disseny i execució de polítiques decidides en favor de la inclusió i la cohesió, que lluitin contra les desigualtats i la vulnerabilitat social, i que no acceptin el discurs xenòfob com a moneda de canvi en el debat ciutadà.

Temps de sospites

La figura dels imams rep noves consideracions negatives després dels atemptats a Madrid de l'onze de març de 2004. Al perfil coactiu que en ell s'imagina, se li afegeix el de propagador de missatges radicals, passant a ser considerat a partir d'ara, no només com una amenaça a la integració de la nostra societat, sinó també una amenaça a la nostra integritat com a persones. Les proves que semblarien confirmar tals amenaces a ulls de l'opinió pública, serien les detencions fetes per les forces de seguretat en els darrers anys de persones presumptament vinculades amb activitats de terrorisme islamista a Espanya, i que desenvolupaven una tasca d'imam. Del ja per si impacte mediàtic de tals detencions en territori català, els cassos de Mataró, Santa Coloma de Gramenet (malgrat que l'imam fou ràpidament declarat innocent) i Vilanova i la Geltrú, han provocat un evident recel entre l'opinió pública.

És evident que tals detencions han generat un sentiment de perpètua sospita respecte als membres del col·lectiu musulmà, d'acord amb la qual no queda altra alternativa que adoptar un posicionament de prevenció. Si és temps de sospita, sembla que també és temps de control. Després de les crítiques expressades pel president de l'Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), Mustafá El Mirabet, per tal d'acabar amb "la tolerancia con los iluminados que lanzan sermones en los garajes" (*El País*, 7 d'abril de 2004), i la rèplica favorable del Ministre de l'Interior, José Antonio Alonso, en que segons ell "hay que ir a un escenario legal en el que se pueda controlar a los imames de las pequeñas mezquitas, que es donde se produce esa articulación del fundamentalismo islámico" (*El País*, 2 de maig de 2004), tota expressió informal, semilegal o no regulada del

culte islàmic ha passat a ser considerada com a sospitosa. Tanmateix, en les conclusions de la Comissió parlamentària sobre l'11-M, es fa explícita referència a "evitar la proliferación de centros de culto sin control ni registro" i a "facilitar, apoyar y considerar con respeto a aquellas personas que realizan labores directivas en la religión musulmana, como medio para aislar a los violentos".

Com a indicador de còm s'esta reenfocant el debat entorn als musulmans (i el seu principal referent nacional al nostre país, els marroquins), l'expressió "no ens entenem" ha estat substituïda per la de "ens hem de protegir". Això pot veure's en el contigut de les intervencions fetes en nombrosos *blogs* a internet, o participant en foros virtuals promoguts per mitjans de comunicació. Aquesta "blogosfera" virtual va plena d'arguments que insisteixen sobre aquest doble principi de sospita i prevenció. No obstant, altres arguments més propositius, de cara a mostrar que entre les comunitats musulmanes també s'expressa la voluntat de desfer-se d'aquestes sospites, va ser formulada per Miguel Pajares i Mohamed Chaïb en un article publicat al diari *El País*, el 28 de juliol de 2005 ("Seguridad, libertad y comunidades musulmanas"). En ell, s'argumentava que si a partir d'ara les comunitats musulmanes havien de suportar un "plus de vigilància", aquest hauria de fer-se amb garanties de "que las actuaciones policiales van a estar bien fundadas, que no se van a dar palos de ciego, y que se va a ser siempre muy celoso para no difundir estereotipos". El cert és que aquest article, que va rebre algunes crítiques no tant pel que deia sinó potser per qui ho deia, no sembla haver aconseguit allò que demanava a la llum de casos ben recents: per exemple, en la darrera actuació dels cossos de seguretat per desmantellar una cèl.lula islamista a Catalunya (gener de 2006), la coincidència de l'operació amb la celebració de la festa del sacrifici -la més important del calendari musulmà-, va provocar en el si de la comunitat musulmana de Vilanova i la Geltrú un evident desconcert i preocupació, en trobar tancada la mesquita local i precintada la carnisseria on dies abans havien encarregat els xais sacrificats. Els responsables policials justificaren tal coincidència davant la sospita de que els presumptes terroristes poguessin fugir del país. Un argument que, donada la confiança que cal mantenir respecte la ingrata tasca que sovint han de fer les forces de seguretat, em sembla justificat, però que no ens ha de fer perdre de vista la interpretació que va ser feta des de les mateixes comunitats musulmanes. Només reproduiré el comentari que em va fer un bon amic musulmà: imaginem-nos quin impacte tindria en la societat, que un sacerdot catòlic acusat de pederastia, fos capturat el dia de Nadal i que, a més, la seva foto aparegués publicada en tots els rotatius del país.

En aquest context ple de continus sobresalts, on les comunitats musulmanes són disposades en el centre de mira de la sospita social, desenvolupar un treball com

aquest no ha estat especialment fàcil. Malgrat que comprensibles, els recels respecte al meu interès per la figura dels imams, ha provocat situacions no gaire beneficioses per l'anàlisi. Com a conseqüència d'aquest procés de construcció problemàtica de la figura i el rol dels imams, la meua aproximació sovint ha estat interpretada en clau de control o d'investigació policial, que sempre he procurat corregir enfàticament. Crec que aquest nou ambient a l'hora d'apropar-se a les comunitats musulmanes també mereix ser analitzat, ja que té evidents conseqüències en els enfocaments i objectius d'estudi que desenvolupin a partir d'ara les ciències socials entorn la configuració comunitària dels musulmans a Catalunya.

L'interès per l'autoritat religiosa

Interrogar-se sobre la (re)construcció de l'autoritat religiosa islàmica a Europa i a Catalunya, no pot deslligar-se de les dinàmiques de transformació del panorama religiós en les nostres societats. L'interès per saber quines són les funcions dels imams a Catalunya s'emplaça dins del mateix cúmul d'interrogants que formula, per exemple, el descens accelerat de vocacions sacerdotals i les alternatives per a superar-lo (veure en aquest sentit l'article "Vocaciones tardías" publicat a *La Vanguardia* el 22 de maig de 2005, o el número 658 (gener de 2006) de la revista *El Ciervo*, amb el seu article central "La Iglesia se queda sin curas ¿qué hacer?", o l'interès per identificar les diferents figures de l'autoritat doctrinal i cultural en les tradicions religioses ("Intèrprets de l'Invisible" és el títol del Calendari Interreligiós 2005-2006 que edita l'Associació Unesco per al Diàleg Interreligiós). En un context general d'interès per les transformacions de l'autoritat religiosa (Cohen-Joncheray-Luizard, 2004), amb els vaticinis d'alguns autors que veuen la seva desaparició en les properes dècades (així ho declarava Harvey Cox a la revista *Foreign Policy*, nº 11, 2005, que considerava que la jerarquia religiosa no podria superar les profundes dinàmiques de desinstitucionalització i fragmentació de l'autoritat religiosa), plantejar-se perquè i de quina manera es reconstrueix l'autoritat doctrinal islàmica en context migratori, suposa formular un interrogant molt més ampli sobre el procés d'institucionalització i d'organització de l'islam a la nostra societat. Les dimensions d'aquests dos processos paral·lels que es formulen en l'horitzó de l'encaix de l'islam a Catalunya impliquen abordar altres aspectes que tenen a veure amb la manera en que les comunitats musulmanes presents al país han desenvolupat les seves iniciatives de presentació i representació davant la societat catalana, alhora que han anat elaborant els seus espais per tal de poder acomplir d'una manera mínimament satisfactòria les seves necessitats de culte.

Davant les successives polèmiques a partir de les quals les poblacions musulmanes tornen a ser qüestionades davant la seva voluntat d'integració a Europa, la insistència de discursos d'exclusió que afirmen que malgrat que els musulmans estan a Europa, difícilment podran ser mai considerats com a europeus, o les sospites permanent de les que no es poden deslliurar, estan portant als musulmans europeus a desenvolupar altre tipus d'arguments, discursos i estratègies que ja no es poden limitar únicament a reclamar els seus drets com a comunitat religiosa en virtut d'un principi de llibertat de culte, sinó que els porta a reivindicar-se com a actors socials que es volen significar dins de l'espai públic europeu. El debat actual de resposta a les expressions d'islamofòbia i d'exclusió social de les poblacions d'origen musulmà, és un evident indicador que l'encaix d'aquest col·lectiu s'ha desplaçat de l'àmbit confessional, de la pràctica i de les institucions religioses com la mesquita, a un altre terreny, més públic, amb iniciatives de representació associativa, i amb el desenvolupament de discursos més proactius.

Aquest panorama en plena eferescència a Europa contrasta amb la situació de Catalunya on, des del punt de vista estructural, l'encaix de l'islam a la nostra societat s'està fent a partir del principi de precarietat social, de recursos i de discursos, que caracteritza les iniciatives d'aquests col·lectius. Massa preocupats per les urgències quotidianes, ja sigui formulades des de la mateixa comunitat com des de la societat catalana, les representacions comunitàries es troben limitades en les seves possibilitats de desenvolupar discursos més proactius. El fet que ara estiguem parlant dels imams, com a indicadors d'aquesta situació de precarietat és força significatiu. Insistint sobre el lideratge d'aquestes figures religioses sobre un col·lectiu que es predefineix també com a religiós, ens situem en una fase del debat que retarda substancialment el procés de reconeixement ciutadà d'aquests col·lectius. No només els discursos dels representants musulmans a Catalunya no són proactius; tampoc ho són aquells que pensen des de la nostra societat quin ha de ser l'encaix social d'aquest col·lectiu. En aquest sentit, tant uns com uns altres ens trobem en una fase d'insistència única sobre el factor confessional d'aquest col·lectiu, en la remembrança exclusivament dels seus drets de llibertat religiosa, i no ens decidim ni uns ni altres a abordar d'una manera clara i consistent la qüestió dels drets civils dels musulmans a Catalunya.

"Un imam que no es va integrar"

Aquest era el subtítol d'un article publicat a el diari *El País* (11-1-06), en referència a la detenció de l'imam de Vilanova i la Geltrú. En llegir el text que la periodista havia elaborat a partir de les aportacions de diferents testimonis que coneixien més o menys bé la vida que portava l'imam, vaig tenir la sensació d'estar llegint el que podria ser la descripció de moltes de les persones que exerceixen aquesta funció al nostre país. Aclareixo: en cap moment el text fa referència a la seva orientació doctrinal radical, sinó als seus hàbits de no participació en la vida social de la localitat (no era membre de les associacions musulmanes del municipi que participaven de la vida social), sortia de casa seva i només anava a la mesquita ("apenas salía de casa si no era para cumplir con las obligaciones de su cargo religioso, basadas en acudir a la mezquita a las cinco de la mañana, a las 13.00 y a las 20.30 horas en las que la comunidad musulmana se juntaba para rezar") i no sabia parlar castellà ("prueba de la escasa integración es que éste no hablaba castellano"). Torno a dir que aquests trets són compartits per molts dels imams que treballen en l'actualitat a Catalunya. Això sí, també comparteixen amb aquell la consideració positiva per part del seu col·lectiu ("sus compatriotas lo describen como cordial y aparentemente buena persona").

Tenim un problema amb la integració dels imams a Catalunya, perquè tenim clares evidències de que els seus indicadors d'autonomia personal no es troben garantits. És la seva integració social (que no la dels seus col·lectius de referència que, obligats a trobar mecanismes d'inserció laboral efectius i ràpids, han trobat molts més mecanismes d'encaix social) la que ens ha de preocupar, però per que aquesta sigui indicatiu d'activitats delictives o de radicalitat en el seu discurs, sinó perquè sense aquesta la seva feina no té sentit.

En el treball s'ha pogut veure clarament que les expectatives que formula la societat catalana respecte els imams són ben diferents respecte a les que projecten sobre ells les seves comunitats. Els rols que es suposen són diferents, i sovint poden arribar a formular-se com a contradictoris. En aquest sentit cal també ser proactiu en les intervencions per tal de que el que uns i altres esperen d'ells puguin aconseguir-se. Potser caldria començar rebaixant les expectatives que es tenen d'ells, reduir el sobredimensionament de la seva figura, sense per això considerar únicament que han de ser els mateixos imams i les seves comunitats les que s'han de cuidar dels seus afers. Quan hom vol elaborar iniciatives per tal de poder situar, valorar i enfortir a actors socials com agents de canvi i dinamització social en favor de la convivència,

no podem deixar la responsabilitat de l'encaix d'uns col·lectius socialment minoritzats en les seves mans.

És cert que quan parlem d'integració social sovint insistim més en el factor de les garanties per aconseguir aquesta, que no pas en altres elements que condicionen la disposició de l'opinió pública de la societat que acull. En aquest sentit, i després d'haver commemorat el segon aniversari dels atemptats de Madrid, crec més necessari que mai que els discursos elaborats pels col·lectius musulmans en favor de la convivència i de la condemna de tot recurs a la violència es facin insistents i presents en l'esfera pública. Crec que des de l'opinió pública catalana es vol saber que hom compta amb els col·lectius musulmans de Catalunya per a construir plegats aquest país. El seu posicionament en aquest sentit no només ha de ser clar, sinó que ha de ser propositiu, però dels grans discursos sinó dels petits fet, que de manera quotidiana van construint la convivència a nivell local, de barri, de carrer. Entendre'ns tots plegats com a veïns és el primer pas per a que siguem ciutadans reals, i no simplement de conveniència.

Nota metodològica

Aquesta recerca ha adoptat una metodologia que combinava l'explotació de dades estadístiques i fonts documentals, amb les entrevistes qualitatives amb un doble perfil d'entrevistats: el primer dels perfils, el dels imams, les persones que havien estat imams o les que desenvolupaven ocasionalment aquesta tasca de tipus religiós, dirigint l'oració comunitària i/o elaborant i dictant el sermó del divendres al migdia. Aquestes persones podien o no estar adscrites a un determinat centre islàmic.

El segon perfil era més diverses i estava compost, en primer lloc per a membres dels col·lectius musulmans com a responsables o implicats en iniciatives associatives. En segon lloc, altres membres dels col·lectius que, malgrat compartir la seva pertinença com a musulmans, no es declaraven membres actius del col·lectiu. En tercer, es situaven els responsables polítics (representants de les dues Direccions Generals d'Afers Religiosos, la del Ministeri de Justícia de Madrid, i la del Departament de la Presidència de la Generalitat de Catalunya), tècnics municipals en interveenció en matèria d'immigració. I, per últim, experts reconeguts en aquesta matèria.

El còmput total d'entrevistes s'ha establert definitivament en 33 del primer perfil i 32 del segon. En la determinació de la mostra s'han tingut en compte els criteris

territorial (divuit dels imams treballaven a la demarcació de Barcelona, nou a Girona, cinc a Tarragona i un a Lleida), la importància de l'oratori (han estat entrevistats els responsables i imams dels centres més rellevants històricament), la corrent doctrinal (introduint les diferents corrents ideològiques de l'islam presents a Catalunya) i d'acord amb el perfil nacional/ètnic (vint-i-nou marroquins, dos africans, un pakistaní i un sirí).

La gran majoria de les entrevistes s'han fet sense ús d'enregistrament de la veu, prenent notes durant i posteriorment a l'entrevista. Hi han hagut dos períodes d'entrevista clarament definits: el primer entre març i juliol, i el segon entre setembre i desembre (que ocupava el mes de ramadà).

S'han consultat documents de premsa, d'altres estudis sobre la realitat de l'islam a Catalunya i he recuperat els quaderns de treball de camp, elaborats des de 1995 fins l'actualitat, treient d'ells les referències a la qüestió dels imams i de la institucionalització de l'islam a Catalunya.

Per últim, d'acord amb les circumstàncies i l'ambient en que s'ha desenvolupat bona part de la recerca, he decidit mantenir en l'anonimat a totes aquelles persones que s'han avingut a parlar amb mi sobre aquest tema, com també evitaré qualsevol referència a una comunitat musulmana local, excepte si les circumstàncies que l'han afectat han estat objecte d'atenció pública, o bé si les seves denominacions formen part de bases de dades que es troben a disposició pública.

Per això, aquest és un treball que està ple d'agraïments, però buit de noms. Agraïments que van cap a aquelles persones i institucions que m'han permès ocupar el seu temps amb els meus interrogants i, en especial, a la Fundació Jaume Bofill per la confiança que ha dipositat sobre mi per a l'execució d'aquesta recerca.

2. EIXOS TEÒRICS

Aquesta recerca s'ha fonamentat sobre quatre eixos, que han donat l'estructura teòrica de la mateixa:

- El context on les expressions de l'autoritat religiosa islàmica es presenten, es postulen i són discutides té una dimensió transnacional. ✓
- Europa conceptualitza la presència de l'islam en una doble dimensió de culte i de minoria. ✓
- En el si de les comunitats musulmanes europees s'està configurant una esfera pública islàmica, on debatre les circumstàncies de ser musulmà/musulmana a Europa. ✓
- La recuperació de la idea de la tradició com a imperatiu de continuïtat comunitària.

El context on les expressions de l'autoritat religiosa islàmica es presenten, es postulen i són discutides té una dimensió transnacional.

Contràriament al que s'acostuma a afirmar, la presència de l'islam a Europa no és la primera experiència històrica on els musulmans han viscut en minoria. Hi han hagut moltes altres presències minoritàries que han mostrat la pervivència de la referència islàmica fora dels seus "territoris originaris". Avui en dia la presència de comunitats musulmanes a Occident és interpretada com a indicadora del caràcter transnacional de l'islam. Però el cert és que l'islam va nèixer a partir d'una emigració, d'un trànsit territorial, que es va expandir arreu del món, i que avui és testimoni dels vincles i relacions que mantenen entre si col·lectius musulmans que resideixen en societats diferents, transpassant els límits establerts de les fronteres nacionals. La transnacionalitat és un factor consustancial de l'islam com a religió amb pretensió universal (Mandaville, 2001; Grillo-Soares, 2004).

En el marc ampli d'aquestes relacions transnacionals entre comunitats musulmanes pel fet de compartir una única referència religiosa, altres conceptes són emprats per a referir-se i explicar la forma d'assentament i encaix social que aquests col·lectius

han elaborat en les seves relacions amb el seu origen i amb la societat que els ha rebut. Un dels conceptes que s'empra amb més assiduitat és el de *diàspora*, per referir-se a aquella situació, protagonitzada en aquest cas per col·lectius musulmans que resideixen fora del seu país d'origen, que media entre la mobilitat transnacional, els vincles identitaris extraterritorials i l'adaptació continua als particularismes culturals i jurídics dels seus llocs de residència (Saint-Blancat, 2002: 53). La diàspora, més que una condició, una contingència que es deriva del desplaçament territorial propi a tot trajecte migratori, és una construcció elaborada del context on els col·lectius que han emigrat poden pensar la seva condició (estrangers en aquesta societat i extranys per a la societat d'origen), la seva continuïtat (en forma d'identitats que superen aquesta condició de trànsit perpetu, és a dir, com a identitats post-migratòries), com també la seva relació amb un origen (certament idealitzat, retrobat provisionalment un cop l'any -sempre que sigui possible- durant les vacances estivals, però sobre el qual també s'opina i hom es posiciona, a vegades d'una manera amarga). L'*espai diaspòric* es defineix com un lloc on la interacció entre aquells que són conceptualitzats com a nousvinguts o com a autòctons suposa que aquestes categories siguin repensades i reformulades (Brah, 1996: 181). Vertovec (1999) destaca la triple dimensió que incorpora el concepte diàspora com a expressió d'una *conformació social* vinculada amb una situació deterritorialitzada concreta; com a tipus de *consciència compartida* per aquells que mantenen una memòria de desplaçament i desarrelament, i un present de construcció identitària; i com a *mode de producció cultural* a partir de les aportacions d'origen recuperades i redefinides, i amb prèstecs culturals cuidadosament seleccionats de la societat receptora.

\ Hi han crítiques consistents a l'ús del concepte diàspora, especialment si aquest vol aplicar-se als col·lectius musulmans a Europa (Allievi, 2003; Ramadan, 2003). La condició de permanent provisionalitat que aquest implica, la dependència a un referent cultural o nacional, són algun dels elements que argumenten aquestes crítiques que, per contra, prefereixen parlar de relacions en xarxa, com a component fonamental de la configuració de l'islam europeu en clau transnacional.

Concloure amb l'afirmació de que els musulmans a Europa composen una diàspora, és un argument certament arriscat. No obstant, considero adequat que es pugui fer referència a aquest espai diaspòric que es genera com a *work in progress*, i no com a realitat plenament constituïda, pel que suposa d'autoreflexió per aquells que la protagonitzen (Beck-Giddens-Lasch, 1994) en relació a la seva pròpia definició i identificació (marroquins a Catalunya?, catalans d'origen marroquí?, musulmans marroquins?, musulmans a Europa?, musulmans europeus?), com també respecte a la manera que es pensa l'origen (ja sigui aquest familiar, regional, nacional, cultural,

lingüístic o religiós). És en aquest context d'autoreflexió ambivalent respecte al que s'és i respecte al que s'era, en que els col·lectius musulmans a Catalunya emplacen el seu procés de configuració comunitària. Un procés en el que el factor religiós hi juga un paper important, encara que, a diferència del que sovint s'argumenta, potser no tan decisiu ni determinant com s'imagina.

No només són les referències les que són compartides a nivell transnacional, a partir dels vincles que estableixen uns i altres col·lectius musulmans arreu del món. També són les autoritats. Amb els processos de globalització, l'afirmació de noves figures d'una autoritat religiosa desterritorialitzada esdevé un fenomen compartit per les principals tradicions religioses, que sens dubte es veu accelerat a partir dels recurs intensiu que es fa de les darreres tecnologies de la comunicació (Cohen-Joncheray-Luizard, 2004). L'emergència de noves competències, algunes d'elles derivades clarament de contextos profans, els criteris selectius que "confirmen" una determinada autoritat (d'acord amb els índexs d'audiència televisiva, per exemple), esdevenen noves fonts de legitimació d'una autoritat religiosa que s'expressa en context transnacional.

El que és veritablement substantiu en aquesta fragmentació de l'autoritat religiosa (que pot afavorir la possibilitat de *zapping* entre velles i noves autoritats, i que debilita encara més la possibilitat d'identificar una autoritat religiosa islàmica central, cf. Luizard, 2004: 35), és la dimensió d'influència que puguin assolir tals veus en la vida quotidiana dels col·lectius musulmans. La fragmentació de l'autoritat islàmica no es resumeix en un procés de diversificació institucional de la referència islàmica (en base a la inexistència a Europa d'instàncies doctrinals institucionalitzades), sinó en quelcom que es vincula amb els nous àmbits i hàbits de consum cultural (televisió, internet), en un marc preferent com és l'espai familiar. Les cadenes de televisió per satèl·lit són els principals mecanismes per introduir a Europa els debats que es formulen en altres contextos musulmans, ja sigui sobre aspectes que afecten al conjunt de la *umma* (vegi's, per exemple, la polèmica amb les caricatures del profeta Muhammad) o en relació a temes que es deriven de la presència de comunitats musulmanes a Occident.

És aquesta una altra forma de tenir present allò que passa en el país d'origen i, per extensió, en altres contextos musulmans. Tots els indicadors amb els que treballa la literatura acadèmica mostren que la configuració d'un islam a Europa no s'està fent a esquenes de l'origen d'aquests col·lectius (Maréchal-Allievi-Dassetto-Nielsen, 2003). En la balança de relacions de l'islam europeu amb els seus diversos orígens ètniconacionals, les importacions de referències, conceptes i autoritats religioses

depassen molt les exportacions. Amb això es trenca la condició implícita que suggerien les interpretacions més opaques del principi d'integració (és a dir, l'oblit de l'origen com a requisit per assolir la integració), tot mostrant la pervivència d'una dependència doctrinal i referencial. Les iniciatives per instituir noves autoritats respecte a la doctrina islàmica aplicada a Europa (destacant en aquest sentit el *Consell Europeu de Fatwas i Recerques*, liderat pel xeïc Yusuf al-Qaradawi), no impliquen tampoc una ruptura amb els debats i qüestions proposades en altres societats musulmanes. No es tracta, doncs, de que l'islam europeu hagi de desvincular-se dels seus orígens diversos, que hagi d'evitar qualsevol de les influències que en provenguin d'aquests, que es depuri d'elements extraeuropeus, sinó que sigui capaç de proposar alternatives proactives per tal que els musulmans que formen part d'aquestes societats, puguin elaborar els seus trajectes personals d'integració ciutadana.

La recerca d'autoritats doctrinals, com a forma d'intentar poder reconstruir un marc de referències que els hi serveixin de guia en la seva vida a Europa, reactiva la força d'aquestes xarxes transnacionals. En un moment en que, després de l'11-S, totes les activitats transnacionals protagonitzades per musulmans esdevenen objecte de sospita (doncs es considera que aquestes poden nodrir de manera subreptícia les activitats de l'islam radical), la visibilitat de tals activitats s'ha fet més notable. Iniciatives com l'organització de rencontres internacionals, sovint orientats doctrinalment i amb la participació d'autoritats islàmiques vingudes d'arreu del món, que ja eren presents en anys anteriors, és ara que atreuen la nostra atenció, potser no tant per la seva novetat, sinó per la seva major evidència.

He analitzat en el text algunes d'aquestes iniciatives que, interpreto, com a indicador de la demanda i la recerca d'aquestes referències doctrinals per part de les comunitats musulmanes europees (en aquest cas, catalanes), i no només com a expressió d'una voluntat gestada no se sap ben bé per qui, per fer penetrar determinades lectures de la tradició islàmica. Aquesta interpretació que posa més l'accent en les influències externes sobre l'islam europeu com a condicionants de la seva evolució, i no en les condicions mateixes de com s'està generant aquest camp religiós en context minoritari, no permet conèixer la dimensió de la influència d'unes i altres corrents doctrinals sobre les poblacions musulmanes europees. L'espai religiós musulmà a Europa és un camp obert, no tant delimitat doctrinalment com els Estats d'origen (i amb la complicitat dels europeus) voldrien, i en plena efervescència doctrinal.

Europa conceptualitza la presència de l'islam en una doble dimensió de culte i de minoria.

Els models de relació entre els Estats europeus i les confessions religioses presents en els seus territoris nacionals són prou variats, com per pensar que aquests siguin ràpidament unificats i compatibilitzats dins de la perspectiva de la construcció europea. Tal diversitat, que no obstant s'aplega sota el principi de llibertat de pensament, de consciència i de religió reconeguda en la ^{projecció} Constitució europea, expressa diferents formes d'entendre el marc institucional que ha de regular en l'actualitat les relacions entre els poders públics i les confessions religioses, i que s'inspira en la història particular de cada país en relació al fet religiós. La creixent diversificació del panorama religiós europeu està provocant interrogants semblants arreu d'Europa, però que són resolts de maneres ben diferents, d'acord a aquests marcs institucionals de relació i la petjada de la història passada. L'islam, com una de les principals confessions religioses emergents a Europa també concita respostes diferents, que es modulen entre el reconeixement legal i la manca de voluntat política per a instituir relacions formals amb les seves representacions.

En la definició dels diferents models de relació entre l'Estat i les confessions religioses a Europa, hi apareixen tres principis fonamentals:

- El fet de que tals models nacionals s'inspirin en la forma en que històricament ha estat conceptualitzat el fet religiós, i en les relacions que s'han establert amb les tradicions religioses principals o majoritàries, en especial les esglésies catòlica i protestant. Moltes de les pautes que defineixen les relacions que s'estableixen amb altres religions minoritàries, s'inspiren en aquestes experiències anteriors (Fetzer-Soper, 2005).
- El model que prima en aquest tipus de relacions es fonamenta entorn a un procés d'institucionalització de la representació d'aquests col·lectius religiosos minoritaris, on es suggereix que el model més vàlid i funcional és aquell que s'inspira en una estructura jeràrquica, semblant a la que era pròpia de l'Església catòlica (Rath et al. 1996).
- La materialització d'aquestes relacions es defineix en forma de reconeixement social d'aquest col·lectiu religiós, que es concreta a partir de l'acceptació i la garantia de determinades pràctiques i observances de tipus religiós, específicament pròpies d'aquests col·lectius, però que s'emplacen en un

context d'equiparació respecte al conjunt d'altres col·lectius religiosos [Amiriaux, 2005].

Dins d'aquest marc general, l'islam és definit i reconegut com a minoria religiosa. La seva dimensió com a culte s'emmarca dins l'àmbit d'aplicació de la llibertat religiosa. Però és evident que, en referir-se també a l'islam com a col·lectiu minoritari vinculat amb uns recents trànsits migratoris, i sobre el qual es projecten apreciacions de caràcter social o polític, es pot arribar a la conclusió que aquest no queda subsumit a la mera condició de confessió religiosa. L'islam a Europa no és només una expressió religiosa; és també una col·lectivitat de persones que poden compartir la seva pertinença a aquesta referència religiosa, però que al mateix temps es troben inserides dins de les societats europees encara que no sempre se'ls consideri com a ciutadans de plè dret. Els musulmans poden estar en Europa, però no se'ls considera com si formessin part d'ella [Asad, 2003: 164].

La distinció entre l'islam com a culte i dels musulmans com a col·lectiu té evidents connotacions en la forma de pensar el seu encaix en les societats europees. L'islam com a culte no presenta cap mena d'especificitat excepcional que l'impedeixi ser equiparat a la resta de confessions dins d'aquests marcs nacionals de relació institucional i reconeixement. Com la resta de les expressions religioses a Europa, també es troba influït per les tendències de secularització, de desinstitucionalització i d'individualització presents en l'espai públic europeu. Els musulmans com a col·lectiu, en canvi, poden presentar altres circumstàncies d'encaix que, en estar condicionades per diferents elements socials, d'origen o polítics, podran presentar altres dificultats per a la seva incorporació en aquest espai públic, que superen les que es podrien presentar en el seu reconeixement com a culte minoritari. Les dinàmiques de diferenciació social, les forces centrífugues d'exclusió que encara segueixen estant present a les nostres societats, s'acarnissen amb els col·lectius que es troben en una situació de major precarietat social. Els musulmans en ser etiquetats socialment com a immigrants es troben majorment exposats a aquestes tendències d'exclusió que dificulten i condicionen el seu procés d'integració social.

En aquest sentit, la diferenciació operativa que s'estableix entre culte i col·lectiu permet abordar millor el debat actual que s'està generant a Europa respecte a l'emergència de la islamofòbia [Geisser, 2003; Bunzl, 2005]. Cal preguntar-se veritablement si tota discriminació que pateixen les persones que puguin formar part del col·lectiu musulmà és islamòfoba. És la referència religiosa l'argument que nodreix totes aquestes expressions discriminadores, o bé aquestes s'argumenten en base a l'amalgama d'apelatius denigrants acumulats històricament en el subconscient

europèu respecte aquests col·lectius? Si és així, si es fa referència a altres elements no religiosos com elements argumentatius de tractaments despectius o pràctiques discriminatòries envers aquests col·lectius, no té sentit definir-los en clau d'intolerància religiosa i reclamar tot seguit la defensa de la seva llibertat religiosa. És, per exemple, el cas de les reaccions contràries a l'obertura d'oratoris islàmics en diverses poblacions catalanes. No estem davant d'uns conflictes d'arrel religiosa, sinó en tot cas de convivència, davant de la confirmació de que aquests col·lectius, no només s'han assentat en el territori, sinó que manifesten la seva voluntat de romandre entre nosaltres i de mantenir vives les seves referències comunitàries. Estem davant de conflictes que expressen que unes persones no volen viure amb unes altres, doncs consideren que això serà perjudicial per al seu estatus social. Tenim, doncs, un evident problema, no tant en el manteniment, com en la consecució de la convivència en els nostres barris. En aquests casos, apel·lar a la llibertat religiosa no contribueix gaire a respondre a les evidències de l'exclusió social que, en canvi, requereix d'altres procediments correctors més incisius en qüestions de caire social i de garanties d'accés en igualtat al nostre sistema de benestar social.

Per tant, la tendència a pensar que si hom aconsegueix garantir el principi de reconeixement de l'islam com a culte, també es garantirà la integració social dels col·lectius musulmans és un greu error. Que els col·lectius musulmans puguin tenir reconeguda la possibilitat d'obrir els seus espais de culte, les seves prescripcions alimentàries en espais de dependència pública, o els seus rites funeraris, en aplicació de la seva llibertat religiosa, afavoreix sens dubte el seu reconeixement social a Europa, però la integració social de les persones i els col·lectius en la nostra societat es garanteix per sobre de tot a través de mesures que els hi permetin accedir en igualtat d'oportunitats als drets de ciutadania i a l'autonomia personal. En el cas que ens ocupa, el dels imams, és fonamental reconèixer la seva condició com a especialistes religiosos, equiparant tal reconeixement al de les figures del culte d'altres religions. Però també és força important per a la seva integració com a ciutadà de plè dret en aquesta societat, que les seves condicions laborals estiguin garantides contractualment. Ni més ni menys, sinó com la resta de treballadors.

Considero que el reconeixement de l'islam i dels musulmans a Europa ha d'abastar tots els àmbits: ni des del cultural es pot garantir la integració social (el que seria una lectura religiocèntrica de la consideració d'aquests col·lectius com a comunitat religiosa exclusivament), ni des dels àmbits d'integració social es pot ignorar la dimensió religiosa que s'aplega en aquests col·lectius (el que suposaria una reducció laicista del seu procés d'integració). És a dir, la defensa del principi de llibertat religiosa que és tant freqüentment pronunciada des d'àmbits socials, mediàtics i

polítics, caldria ser complementada amb la defensa, també en la mateixa intensitat, dels drets civils d'aquestes persones i col·lectius, en el convenciment de que aquestes són abans ciutadans i ciutadanes que creients.

La distinció entre culte i col·lectiu també incorpora una sèrie de conseqüències respecte a la manera en que es pensa la presència de l'islam i dels musulmans en l'espai públic europeu. Dins d'una lògica d'institucionalització com a estratègia per tal de poder aconseguir aquest reconeixement públic, Rath et al. (1996) mostren una sèrie d'àmbits o esferes on es concreta aquest procés. Fetzer i Soper (2005), tanmateix, determinen l'existència d'estructures d'oportunitat política (*political opportunity structures*) que poden vehicular la movilització musulmana en aquest espai públic. No obstant, els camins de la presència pública de l'islam es troben clarament delimitats, per la forma en que es pensa que les expressions religioses han d'estar presents (o absents) d'aquest espai, com també per la *presumpta* especificitat de l'islam en no separar els àmbits religiosos i polítics, i les conseqüències que això podria provocar en aquest espai públic. El camí envers la institucionalització de la representació del culte musulmà és un camí ben pavimentat, sense més peatges que els que defineix l'ordenament legal vigent, i que es troba a disposició dels col·lectius musulmans -com a la resta de confessions religioses- per tal d'establir relacions formals amb els poders públics. En canvi, si les propostes que es formulen per part d'aquests col·lectius incorporen un contingut de tipus social o polític, la situació canvia. El camí és força més tortuós, a penes està indicat, i es considera que el trànsit per ell de col·lectius que han estat predefinits socialment per la seva condició religiosa, no és adequat. La inquietut i els prejudicis que s'apleguen davant la presència pública de l'islam com a pràctica religiosa i dels musulmans com a col·lectiu, especialment si aquesta es fa en clau reivindicativa, dificulten clarament el seu accés a la ciutadania. En tota societat democràtica, l'espai públic és l'àmbit on els diferents grups socials que la componen, expressen els seus interessos i reivindicacions. És aquest espai, l'espai de l'àgora, on els diferents actors socials han de jugar el seu rol de participació, acceptant la condició d'aquest espai com a neutral (és a dir, com a àmbit que garanteix l'expressió de tots els col·lectius en igualtat), que no vol dir que determinades qüestions, temàtiques o presències hagin de veure's excloses.

La motivació que pot portar a uns col·lectius a expressar-se en l'espai públic pot tenir una arrel religiosa com a creients que són, però el que garanteix la seva expressió és precisament la seva condició de ciutadans. El que sembla preocupant és que des d'Europa es projecti sobre els col·lectius musulmans una sèrie de condicions prèvies per tal d'accedir a l'espai públic: ja sigui en forma de buidatge de la seva dimensió

religiosa com a pas previ per al seu accés o bé, al contrari, prioritzar la seva pertinença religiosa per sobre de la seva condició ciutadana, i orientar-los vers a espais i àmbits paral·lels on la presència del fet religiós es troba normalitzada (com és per exemple, l'àmbit del diàleg interreligiós). Aquesta implícita separació i confinament del fet religiós en les iniciatives interreligioses, quelcom que sovint és vist amb molts bons ulls per part dels responsables polítics (Lamine, 2004), pot interpretar-se com una forma sutil d'externalitzar (que no vol dir discriminar) les expressions dels col·lectius religiosos, que contribueix d'una manera efectiva a descapitalitzar-los políticament.

En el si de les comunitats musulmanes europees s'està configurant una esfera pública islàmica, on debatre les circumstàncies de ser musulmà/musulmana a Europa.

L'islam a Europa s'ha convertit en un objecte de debat social, d'atenció mediàtica i de preocupació política. Després de l'11-S, la percepció d'Europa respecte a les seves comunitats musulmanes s'ha modificat substancialment: del desinterès i inhibició pública davant d'aquesta presència, s'ha passat al seguiment cada cop més exhaustiu de les seves expressions externes i de les seves organitzacions internes, per por a que en elles germini la llavor del radicalisme. Del discurs que plantejava interrogants oberts sobre la voluntat de les comunitats musulmanes per integrar-se en les societats europees (així com de la capacitat d'aquestes per tal d'assumir tals col·lectius com a propis), s'ha passat clarament a la formulació de la sospita permanent, davant d'una presència que es considera que pot representar una amenaça per a la seguretat de les societats europees. Després de l'11-S (i a Espanya, de l'11-M), les aproximacions rigoroses i no essencialistes han estat desplaçades pels discursos emocionals, políticament incorrectes i amb continguts clarament xenòfobs, que han ocupat una part fonamental del debat europeu respecte l'islam, es trobi aquest dins i fora de les fronteres europees.

L'islam a Europa no només és un objecte de debat per als europeus. També expressa en el seu si un intens debat sobre la forma en que es pot configurar aquest islam. Els múltiples interrogants que s'impliquen en el fet de ser musulmà/ser musulmana a Europa són objecte d'un intens debat que, en la majoria de les vegades no trascendeix més enllà dels àmbits comunitaris i que, per tant, romanen desconeguts per a les opinions públiques europees. Peter Mandaville (2003: 129) afirma que els musulmans europeus es troben en la fase de configuració d'una esfera pública musulmana, especialment activada a través de la influència de les noves tecnologies

de la comunicació, i on es formulen múltiples debats sobre la condició de musulmà/musulmana a Europa. Redefinint la seva situació a Europa, i superant l'oposició clàssica entre aquells territoris on imperava la llei islàmica (*dar al-islam*) i aquells on no (*dar al-harb*), a partir de la incorporació de nous apelatius que pugin justificar la seva presència en una societat occidental (considerada a partir d'ara com a *dar al-'ahd*, el territori del pacte, *dar al-da'wa*, el territori de la predicació o, segons algunes expressions radicalitzades, *dar al-jihad*, el territori de combat), l'islam i els comportaments que han de guiar als musulmans són debatuts en dues direccions: respecte a la condició de bon musulmà, i respecte a la forma d'expressar la pertinença a la comunitat musulmana.

Mandaville considera que la conformació d'un espai públic musulmà a Europa es troba estretament vinculat amb el desenvolupament paral·lel d'un discurs religiós transnacional, on la circulació d'idees al llarg del món musulmà ha estat afavorida per les noves tecnologies de la comunicació. La configuració de noves esferes públiques en els països musulmans, on la referència islàmica és objecte de continus debats (Eickelman-Anderson, 1999) ha tingut com a conseqüència la fragmentació de l'autoritat islàmica, fet que té una singular transcendència per a les comunitats musulmanes a Europa. Si bé en contextos musulmans, l'aparició de noves veus que interpreten la referència islàmica pot ser explicat d'acord amb una lògica d'oposició a les autoritats religioses tradicionals i formalment instituídes, en context europeu davant l'absència d'aquestes figures clarament assentades i amb la capacitat d'interpretació doctrinal, fer que la multiplicació de veus provoqui més dubtes que no oportunitats de consolidar la configuració d'un camp religiós islàmic a Europa. L'extrema heterogeneïtat de veus i d'interpretacions islàmiques a Europa conforma un camp religiós en continua discussió interna, on els diferents actors pugnen entre si per obtenir la legitimitat de poder fer esment a la referència islàmica.

Aquest espai públic de debat es construeix a Europa sobre la base d'un consens col·lectiu que no és posat a prova. És a dir, d'aquest espai no es deriva una opinió pública, sinó una opinió col·lectiva que, en paraules de Jean-Noël Ferrié es distingeix de l'anterior en quan a que no ha superat la prova de la discussió: "assenta la normalitat sobre l'aparença del consens, és a dir sobre la manca de fer pública una opinió divergent" (Ferrié, 2004: 14). El consens aparent sobre els límits que defineixen la frontera entre les actituds recomenables i les actituds reprobables des d'una perspectiva islàmica, conforma una mena de moral pública no escrita i que es referencia a un contingut tradicional que s'argumenta que vol ser mantingut i reproduït en context migratori. D'aquesta manera, aquestes persones actuen públicament (tant en l'àmbit comunitari immediat com en les seves interaccions amb

la societat europea], fonamentant-se sobre aquesta opinió col·lectiva, i valorant en cada moment les conseqüències de la reprobació social, en cas d'acomplir allò que s'instaura col·lectivament com a recomenable. És evident que una de les dimensions que adopta aquest espai públic musulmà que es construeix a Europa, és la d'elaborar aquest discurs i aquesta pràctica normativa en forma de moral comunitària. I en aquest sentit, això ens deuria fer interessar per un aspecte freqüentment ignorat en els estudis dels col·lectius musulmans a Europa, com és l'expressió (de la expressió) de la dissidència, que no vol ser sinònim d'apostasia, sinó de desplaçament que és elaborat per aquests individus respecte a seguir la via recomenable. Les pràctiques de conveniència social (Ferrié-Radi, 1988), de dissimulació (Houseman, 2002) i de reflexivitat religiosa (Højbjerg, 2002), estableixen els marges de maniobra de que disposen els membres d'aquestes comunitats per a poder mantenir una vinculació activa i distant alhora com a membres de la comunitat.

La maduresa del procés de configuració comunitària dels musulmans a Catalunya no es pot avaluar només per l'aparició d'espais de culte dignes i en condicions, per aconseguir la garantia d'exercici de determinades pràctiques religioses pròpies a l'islam, o per poder oferir a les noves generacions un bon ensenyament islàmic en el sistema escolar públic. També ha de comportar la creació d'un espai públic de debat que, discuteixi la forma (o les formes) que adopta aquest encaix, i que no només es limiti a discrepar davant de les propostes de representació institucional del col·lectiu davant la societat catalana. Aquest espai hauria de ser el marc natural d'elaboració identitària d'aquests col·lectius.

La recuperació de la idea de la tradició com a imperatiu de continuïtat comunitària.

Fa uns quants anys que treballa entorn al desenvolupament de la noció de *procés de configuració comunitària* (Moreras, 1999 i 2002). Aplicada preferentment a un perfil molt concret dels col·lectius musulmans, el dels primomigrants (el de les persones que han estat les promotores de les primeres iniciatives per a dotar a l'islam de Catalunya de les seves primeres estructures associatives, espais de culte i serveis específics), aquesta noció demostra capacitat explicativa per comprendre les motivacions que van moure a aquests individus a concretar tals iniciatives. En quan a que tal procés es defineix amb una clara voluntat de recuperar o retrobar-se amb les pràctiques i referències pròpies a la societat d'origen, pensat des de la perspectiva d'aquells que -es diu- "tenen els peus aquí i el cap a la seva terra", l'aplicació d'aquesta noció al conjunt de les comunitats musulmanes (i a la resta de perfils presents, com

podrien ser les noves generacions], i a les circumstàncies actuals que les afecten, resta problemàtica. Intentaré proposar una via de reformulació d'aquesta noció, a través de la incorporació del concepte de tradició.

Entenc com a procés de configuració comunitària, el desenvolupament per part dels immigrants de primera generació d'origen musulmà d'estructures formals i informals de recolzament i solidaritat que, mitjançant la formulació d'estratègies identitàries específiques -tan adreçades vers la societat receptora, com envers el seu propi col·lectiu-, preten reconstruir els components propis de la seva societat i cultura d'origen a través de la referència religiosa, com a forma de respondre a l'acció aculturadora de la societat on s'incorporen.

Estic parlant d'un *procés* que es desenvolupa al llarg d'una sèrie d'etapes i moments que es succeeixen temporalment, sota la influència de diferents dinàmiques, de cara a restituir -formal o almenys simbòlicament- l'ordre social i les referències culturals originàries. Incorpora un element de *reconstrucció*, i no de transplantament de les pràctiques (les observances religioses re-contextualitzades), referències (la interpretació de la doctrina) i institucions d'origen (les mesquites). Això és així, en quan a que aquestes es redefeixen i s'ajusten a les noves situacions que imposa el context migratori. Parla de *referents* que es vinculen amb un determinat ordre social i cultural que, freqüentment és idealitzat, substantivitzat, com a forma de destacar els límits que defineixen una determinada especificitat. Situa una sèrie de *límits* que són formulats a través del discursos i, sobretot, pràctiques quotidianes que, en forma de marcadors identitàris, recorden vers l'interior i vers l'exterior del grup, la distància que li separa de la societat receptora catalana. Defineix un *objectiu* que, junt amb d'altres finalitats explícites (respondre a unes determinades demandes i necessitats de tipus col·lectiu) o implícites (configurar una determinada consciència identitària col·lectiva), aconseguir mantenir i reproduir el vincle comunitari com a forma d'evitar la disgregació social i l'aculturació del grup per part de la societat receptora. Un procés que, i no podria ser d'una altra manera, s'expressa i formula de forma *plural*, en quan a que formula diferents models i propostes de reconstrucció d'aquests vincles comunitaris.

La voluntat de reconstruir el col·lectiu en base a la referència religiosa, a través de la qual retrobar-se amb aquells principis que instituïen l'ordre social i cultural d'origen, ha de trobar arguments suficientment substantius per tal de convèncer a la resta de perfils presents i futurs (noves generacions) en el si de la comunitat per tal de mantenir tal recuperació, com també per a poder aplicar la lògica que es derivi d'aquesta formulació de reproducció comunitària, a totes aquelles circumstàncies

que se li puguin formular al col·lectiu. Un d'aquests arguments podria ser la idea de *tradició*. La tradició, com aquell conjunt de representacions, imatges, sabers teòrics i pràctics, comportaments i actituds que un grup accepta en nom de la continuïtat *necessària* entre el passat i el present [Hervieu-Léger, 1993: 197], esdevé una mena d'argamassa a partir de la qual poder bastir l'edifici comunitari. La força de la tradició prové de la seva condició com a generadora de continuïtat, com a "herència que defineix i manté un ordre fent desaparèixer l'acció transformadora del temps, retenint només els moments fundacionals dels quals obté la seva legitimitat i força" [Balandier, 1989: 35]. El trànsit migratori incorpora la noció d'espai com a element de distorsió de la tradició, especialment pel que suposa de deterritorialització de les referències, el que genera el requisit imperatiu a construir espais propis (diferenciats factual i simbòlicament) i a redefinir els espais de residència d'acord amb paràmetres que s'inspiren en els que eren propis en origen.

Anthony Giddens (1997) determina tres components fonamentals de la tradició: que es vinculi amb el que conformaria la *memòria col·lectiva*, que implica rituals i que és protegida per una sèrie de guardians o protectors. La memòria col·lectiva és un procés actiu i social, on el procés és reconstruït sobre la base del present. Per tant, la tradició és un mitjà per organitzar la memòria col·lectiva, i atorga la capacitat de proposar idees i arguments de futur recolzant-se en una pressumpta continuïtat ininterrompuda des del passat ⁽¹⁾. La tradició també implica *ritual*, ja que aquest és bàsic per als marcs socials que donen integritat a les tradicions. Marcant el temps social i al llarg de les generacions, els rituals van reproduint-se constantment com a forma de poder mantenir aquest principi de continuïtat i també de cohesió grupal. Com afirmava Balandier, el rite treballa per l'ordre [Balandier, 1989: 28]. Sense ritual, la tradició es converteix en costum i acaba sent vanalitzada. Per últim, les tradicions també tenen les seves *figures* que es converteixen en garants d'aquesta continuïtat. Darrera d'aquesta idea es formula el principi de la necessària reproducció, generació rera generació del contingut de la tradició, responsabilitat que és assignada a una sèrie de perfils comunitaris, que vetllen per a la seva materialització. Per a Giddens, la característica primordial dels que anomena guardians de la tradició "és el seu rang en l'ordre tradicional, i no la seva *competència*". En aquest sentit, cita a Pascal Boyer: "un especialista tradicional no és algú que tingui una imatge adequada de certa realitat en la seva ment, sinó algú en

¹ Del seu caràcter legitimador del present i del futur, la tradició es converteix en objecte de transformació i invenció. Sobre els usos històrics de la tradició recreada veure Hobsbawm-Ranger (1988) i Anderson (1993).

que les seves manifestacions puguin estar, en certs contextos, directament determinades per la realitat en qüestió" (Giddens, 1997: 86).

La força determinant de la tradició prové, segons Giddens, de dos principis: en primer lloc, en instituir-se a partir dels rites que defineixen allò que és propi d'un determinat col·lectiu, difícilment es pot expressar una opinió que expressi un desacord o contradigui el mateix rite, el que afavoreix que, al voltant de la tradició es redueixi la possibilitat del disens social. Allò que es discuteix no és la tradició, sinó el recurs legitimador, coactiu o passiu per part dels agents socials. En segon lloc, les tradicions tenen un contingut normatiu i moral, que els dota de caràcter vinculant. La tradició, segons Giddens, "no representa *el que es fa* en una societat, sinó *el que hauria de fer-se*" (ibid, 87).

Una lectura essencialista de la tradició la concebria com a immutable, però de fet, les tradicions són continuament modificades i transformades a través de la intervenció interna dels agents que s'arroguen la capacitat de referir-se a ella davant del col·lectiu. Schirin Amir-Moazami i Armando Salvatore (2003) s'inspiren en la noció de "tradicions viscudes" (*living traditions*) elaborada pel filòsof moral Alasdair MacIntyre (enteses com aquella varietat de disposicions morals i emocionals que constitueixen la base sobre les quals les tradicions són definides i transmeses, formades i reformades, que es relacionen amb instàncies institucionals i d'autoritat, i que són incorporades per individus i grups dins de les seves narratives vitals pròpies que els vinculen amb un passat) per tal d'argumentar que, respecte a les comunitats musulmanes a Europa, no existeix una única definició del que conté i implica la tradició islàmica (és a dir, es produeix una evident fragmentació en les lectures i definicions d'aquesta tradició), i que tant els discursos, les pràctiques com les institucions que les legitimen en referència a tals tradicions, es troben exposats a permanents intervencions internes, per tal d'ajustar el contingut de tal tradició a les circumstàncies que s'impliquen en el context europeu (Amir-Moazami-Salvatore, 2003: 55). Aquests autors presenten l'exemple de la redefinició en clau islàmica del paper de la dona musulmana en el context de l'espai públic europeu, com a forma d'argumentar el caràcter contextual de tota reforma de la tradició.

En un altre text posterior, Salvatore insisteix en que les iniciatives de reconstrucció de la tradició entre els musulmans europeus vincula els nivells comunitaris de la pràctica amb la dimensió institucional que crea i reproduïx l'autoritat. Aquesta autoritat que és definida com a preservadora de la tradició, pot ser objecte de crítica i disputa dins del marc del debat propi a aquestes comunitats, especialment des d'una perspectiva de canvi generacional. Però sigui com sigui aquesta reforma de la

tradició no implica l'eliminació de les figures d'autoritat, encara que sí pot modificar la distribució o la natura de l'autoritat (Salvatore, 2004: 1016).

D'acord amb totes aquestes argumentacions prèvies, faré referència a la noció de tradició en context migratori, a aquell conjunt heterogeni de normes, pràctiques, percepcions i valors, que com a tal vol ser preservat, transmès i convertit en ortodòxia, que conforma la base del que seria el *capital de pertinença* dels col·lectius musulmans. L'expressió manifesta de l'assumpció d'aquest conjunt de referències per part de l'individu, li dota del capital adequat com per tal de poder demostrar el seu vincle estret amb el col·lectiu. Estar adscrit a ell implica assumir dins l'esfera pública comunitària, els principis tradicionals que el col·lectiu considera de rang normatiu i preferent per a tots els seus membres.

El col·lectiu pot reclamar aquest capital acumulat als individus, sol·licitant la seva participació en espais i celebracions ritualitzades, però també en circumstàncies quotidianes i ordinàries. Pot projectar sobre ells la percepció imperativa vers l'acompliment de tals aspectes que componen la tradició. Els joves i les dones es converteixen, a ulls dels primomigrants, en els perfils comunitaris d'atenció preferent. La tradició es projecta sobre ells amb la voluntat de vincular-los al conjunt del col·lectiu.

Però el col·lectiu no pot dependre únicament de les voluntats condicionades dels seus membres, sinó que també s'ha de dotar de figures -els guardians de que parlava Giddens-, que han de ser capaces de preservar el manteniment de la referència tradicional i la transmissió intergeneracional. (La figura dels imams en context migratori és fonamental dins d'aquesta tasca que, pràcticament resumeix totes les altres, en aquesta voluntat del col·lectiu de dipositar sobre ell la responsabilitat del manteniment de la tradició.) El principi imperatiu de la transmissió tradicional a les noves generacions és complementat entre les responsabilitats dels nuclis familiars i la de la institució cultural col·lectiva (la mesquita), amb la figura de l'imam al capdavant. L'imam, a través de les seves funcions de guiatge (des de l'oració comunitària a les classes d'educació alcorànica), ha de completar la principal socialització religiosa, que és la que fa la mateixa família, a partir d'una clara divisió per gènere i per responsabilitats. Si bona part d'aquesta socialització es relaciona amb una manera etnocultural o nacional específica de mantenir l'observança religiosa, l'imam ha de reproduir-la igual.

D'aquesta manera, i des de la perspectiva comunitària dels membres de la primera generació, els imams es conceptualitzen com a meres corretges de transmissió dels

vincles tradicionals. La seva capacitat per reproduir una forma tradicional de transmetre una pràctica religiosa que s'hi troba estretament vinculada a principis etno-nacionals, sovint és més valorada que no qualsevol esforç per contextualitzar la referència islàmica en context europeu. Ser garants de la tradició és la font que legitima la seva autoritat.

3. LA FRAGMENTACIÓ DE L'AUTORITAT ISLÀMICA

La qüestió de l'autoritat en l'islam ha adquirit un renovat interès, tant en la bibliografia acadèmica generada en les darreres dècades, com en el marc del debat internacional sobre les expressions de l'islam contemporani. L'emergència de l'islamisme com a ideologia política ha tornat a posar l'atenció sobre la relació entre doctrina religiosa i política. A nivell internacional, l'absència d'una única autoritat islàmica de referència [malgrat els esforços de diferents països com Aràbia Saudí, Iran, Pakistan o Egipte, entre d'altres, per aparèixer com a principal potència doctrinal islàmica], contribueix encara més a mostrar la imatge de l'islam com a realitat extremament heterogènia i sense estructuració aparent. En menor mesura, la consolidació de minories islàmiques en regions occidentals també ha suposat interrogar-se sobre la composició i lideratge d'aquestes comunitats, així com sobre el rol de les figures d'autoritat religiosa presents en aquest context minoritari.

La gran qüestió que es dirimeix darrera d'aquesta evident fragmentació de l'autoritat islàmica, és poder determinar qui es considera qualificat per *parlar en nom de l'islam*. La disputa per aparèixer com a interpretador definitiu de la doctrina islàmica, com a representant únic d'un conjunt heterogeni de 1300 milions de persones, és una de les qüestions principals en l'islam contemporani. La conseqüència d'assumir la definició de l'islam com a conjunt homogeni i antagònic a Occident, resultat del paradigma del xoc de civilitzacions, activa en el si de l'islam una irrefrenable cursa de nacions, de governs, d'institucions o de moviments que pugnen per a convertir-se en els veritables representants del món islàmic. En la recent polèmica entorn les caricatures de Mahoma, ho hem pogut veure: la Organització de la Conferència Islàmica s'ha atribuït la condició de representant suprem de l'islam. Fa divuit anys, amb motiu d'una altra polèmica [la derivada de l'obra de Salman Rushdie, *Els versicles satànics*], també vàrem ser testimonis d'un procés com aquest. A nivell nacional, aquesta lluita per la legitimitat de poder parlar en nom de l'islam separa a governs i oposicions. En context europeu, la voluntat d'arrogar-se els atributs per tal d'*afirmar el que veritablement diu l'islam* respecte a una o altra qüestió, es converteix en dinàmica principal en el debat sobre l'autoritat religiosa.

En aquest capítol, analitzaré alguns dels elements que contribueixen en l'actualitat a generar aquest procés de fragmentació de les expressions de l'autoritat islàmica. En primer lloc mostraré les circumstàncies que concòrron en la vinculació que s'estableix entre les dimensions política i religiosa de l'autoritat, per posteriorment fer referència a un cas nacional concret -com és el marroquí-, on poder mostrar els

intents per burocratitzar la referència doctrinal islàmica. A continuació, parlaré de l'impacte de les noves tecnologies en aquest procés de fragmentació, en haver creat nous espais d'expressió, noves formes d'autoritat i, tanmateix, nous públics atents a aquests nous discursos d'inspiració islàmica. Conclouré aquest apartat fent referència a les noves figures d'intel·lectuals musulmans que, més enllà de reproduir un model de formació doctrinal clàssica, representen altres interpretacions de la norma i el contingut doctrinal, desenvolupant una doble crítica envers les autoritats religioses clàssiques i també envers les autoritats polítiques que les legitimen.

A la recerca de legitimitats complementàries entre religió i política

És un argument comú l'afirmació segons la qual l'islam no distingeix entre religió i política. En paral·lel a aquest també s'acostuma a dir que altres tradicions religioses -especialment el cristianisme-, sí que han sabut distingir entre el territori propi de la política i el de la doctrina religiosa. A través d'un procés de comparació històrica, hom podria revisar críticament aquestes afirmacions, però això ens allunyaria de la línia argumental d'aquest capítol ⁽²⁾. No obstant, el que sí és pertinent apuntar és que, la separació entre ambdues esferes, la política i la religió, malgrat el que en pugui dir la doctrina i la tradició islàmica, és avui dia mantinguda i justificada per part de tots els estats musulmans. S'acostuma a assenyalar que l'inici d'aquesta separació formal entre religió i política, data de 1924, en que el parlament turc sota el govern de Mustafa Kemal Atatürk abolí definitivament el califat, la figura política per excel·lència en l'islam. Aquest significatiu acte, que no només tindria trascendència per a la pròpia societat turca sinó també per al conjunt de l'islam, doncs significava que, en un país musulmà, el fet religiós passava a ser administrat pel fet polític.

No obstant, aquest exercici de secularització de l'Estat protagonitzat per l'administració kemalista, no representa sinó un episodi més en la complexa relació que, des de la mort del profeta Mahoma, s'estableix en el si de les societats musulmanes entre l'autoritat religiosa i l'autoritat política. Els diferents estudis històrics sobre els vincles entre ambdues formes d'autoritat mostren una tensió constant, de cara a mostrar una espècie de divisió del treball entre tots dos àmbits

² La indivisibilitat doctrinal islàmica entre religió i política (expressada en l'enunciat àrab *din wa dawla*, religió i estat) és inspirada pel propi text sagrat de l'islam, l'Alcorà, on prop de quaranta vegades es recorda l'obligació dels creients a "obeïr Déu, obeïr el missatger, obeïr els que tenen, d'entre vosaltres, l'autoritat" (sura 4: 59, per exemple). La mateixa figura de Mahoma, combinant les dues dimensions de profeta i missatger diví, així com les de cabdill i líder polític, representa idealment la combinació entre religió i política. De la relació entre ambdós àmbits se'n ocupen algunes recents publicacions, a les quals remeto als lectors: Ferjani (2005) i Hefner (2005).

[Crone-Hinds, 1986; Décobert, 2004]. Una divisió que és refermada avui en dia pels estats musulmans contemporanis, a partir d'un doble procés de burocratització (és a dir, d'administració política de la referència religiosa), i de funcionarització de les figures religioses [que passen a dependre estructuralment de l'organització estatal].

(Al llarg de tot el segle XX, els diferents governs de països musulmans han desenvolupat estratègies més o menys explícites per tal d'aconseguir que la referència religiosa passés a estar al servei de l'autoritat política ⁽³⁾.) L'objectiu era posseir de manera exclussiva la legitimitat religiosa de la seva posició política, impeditint que altres actors polítics d'oposició, poguessin qüestionar obertament el caràcter "religiosament legítim" del seu govern. D'acord amb la terminologia emprada per Pierre Bourdieu (1971), els estats dels països musulmans pretendrien acumular la gran majoria del capital religiós disponible en el camp religiós present en les seves societats, per tal d'emprar-lo de manera exclussiva i excloent respecte aquells actors que poden aparèixer com a oponents.

El fet més paradoxal és que, en major o menor grau, en forma de conflicte obert o de negociació política, (en els diferents països s'observa com el procés de creixent *clericalització* d'un personal religiós islàmic sota l'ègida de l'estat modern suposa, com a reacció, l'aparició d'altres expressions d'autoritat religiosa, en especial els predicadors.) La possibilitat de poder generar un discurs i una pràctica d'exercici de l'autoritat religiosa islàmica, en espais i situacions que escapen al control administratiu i regulador per part de l'estat, representa la primera prova de la fragmentació d'aquesta autoritat en el contemporani panorama religiós islàmic.

Aquests àmbits alternatius d'expressar una autoritat religiosa fora del terreny marcat per l'estat, acostumen a ser indicadors de la notable incapacitat d'aquest per tal de poder exercir un control sense fisures de la producció del capital religiós. Per exemple, la voluntat estatal per tal de controlar les institucions religioses educatives, per tal d'estructurar la formació de futurs funcionaris religiosos que havien d'ocupar-se en determinades funcions i càrregos, esdevé en moltes ocasions una forma de crear excedents d'especialistes religiosos que, un cop finalitzats els seus estudis, es troben en que l'Estat que els ha format no es pot fer càrreg d'ells. En aquest sentit, el cas del Marroc contemporani és del tot exemplificador.

³ Podem trobar evidents exemples d'aquest procés al Marroc (Tozy, 2000; Zeghal, 2005), a Egipte (Zeghal, 1997), a Turquia (Saktanber, 2002; Zarccone, 2004) i al Pakistan (Malik, 1996), entre d'altres països.

L'acceleració de la reforma del camp religiós islàmic al Marroc

El Marroc és un clar exponent del procés de burocratització que acompanya la formació dels futurs especialistes religiosos. (Des de la seva independència el 1956, l'estat marroquí ha desenvolupat una política de progressiva centralització i unificació del camp religiós entorn la figura del rei, que ha passat preferentment per la monopolització en la formació de nous especialistes religiosos.) L'intent per controlar tota deriva radical en el si del col·lectiu dels *'ulama*, començà per contrabalançar el tipus de formació religiosa que era impartida en universitats tradicionals (com la Qarawiyyin a Fès), amb la creació el 1964 de l'Institut superior de ciències religioses *Dar al-Hadith al-Hassaniya* i de la llicenciatura universitària d'estudis islàmics el 1979. El resultat d'aquesta intervenció fou la saturació del mercat laboral davant l'augment del nombre d'especialistes religiosos, el que provocà que molts d'ells haguessin de trobar altres alternatives laborals fora de l'àmbit oficial. Els moviments islamistes s'han nodrit d'aquestes noves generacions d'*'ulama* o d'imams, si bé desplaçant-se cap a altres àmbits de producció de discurs religiós (com editorials, premsa i, en l'actualitat, en les noves tecnologies de la informació), lluny del control estatal. Si l'objectiu de l'estat marroquí ha estat, al menys des dels anys 70, limitar la proliferació dels llocs de culte i neutralitzar els "predicadors lliures", no sembla haver-se'n sortit gaire bé davant de la constatació de la preeminència social i política d'un heterogeni moviment islamista.

Els atemptats a Casablanca el 16 de maig de 2003 suposarien un canvi d'estratègia en la intervenció de l'estat en el camp religiós al Marroc. Aquests canvis es formularien, clarament, en tres àmbits: en primer lloc, en el reforçament del perfil del rei Mohamed VI com a comendador dels creients (*'amir al-muminin*), com a principal figura religiosa del país ⁽⁴⁾; en segon, a partir de la reivindicació de la tradició jurídica malikí, com a pròpia de l'islam marroquí, a diferenciar d'altres interpretacions i escoles jurídiques importades d'altres països ⁽⁵⁾; i el tercer, en la profunda

⁴ Les diferències en matèria de gestió del camp religiós entre Hassan II i Mohamed VI han estat analitzades per diferents autors, que marquen un canvi d'estil en l'actual monarca abans i després dels atemptats de Casablanca. Si bé en l'etapa prèvia, el rei havia mantingut un perfil de continuïtat respecte el seu pare, Hassan II (participant en activitats religioses, en especial les lliçons durant el mes de ramadà), és a partir de maig del 2003 en que la monarquia opta per una renovada reapropiació de la gestió de l'islam. La decisió personal de Mohamed VI d'anunciar la reforma de la llei de família (la *Mudawanna*) fou interpretada com a expressió d'aquesta reapropiació, tal com seria també la decisió d'excloure als partits polítics islamistes en les darreres eleccions municipals, d'acord amb el criteri expressat pel propi monarca en el discurs del Tron de juliol de 2004: "cal establir una neta separació entre religió i política, en base a la sacralitat dels dogmes establerts per la religió, doncs deuen de restar protegits de tota discòrdia o discussió, d'aquí la necessitat d'aturar tota instrumentalització de la religió per finalitats polítiques" (citat per Zeghal, 2005: 302).

⁵ En el discurs pronunciat per Mohamed VI el 30 d'abril de 2004, anunciant les reformes en la gestió de l'islam al Marroc, aquest recorda la predominança del rite malikí, com a "unitat doctrinal que es vincula a la

reestructuració del Ministeri d'Afers Religiosos. Una reforma de les seves estructures, que s'enfocaria en dues direccions: la de la construcció i gestió de mesquites, i la de l'ensenyament tradicional del personal religiós. La constatació de que només el 28% de les aproximadament 31.000 mesquites presents en territori marroquí depenien directament del Ministeri (les xifres serien 8.659 oficials enfront de 22.583 gestionades per persones i associacions privades), i de que en aproximadament la meitat d'elles (unes 14.305) es celebrava l'oració comunitària del divendres, amb la seva corresponent *jutba* ⁶, mostrava un panorama on les iniciatives de control i supervisió de l'anterior rei no havien pogut evitar l'emergència d'espais i discursos religiosos alternatius als oficials. Segons dades del Ministeri d'Afers Religiosos, al Marroc hi haurien en l'actualitat un total de 43.894 especialistes religiosos en les mesquites del país (predicadors, muezzins i altres perfils), dels que 33.082 d'ells farien una tasca d'imam. D'ells, un 52% es dedicarien a impartir la *jutba* i altres sermons.

La creació d'una direcció general de mesquites, amb noves atribucions en dos àmbits complementaris, el de la gestió dels edificis de culte (amb l'elaboració de programes i projectes anuals i plurianuals, per renovar i mantenir aquests espais, i per atorgar o no les demandes d'autorització per la construcció de noves mesquites) i el del control dels funcionaris religiosos adscrits a les mesquites (garantint la dotació de personal en ells, fent un seguiment de la seva tasca, però també proposant iniciatives de cicles de formació i programes de predicació), esdevé el pilar fonamental d'aquesta reforma.

Per respondre a l'emergència en les principals capitals marroquines d'oratoris semi-clandestins (feu principal dels predicadors islamistes, malgrat que l'argument que s'utilitza oficialment és parlar d'"erradicar progressivament el fenomen dels llocs de culte que no s'adeqüen a la pràctica del culte"), el Ministeri ha elaborat un ambiciós programa de construcció de noves mesquites per a l'any 2005. En total, es preveu la construcció d'un total de 20 mesquites noves, que oscil·len en una capacitat de 400 a 5.000 m², i que albergarien a entre 600 i 3.000 fidels. El pressupost es xifra en 71 milions de dirhams (uns 6,5 milions d'euros). Paralelament a la construcció

integritat del territori i a la unitat nacional de la pàtria". S'estableix d'aquesta manera, un principi de reterritorialització d'un islam nacional, a diferenciar de les corrents wahabistes i salafistes, importades preferentment des d'Aràbia Saudí, inscrivint de pas el malikisme com a formant part del patrimoni històric i cultural del país (citada per Zeghal, 2005: 300). Després dels atemptats de Casablanca, i l'emergència d'un islamisme amb clares connotacions yihadistes, totes les mirades crítiques es varen centrar sobre la figura de l'anterior ministre d'affers religiosos, Abdelkabar Alaoui Mdeghri, acusat de ser massa procliu a les interpretacions salafistes provinents del Golf Pèrsic.

⁶ *Tel Quel*, n° 85, juliol de 2003, p. 22.

d'aquestes mesquites de gran capacitat, el Ministeri, amb un pressupost de 50 milions de dirhams, vol obrir al llarg del 2005 altres 100 mesquites més petites dins dels perímetres urbans d'aquestes capitals ^[7]

Tanmateix, i com a forma de fidelitzar d'una manera efectiva als funcionaris que són adscrits en aquestes mesquites per part del Ministeri, s'augmentaria el seu sou. Segons estimacions del propi Ministeri, el 55% dels 33.082 imams que fan les seves funcions en les mesquites marroquines, reben un sou inferior a 7.500 dirhams (equivalent a uns 690 euros), mentre que la mitjana es situa en els 8.000 dirhams. El Ministeri proposa que la retribució passi a ser de 11.000 dirhams (aprox. 1.000 euros), mesura que afectaria al 80% de tots aquests funcionaris religiosos ^[8]

La fidelització també s'intenta aconseguir a través de la seva formació. S'hi destaquen dues iniciatives: la primera, la creació d'un butlletí gratuït elaborat pel ministeri, que seria enviat als imams per tal que aquests preguessin consciència del seu rol davant de les comunitats locals, i la seva contribució a la pau i l'ordre social. El primer número, editat en novembre de 2003, estava dedicat a glossar la figura religiosa del rei com a *'amir al-muminin* [o comendador de creients] ^[9]. La segona iniciativa té a veure amb la formació suplementària dels imams i predicadors, a través de cursos i sessions de treball per aprofundir en les seves tasques com a professionals. Per primer cop, la formació s'obriria a les dones com a predicadores (*murshidat*) que amb un total de 50, així com 150 imams, constituïrien cada promoció anual.

Tant en l'ocupació del espais d'expressió religiosa (que es presenta en forma de recuperació), com en el control de les pràctiques i discursos per part dels especialistes religiosos (en forma de monitoratge), l'intent del Ministeri respon a una clara voluntat per evitar, en paraules del mateix ministre Ahmed Taoufik, "el desordre referencial religiós" ^[10].

⁷ "Le Roi Mohammed VI ordonne l'édification chaque année de plusieurs mosquées" (23 juliol 2005), www.menara.ma (Data de consulta: 24-10-2005). Per a més informació es pot consultar la web institucional del Ministeri d'Afers Religiosos marroquí (www.islam-maroc.ma).

⁸ "La vérité sur les salaires des imams" (26 novembre 2004), www.menara.ma (Data de consulta: 24-10-2005); "La formation des imams et des khotabas" (Ministeri dels Habus i dels Afers Religiosos, Marroc), www.islam-maroc.ma (Data de consulta: 13-11-2005).

⁹ *Maroc-Hebdo*, n° 584, del 12 al 18 de desembre de 2003, p. 25.

¹⁰ "La réforme du champ religieux avance dans plusieurs directions" (2 agost 2005), www.menara.ma (Data de consulta: 24-10-2005).

Les legitimitats mediàtiques de les noves autoritats religioses

El procés de fragmentació de l'autoritat islàmica s'accelera encara més a través del recurs a les noves tecnologies de la informació. Encara que la profusió de telepredicadors i webs de temàtica islàmica a internet pot indicar l'aparició de noves veus que reclamen la seva pròpia legitimitat per comentar i interpretar la doctrina islàmica, això no vol dir que estiguem davant de la creació de noves autoritats religioses. El fet de transmetre un discurs islàmic a través d'internet, segons argumenta Cesari (2004: 170), pot contribuir a reforçar una legitimitat religiosa, malgrat que no és suficient per tal de crear-la. No obstant, el que és significatiu és veure que, tant aquelles veus que es proposen com a legítimes interpretadores com aquelles autoritats legitimades tradicionalment, fan un recurs intensiu dels mitjans de comunicació, per reforçar el seu propi predicament. Els seguidors passen a ser reconceptualitzats com a audiències, i l'índex de popularitat es converteix avui dia en argument legitimador per parlar de l'islam i la seva doctrina. Tal com apunten altres autors que se centren més sobre la recepció i interacció d'aquests discursos (Eickelman-Anderson, 1999; Bunt, 2003), ens trobariem davant d'un procés més ampli de transformació de l'espai públic de les societats musulmanes, on l'ús i el recurs a la referència islàmica es diversifica.

El debat, doncs, no s'emplaça en una lògica de tipus corporativista o burocràtica, entorn a la possessió o no per part d'aquestes noves veus, del criteri tradicional d'autorització per interpretar la doctrina (*ijaza*). Es situa, veritablement, en termes d'audiències mediàtiques, i d'acord amb criteris de legitimació popular, que no tenen res a veure amb els propis de la tradició islàmica, però que són del tot adequats a la vida moderna, com poden ser els índexs d'audiència dels seus programes televisius o el nombre de connexions a la seva pàgina web. Criteris, en definitiva, que més que indicar estrictament la fragmentació de l'autoritat religiosa islàmica, ens donen pistes de la transformació de les relacions que s'estableixen entre aquesta i les poblacions musulmanes.

Tres serien les conseqüències immediates del recurs d'aquestes autoritats - legitimades tradicionalment o en vies de legitimació popular-, als mitjans de comunicació: en primer lloc, aquests arguments i discursos contribueixen activament a contestar l'ús hegemònic del llenguatge simbòlic de l'islam que han mantingut les diferents autoritats polítiques i les autoritats religioses tradicionals. En segon lloc, l'accessibilitat a aquestes noves interpretacions i els graus de difusió que

aconsegueixen, està permetent un accés molt més directe i personal a aquesta referència islàmica, reforçant un procés de creixent individualització, on la pertinença islàmica es relaciona a partir d'ara amb les consideracions ètiques i morals dels propis individus (Ferrié, 2004; Göle, 2005; Haenni, 2005). En tercer lloc, els debats que es generen entorn l'autoritat per l'ús de la referència islàmica, sobrepassen l'àmbit local o nacional, per a projectar-se sobre una perspectiva de caràcter transnacional.

Sense apenes excepció, els règims polítics dels països musulmans han emprat els mitjans de comunicació per la seva tasca propagandista. Avui en dia, la seva principal preocupació segueix estant en el control d'accès a aquests mitjans, erigint-se en els únics actors polítics, i limitant l'accès d'altres que poguessin erosionar la seva legitimitat. Les inclinacions represives de tals governs s'han trobat amb l'inconvenient d'haver de compatibilitzar el control de les activitats ciutadanes amb el manteniment de tals mitjans de comunicació, fonamentals per tal de no quedar-se apartat de la nova economia mundial. Però més enllà dels seus evidents aspectes polítics, les noves tecnologies de la informació estan modificant l'accès a les fonts tradicionals de l'autoritat religiosa. Per a Peter Mandaville [2000: 282], la progressiva mediatització i *digitalització* de la referència islàmica està transformant les genealogies del coneixement religiós. La transmissió oral, com a mecanisme de disseminació del dogma islàmic (al voltant del text de l'Alcorà, com a text revelat per tal de ser recitat), troba en els mitjans de comunicació una forma de difusió excepcional, tant a través dels programes de contingut religiós en les cadenes de televisió terrestre i per satèl·lit ^[11], com mitjançant el propi consum personal. De les cintes d'àudio fins els formats audiovisuals de compressió més moderns com el mp3 o el mpeg, el Text sagrat recitat segueix ocupant un espai central en la difusió del coneixement islàmic. La gravació de prèdiques o comentaris alcorànics representa la màxima expressió d'aquest recurs al Text, i de la transformació del monopoli d'accès i interpretació de l'Alcorà.

¹¹ Els programes de televisió amb contingut religiós sempre han estat un dels mecanismes preferits dels règims musulmans, per tal de poder transmetre la versió més oficialista de la interpretació de l'Alcorà i la resta de textos sagrats islàmics. L'aparició de cadenes de televisió privades via satèl·lit, ha suposat la incorporació d'altres espais que, des d'una perspectiva més clarament empresarial, han aportat formes diferents d'abordar aquests continguts religiosos. Per exemple, incorporant la perspectiva del debat entorn a la concreció en la vida quotidiana d'aspectes de la doctrina islàmica: així, un dels programes estrella de la coneguda cadena qatari Al-Jazeera, el debat "Al-itijah al-Mu'akis" ("A contracorrent"), sovint ha abordat discussions de tipus religiós, el que topa de front davant l'unanimitat doctrinal que acostumen a expressar les emissions religioses oficials.

L'emergència de l'anomenada literatura islàmica ^[12], l'afluència imparable de consultes per internet ^[13] o l'èxit de programes televisius de contingut religiós ^[14], són els principals indicadors de que els mitjans de comunicació estan afavorint l'aparició de nous intèrprets de la tradició islàmica i, per tant, de noves autoritats, que trenquen amb les anteriors formes d'accès a la referència islàmica, i que es projecten sobre les necessitats més directes, quotidianes i individualitzades que expressen les poblacions musulmanes. La propagació d'aquestes noves veus adquireix perspectives transnacionals, aconseguint atreure l'atenció de col·lectius musulmans presents en diferents països. En el cas concret de les comunitats musulmanes residents a Occident, l'audiència que tenen aquests programes televisius, o les consultes que són formulades en les diferents webs de contingut islàmic, ha suposat que aquests incloguessin temàtiques relacionades directament amb elles ^[15].

¹² Els "llibres islàmics" ("kitab islami") serien aquells que, amb uns continguts fonamentalment religiosos, s'adrecen a lectors no especialistes però interessats en determinats aspectes doctrinals. El seu llenguatge planer però deutor de la referència alcorànica, la seva retòrica visual, el seu caràcter concís i pràctic, converteix aquestes publicacions en objecte de consum força important, trobant-se en llibreries que s'especialitzen en aquesta literatura (en el cas d'Europa, per exemple), o en parades al carrer o a la sortida de les mesquites en els països musulmans. Sobre aquesta literatura, en el cas d'Egipte, veure Gonzalez-Quijano (2002), i per Europa, Bleuchot (2004) i El Alaoui (2006).

¹³ La temàtica islàmica a internet és força abundant, i reflecteix bona part de l'heterogeneïtat present en la interpretació de la tradició islàmica (Moreras, 2002). D'acord amb un criteri estadístic que estableix un rànquing de pàgines més visitades a internet (www.alexa.com), algunes pàgines amb continguts islàmics es situen en llocs destacats. Si exceptuem la web de la cadena qatari Al-Jazeera (www.aljazeera.net) que ocupa un meritori lloc 270, les dues webs que reben més visites són les de Islam Online (www.islamonline.net) i la del predicador egipci Amr Khaled (www.amrkhaled.net), ocupen els llocs 505 i 559 respectivament. Això vol dir que reben, la primera uns 1.600 milions de visites mensuals, i la segona 965. Altres webs que també ocupen posicions destacables són, paradoxalment, aquelles que l'elaboren entorn les obres de tres destacats xeïcs tradicionalistes: 'Abd al-'Azziz ibn 'Abdallah Ibn Baz, Muhammad ibn Saalih Ibn Uthaimeen i Yusuf al-Qaradawi. Els dos primers figures principals del salafisme oficial saudí, i el tercer vinculat amb la corrent reformista dels Germans Musulmans. Les seves webs personals ocupen els llocs 18.960, 27.294 i 35.839, respectivament, el que els suposa una mitjana de quaranta visites mensuals de mitjana.

¹⁴ Per exemple, els conduïts per Yusuf al-Qaradawi (*Ash shari'a wal hayat*, "La llei i la vida", a la cadena Al-Jazeera) o per Amr Khaled (*Sunaa al-hayat*, "Forjadors de la vida", a la cadena saudí Iqra). Ambdós expressen de manera ben diferent els seus arguments d'autoritat: Qaradawi representa la imatge del 'alim tradicional, que no dubta a emprar el recurs d'un mitjà de comunicació de masses per tal de poder fer arribar a un públic més ampli. La seva perspectiva interpretativa de la doctrina islàmica és la reformista, la qual cosa no l'impideix formular posicionaments ortodoxes. Amr Khaled no va ser format com a 'alim, sinó com a contable, i acostuma a insistir en que ell no és un teòleg i que els seus comentaris no poden ser considerats com a fatwa-s. Ell supleix aquest coneixement tècnic de la tradició, per una sèrie de recursos de tipus emocional i d'oratória, que li han valgut l'apel·latiu de "predicador d'inspiració televangelista". Sobre Qaradawi, veure Mariani (2001) i sobre Khaled, Wise (2003).

¹⁵ En la pàgina www.islamonline.net (una web registrada a Doha, Qatar, però amb redacció a El Caire), la secció "Fatwa bank" incorpora nombroses qüestions relacionades amb la vida dels musulmans a Occident. També en el ja citat programa del xeïc Qaradawi, no només s'atenen trucades amb consultes que provenen de països occidentals, sinó que també s'han abordat qüestions de debat, com va ser durant l'any 2003 la polèmica sobre la prohibició del vel a França, o ben recentment, respecte a les revoltes en les perifèries urbanes franceses durant la tardor de 2005.

En definitiva, allò que s'està expressant a través de la presència en els mitjans de comunicació de noves veus interpretadores de la referència islàmica, no només és l'evidència de que la producció religiosa es troba fortament diversificada, o que s'elaboren nous arguments per legitimar la pròpia autoritat interpretativa, sinó que la relació amb el fet religiós -en paraules de Roy (2002: 91)- s'ha "secularitzat", en el sentit de que "les qüestions divines esdevenen l'afer de cadascú i ja no es troben en mans d'un cos de professionals que les externalitzen i se les apropien". L'articulació entre religió i societat és modificada en virtut d'un procés de cristallització d'una religiositat individual, on predominen els objectius personals, l'autorealització o el benestar individual (Haenni, 2005: 10). D'aquí es pot veure l'èxit que tenen, no només els programes televisius que, amb temàtica religiosa, esdevenen una barreja entre talk-shows i televangelisme (el ja citat programa conduït per Amr Khaled), sinó també la demanda de consultes de tipus teològic i les respostes en forma de *fatwa*. Davant la banalització del recurs a la *fatwa* com a simple consulta jurídica i no com a ordre o judici vinculant, és el creient el que decideix sobre l'acompliment o no del dictamen. I encara més en contextos no musulmans, on ni la llei ni la societat impeleixen al creient musulmà a acatar la resposta donada. La decisió, doncs, l'acaba prenent el propi individu, d'acord amb criteris de selecció personal. Les diferents interpretacions de la doctrina islàmica fetes per unes i altres autoritats esdevenen opcions pel creient. Els continguts islàmics, doncs, s'acaben convertint -d'acord amb els arguments de Haenni (op. cit.)- en noves opcions de consum.

Els predicadors seculars: entre formació autodidacta i compromís militant

En la configuració d'un espai públic musulmà (Eickelman-Salvatore, 2004), l'aparició d'una heterogenia corrent de pensament que analitza la doctrina islàmica des d'una perspectiva no doctrinal, suposa l'obertura d'un nou àmbit de debat que sobrepassa els espais tradicionalment establerts per allotjar la reflexió sobre l'islam. L'emergència d'un nou tipus de pensadors de l'islam, anomenats "intelectuals musulmans" en oposició als teòlegs musulmans tradicionals, com també als intelectuals seculars (Noor, 2002), implica la gestació de nous discursos -sovint crítics- respecte la interpretació de la tradició islàmica, així com en relació al compromís social i polític dels musulmans com a col·lectiu. La seva aproximació crítica a l'islam com a categoria i discurs també és, implícitament, una crítica a la forma en que les autoritats tradicionals es relacionen amb la referència islàmica. Per Roussillon (2005: 10), l'emergència d'aquests nous intel·lectuals genera un procés fonamentalment dialèctic. Per una banda, respon al desenvolupament en el si dels

col·lectius musulmans (ja sigui en societats musulmanes com en contextos minoritaris), de profunds interrogants entorn la pròpia condició individual i les relacions entre pràctica, creença i pertinença (que podrien sintetitzar-se entorn la qüestió de "cóm poder ser [un bon] musulmà?"), i que requereixen una resposta clara ^[16]. Però per l'altra, es relaciona amb la forma en que es formula la recerca d'una nova universalitat musulmana davant la modernitat, en una relació controvertida amb les pretensions universalistes occidentals.

L'aparició d'aquests nous intel·lectuals musulmans implica *de facto* una redefinició d'una certa divisió del treball religiós en el món islàmic. De fet tal divisió es defineix sobre criteris de reconeixement institucional o no d'unes i altres figures. Així, aquelles autoritats religioses que són reconegudes per les administracions polítiques per exercir determinades tasques de tipus religiós (ja siguin de caire instrumental, com d'interpretació i/o dictamen en base a la doctrinal islàmica), ocuparien el lloc central en el camp religiós dels diferents països islàmics. Enfront d'elles, es situarien altres autoritats que no han estat institucionalment reconegudes, i que expressen la seva oposició dins de les files de l'oposició política islamista. En un lloc més perifèric, hi podríem ubicar aquests nous intel·lectuals, que no necessàriament reclamen per a si la legitimitat per interpretar o no la referència islàmica (possiblement pel fet de que la seva formació no s'ha des d'un àmbit exclusivament doctrinal, sinó que ha estat complementada per altres camps del coneixement), però que sí s'atreveixen a formular arguments i reflexions sobre la vigència social de la pràctica i la creença islàmiques en el context d'aquestes societats. En això comparteixen amb els anomenats intel·lectuals seculars (aquells que, marcant una clara distància respecte al fet religiós islàmic, es declaren explícitament fora de l'àmbit doctrinal), la mateixa inquietud dels estats musulmans respecte els seus arguments. Sovint, en fer-los culpables de l'esclerosi doctrinal que implica la burocratització de l'autoritat religiosa, aquests intel·lectuals acaben situant-se en l'oposició política i per això no és estrany notar que bona part d'aquests autors s'hi troben exiliats o treballant fora del país.

D'aquesta manera, molts d'aquests intel·lectuals s'hi troben treballant en països musulmans, el que suposa sovint rebre una qualificació ambigüa i ambivalent: per a les seves societats, sovint se'ls considera com a herètics o outsiders; per a les societats occidentals, com a apologetes de l'islam. Encara que siguin definits com a formant part d'àrees del coneixement que, a Europa reben l'apelatiu de disciplines

¹⁶ És per això, que cal considerar l'èxit que poden tenir aquests nous intel·lectuals, no només per la seva capacitat com a veus interpretatives de la referència islàmica, sinó també pel fet de que aborden i intenten respondre a qüestions que les autoritats tradicionals no han pogut, o no han sabut, plantejar (van Bruinessen, 2002: viii).

"laïques" [com la filosofia, les ciències socials, la literatura o la lingüística], la seva aproximació crítica a l'islam però des d'una perspectiva pròpiament islàmica, genera suspícies, quan no incomprensions. Des d'Occident s'espera d'aquesta intel·lectualitat el compromís per a que formulin una explícita crítica a l'islam com a tradició i als musulmans com a col·lectiu. Per a molts observadors occidentals, la imatge d'un musulmà [encara més si és musulmana] criticant l'islam i els musulmans és una imatge reconfortant, doncs mostra les contradiccions i fissures de l'edifici islàmic. En canvi, si en aquesta crítica no s'incorporen conceptes i arguments que es consideren propis del raonament occidental (des de democràcia a llibertat, passant per autonomia personal o laïcitat, per tal de mostrar la seva total absència en les societats musulmanes i en la doctrina islàmica), o bé part d'aquesta crítica també s'orienta envers les mateixes societats occidentals (davant, per exemple, de la seva explícita resistència davant del reconeixement de les comunitats musulmanes, que no només resideixen en aquestes societats sinó que ja en formen part d'elles), la percepció benèvola d'aquesta intel·lectualitat desapareix ben ràpidament.

Sovint, les opinions públiques europees, necessitades d'interlocucions vàlides amb els col·lectius musulmans, acaben concedint a les veus d'aquests nous intel·lectuals la condició de representants dels musulmans a la seva societat. Però de fet, la disputa pel lideratge d'aquestes comunitats no acostuma a formar part del discurs que elaboren tals intel·lectuals. El seu predicament, en canvi, es relaciona directament dels factors que condicionen la constitució del camp religiós musulmà a Europa. El trajecte migratori modifica substancialment la relació entre les pràctiques, les creences i les pertinences. Són indicadors d'això la dissolució del vincle comunitari entorn a principis ètnics d'origen, així com l'absència d'autoritats religioses islàmiques social i institucionalment legitimades. D'aquesta manera, la recomposició d'aquesta referència islàmica genera dos processos que progressen paral·lelament: un de deculturació, on l'observança religiosa ja no és expressió del manteniment d'una pertinença cultural, i altra de progressiva interiorització, on l'individu desenvolupa i/o reformula la seva pròpia opció espiritual. Els principals protagonistes d'ambdós processos són les noves generacions de musulmans europeus que, a manca d'espais i referents amb els que poder elaborar una identitat pròpia sense haver de recórrer a una cultura i a una societat d'origen que és més pròpia dels seus pares que d'ells, troben en el discurs d'aquests intel·lectuals musulmans una guia d'orientació i d'acció.

En paraules de Roussillon (2005: 156), en el "laboratori de l'emigració" que acompanya l'assentament de poblacions d'origen musulmà a Occident, l'emergència de noves veus i nous discursos entorn al que suposa viure com a

musulmà/musulmana en context migratori/minoritari, esdevé una peça clau del procés de configuració d'aquest camp religiós islàmic. Un camp que, per força, cal entendre com a heterogeni en forma i en continguts, i en el que aquests intel·lectuals actuen –en expressió d'Olivier Roy (2002: 88)-, com a “*electrons lliures, sense constituir escoles, pertànyer a corrents de pensament o estar vinculat a determinades institucions*”. Comparteixen tots ells, però, alguns trets significatius:

- cal destacar el seu caràcter autodidacta en el coneixement dels textos i la doctrina islàmica, que és combinat amb una formació (mitjana o superior) en altres dominis, ja siguin tècnics, mèdics o humanístics. El seu coneixement, com ja hem dit anteriorment, no ressegueix les cadenes tradicionals de transmissió de la doctrina islàmica.
- el seu perfil d'edat acostuma a situar-se en una franja mitjana de 30 a 45 anys, que contrasta amb la que és pròpia de les autoritats religioses tradicional, i que facilita enormement la seva connexió amb les generacions musulmanes més joves.
- les seves propostes de renovació de la tradició islàmica acostumen a partir d'una reinterpretació que no es fa en clau cultural, el que suposa una diferència fonamental respecte a la vinculació cultural que és central en la socialització religiosa que proposen les mesquites en complement amb les famílies musulmanes.
- combinen un treball intel·lectual amb un intens treball associatiu i comunitari de base, que els situa plenament en el terreny de l'activisme militant, tant a nivell nacional com transnacional.
- els seus espais d'expressió no acostumen a ser els que estan vinculats amb els espais comunitaris tradicionals (oratoris locals), sinó que empren altres espais associatius (musulmans, com no musulmans) o universitaris.
- encara que no exclusivament, el seu principal recurs de treball intel·lectual, és la conferència en un context de cursos o seminaris que, encara que freqüentment s'adrecin a audiències fonamentalment musulmanes, també acostumen a tenir públics no musulmans. Des d'una perspectiva occidental, aquestes activitats són interpretades com a activitats de predicació i de proselitisme religiós (Bouzar, 2001), que es considera que sovint amaguen el recurs a un doble discurs ^[17]
- cal destacar que les seves llengües de treball (ja sigui en les seves activitats d'edició, alocucions o grabacions audiovisuals) acostumen a ser llengües

¹⁷ Tariq Ramadan és un exemple paradigmàtic d'aquesta acusació sobre el presumpte ús d'un doble llenguatge, segons s'adreci a un o altre públic.

europnees, com a forma d'adreçar-se amb més facilitat a les comunitats musulmanes europees, especialment les noves generacions mancades d'un correcte domini de les llengües maternes.

- una forma de poder promocionar el discurs d'aquests intel·lectuals és mitjançant edicions de les seves obres que, en format tradicional, audiovisual o bé digital, puguin arribar a més persones interessades. A través d'aquesta explotació intensiva dels moderns mitjans d'edició, alguns d'aquests intel·lectuals esdevenen autors prolífics, amb treballs que són editats en diferents idiomes.

En definitiva, la presència d'aquestes noves veus que combinen compromís militant i discurs crític, s'incorpora dins d'un procés més ampli de reformulació dels principis de l'autoritat religiosa islàmica, especialment acusat en contextos minoritaris. Aportant nous enfocaments, nous interrogants i, significativament, adreçant-se no només a les opinions públiques musulmanes a Europa sinó també directament a les europees, aquests nous perfils intel·lectuals suposen una nova alternativa per tal de poder plantejar qüestions que siguin pertinents per ambdues opinions públiques, i que obren el camí envers el desenvolupament de nous discursos islàmics a Europa. Uns discursos en els que a partir d'ara, els interrogants sobre l'encaix dels musulmans a Europa ni es resolen necessàriament en detriment de la pertinença, ni en clau de transplantament etnocultural.

4. LES EXPRESSIONS DE L'AUTORITAT ISLÀMICA A EUROPA

En els darrers anys, la literatura acadèmica ha dedicat una especial atenció a la (re)configuració de l'autoritat religiosa islàmica a Europa (Frégosi, 1998; Gaborieau-Zeghal, 2004; Aubarell-Moreras, 2005; Peter-Arigita, 2005). L'aparició i consolidació de determinats perfils d'autoritat doctrinal, les seves implicacions pel que fa al lideratge dels col·lectius musulmans, el seu encaix i reconeixement dins de l'espai i les opinions públiques europees, o els seus intents per elaborar un coneixement islàmic adequat a realitats socials no europees, han estat algunes de les qüestions que centren avui en dia els debats acadèmics. Uns debats que no es poden desvincular d'altres que es generen en àmbits polítics, mediàtics i socials, que giren en torn a la implicació d'aquestes figures d'autoritat religiosa -en especial i, gairebé en exclusivitat, la figura dels imams- en el procés d'integració social dels col·lectius musulmans. En els darrers anys, les polèmiques públiques entorn a accions o declaracions fetes per imams han estat prou nombroses, com també els episodis de detencions i/o expulsions de persones que exercien funcions en mesquites locals, per la seva implicació amb l'islamisme radical. És evident que després de l'11-S {encara més a Espanya després de l'11-M}, la tendència a desconfiar de qualsevol presència pública de l'islam a Europa, i en especial del rol que juguen les seves figures d'autoritat religiosa, està generant les bases d'un sentiment de sospita permanent respecte aquesta presència, respecte a la qual només poder mantenir una estratègia preventiva i de seguretat.

Entorn a aquest nou paradigma preventiu i anticipador dels riscos que, s'argumenta, predefineixen aquesta presència, s'estableix una interpretació dualista entre aquelles expressions islàmiques -i, per tant, entre musulmans-, que poden ser considerades com a "moderades i acceptables", enfront de les que són categoritzades com a "radicals i no tolerables" en les societats europees. La tendència a etiquetar els "bons musulmans" enfront dels "mals musulmans" es converteix en una certa obsessió de les nostres societats, que no deixa d'expressar el seu profund recel davant aquesta presència [¹⁸].

¹⁸ Segons Yahia Birt (2005: 1), "el bon imam encarnaria les virtuts cíviques, la tolerància interreligiosa, està capacitat per a dirigir la comunitat i desenvolupa activitats de pastoral, probablement es troba implicat en la regeneració urbana dels barris on viu, treballa com a agent d'integració nacional, especialment respecte als grups de joves marginats, i lliura una *jihad* contra l'extremisme. Per contra, el mal imam s'ha transformat en un agent de divisió cultural i d'alteritat religiosa que cal combatre a través d'obstacles burocràtics, de denúncia, d'expulsió o de detenció". Veure també els arguments de Mamdani (2004: 15-16) segons el qual el binomi "bon musulmà/mal musulmà" forma part del discurs post-colonial d'assimilació i segregació de les

Darrera d'aquest debat, tant acadèmic com polític, social o mediàtic, la qüestió del lideratge d'aquests col·lectius esdevé central, ja sigui entès en clau de *representació* (per part dels arguments socials i polítics), o més matitzada respecte a l'*exercici de l'autoritat*, incorporant altres factors com el coneixement, la confiança o el predicament social (des de la perspectiva acadèmica). La forma en que aquestes autoritats i lideratges es presenten davant les opinions públiques europees contribueix en bona mesura a la percepció que aquestes elaboren respecte el conjunt de la presència musulmana. A ulls d'aquestes opinions públiques, el comportament social, en forma de pràctiques i discursos, que mostren aquests lideratges durant la seva progressiva transformació en figures públiques, acostuma a ser la millor carta de presentació del col·lectiu en el seu conjunt. Aquest és un primer punt de partida per apreciar com aquestes figures poden arribar a adquirir una determinada relevància en un debat social que és formulat en termes i interrogants propis a les societats europees, i on aquestes acaben essent interpel·lades gairebé exclusivament en termes d'integració social (insinuant la seva responsabilitat en aquest procés), quant no de participació social, per ja no dir política.

L'actual etapa de visibilitat social de l'islam a Europa no pot comprendre's sense considerar la qüestió de com és definida l'esfera pública a les nostres societats, i la participació en ella de col·lectius socialment minoritzats, com són els musulmans. Per influència de l'obra de Jürgen Habermas, la idea d'esfera pública sempre ha mantingut una definició racionalista i normativa, segons la qual les referències pròpies al fet religiós o a les expressions culturals minoritàries no tenien cabuda, si no fos en l'esfera privada, ja sigui individual, familiar o comunitària. En la distinció entre públic i privat es procedeix a executar aquest principi normatiu, en virtut d'una determinada cultura política que instaura -d'acord amb històries nacionals específiques-, les relacions que s'estableixen tant amb el fet religiós com amb el minoritari. De les ambigüitats de l'oposició entre públic i privat ja s'han ocupat diversos autors (Weintraub-Kumar, 1997; Bréchon-Duriez-Ion, 2000). Però considero que cal insistir en el fet de que l'enunciació normativa de l'esfera pública no ens permet explicar, primer, que el component estructural d'aquesta esfera sigui fruit d'una determinada tradició religiosa i cultural, que manté en tal esfera simbologies ben actives que segueixen concitant identitats pròpies (revisió del principi de neutralitat), i segon, que hi hagin iniciatives de determinades comunitats religioses que es facin presents en àmbits propis de l'esfera pública, i que rebin una valuosa

poblacions musulmans, i que avui en dia s'emmarca dins del context internacional de lluita contra el terrorisme.

consideració social, enfront d'altres a les que es qüestiona obertament la seva presència (establint, doncs, un criteri d'opció selectiva).

En les nostres societats contemporànies, no fer-se present en l'espai públic, és garantia d'invisibilitat social. Les presències com les absències, tan si són fruit de les pròpies presentacions, com sobretot si ho són de les representacions que en fan uns altres, es troben en la base dels processos d'integració o exclusió social. Si l'esfera pública és definida normativament com a *espai no natural* per a les referències religioses i minoritàries, l'islam en la seva doble condició de religió minoritària (a la que caldria afegir una tercera condició, com la de sorgir -majoritàriament- de col·lectius immigrants), sembla estar condemnada a mantenir-se en un nivell d'invisibilitat social, en considerar que només la seva presència provoca malestar per a la majoria social. L'existència de nous actors, de nous discursos i de noves condicions per a proposar un debat serenat i no compulsu respecte la configuració d'un islam europeu, està contribuint a repensar les dinàmiques que creuen i condicionen les esferes públiques europees. En aquest sentit, la redefinició de l'esfera pública com un conjunt estructurat en *espais d'oportunitats* (la política, l'educació, els mitjans de comunicació, la llei, l'antiracisme, per citar uns quants), que poden vehicular les expressions reivindicatives dels diferents grups socials (Modood, 2005), suposa adoptar una nova perspectiva d'anàlisi d'una realitat complexa i en transformació.

En aquest apartat s'exposaran alguns dels elements que es formulen en el debat entorn les figures d'autoritat religiosa islàmica en un *espai diaspòric* (Brah, 1996: 181). En primer lloc, mostraré els components que donen pes a aquestes expressions d'autoritat des del punt de vista de les mateixes comunitats musulmanes, principals interessades de poder disposar d'unes figures religioses adequades al context europeu. Insistiré en els components propis d'aquesta autoritat religiosa, fonamentada sobre un equilibri entre coneixement i confiança. Tanmateix, en quan a que tals expectatives comunitàries divergeixen de les que són formulades per part de les societats occidentals respecte al que han de fer (i s'han d'abstenir de fer) aquestes figures, indicaré alguns dels elements que condicionen aquestes visions oposades. Això ens portarà a parlar de la institucionalització d'aquestes figures a Europa, no només des del punt de vista legal, sinó també pel que fa a les tasques socials complementàries a les culturals que es vol que acompleixin els imams, sense oblidar la polèmica qüestió de la formació d'aquests especialistes religiosos.

L'autoritat com a equilibri entre coneixement i confiança

Per les subtilitats en l'expressió d'aquesta autoritat religiosa en un espai diaspòric, es fa precís anar més enllà dels conceptes que habitualment s'empren per referir-se a autoritat (com ara, poder, jerarquia o legitimitat), complementant-los amb altres com *coneixement*, *confiança* o *predicament social*, que suggereixen la incorporació d'altres dimensions d'anàlisi. A través d'ells es pot donar preferència als aspectes de context que mediatitzen l'exercici de l'autoritat religiosa, per sobre dels merament definitoris, orientant l'anàlisi envers la perspectiva dels actors que accepten aquest lideratge, i no únicament respecte els que el protagonitzen.

En la tradició islàmica, el coneixement (*'ilm*) no només és el principi que sustenta tota autoritat religiosa; és també el que permet establir una jerarquia en el si de la mateixa. Des del punt de vista de l'ortodòxia, en l'islam no existeix cap funció que sigui comparable a la de clergat, i això doctrinalment és així (sobretot en la tradició sunnita) ja que no és possible establir un paper de mitjancer entre el missatge diví i el creient musulmà. Ha de ser aquest mateix el que compregui i percebi el seu contingut i, a través del seu esforç de comprensió i d'interpretació (*ijtihad*) i la seva responsabilitat personal, aprofundir en el seu coneixement de la fe, per tal de convertir-la en guia de referència per a la vida quotidiana. Tot intent, doncs, per constituir un cos sacerdotal que intercedís entre Déu i els homes, podria considerar-se com un intent d'usurpar la llibertat fonamental dels creients. Però això no vol dir que no existeixin en l'islam diferents especialistes religiosos que, d'acord amb la seva formació i el seu coneixement, a compleixen determinades funcions al servei de la comunitat musulmana, especialment de reproducció i salvaguarda d'aquest saber religiós. Louis Gardet es refereix a ells com a "homes de religió" (*ashab ad-din*), encarregats de vetllar pel compliment de la Llei revelada, guiant a la comunitat en la seva conducta quotidiana (Gardet, 1977). Els *'ulama* (en singular, *'alim*), els "homes de coneixement", representen aquest principi de guia i continuïtat, com a custodis, transmissors i intèrprets del llegat intel·lectual i espiritual de la comunitat islàmica ⁽¹⁹⁾.

L'autoritat d'aquests *'ulama* com a especialistes religioses es fonamenta sobre l'accés i l'ús dels textos sagrats islàmics. Tothom pot tenir accés a aquests textos, però només uns especialistes estan autoritzats per interpretar-los. L'especialització

¹⁹ Aquest principi de guiatge i continuïtat és fonamental dins d'aquest concepte d'*'ulama*: "és la combinació de la seva *formació* intel·lectual, de la seva *vocació* i, fonamentalment, de la seva *orientació*, és a dir, d'un cert sentit de continuïtat amb la tradició islàmica que defineix els *'ulama*; i és aquest sentit de continuïtat el que constitueix la més significativa diferència entre aquests i els seus detractors modernistes i islamistes" (Zaman, 2002: 10).

és converteix en la base de l'autoritat, i si -com habitualment s'afirma- en l'islam no hi ha cap autoritat central que pugui conferir legitimitat a les diferents expressions de lideratge religiós, el cert és que són els textos sagrats, tant l'Alcorà com les tradicions del profeta Muhammad, els que atorguen aquest principi d'autoritat. L'aprenentatge memorístic de l'Alcorà (*hafiz al-quràn*), la seva interpretació (*tafsir*) o l'estudi de la tradició profètica (els *ahadiz*, sing. *hadiz*) són les tasques pròpies dels *'ulama* ²⁰). Per Gilsenan (1982: 31-32), no només el text sagrat és un instrument d'autoritat pels *'ulama*, sinó que és transformat en esotèric i reservat per als especialistes, com a forma d'excloure altres interpretacions no ortodoxes. La reproducció de l'autoritat d'aquests especialistes religiosos es fonamenta en el manteniment del text preservat d'altres interpretacions heterodoxes.

El monopoli sobre la interpretació de la Revelació profètica i la seva transformació en un potencial modus de control social per part dels *'ulama*, és doblement qüestionat en l'actualitat en tot el món islàmic, davant de les transformacions de l'espai públic islàmic (Eickelman-Anderson, 1999). Per una banda, les iniciatives desenvolupades pels diferents estats musulmans per organitzar el camp religiós i, especialment, en la formació i reproducció d'imams i altre personal religiós, s'incorporen plenament dins d'un procés de burocratització religiosa que té com a principal objectiu la legitimació de la seva acció política, i fer front a altres centres de producció d'aquest capital religiós (ja siguin tradicionals o, més recents, d'inspiració islamista) que poguessin qüestionar aquesta legitimitat. Per l'altre, una de les conseqüències de la promoció de l'ensenyament superior en aquests països, així com l'accelerada implantació de les noves tecnologies de la informació, ha estat l'aparició de noves veus i interpretacions en un terreny que anteriorment havia estat monopoli gairebé exclusiu dels *'ulama*. Aquesta inherent "democratització" que incorpora aquest nou espai públic islàmic, tant en l'accès com respecte les tendències d'interpretació dels textos canònics de la tradició islàmica, redefineix les concepcions i estructures de l'autoritat religiosa i, per tant, del rol dels *'ulama*, així com també dels imams (Zaman, 2002: 54-55). En aquest context de competència per l'autoritat religiosa, la figura de l'imam -com un dels diferents perfils d'aquests especialistes religiosos- adquireix un renovat interès per l'estudi de com aquesta autoritat s'expressa en contextos locals, tant per la seva transcendència comunitària (com a figura que es troba al front de la

²⁰ La centralitat dels textos sagrats és destacada per Eickelman com un dels principis fonamentals sobre el que es basa tot tipus d'ensenyament doctrinal: "el paradigma de tot coneixement és l'Alcorà considerat literalment com la paraula de Déu; al Marroc la seva acurada memorització en una o varies de les formes convencionals de recitació és el primer nivell de domini de les ciències religioses a través de la "posseïó mnemònica" (*malakat al-hifd*). La memorització de textos clau tal com és memoritzat l'Alcorà és el punt de partida per tenir competències en matèria de ciència religiosa" (Eickelman, 1985: 57-58).

mesquita local], pel seu caràcter més o menys professional, com per situar-se en un nivell intermedi en la jerarquia dels altres perfils religiosos musulmans.

Fer d'imam és una funció abans que un càrrec. Una funció que literalment té una connotació de "guiatge". *Imam* es deriva de l'arrel del verb *ammama*, que significa seguir un destí, una direcció, amb una funció de guia que ha estat destacada per les quatre escoles canòniques de l'islam sunni (la malikí, la xafií, la hanbalí i la hanafí). Totes aquestes interpretacions jurídiques coincideixen a assenyalar l'*imamat* (o condició de la tasca que desenvolupa l'imam), no com un càrrec, sinó tant sols com una funció ocasional, sovint transitòria i intercanviable. De fet, hi ha poques coses que distingeixen l'imam de la resta de fidels musulmans, i potser la més destacada sigui estar més instruït en matèria religiosa, o conèixer millor els aspectes de la ritualitat musulmana. Les cinc condicions que, nominalment, ha d'acomplir tot imam, són les següents (Stehly, 1998): l'imam ha de ser musulmà; ha de posseir un coneixement profund de l'Alcorà, havent-lo memoritzat, i conèixer els fonaments de la tradició i el contingut de les oracions canòniques; ha de ser adult, preferentment; ha de rebre l'acord implícit per part de la comunitat que ha de guiar durant l'oració; i ha de ser varó, preferentment, si bé segons el criteri d'alguns teòlegs musulmans s'accepta que una dona pugui dirigir l'oració d'altres dones ⁽²¹⁾

Per a que un coneixement sigui socialment efectiu, aquest ha de convertir-se en autoritat, mentre que si una autoritat vol ser establida, aquesta ha de projectar-se com a coneixement. Per Patrick D. Gaffney, la influència de les autoritats religioses en un context local "depèn fonamentalment dels conceptes de coneixement que es troben en aquest context i com aquestes qualitats són compreses per ser representades" (1994: 35). És a dir, la garantia pel reconeixement d'una autoritat religiosa no només depèn del propi bagatge de coneixement de la persona, sinó de la manera en que aquest és comprès i acceptat. La base d'aquesta comprensió reposa

²¹ La qüestió de si les dones poden dirigir l'oració d'homes musulmans recentment ha estat objecte de debat després de que la nordamericana Amina Wadud va dirigir l'oració comunitària del divendres en març de 2005 a Nova York. El cert és que, malgrat que els principals centres de producció del coneixement islàmic segueixen estant controlats per homes, existeixen altres formes alternatives d'expressió d'una autoritat religiosa islàmica protagonitzades per dones. Si segons els juriconsults (homes) musulmans resulta inapropiat que una dona dirigeixi la pregària ritual dels homes, més enllà d'aquesta funció de guia hi han altres terrenys on la referència espiritual pot ser protagonitzada per dones. Aquests "espais de producció externa" (en paraules de Jonker, 2003: 37), serien els àmbits d'educació religiosa, de producció editorial o de diàleg interreligiós. Unes aportacions que, sense entrar en oposició directa amb les autoritats normatives masculines, adquireixen una creixent visibilitat, en quan a que es projecten fora dels àmbits estrictament comunitaris, tot i desenvolupant una actitud en relació a l'islam que és, a la vegada, contestatària (respecte a la polícia dels valors islàmics per la influència assimiladora de les societats no musulmanes) i apologètica (doncs defensen un model de vida islàmic, començant pels propis hàbits vestimentaris, enfront les societats europees) (Weibel, 1998: 97).

sobre un principi de confiança. Les comunitats locals extreuen de la quotidianitat elements suficients per jutjar la capacitat i competència dels imams com a guies pel col·lectiu. Aquests reben un marge de confiança de la seva part, a partir d'una sèrie d'actituds i comportaments que s'espera que acompleixin.

Els sermons com a prova de predicament social

Michel Reeber, en el seu estudi sobre la forma i el contingut de les *jutabun* (sing. *jutba*) [o sermó que es pronuncia durant l'oració comunitària del divendres al migdia, la *salat al-juma'a*] a Europa, sintetitza els cinc requisits de tot bon imam, segons el criteri de les mateixes comunitats musulmanes locals: el coneixement de l'Alcorà i la seva exègesi, la disponibilitat envers el col·lectiu, dominar l'art de l'oratoria (*balagha*), ser capaç d'elaborar argumentacions de tipus jurídic i espiritual, i mantenir una actitud de reserva en relació a la vida profana (Reeber, 2000: 197). Aquesta forma de valorar la dependència de l'imam respecte aquest àmbit comunitari, suggerint pràcticament la seva reclusió en el perímetre comunitari, no només contrasta amb les expectatives de lideratge que es projecten sobre ells des de les societats europees (discrepància mostrada en el quadre 1), sinó que serveixen com a barem per controlar la seva presència pública. Es considera, doncs, que el seu lloc *natural* ha de ser l'oratori local, davant dels fidels des de l'oració del matí fins a la nit, i no en la tribuna pública ⁽²²⁾. Això podria explicar, en part, el pobre domini de la llengua o el desconeixement d'altres usos i normes socials europees per part d'aquest personal religiós. Un coneixement que, sovint, no és considerat gaire necessari per part d'aquells que contracten aquests imams i que, per tant, no promocionen ⁽²³⁾.

Aquest *deure de reserva* que s'imposa als imams a Europa té una incidència directa sobre el seu predicament social. El seu prestigi i reputació es fonamenta en virtut de la seva tasca comunitària, i no per la seva participació en activitats externes al col·lectiu. La mesquita és el receptacle on s'expressa i es manté el predicament personal de tot imam. Diversos autors (Gaffney, 1994; Tayob, 1999) han analitzat la complementarietat que es produeix entre dos moments d'expressió d'aquesta autoritat, la predicació i la direcció de l'oració, que es simbolitzen entorn les figures

²² En una de les entrevistes citades per Reeber, un estudiant marroquí diu en següent: "preferim que l'imam romangui a la mesquita i que no surti d'ella. No desitjem que es passegi, que s'impregni massa de la cultura occidental" (Reeber, 2000: 198).

²³ Aquest principi de "reclusió" dels imams dins dels límits comunitaris, comença pel fet que sovint se'ls ofereix el mateix local de l'oratori com a primera residència, el que dificulta notablement el reagrupament amb els seus familiars, així com la seva autonomia personal i la seva integració en la societat europea.

del *minbar* i del *mihrab* ^[24]. Per Tayob, el *minbar* és el principal símbol d'autoritat en l'islam, que es complementa amb el guiatge de la comunitat durant l'oració, al situar-se al front d'ella, en el *mihrab*. Es podria dir que l'expressió d'aquesta autoritat es desenvolupa en dues dimensions, una de vertical (*minbar*), fundamentant un principi de jerarquia que fa que un membre de la comunitat, per delegació, es dirigeixi individualment al seu conjunt, i una altra d'horitzontal (*mihrab*), en convertir-se en un membre més del grup, però situant-se al davant de tothom durant l'oració comunitària. Des de la perspectiva del púlpit, la mesquita es converteix en l'espai on es desenvolupa i es transforma una determinada relació d'autoritat acceptada socialment; des de l'orientació envers la *qibla*, la mesquita es mostra com l'espai adequat per l'exercici d'una ritualitat que aplega al col·lectiu entorn a una determinada identitat comunitària [Gaffney, 1994: 23-24].

Aquesta bidimensionalitat en l'expressió de l'autoritat en l'interior de la mesquita posa a prova doblement el propi predicament social de l'imam com a figura de perfil comunitari. El bagatge de coneixements que aporten els imams, predicadors i altres especialistes religiosos no és suficient per a que la seva autoritat sigui acceptada socialment. És la pràctica social, la conducta diària, la capacitat per transmetre el seu propi coneixement i fer-lo accessible a tots, la que determina el reconeixement d'aquesta autoritat. El moment en que aquest coneixement i aquesta autoritat es posen especialment a prova és durant la pronunciació de la *jutba*. Els *jutaba'a* (sing. *jatib*), aquells imams que elaboren i pronuncien el sermó de l'oració comunitària del divendres al migdia, s'exposen a la mirada crítica del col·lectiu, podent revalidar –o posar en dubte– la seva autoritat basada en el seu coneixement, la seva integritat i compromís amb la comunitat, si ell mateix exemplifica o no, en la seva conducta quotidiana, tot allò que inclou el seu sermó. L'imam ha de demostrar, doncs, que és posseïdor de la condició d'*'adl*, d'honorabilitat, de persona submissa a la llei religiosa i de bona moralitat, que li permet convertir-se en patró de referència pel col·lectiu.

La *jutba*, doncs, és la més evident expressió de la fràgil ambivalència que envolta l'autoritat religiosa d'aquestes figures. Si, per una banda, el *jatib* es converteix en una figura vulnerable a la crítica social, per l'altra, aquest és el principal vehicle d'influència del predicador sobre el col·lectiu. Considerada com un dels principals mitjans clàssics de comunicació pública entre governants i governats en el món islàmic [Antoun, 1989: 10; Gaffney, 1994: 120], així com un instrument de movilització social i política, intensivament explotat pels moviments islamistes, és

²⁴ El *minbar* és el púlpit des del que l'imam pronuncia la *jutba* de l'oració del divendres al migdia. El *mihrab* és el nínxol que indica la direcció envers la Meca (*qibla*), que guia l'orientació de l'oració.

normal que sigui un dels principals objectius a controlar activament per part dels propis governs musulmans. El *jatib* pot dependre d'una estructura burocràtica oficial, que el pot haver designat per ocupar aquest càrrec en una determinada mesquita local (és la versió moderna de la delegació que, en els temps clàssics, feia el governant a mans de l'*'alim* més respectat, per tal d'elaborar i pronunciar el sermó setmanal); però alhora requereix d'altres mecanismes que legitimin la seva autoritat davant el col·lectiu. Un d'ells podria ser la ritualització del sermó per part del predicador ^[25], a través del recurs a un llenguatge formal (amb clar predomini de l'àrab clàssic, *fusha*), a una retòrica pròpia d'un orador que manté una vehemència mesurada, o a una sèrie de metàfores amb les que exemplificar els seus arguments. D'aquesta manera, per l'aspecte més formal del discurs, s'intenta reforçar l'autoritat del predicador sobre la base del coneixement. Seguint amb la mateixa estratègia esotèrica d'accès als textos religiosos que comentava anteriorment Gilsenan, la predicació de sermons formals en clau de metàfora presumeix la paradoxal necessitat d'un intermediari que interpreti la complexitat de la llei divina i la faci comprensible per al conjunt de la comunitat. L'autoritat dels predicadors, doncs, assumeix una funció de mediació interpretativa entre la religió dels especialistes i la religió popular (Antoun, 1989: 68; Gaffney, 1994: 52).

El contingut dels sermons que es pronuncien des dels *minbars* de les mesquites europees constitueix un subjecte d'interès de primer ordre en la bibliografia sobre l'islam europeu. Les circumstàncies de la predicació a Europa, en quan a forma i fons, han atret l'atenció d'investigadors, però també dels diferents serveis de seguretat europeus que, almenys des de principis dels 90, han dedicat una especial atenció als sermons dels diferents predicadors –ja sigui adscrits a una mesquita local, o bé itinerants–, tement que aquests fossin vehicles de penetració del radicalisme islàmic. Aquests estudis han mostrat que la temàtica que aborden aquests sermons va evolucionant d'acord amb les circumstàncies socials i polítiques que afecten directa o indirectament a les comunitats musulmanes a Europa i a l'estranger (Reeber, 2000: 199-201; Canatan, 2002). Les prèdiques amb un contingut plenament polític, però,

²⁵ Reeber afirma que la predicació a Europa Occidental és essencialment un acte ritual (2000: 191). Això explicaria el recurs intensiu a un llenguatge literari (i no col·loquial, amb el qual poder arribar amb més intensitat a una audiència generalment no gaire formada) o a la retòrica i l'entonació de la veu, com a mitjans per crear un clima apropiat per a escoltar l'allocució d'una autoritat religiosa. La ritualització, doncs, seria un dels elements distintius que diferencia les *jutabun* d'altres formes d'adreçar-se a un públic amb una finalitat religiosa, ja sigui en forma de lectura (*muhadra*) o lliçó (*dars*), desenvolupat per altres perfils de predicadors, com el *wa'iz* (predicador itinerant) o el *da'* (missioner, propagandista) (Gaffney, 1994: 122 i 32-33). L'altre seria que la implicació dels que escolten la *jutba* i la seva interacció respecte el predicador és mínima (en tot cas, els oients expresen el seu assentiment a les paraules del *jatib*), a diferència dels altres discursos que tenen previst que aquest hagi de respondre les preguntes que li formulen els assistents (Antoun, 1989: 101).

representen una minoria dins d'un conjunt en el que dominen les referències a aspectes ètics, teològics, d'ortopràxia, o de comportament respecte a les relacions amb no musulmans (Barton, 1986). És evident que, en context europeu, aquests predicadors gaudeixen d'un marge de llibertat per elaborar el contingut de les seves *jutabun*, que possiblement no tenien en els seus països d'origen davant del control a que eren sotmesos per les autoritats. Però també és cert que en un context diaspòric, el grau d'acceptació respecte a una sèrie de discursos molt concrets, depèn de l'actitud que mostrin els propis receptors. La moderació en el discurs i en la selecció de temàtiques *apropiades*, segons el criteri del col·lectiu, constitueix també un criteri de legitimació del predicador comunitari. La tendència a transformar la *jutba* en un discurs polític no és tant evident com semblaria: segons Reeber (ibid, 199) els discursos amb un contingut polític acostumen a fer-se abans o després de l'oració del divendres al migdia (o bé qualsevol altre dia), en forma de conferència o lliçó, però rarament en el moment del sermó ^[26]. Un altre estudi, elaborat per l'Institut d'Alts Estudis sobre la Seguretat Interior francès, sobre 48 sermons fets a França entre setembre de 1999 i juny de 2001, indica que la gran majoria d'aquests no incorporen cap mena de contingut polític, sinó d'altres principalment moralitzadors i orientats vers la pràctica de la religió islàmica (Ternissien, 2002: 24-34). Una altra tendència que progressa amb força és la introducció en el sermó de temàtiques relacionades amb la presència d'aquestes comunitats a Europa, tot abordant diferents problemàtiques que les afecten, i que tenen un abast social. Aquesta dinàmica és resultat de l'adopció d'un rol de mediació social per part d'aquestes autoritats religioses (Bouzar, 2001), que s'expressa a través d'una participació i implicació associativa més activa en àmbits social ja no estrictament comunitaris.

Exposats a la crítica comunitària

L'exposició social de l'imam, com a autoritat religiosa, a la consideració de la comunitat que avalua els seus actes, les seves relacions socials, els seus ensenyaments o el seu guiatge espiritual, no acostuma a estar exempta de crítiques.

²⁶ De fet, qui vulgui escoltar un discurs islàmic amb contingut polític, no té perquè acudir a la mesquita: els CD's i DVD's han reemplaçat els vells cassettes d'àudio i vídeo, on es recollien les prèdiques de reconeguts xeïcs o *'ulama*. En paraules de Reeber, "la *jutba* es desplaça del *minbar* a les llars musulmanes" en format audio o vídeo, el que provoca tota una revolució en el camp religiós islàmic. Davant la profusió de predicadors, de totes les tendències possibles, és difícil determinar el *hit parade* dels sermons més escoltats, malgrat que a Catalunya sembla ser que les veus més escoltades acostumen a estar vinculades amb el salafisme d'inspiració wahhabí.

Convertides en figures vulnerables a la crítica social, les autoritats religioses poden veure's qüestionades per altres criteris que no depenen necessàriament de la seva formació religiosa, sinó també de la seva projecció social. De fet, en ser figures de relleu públic, acostumen a ser blanc de les crítiques dels seus detractors, com també dels elogis d'aquells que en valoren positivament la seva tasca. La seva influència, doncs, es troba condicionada per aquestes discrepàncies, que poden conduir tant al seu desprestigi social com al reforçament de la seva posició en el si de la comunitat, tot depenent de les respostes que aquests elaborin.

En context diaspòric, ja he comentat anteriorment que existeix la tendència de convertir la funció de l'imam en càrrec, adscrit nominalment a un determinat oratori o mesquita. Això comporta implícitament un principi d'institucionalització d'aquestes figures que, situades al front d'un espai de culte, són identificades com a detentadores d'aquest principi d'autoritat religiosa. Tal institucionalització obre la porta a la discrepància, que pot arribar a expressar-se públicament tot depenent de les circumstàncies que es donin en un context social determinat. D'una manera general, la crítica envers aquestes figures adopta quatre vies diferenciades d'expressió: la *política*, tot indicant la dependència ideològica d'aquesta figura religiosa respecte a un determinat poder polític; la *doctrinal*, d'acord amb la interpretació doctrinal que aquest en faci; la *generacional*, davant la manca de connexió entre el discurs que elaboren aquests imams i les noves generacions; i la de la *competència professional* d'aquestes autoritats en el seu servei a la comunitat.

Si la funció de guia ritual i de predicació originàriament foren delegades per part del poder a mans dels imams, i si aquests expressaven la seva submissió a l'autoritat política fent referència explícita a ella durant la pronunciació de la *jutba*, la pregunta que cal fer-se és com s'expressa aquesta dependència política en un context de diàspora. Referir-se o no a una autoritat política del país d'origen (en el cas del Marroc, fer referència a la figura del rei que, a més, ostenta la condició d'*amir al-muminin*), ha estat el criteri que ha servit, de facto, per diferenciar entre centres *oficialistes* (que no oficials, ja que poden no dependre de cap estructura governamental), entre els que es podrien denominar com *independents* (doncs es neguen a fer referència a aquestes o d'altres autoritats, sense qüestionar però la seva legitimitat), així com també respecte a aquells centres que exposen clarament una línia d'*oposició* envers aquestes autoritats d'origen. L'actiu treball desenvolupat pels estats musulmans d'origen per tal de limitar l'aparició d'un espai de discrepància política en l'exterior i emplaçat en el si d'aquests oratoris comunitaris (només cal pensar en l'acció a Europa de les *Amicales* magribines entre les dècades dels 60 i els 80, o la de l'estructura associativa controlada per la *Diyanet*, la Direcció d'Afers

Religiosos turca], no ha impedit que el marge de llibertat d'expressió present en les societats europees alentís l'expressió d'aquestes veus d'oposició política. La línia ideològica adoptada per l'imam o els responsables de l'oratori defineixen l'orientació del mateix, si bé això no vol dir que tots aquells que freqüentin la mesquita necessàriament comparteixin els mateixos plantejaments.

El mateix es pot dir de l'orientació doctrinal d'aquests centres. La línia doctrinal acostuma a ser definida per l'imam, que l'expressa al llarg dels seus sermons i reflexions adreçades a la comunitat, si bé els responsables dels centres també hi juguen un paper destacat, tot mantenint estretes relacions amb altres centres que formulin la mateixa inspiració doctrinal. Les diferents variants doctrinals d'interpretació de la tradició islàmica adquireixen forma i discurs en quan a que es localitzen en la mesquita, que es presenta com la principal institució de difusió i propagació d'aquestes interpretacions entre les comunitats locals. La seva capacitat per amplificar la influència d'un discurs sobre un col·lectiu, implica que el control de la mesquita representi un dels principals motius de disputa en el si d'aquests col·lectius. Com exemple d'aquesta pugna analitzaré una dinàmica que és present arreu d'Europa, i que mostra les estratègies dels grups d'inspiració salafista ^[27] per reemplaçar els responsables i imams dels oratoris comunitaris locals. Cal dir de principi, que aquestes estratègies s'aprofiten de la precarietat que mostren tant aquests espais com aquestes autoritats. Quan un grup d'aquesta inspiració comença a freqüentar un oratori local, promouen activitats de cara al col·lectiu, en especial l'organització de conferències o de sessions de lectura o estudi de l'Alcorà, des de les que comencen a incorporar qüestions pròpies a la seva interpretació literalista. A vegades, tant els propis responsables del centre com els imams, veuen de bon grat aquestes activitats, doncs contribueixen a revitalitzar la mesquita local. Tant és així que alguns imams comencen a adequar les seves prèdiques i reflexions envers aquesta interpretació salafista, que barreja en el seu si elements propis del hanbalisme o del wahabisme. Quan no és així, l'estratègia passa per reemplaçar l'imam. Els arguments que justifiquen aquesta substitució passen, sovint, per deixar en evidència davant del col·lectiu els coneixements de que disposa el propi imam. El temps de la *jutba* és el moment més apropiat per qüestionar aquesta autoritat, tot recriminant-li quan finalitza l'oració comunitària de que no coneix amb detall

²⁷ Empro el concepte *salafisme* per referir-me, en paraules d'Olivier Roy (2003: 137-167), a la corrent neo-fundamentalista que es fonamenta sobre un escripturalisme teològic i un anti-occidentalisme cultural, tot partint d'una visió molt estricta i literalista del missatge alcorànic, que refusa la mediació interpretativa de les escoles jurídiques, i que pretén sotmetre el conjunt dels actes i comportaments humans a la norma islàmica. Els grups d'inspiració salafista (del terme *salaf as-salih*, els ancestres virtuoses) en context migratori són especialment reticents a qualsevol forma d'integració dels col·lectius musulmans a les societats occidentals. Sobre el salafisme a Europa i, en concret a França, veure Amghar (2005).

determinats fonaments de la tradició, en especial els *ahadiz*, o fets del profeta Mahoma ^[28]. Per van Bruinessen [2003] aquesta estratègia és àmpliament emprada a Europa pels salafis, aconseguint un notable èxit, donada la seva simplicitat i contundència alhora. Enfront d'aquesta acusació, si l'imam no disposa del coneixement suficient en aquesta matèria com per a respondre adequadament, la seva figura queda en entredit davant del col·lectiu, que pot començar a dubtar de la seva autoritat religiosa. La crítica continuada pot accelerar la sortida de l'imam de la mesquita local, i la substitució per un altre que és aportat pel grup salafi. Els salafis argumenten aquesta estratègia d'assatjament d'acord amb una dita atribuïda al profeta Mahoma, que digué que és desaconsellat que aquell que dirigeixi la plegaria d'un grup sigui detestat per aquest per un motiu religiós ^[29]. La decisió final per reemplaçar un imam per un altre adquireix, d'aquesta manera, un component d'obligació comunitària que justifica aquest canvi, i difumina la maniobra d'un col·lectiu concret per aconseguir controlar l'expressió de l'autoritat religiosa des de la institució-mesquita.

Si un dels reptes de futur de l'islam europeu és fer la transició de "l'islam dels pares a l'islam dels fills i -en especial- de les filles" (segons l'expressió de Dassetto i Nonneman, 1996: 216), això passa també per revisar la relació que s'estableix entre aquestes noves generacions i les autoritats religioses. La desconexió que es produeix entre uns i altres té un component generacional, però alhora també d'interpretació i/o identificació amb la referència islàmica. Davant d'unes autoritats que acostumen a formar part del mateix grup d'edat que el dels pares d'aquests joves, i que desenvolupen un discurs religiós carregat de referències a la societat i cultura d'origen del col·lectiu, les noves generacions no acaben identificant-se amb un discurs que els vincula amb el país deixat enrera (sovint, apenes conegut i, per tant, no assumit com a propi), abans que amb la societat on viuen i en la que s'han socialitzat. Aquestes noves generacions desenvolupen un procés d'"autosocialització" (en paraules de Leïla Babès, 1997), tot formulant un discurs de recuperació de la referència religiosa, però al mateix temps de distanciament respecte a determinats elements que es vinculen amb les seves tradicions familiars i culturals. La recerca

²⁸ Els salafis, com la resta de corrents d'inspiració hanbalí, fan un intensiu recurs als *ahadiz* en les seves argumentacions, doncs s'adeqüen perfectament a la seva orientació literalista. Dos dels autors de referència pels salafistes en matèria de *ahadiz* són els xeïcs Abdulaziz Ibn Baz i Mohamed Nasr uddin al-Albani. Cal tenir present, per altra banda, que l'estudi dels *ahadiz* ocupa una part molt important en les universitats islàmiques d'Aràbia Saudí. En elles s'elabora una important producció en forma d'estudis temàtics, edicions crítiques d'obres clàssiques, així com nombroses tesis doctorals (Zaman, 2002: 209, n. 14).

²⁹ Aquest hadith és citat per una de les obres d'inspiració salafista més conegudes, la del xeïc Abu Baker Jaber al-Jazairi, *La voie du musulman (Minhaj al-Muslim)*, editada i reeditada en diferents formats arreu d'Europa. He consultat l'edició francesa de 1998, feta a Beirut per Dar al-Fikr.

d'espais propis i autònoms, fora dels oratoris comunitaris, condueix explícitament a la recerca de noves autoritats religioses, que avui en dia s'identifiquen amb el perfil dels nous intel·lectuals musulmans educats a Occident, i que llur influència supera considerablement la de les autoritats establertes entorn a les mesquites locals. El desencontre també és doctrinal, ja que la reivindicació que en fan aquests nous intel·lectuals de la relació individual respecte el fet religiós contrasta amb el discurs entorn el vincle comunitari que formulen les autoritats tradicionals ^[30].

La darrera crítica es formula en termes de competència professional, i és elaborada per part d'aquells imams que, o bé han estat formats als països d'origen com a tals i que s'instal·len a Europa sense estar adscrits nominalment a cap mesquita, o bé aquells que complementen aquesta funció amb la seva condició d'estudiants de cicle superior (cursant, sovint, estudis tècnics) en universitats europees. Aquest perfil d'imams més joves i amb una millor preparació que aquells que es situen al front dels oratoris comunitaris, representa una clara concurrència per a ells, doncs posen en qüestió la seva competència per ocupar aquest càrrec. La seva participació en les activitats que organitza l'oratori local es valorada positivament, però aquesta acostuma a limitar-se a aquells aspectes complementaris al culte, ja sigui l'educació alcorànica per nens i nenes, algunes conferències durant el mes de ramadan, o altres atencions que l'imam nominalment adscrit a una mesquita no pot cobrir (l'atenció religiosa a hospitals o presons, per exemple) per manca de temps. A vegades, aquests són invitats a pronunciar la *jutba* del divendres al migdia, la qual cosa –contràriament al que podria pensar-se– no suposa delegar en ell la responsabilitat d'aquesta expressió fonamental de l'autoritat religiosa, sinó reforçar la seva condició d'"invitat" extern a l'oratori. Altres vegades, i coincidint amb el període estival, aquests imams substitueixen a la persona que ostenta el càrrec d'imam principal, durant la seva absència per vacances. En definitiva, les relacions de competència que es generen entre aquells imams que s'aferren al càrrec (tot reafirmant-se sobre una implícita funcionarització d'aquesta funció que no és tal), i que tenen com a principals actius l'edat, la permanència en el càrrec o els vincles d'amistat amb membres de la comunitat, i aquells que poden aportar una millor formació així com també una major disposició a afrontar alguns dels reptes que acompanya la seva presència a Europa, ens confirmen els arguments expressats anteriorment de que el reconeixement i la confiança atorgada a aquestes autoritats

³⁰ L'emergència d'una relació individual respecte a la religiositat en l'islam europeu, i la seva teorització per part d'actors d'aquest islam, és conseqüència –segons Roy (2000)– de la confluència de quatre factors: de la crisi de la comunitat ètnica d'origen, de l'absència d'autoritats religioses legítimes, de l'absència d'un sistema de coerció social i jurídica, i de la importància que adquireixen les nocions d'elecció i fe.

religioses depèn de circumstàncies de context que no depenen únicament de l'acumulació del coneixement.

Equiparacions equívokes

Conforme avança el procés de configuració comunitària dels col·lectius musulmans a Europa, les diferents instàncies polítiques, des dels seus respectius àmbits nacional, regional o local, es veuen confrontats davant els interrogants que formula l'encaix d'un culte com l'islam i d'una comunitat com els musulmans. Les progressives respostes públiques davant les circumstàncies que planteja aquest encaix, contribueixen a definir uns models (i una sèrie de pràctiques) de reconeixement d'aquesta realitat religiosa-comunitària (Rath et al., 2001; Fetzer-Soper, 2005). Uns models que cada estat defineix d'acord amb la seva pròpia cultura política, i del rol social que aquesta atorga al fet religiós, així com en la forma en que aquesta presència musulmana s'incorpora en cada societat europea. En aquest sentit, la història juga un doble paper: la història de les relacions estat-confessions religioses a cada país defineix una pauta de relació institucional (amb models que varien enormement arreu d'Europa, des del laïcisme estatal francès, fins el model de pilarització holandès, passant pels règims de relació concordàcia amb l'Església catòlica al sud d'Europa, l'Església Anglicana com a església oficial al Regne Unit, o la religió ortodoxa definida com a marca identitària irremplaçable a Grècia), així com també la recent història de relacions particulars mantingudes entre les comunitats musulmanes, les societats europees i els seus estats que, encara que només ocupa unes dècades, es troba força ben inscrita en la memòria social d'uns i d'altres.

Conforme s'assenta aquest procés configuratiu, les qüestions que es plantegen en l'encaix d'aquests col·lectius cada vegada tenen una menor dimensió immigratòria, i adquireixen una altra dimensió d'alteritat (Allievi, 2005). És a dir, les dimensions d'aquest assentament ja no es formulen com una etapa més d'un procés de transplantament d'unes expressions religioses i identitàries a un context cultural no propi. D'una manera progressiva, i com a tendència principal, l'islam europeu comença a desenvolupar pautes i dinàmiques que, sense perdre de vista les referències presents en els territoris d'origen, ja no es formulen com a mera reproducció de les mateixes, sinó com a construcció de nous arguments i noves pràctiques de cara a fer més consistent la seva inserció en la societat europea i, al mateix temps, de mantenir una autonomia a l'hora de definir les seves pròpies identitats.

Paradoxalment, i sense valorar d'una manera conseqüent aquestes dinàmiques, la tendència en les respostes polítiques és a considerar els aspectes que formula aquesta presència, com a quelcom que es segueix vinculant amb un passat migratori recent, abans que com la configuració d'una nova realitat religiosa i comunitària en el seu si. Considerar l'islam com a resultat de processos migratoris és una tendència habitual que s'expressa en el sentit profund de moltes de les iniciatives polítiques europees envers aquests col·lectius. En el fons es vol insistir sobre el seu caràcter extern i aliè a la realitat europea, d'acord amb l'argument que recollia en la introducció d'aquest treball, de que malgrat que els musulmans estiguin a Europa no necessàriament se'ls considera com a component intrínsec d'ella.

Els models nacionals de relació estat-confessions suposen, en principi, una guia per a la definició d'aquestes polítiques. Dic en principi, ja que aquesta pauta de relacions no necessàriament és la que es concreta a nivell regional o local, o fins i tot, a nivell nacional. L'exemple més evident d'aquesta disfunció entre model teòric i pràctiques polítiques, el podem veure en les iniciatives desenvolupades en les darreres dècades pels diferents governs francesos. La lectura revisionista del marc de laïcitat que formulen veus tant oposades com la del ministre de l'interior Nicolas Sarkozy, o de l'alcalde d'Evry, Manuel Valls ⁽³¹⁾, no és sinó fruit d'una persistent tendència de l'estat francès a regular i organitzar aspectes propis de la presència islàmica al seu territori. Les contradiccions evidents en aquest model francès de laïcitat, que malgrat que fonamentat en la desvinculació activa de l'àmbit públic en relació als afers interns de les confessions religioses, no deixa d'immiscir-se en la institucionalització i organització de l'islam francès, suposa un bon exemple de com els models teòrics són revisats en virtut dels contextos socials i les circumstàncies polítiques.

Tal com també he argumentat en la introducció, la consideració general que es fa a Europa de l'islam segueix el principi d'identificar-lo com a culte minoritari abans que com a comunitat. En aquest sentit, la resposta institucional europea es desenvolupa des d'una lògica d'igualtat entre cultes en l'accès a la garantia de la llibertat religiosa (Pötz-Wieshaider, 2004). Arreu d'Europa, la llibertat religiosa és un dret constitucional clarament reconegut (inclòs també en la mateixa Constitució Europea, en l'article II-70), i els musulmans com a comunitat religiosa també es beneficien d'aquest reconeixement. Cosa diferent és que cada un dels països europeus faci

³¹ Ambdues figures polítiques han publicat recentment les seves propostes de revisió del marc de laïcitat a França, des del punt de vista de la intervenció pública: Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'esperance*. Paris: Editions du Cerf, 2004; Manuel Valls, *La laïcité en face*. Paris: Desclée de Brouwer, 2005.

constar el reconeixement explícit de l'islam com a confessió pròpia del país, sobre la qual es determinen tota una sèrie d'aspectes de regulació i facilitació de les seves pràctiques culturals. Tant si existeix tal reconeixement jurídic específic de l'islam com a culte [és el cas d'Àustria, Bèlgica o Espanya] com si no, el criteri que es determina és el de l'equiparació (no sempre isomorfa) entre aspectes que afecten a unes i altres confessions. El principi de llibertat religiosa suposa aquesta equiparació, encara que a l'hora de desenvolupar accions polítiques concretes, quan s'estableixen relacions institucionals, o quan es produeixen situacions de reconeixement social, les coses siguin ben diferents si s'apliquen a unes i altres confessions religioses.

Dos dels aspectes centrals en el reconeixement jurídic i polític de les confessions religioses –deixant a banda, és clar, l'aspecte denominacional i de registre-, són la qüestió dels espais de culte i la figura del personal religiós. Són dos aspectes fonamentals ja que representen i simbolitzen, per una banda, la ubicació espacial i, per l'altra, la concreció entorn a una determinada figura que expressa l'autoritat religiosa d'un culte. Les parròquies, les mesquites, les sinagoges, els temples són els espais propis on els sacerdots, els imams, els rabins i altres personals religiosos poden explicitar l'exercici de l'autoritat doctrinal religiosa. I d'aquesta importància es deriva el fet que en els ordenaments jurídics en matèria religiosa ambdós aspectes siguin especialment ressaltats.

En l'àmbit que ara ens ocupa, el del personal religiós, hi apareixen alguns elements susceptibles de considerar respecte al reconeixement d'aquestes figures d'autoritat religiosa islàmica a Europa. Cal insistir, però, que tal reconeixement no suposa simplement la formalització legal dels seus drets, sinó també la manera en que aquestes figures és considera des dels àmbits socials i des de les instàncies polítiques, i de com -i això és força important-, de quina manera són considerades socialment i emplaçades dins de l'espai públic de les societats europees.

El reconeixement legal d'aquest personal religiós islàmic (gairebé en exclusivitat, la figura dels imams) sovint passa per la seva equiparació amb el d'altres confessions religioses presents a Europa, dins del model de relacions amb el fet religiós. Existeixen, doncs, molts models i molts tipus de reconeixement, amb països que han formulat notables avenços en aquest terreny. Així, als Països Baixos una resolució del Tribunal Suprem de 30 de maig de 1986 dóna als imams exactament la mateixa posició legal que tenen els ministres de l'Església catòlica, els pastors protestants i els rabins jueus. Tots ells són considerats com a "persones amb un càrrec clerical" [*geestelijke ambtsdragers*]. Aquest decret és força important, ja que regula les activitats d'aquest personal religiós fora dels seus àmbits comunitaris locals, com

serien l'atenció religiosa als hospitals, presons o a l'exèrcit. Però aquest reconeixement legal que converteix els imams en personal religiós adscrit a les seves comunitats, implica que les autoritats públiques no poden intervenir en les disputes laborals, que passen a ser considerades com afers comunitaris interns.

A Bèlgica, atès que la religió musulmana està reconeguda per l'estat des de 1974, els seus ministres de culte s'equiparen al mateix nivell que els d'altres cultes. Aquesta equiparació hauria de convertir-los en beneficiaris d'una remuneració mensual, si bé en l'actualitat aquesta remuneració es limita només a l'imam-director del Centre Islàmic i Cultural de Brussel·les que, de facto és considerat com a *Gran Imam de Bèlgica*. També en la proposta de conveni que la Unió de Comunitats Islàmiques a Itàlia (UCOII) va entregar al govern italià el novembre de 1992, un dels principals punts es referia als ministres de culte, als quals, se'ls garantiria el lliure exercici de la seva tasca religiosa i serien nomenats per la UCOII.

A França no existeix un règim legal general que equipari el perfil dels imams com a personal de culte al de les altres religions, ja que l'estat francès no considera les activitats propiament religioses com a susceptibles de ser objecte de contractació laboral. En canvi, altres funcions que són considerades com d'altre tipus (ensenyament, assistència a hospitals o presons, activitats culturals) sí poden permetre la seva contractació. En el règim de concordat, específic de la regió de l'Alsàcia, els sacerdots, pastors i rabins són considerat agents de servei públic amb un estatut proper del de la funció pública, consideració a la que no poden accedir els imams, ja que l'islam no és considerat com a confessió reconeguda. Pel que fa al règim de cobertura social, en quan a que bona part dels imams són contractats dins del règim general, són molt pocs els que es beneficien del marc de protecció social que determina la llei 78-4 del 2 de gener de 1978. De fet, es calculava que dels aproximadament mil imams que treballaven en territori francès, només una setentena es beneficiaven d'aquest règim de seguretat social (Buffin, 1998: 88). Aquest fet fou reconegut públicament pel ministre de l'Interior francès, Nicolas Sarkozy, el 18 d'abril de 2003 durant la seva intervenció en el congrés anual de l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) a Le Bourget (*Le Monde*, 19-4-03).

Aquests models de reconeixement i equiparació parteixen d'uns models específics de funcions religioses, que es pressuposa que totes aquestes figures han d'acomplir. Aquests pressupòsits són la gestió de funcions de caràcter cultural, el fet que tal gestió es faci de manera permanent, i que a més, tals figures estiguin adscrites a una estructura organitzativa i/o espai de culte. En el cas dels imams, la seva

equiparació legal a la resta de figures religioses contribueix d'una manera efectiva a agilitzar més la seva formal institucionalització, que no necessàriament l'organització en l'àmbit comunitari de les seves funcions a més de les pròpiament culturals. En certa manera, l'equiparació contribueix a una certa desvirtuació del contingut de la seva tasca, de tal manera que es projecten sobre ells una sèrie de funcions, atribucions i encàrrecs, que són més pròpies d'especialistes religiosos d'altres confessions, i que creen posteriorment una certa expectativa que no sempre acaba acomplint-se.

S'acaba formalitzant, doncs, una equiparació legal i social equívoca entre perfils i funcions dels especialistes religiosos, malgrat que tal homogeneització sota l'apelatiu de "líders religiosos" és valorada en positiu, especialment en activitats de diàleg interreligiós. Definitivament, un imam malgrat que difícilment podria ser equiparat legalment a un sacerdot catòlic, a un pastor evangèlic o un rabí jueu, acaba sent relacionat socialment amb aquests perfils culturals més coneguts com a forma de poder comprendre les seves funcions. Més enllà, però, d'aquesta simplificació per facilitar el coneixement, el que es considera com un error és exigir que els imams hagin de fer a la mesquita local allò que habitualment veiem que fa el capellà a la parròquia del barri.

Expectatives divergents

Davant la prioritat de trobar un interlocutor vàlid per aquests col·lectius, des de les societats europees s'acostuma a assenyalar els imams (tot ignorant l'existència d'altres diferents perfils d'autoritat religiosa, com els *'ulama*, els *muftis* o els *fqih*), com les figures que poden representar aquest lideratge comunitari. Tal consideració parteix del principi – força qüestionable– de que uns col·lectius, dels quals es destaca per sobre de tot el seu component religiós, necessàriament han de tenir un lideratge que també sigui religiós. Es tracta d'un argument equívoc, en primer lloc, perquè contribueix a formalitzar encara més l'etiquetatge social d'aquests col·lectius com a comunitats religioses, orientades únicament en clau doctrinal i cultural. L'explícita *comunitarització externa* que s'opera a través d'aquest argument no es correspon amb les constatacions empíriques que els diferents estudis mostren, tant respecte als diferents nivells de relevància que adquireix el factor religiós per a cadascun dels membres d'aquests col·lectius, com per l'existència d'altres referències, formalment no religioses, amb les que aquests col·lectius poden identificar-se, creant pertinençies individuals o grupals, i que també poden servir per mobilitzar-los. En segon lloc, perquè en interpretar d'una manera molt unívoca la noció d'autoritat que

representen aquestes figures, s'acaba confonent en la pràctica l'expressió d'una autoritat doctrinal (que permet a aquestes figures exercir una sèrie de funcions de tipus cultural en l'interior del seu col·lectiu) amb la d'un lideratge associatiu (representat pels òrgans directius d'associacions o oratoris comunitaris).

Aquests equívocs en la forma de conceptualitzar el lideratge en el si d'aquests col·lectius, influeixen en les funcions i expectatives que es generen des d'Europa respecte la figura dels imams, i que contrasten especialment amb les que projecten sobre ells les seves mateixes comunitats. Bona part d'aquestes expectatives parteixen de la forma en que es pensen l'estatus i funcions d'altres perfils de personal religiós no musulmà. La preeminència d'una o altra tradició religiosa, i la projecció dels seus especialistes religiosos (sacerdot, pastor, rabí, per només citar als propis de les altres religions monoteistes), amb la seva consideració social afegida, condiciona la forma en que es conceptualitza el paper dels imams a Europa. Sovint s'imagina que aquests han de desenvolupar les mateixes funcions pastorals o culturals que aquests altres perfils, o que han d'ocupar una determinada posició dins d'una estructura jeràrquica organitzativa del culte, el que provoca nombroses simplificacions i errors.

El contrast entre la valoració de l'autoritat que en fan les societats europees i la que elaboren aquells responsables associatius que els contracten, és una de les més notables paradoxes en la consideració social dels imams que s'observen a Europa (Reeber, 2000; Bruinessen, 2003): mentre que per les primeres, la figura dels imams ocupa un lloc preeminent, pels segons, el seu rol s'entèn més aviat com depenent i al servei de la comunitat. Aquesta diferent consideració, aparentment tan positiva per part de la societat europea, contribueix certament a revaloritzar l'autoritat d'aquesta figura, si bé amb criteris ben diferents als que acostumen a elaborar les mateixes comunitats musulmanes. La no correspondència entre les valoracions que es fan des d'una banda i altra contribueix encara més a precaritzar i fer més contingent l'exercici de la seva autoritat. En síntesi, ho podem veure en el següent quadre:

QUADRE 1. Funcions i expectatives respecte dels imams a Europa

	Comunitats musulmanes	Societats europees
funcions	• Direcció ritual de la comunitat • Atenció religiosa (hospitals, presons, etc.) • Transmissió de la tradició i formació de les noves generacions • Manteniment de l'oratori	• Interlocució davant de les institucions polítiques i socials • Mediació en cas de conflictes • Participació en iniciatives de diàleg interreligiós • Lideratge civil de la comunitat
expectatives	• Salvaguardar i garantir el manteniment dels vincles comunitaris entorn el factor religiós	• Formular la representació del col·lectiu, en clau de moderació en el discurs i en la pràctica del lideratge

Font: Elaboració pròpia

L'autoritat que se li atorga des de les societats europees als imams depèn, doncs, de la seva consideració en el seu lideratge extern (durant els contactes amb les instàncies polítiques, per exemple), així com per convertir-se en guies per al col·lectiu. Totes dues funcions segueixen girant entorn la integració social de la comunitat, procés en el que s'afirma que el rol dels imams és clau i fonamental, tot pressuposant la seva capacitat d'influència sobre el col·lectiu. Una influència que, és important insistir, sovint és prou relativa, tant pel propi predicament que aquest imam pugui mantenir davant la seva comunitat local, com per la presència de membres d'aquest col·lectiu que no es vegin identificats amb cap mena de referència religiosa. Atribuir-lis un grau d'influència tant fort, seria fer-los responsables directes de les dificultats que es presentin en els complexos processos d'integració que protagonitzen aquests col·lectius, cosa que és força discutible.

La seva influència, necessàriament ha de ser matitzada d'acord amb dos criteris: en primer lloc davant de la seva precarietat professional, sovint amb un situació contractual irregular, i en segon, respecte a la manca de formació o escassa preparació que mostra aquest personal religiós per acomplir les seves funcions en context migratori. Tots dos elements actuen com a indicadors del grau d'influència que poden exercir aquestes autoritats religioses. Dificilment podran afavorir la integració social del seu col·lectiu, quan la seva segueix en precari. Per altra banda, des del punt de vista de la seva formació, es produeix de nou una altra confusió, ja que una cosa és que els seus coneixements islàmics siguin escasos o que no s'adequin a les realitats europees, i una altra, que aquests no siguin vàlids (o que, fins i tot, es considerin contraproductius) per tal d'afavorir la integració del seu col·lectiu. De moment, i deixant a banda el delicat aspecte de la valoració de la idoneïtat o no dels coneixements i orientacions doctrinals d'aquest personal religiós per treballar a Europa, el domini i coneixement de les llengües i usos socials dels països europeus ha estat considerat un bon indicador de com els imams poden treballar per la integració dels seus col·lectius, així com per la seva pròpia.

Ahir pràcticament desaparebut, els imams a Europa ràpidament es converteixen en figures amb notorietat pública (Chaabaoui, 1994: 62). En convertir-los en protagonistes en el debat públic sobre la integració social dels col·lectius immigrants, els imams acaben sent veritablement *transplantats* d'un àmbit d'actuació comunitària a l'esfera pública, mostrant-los com a figures controvertides davant de la seva implicació, més o menys compromesa, per procurar la integració dels seus

col·lectius de referència. Sovint es suggereix que la pròpia integració social de l'imam podria ser el *termòmetre* de l'estat de la integració social del col·lectiu. Segons aquesta lògica, en el cas en que aquest imam verbalitzés algun tipus de discurs aparentment tradicionalista o rigorista, semblaria com si el procés d'integració del col·lectiu fes un pas enrera. I, al contrari, si aquest mostrés una clara voluntat per conèixer la llengua del país, o per mantenir un discurs públic de moderació, llavors la integració de la comunitat progressaria adequadament. De nou, cal matitzar aquestes correlacions que accepten sense contrastar la influència d'una autoritat sobre aquest col·lectiu, i sense considerar com aquesta es projecta i, sobretot, com aquesta és acceptada socialment.

La institucionalització civil de l'autoritat doctrinal

En l'anterior apartat he fet esment del procés de burocratització religiosa que desenvolupen els diferents estats musulmans per organitzar el camp religiós i per atorgar una legitimitat religiosa a la seva tasca política. El control dels espais (els bens de gestió comunal, els *awqaf*, o els edificis que allotjen els llocs de culte), de les veus doctrinals autoritzades (el personal religiós que s'encarrega de garantir l'atenció religiosa comunitària), com del discurs religiós (produït i gestionat per part del poder polític) esdevenen la clau d'aquest procés de burocratització. Preservar l'ortodoxia doctrinal serveix també per mantenir un determinat status quo institucional. En el cas concret del personal religiós, la formació esdevé la base del procés de funcionarització d'aquests professionals, que passen a dependre d'un àmbit institucional (els ministeris d'affers religiosos, o similars) que els selecciona, els remunera i els controla. La funcionarització d'aquest personal, remunerat per les respectives administracions i adscrit a determinats càrregos i funcions, sembla contradir el caràcter circumstancial que acompanyava la tasca d'imam. Així, d'acord amb les necessitats que marca l'atenció religiosa, es defineixen els perfils professionals en que seran formats els futurs aspirants a cobrir una feina remunerada dins d'una estructura professional jerarquitzada.

La comparació entre els perfils professionals que són definits per les autoritats dels països musulmans i per les instàncies representatives de l'islam a Europa, mostra com les estructures de burocratització responen a situacions i interessos diferents. En el quadre següent es mostren aquests diferents perfils, sense que s'estableixi directament una correspondència [quadre 2]:

QUADRE 2. Comparativa en els perfils d'autoritat religiosa (Algèria i Bèlgica)

ALGÈRIA (Ministeri d'Afers Religiosos)	BÈLGICA (Exécutif des Musulmans de Belgique)
• <i>Mufti</i> Principal autoritat religiosa, designada per l'estat, i encarregada de pronunciar edictes religiosos. • <i>Imam muntaz ('alim)</i> Imam-professor amb estudis teològics superiors. • <i>Imam jatib</i> Amb la preparació doctrinal adequada per poder elaborar i pronunciar la <i>jutba</i> o sermó durant l'oració comunitària del migdia. • <i>Imam as-salawat al-jams</i> L'imam que dirigeix les cinc oracions diàries, i que ha de disposar dels coneixements del <i>fiqh</i> necessaris per a l'execució d'aquestes pregaries. • <i>Mu'allim al-quran</i> Professor d'ensenyament alcorànic, que ha d'haver memoritzat l'Alcorà. • <i>Mu'aqit</i> Encarregats de confeccionar el calendari lunar oficial i de calcular les hores de les cinc oracions diàries. • <i>Mu'ad-din</i> Muetzins encarregats de fer la crida a l'oració. • <i>Qayim o Mukkadam</i> Es dediquen al manteniment dels locals de la mesquita.	• <i>Gran Imam de Bèlgica</i> Càrrec que acostuma a recaure sobre l'imam del Centre Islàmic i Cultural de Brusel·les, i que s'identifica amb un perfil de formació superior. • <i>Imam jatib</i> (imam de 1er. rang) Imam que es concentra en la predicació de l'oració del divendres al migdia (<i>jutba</i>), i que té una preparació teològica més profunda. • <i>Imam ratib</i> (imam de 2on. rang) El terme rati vol dir permanent, i és l'imam que s'encarrega de les cinc pregàries diàries, així com de les vetlles durant el mes de ramadà. • <i>Imam de 3er. rang</i> Pot reemplaçar l'imam de segon rang per absència, s'encarrega de dirigir el muetzi a l'hora de cridar a l'oració i del manteniment de l'oratori • <i>Imam assistant</i> Exerceix una funció auxiliar, desenvolupament més pròpiament una tasca de formació per adults (aprenentatge de les regles de la fe) i pels infants (memorització del text alcorànic). • <i>Al-moujawwid</i> Apart de ser un assistent de l'imam, s'encarrega de la recitació de l'alcorà durant el mes de ramadà. • <i>Muetzi</i> És l'encarregat de fer la crida a l'oració.

Font: Elaboració pròpia a partir de Ahmed Rouadja, *Les frères et la mosquée*. Paris: Karthala, 1990 (Algèria) i Mohamed El Battoui-Meryem Kanmaz, *Mosquées, imams et professeurs de religion islamique en Belgique*. Brusel·les: Fondation Roi Baudoin, 2004 (Bèlgica).

L'organització del culte musulmà emigrat, però, representa pels estats musulmans altres circumstàncies ben diferents a les d'origen. Alguns d'ells, en la seva voluntat per transplantar l'interès polític per controlar l'emergència d'aquests espais de culte i referències doctrinals fora del seu territori, han arribat a constituir instàncies específiques. És el cas de Turquia, que a través de la Direcció d'Afers Religiosos, o *Diyanet*, organitza tant l'apertura i manteniment d'oratoris, com l'arribada dels imams que han de treballar en els mateixos. Per contra, el Marroc (i, per extensió la resta de països magribins) no ha estat fins a la dècada dels 90 en que no s'ha aplicat a elaborar propostes d'organització del culte, més enllà de les estructures formades entorn de les *Amicales* des dels anys 60. És significatiu constatar que el ministeri d'Habús i Afers Islàmics marroquí no disposi de les competències polítiques per intervenir en les comunitats immigrades, doncs és la *Fondation Hassan II pour les Ressortissants Marocains à l'Étranger* la que disposa d'elles, malgrat que no ha estat

fins molt recentment en que no ha començat a considerar la qüestió religiosa en el seu programa d'intervencions (veure quadre 3). Per últim, altres països han optat per la via de la creació de grans centres culturals islàmics com a mecanisme per poder intervenir en l'organització del culte musulmà a Europa. Aquest ha estat, i continua sent, un model força present arreu dels països europeus, que han vist com en les seves capitals s'inauguraven centres d'aquestes característiques. Malgrat que els esdeveniments de l'11-S poden haver fet canviar aquesta percepció, no deixa de ser sorprenent observar com aquests centres han trobat un ampli suport per part dels responsables polítics europeus, encara que estiguessin finançats externament o que formulessin una línia doctrinal conservadora.

QUADRE 3

La projecció exterior de la Fundació Hassan II

La Fundació Hassan II desenvolupa tres àmbits d'acció respecte a la promoció del culte musulmà entre les comunitats marroquines emigrades: en l'enviament de predicadors, d'exemplars gratuïts d'Alcorans i de paquets a reclusos marroquins durant el mes de ramadà.

Evolució dels efectius de predicadors per any (suma de totes les destinacions)

Any	Professors universitaris	Conferenciantis	Imams	Total
1997	38	10	12	60
1998	35	14	13	62
1999	53	12	5	70
2000	51	16	15	82
2001	57	18	15	90
2002	65	26	14	105
2003	85	22	12	119
2004	85	27	10	122
2005	103	48	56	201
Total	572	193	125	911

Enviament exemplars de l'Alcorà

La Fundació envia i distribueix exemplar de l'Alcorà a les mesquites i associacions marroquines que es troben en sis països: França, Bèlgica, Espanya, Països Baixos i Gran Bretanya.

Any	Nombre d'exemplars
2002	3.232
2003	30.000
2005	30.016
Total	63.248

Enviament de paquets als reclusos d'origen marroquí

Dins del seu àmbit d'acció sociocultural i assistencial, la Fundació envia per ramadà paquets als reclusos que es troben en establiments penitenciaris de França, Bèlgica, Països Baixos, Alemanya, Espanya i Itàlia. Es tracta de paquets d'uns dos kilos de pes amb productes típics marroquins i també un exemplar de l'Alcorà.

Any	Nombre de beneficiaris
1997	2.000
1998	3.000
1999	4.500
2000	4.884
2005	6.000
Total	20.384

Dades extretes de la web oficial de la Fundació Hassan II (www.alwatan.ma, Consulta: 24 de setembre de 2005).

Però deixant a banda la voluntat política de control dels estats musulmans respecte a les iniciatives dels seus súbdits emigrats, el cert és que són els propis governs europeus els que també comencen a interessar-se per aquest tema. És, precisament, la manca d'institucionalització que mostra l'emergència d'un islam a Europa, el que fa plantejar-se als governs europeus si cal intervenir o no en aquesta organització. I això no deixa de ser paradoxal, ja que a vegades es formulen els mateixos interrogants que són proposats pels estats musulmans, encara que els seus objectius finals difereixin. La temptació, formulada més d'una vegada, de pensar que aquest és un afer del que s'han de cuidar exclusivament els propis estats d'origen, planteja prou interrogants com per assumir-la acríticament.

L'organització del culte es troba en la base de la institucionalització d'aquest personal religiós. En opinió dels governs europeus es considera que l'organització del culte musulmà (en especial pel que fa als imams) ha de ser responsabilitat, bé de les entitats i federacions islàmiques a Europa amb voluntat representativa, o bé d'institucions depenents dels estats d'origen. Segons la lògica burocràtica que inspira l'estat, és a través d'aquesta organització, en que es pot pensar en el reconeixement i equiparació d'aquest personal religiós amb el d'altres comunitats religioses. El reconeixement estatal dels imams passa per la condició de que aquests estiguin vinculats amb aquella entitat a la que l'estat li atorga (tota o només una part de) la representació instituida del conjunt del col·lectiu musulmà a nivell nacional. No obstant, les diferents realitats comunitàries europees mostren que tals propostes d'organització no ocupen tot el camp religiós islàmic: una part important d'aquestes comunitats segueix autoorganitzant-se fora de la influència de federacions nacionals o d'instàncies governamentals d'origen, especialment pel que fa a la contractació dels imams que posen al front dels seus oratoris. Per altra banda, és significatiu notar que en les federacions islàmiques europees amb voluntat de representació, el pes dels imams o altres autoritats religioses és, més aviat, relatiu, i que en els seus òrgans directius hi trobem majoritàriament perfils laics. En aquest context, i d'una manera paradoxal, les iniciatives de regulació de l'exercici de les funcions d'aquest personal religiós per part de les federacions islàmiques esdevenen una estratègia, no només per adoptar una posició privilegiada en un context que sovint es presenta en competència amb altres opcions representatives, sinó també per adquirir un caràcter de legitimació a ulls dels governs europeus, que valoren positivament els seus esforços per organitzar aquest terreny. Al mateix temps, i com que no són autoritats religioses les que es troben al front de tals instàncies representatives, aquestes necessiten també legitimar-se a través de la incorporació d'aquestes

figures, ja sigui per mantenir la credibilitat religiosa en les seves actuacions, com per poder desenvolupar iniciatives d'organització del culte islàmic a nivell nacional (per exemple, formar i acreditar els futurs imams, o elaborar *fatawa* en nom d'aquestes institucions) (veure quadre 4).

Les federacions islàmiques es converteixen, doncs, en les primeres instàncies burocratitzadores i de control de l'autoritat religiosa islàmica en context europeu, ja que reemplacen els criteris de selecció formulats per les comunitats locals, per la posseïó d'un certificat o diploma que indiqui que aquest imam s'ha format adequadament i/o que pertany a tal o qual instància organitzativa. Les respostes a aquests intents de monopolització de l'acreditació i reconeixement de l'autoritat religiosa, caracteritzen avui en dia les complexes relacions que mantenen aquestes entitats de projecció nacional (que tenen com a principal objectiu 'la institucionalització d'una representació del col·lectiu musulmà davant les instàncies estatals), i les comunitats musulmanes locals (que, en canvi, formulen un model organitzatiu limitat al seu àmbit local, que vol donar resposta a les seves demandes culturals).

QUADRE 4.

Fatwas estratègiques

Dos notables exemples de la voluntat d'instàncies representatives de les comunitats musulmanes a nivell nacional (la *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas a España*, i de l'*Union des Organisations Islamiques de France*, a França), per tal de poder legitimar-se doblement (és a dir, des de la perspectiva de les autoritats polítiques europees, com des de la doctrina islàmica). En ambdós casos, el mecanisme elegit va ser la pronunciació d'una *fatwa* (dictàmen doctrinal) entorn una qüestió precisa, i aprofitant que la mateixa atreïa l'atenció dels mitjans de comunicació i de l'opinió pública. De l'anàlisi del context en que es va prendre tal resolució, així com del seu contingut, s'observa que els promotors de tals *fatawa* (pl. de *fatwa*) s'adreçaven doblement no només a un públic musulmà, sinó també europeu, sabedors que tal posicionament els hi permetria intervenir d'una manera activa en el debat sobre l'encaix de l'islam a Espanya i a França, respectivament.

- La *fatwa* de la FEERI contra Ossama Bin Ladin (11 de març de 2005)
Amb motiu del primer aniversari dels atemptats de Madrid, la FEERI en nom del que havia estat el seu president i secretari general de la Comissió Islàmica d'Espanya, Mansur Escudero, va emetre una *fatwa* condemnant els crims terroristes comesos per Ossama Bin Ladin i la seva organització Al Qaida. En el dictàmen, es considera als autors i inspiradors d'aquests actes com a apòstates, i per tant "no haurien de ser considerats musulmans ni ser tractats com a tals". La *fatwa*, que va ser valorada molt positivament pels mitjans de comunicació que varen fer-se ressó de la mateixa, incloïa també referències al comentari del mateix Bin Ladin en referència a la pèrdua d'Al Andalus, determinant que aquesta qüestió (definida en aquests termes "la tragedia de Al Andalus, el genocidio de los musulmanes y su expulsión de España, patria natural de todos ellos, corresponde ser juzgado por Dios sólo y al siervo corresponde acatar el Decreto divino y ser de los agradecidos") va ser resolta després de la signatura dels Acords de Cooperació de 1992 amb la Comissió Islàmica d'Espanya, en considerar en el seu preàmbul que "el Islam forma parte de la identidad de España". El text de la *fatwa* també demana als mitjans de comunicació que no facin servir l'apelatiu d'islàmic o musulmà per referir-se a aquests actes terroristes.
- La *fatwa* de la UOIF en relació als disturbis en les perifèries urbanes franceses (6 de novembre de 2005)
La principal organització islàmica francesa va sol·licitar un dictàmen en forma de *fatwa* al seu òrgan teològic, *Dar al-fatwa*, en relació amb les revoltes urbanes durant el mes de novembre de 2005. El text de la *fatwa* declarava prohibit a tot musulmà "tota acció que ataqüi de manera cega als bens privats o

públics", fent explícita referència a l'atac a cotxes privats i a espais com escoles o centres socials. El debat generat al voltant d'aquestes revoltes, com a indicatives de la situació d'exclusió d'aquestes perifèries urbanes i de les seves poblacions, es va focalitzar ràpidament com una qüestió derivada del fracàs de la integració d'una generació sorgida d'anteriors migracions. En el text de la *fatwa* es reconeix explícitament el dret de tots els musulmans que visquin a França el "dret a reclamar el respecte escrupulós a la seva persona, a la seva dignitat i a les seves conviccions", malgrat que la forma de reivindicar tals drets no ha d'entrar en contradicció amb els principis islàmics que són citats en el preàmbul del dictàmen. La *fatwa* fou objecte de nombrosos comentaris: Alexandre Caeiro ("Pourquoi une *fatwa* en France?" *Le Monde*, 11 de novembre de 2005) comentava que la decisió de la UOIF per introduir el recurs de la *fatwa* en el context de l'islam francès, no només tenia una lectura teològica, sinó també política, doncs contribuïa a situar a aquesta federació en el centre del debat respecte a uns conflictes que els diferents analistes mai varen considerar que tinguessin una arrel islàmica o religiosa. Des d'una de les webs islàmiques més actives a França (oumma.com; "La *fatwa* hallucinante de l'UOIF", 7 de novembre de 2005) s'acusava a aquesta federació d'haver contribuït a "islamitzar" els problemes socials que afecten a aquestes perifèries urbanes, denunciant que la UOIF s'havia "erigit en policia comunitària de les consciències musulmanes a França", transformant-se de retruc en "auxiliar securitari del Ministre de l'Interior".

Imams: millor formar-los aquí o importar-los?

De la comparació entre diferents informes elaborats recentment sobre la situació de l'islam a França, és possible establir una sèrie estadística respecte la nacionalitat dels imams que exerceixen les seves tasques en territori francès: si l'any 1990 es considerava que només un 4% d'aquests imams tenia la nacionalitat francesa, l'any 1999 aquesta xifra pujaria al 10%, i l'any 2004, es situaria al voltant del 20%. Aquesta progressió, deguda fonamentalment a la naturalització d'aquests imams, que no al fet que hi hagin imams nascuts a França, no pot amagar el fet que la gran majoria d'aquests professionals segueixen sent estrangers.

Aquesta ha estat una constant arreu d'Europa, fins el punt de que la importació dels imams dels països d'origen, ha estat una pràctica que alguns estats han acabat per institucionalitzar. És el cas de Turquia, que ha facilitat l'arribada de la gran majoria dels imams turcs que han de treballar a països com Alemanya, els Països Baixos, França o Bèlgica. En aquest darrer país, la *Diyanet* (la Direcció d'Afers Religiosos del govern turc) posa a disposició de les comunitats a diplomats en teologia i que posseeixen una formació professional d'almenys quatre anys. Aquests imams són reclutats i remunerats per l'estat turc, que els adscriu a aquelles comunitats que ho desitgin, amb la contrapartida de que els membres d'aquestes comunitats paguin una cotització anual de 50 euros anuals. El període de permanència d'aquests imams en territori europeu s'estipula en tres anys. Prèviament, aquest període s'allargava fins els 4-6 anys, però després del 2001 es rebaixà als tres anys per indicació del mateix govern belga, que argumentava que aquest retorn programat no sempre era acomplert per part d'aquest personal religiós, ja que un nombre força significatiu dels imams es quedava en territori belga, dificultant el procés de reemplaçament o successió. Tanmateix les autoritats belgues varen retreure a la *Diyanet* la seva

ineficàcia per a controlar les activitats paral·leles d'alguns imams que, com a treball complementari al que oficialment tenien, també col·laboraven amb altres centres d'inspiració doctrinal més rigorista. La limitació de la permanència en territori belga fou un acord bilateral establert entre Bèlgica i Turquia (El Battiui-Kanmaz, 2004).

Malgrat les negociacions establertes amb els governs d'origen per intentar regular l'arribada d'imams, el cert és que les evidències de la dependència externa, i les dificultats per controlar aquestes entrades, comencen a generar seriosos interrogants als estats europeus respecte aquesta constant importació d'imams. En el discurs d'aquests estats, el primer que s'expressa és el temor a la introducció d'arguments i discursos religiosos que siguin contraris a la integració de les poblacions musulmanes. Com a conseqüència d'això, aquests discursos acaben plantejant arguments que formen part de l'àmbit securitari i de prevenció. De tal manera que els diferents estats acaben desenvolupant diferents iniciatives legislatives per tal d'aplicar, normatives d'entrada progressivament més estrictes dins de l'articulat d'estrangeria, o procediments d'expulsió a ser aplicats a aquells imams que per les seves accions o paraules poguessin representar una amenaça a l'ordre públic.

L'alternativa complementaria a aquestes disposicions de tipus legal que ha estat suggerida en alguns països europeus, ha estat explorar les possibilitats de desenvolupar activitats de formació per a aquest personal religiós. El país pioner en aquest sentit han estat els Països Baixos. La idea de contenir la penetració d'idees islamistes entre els col·lectius musulmans, així com la constatació de la baixa formació i l'escàs coneixement de la realitat holandesa que mostrava aquest personal religiós (aspecte que va quedar clarament reflectit en l'informe oficial de la comissió Waardenburg de 1983, i assenyalat també per altres investigadors), ha suscitat el debat sobre la formació dels imams que ha ocupat la societat holandesa des dels anys vuitanta fins a l'actualitat. Ja sigui pel fet que es formen als països d'origen (amb l'excepció de la comunitat musulmana de Surinam, que va poder establir un curs de formació per a futurs imams), o per la limitació temporal de la seva estada –en el cas turc, de quatre anys–, el cas és que el seu nivell de coneixement de les realitats socials holandeses era molt limitat. El govern holandès ha manifestat públicament la seva voluntat d'obrir un debat sobre la formació dels imams en territori holandès, dins del marc d'una política més àmplia d'integració de les minories ètniques. S'interpreta que la formació dels imams potenciaria la seva funció com a promotors de la integració dels col·lectius musulmans en la societat holandesa. Per tant, entre 1994 i 1998 el govern holandès va encarregar diversos informes en els quals es fonamenta la seva línia d'intervenció en aquest àmbit, que

seria definida en l'informe *The integration policy concerning ethnic minorities in relation to their spiritual ministers*, de 1998: en primer lloc, estimular la creació d'una institució de formació teològica musulmana incorporada dins del sistema educatiu holandès; segon, dissenyar una formació de *reciclatge* dels imams que han estat formats a l'estranger però que ja desenvolupen la seva tasca als Països Baixos; i tercer, formular un principi de restricció per a l'entrada de nous imams si la formació en el país pot cobrir les places vacants d'aquest personal religiós.

Un intens debat, amb arguments a favor i en contra, es desenvolupa en la societat holandesa a nivell acadèmic, polític i d'opinió pública. Les primeres dues iniciatives per a formar aquests imams han sorgit del si dels col·lectius musulmans: la *Universitat Islàmica de Rotterdam*, creada el 1998 i la *Fundació per a l'Educació Superior Islàmica* a Utrecht, que vol convertir-se en els propers anys en universitat teològica en cooperació amb la Universitat d'Utrecht. No obstant, el govern holandès sempre va formular les seves reticències davant de la dependència financera externa d'ambdós projectes, que limiten la seva independència.

Des del 2001 el debat entorn els imams en la societat neerlandesa ha canviat totalment de direcció i enfocament (Landman, 2005). Diverses polèmiques respecte a declaracions d'imams, l'impacte dels atemptats de l'11-S, l'emergència i ascens electoral del partit populista de Pim Fortuyn, el seu assassinat a mans d'un militant ecologista d'extrema esquerra i, especialment, l'assassinat en 2005 del cineasta Theo van Gogh per Mohamed Bouyeri, un militant islamista d'origen marroquí però nascut a Holanda, marquen clarament aquest canvi d'orientació i de profunda revisió de model multicultural holandès. Precisament, poc després que complir-se el primer aniversari després de l'assassinat de van Gogh, el govern holandès, de la mà de la Ministra d'immigració i integració, Rita Verdonk, aprovà la iniciativa per a formar imams que haurien de treballar als Països Baixos. Amb un pressupost inicial de 375.000 euros, el pla es planteja arribar a aconseguir que el 2008 no hagin de venir més imams de l'exterior.

França ha estat l'altre país europeu on s'han proposat iniciatives per a formar els imams. D'una manera més o menys explícita, aquest dossier sempre ha estat present dins la taula dels diferents ministres de l'interior des d'almenys finals dels anys 80. Però a diferència d'altres països europeus, l'estat francès no s'ha pronunciat mai d'una manera activa respecte de la formació dels imams. L'absència d'una entitat representativa de l'islam a França, expressió evident de l'heterogeneïtat existent, ha condicionat la precarització de la figura de l'imam, tant pel que fa al seu reconeixement com pel que fa a la formació. En aquest darrer aspecte, la situació

d'altres cultes a França és ben diferent, ja que catòlics, protestants o jueus disposen de diferents instituts teològics on formar els seus ministres de culte.

En l'actualitat, les tres alternatives de formació que han sorgit des de principis de la dècada dels noranta són, doncs, fruit d'aquesta fragmentació representativa. Es tracta de l'*Institut Européen des Sciences Humaines*, creat el 1992 a St. Léger de Fougeret (Nièvre) i vinculat a l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), que compta avui amb aproximadament cent estudiants; de l'*Institut d'Études Islamiques de Paris*, que fou obert a la mesquita de Mantes-la-Jolie l'octubre de 1993 per ser traslladar més tard als locals de la Lliga Islàmica Mundial a París, on hi estudien prop de 200 estudiants; i per últim, l'*Institut de Théologie de l'Institut Musulman de la Mosquée de Paris*, inaugurat l'octubre de 1994 amb la participació dels ministres d'Interior, Charles Pasqua, i de Cultura, Jacques Toubon, institut que durant un temps va cessar tota activitat per manca de finançament, però que novament ofereix cursos de formació per a imams.

Les iniciatives organitzadores de l'islam francès (tant a proposta directa del govern, com apadrinats o reconeguts explícitament després d'un procés d'elecció) sempre han tingut en compte la qüestió dels imams, de la seva formació i del seu encaix i funció en la societat francesa (Frégosi, 2005). En les diferents comissions que han estat proposades pels successius governs francesos, la qüestió ha estat clarament plantejada: per exemple, des de l'*Haut Conseil à l'Intégration*, la institució creada per l'estat francès el 1989 per estudiar els processos d'integració de les minories culturals a la societat francesa, en l'informe "L'islam dans la République" de 2000, s'insistia en què l'estat ha d'encoratjar la no participació en la creació d'institucions de formació superior per instruir els futurs imams. També en el dictàmen que el llavors primer ministre francès, Jean-Pierre Raffarin, va encarregar en juny de 2003 a l'historiador Daniel Rivet, director de l'Institut d'Etudes de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (IISM), es consideraven diverses propostes de formació de personal religiós musulmà a França. Així, es proposava la creació de departaments d'islamologia en les universitats franceses.

Amb la constitució en juny de 2003 del Consell Francès del Culte Musulmà (CFCM), la qüestió de la formació d'imams comportaria la creació d'una comissió que havia de determinar les condicions d'aquesta formació. Aquesta comissió proposaria amb el ministeri de l'interior el desenvolupament de dues línies de formació, lingüística i contextual, a fi de que els imams instalats a França poguessin rebre classes de francès (doncs s'estima que prop del 75% de tots ells, a penes parlen algunes paraules de francès) i de civilització i cultura francesa. L'anterior ministre de l'interior,

Dominique de Villepin, en una allocució en març de 2005 en el Consell Francès de Culte Musulmà, reconegué que ja hi havien uns 300 imams que rebien classes d'un primer cicle d'ensenyament del francès. També proposava que per al curs acadèmic 2005-2006, en algunes universitats parisenques s'impartiria una formació que hauria de permetre als futurs imams adquirir una base de coneixements indispensable per esdevenir ciutadans francesos.

En aquests dos casos citats, com en d'altres que avui en dia es proposen a Europa, la qüestió de la formació es considera com l'antídot fonamental per evitar la penetració en Europa d'idees de caire fonamentalista, i la seva consegüent influència negativa sobre el conjunt del col·lectiu musulmà. S'accepta categòricament que el perfil formatiu i professional d'aquests imams no sempre és el més adient per l'exercici de la seva tasca de guiatge en un context no musulmà. Però tot i coneixent aquestes mancances, la pregunta que es segueix formulant amb insistència és qui s'ha d'encarregar de formar aquests imams que han de treballar a Europa? Han de seguir sent formats en l'estranger, seguint les directrius dels països musulmans d'origen o, per contra, ho han de ser a Europa? Les respostes segueixen alternatives que, no només formen part d'una idea de reconeixement d'un determinat culte religiós a Europa, sinó com a forma d'integrar socialment els col·lectius (pensats genèricament com a població estrangera), que aquest culte religiós aplega.

Més enllà de voler sintetitzar models d'experiències, arreu hi ha el convenciment de que és precís pal·liar l'escàs coneixement de la llengua, de la cultura i de la societat en la qual aquests imams venen a instal·lar-se per treballar, i per aquest motiu ja s'han formulat diferents propostes de formació específica. Ara bé, els dubtes apareixen en el moment en que cal incorporar altres continguts en aquest ensenyament, ja sigui per una banda, els valors, les institucions i els referents democràtics de les societats europees, i per l'altra, la formació en els fonaments de la tradició islàmica contextualitzats a una realitat social no musulmana. Quan el debat entorn la formació dels imams a Europa segueix del tot obert, el panorama en aquest terreny es podria sintetitzar en dues alternatives totalment obertes, no necessàriament incompatibles, però que obren camins encara per explorar: per una banda, l'aposta per les diferents *iniciatives de formació superior* que han aparegut arreu d'Europa (sovint amb vincles financers i doctrinals externs, i que tot just comencen a ser reconegudes per part de les comunitats musulmanes europees de base) i, per l'altra, confiar en la *formació en origen* que imparteixen els espais tradicionals i oficials de formació islàmica (el que no suposa necessàriament una relació directa amb l'arribada a Europa d'aquests especialistes, que poden desmarcar-se dels circuits oficials).

El reconeixement legal d'una figura religiosa per part dels estats europeus automàticament no fa competents als seus governs en matèria religiosa. Aquests acostumen a delegar tal definició en aquelles institucions dels propis col·lectius, que han de tenir el criteri adient com per determinar que una persona aconsegueix les condicions per ser un imam, o altre càrrec d'autoritat religiosa. Aquests criteris acostumen a formular-se dins de l'àmbit de la formació, criteri que també permet als estats europeus d'establir un criteri suficientment objectiu i, per tant, exigible a totes aquestes especialistes religioses. Acreditar una formació considerada com a adequada obre el camí envers al reconeixement, acreditació i legitimació institucional d'aquestes figures religioses.

Afegint noves funcions socials, complementàries a les culturals

En les expectatives desitjables que les societats europees projecten sobre els imams i figures religioses de l'islam, i més enllà de les pròpies estrictament vinculades amb qüestions de culte, hi apareixen les funcions de tipus social i cultural. Aquestes, que complementen la funció cultural bàsica de l'imam, contribueixen a fer encara més complexa aquesta figura, tant per les seves atribucions, com respecte al rol social i comunitari que la societat pensa que han d'acomplir. Identificats amb la idea del lideratge doctrinal comunitari, dels imams s'espera que desenvolupin accions i aptituds de caràcter social que, en context migratori, acostumen a ser definides com de caràcter medial, d'intermediació i negociació per a resoldre situacions que prèviament han contribuït a oposar a les parts existents.

En aquest sentit, i d'acord amb valoracions diferenciades en la forma d'entendre el component mediador de les seves tasques, hi destacaria tres àmbits en els que s'expressa aquesta condició d'intermediació social de l'imam: els conflictes socials, l'atenció en el medi penitenciari i les iniciatives de diàleg interreligiós.

És comprensible atribuir als imams una funció de mediació intracomunitària, en aquelles circumstàncies que generin un conflicte entre persones o interessos. Però considerar-los a més, com a mediadors en conflictes generats entre membres de la comunitat musulmana i les societats europees, és afegir un plus no sempre contemplat en les atribucions assumides tant pels propis imams, com per part dels centres de culte que els contracten. Es tracta, doncs, d'un element força significatiu dins d'aquest procés de redefinició del seu perfil i rol que elaboren les societats

europnees, i que projecten sobre ells com a mesura a partir de la qual poder avaluar el seu grau d'encaix social i implicació cívica. En aquest procés de sublimació de la condició de ciutadà que les societats europees projecten sobre les persones immigrades, que han de demostrar un *plus* de compromís ciutadà, de convivència i civisme (qualcom que no sempre té la mateixa contrapartida respecte al conjunt de les mateixes poblacions europees), la figura dels imams (i, per extensió, dels líders d'aquests col·lectius) és especialment destacada, respecte a les seves "responsabilitats socials". Els exemples que freqüentment han servit per a mostrar aquestes responsabilitats es relacionen amb situacions de conflicte sorgides en el si de les mateixes societats europees com en reaccions a circumstàncies polítiques internacionals. Així, un cas paradigmàtic de la intervenció d'aquestes figures religioses comunitàries, han estat a voltant de les cícliques polèmiques generades en les perifèries urbanes de les ciutats franceses. La valoració d'aquestes mediacions, a mig camí entre la pacificació immediata dels conflictes i el treball social de llarga durada, va portar a l'antropòloga Dounia Bouzar a parlar dels predicadors musulmans com a nous treballadors socials (Bouzar, 2001). Durant els disturbis de l'estiu de 2001 a les ciutats angleses de Bradford, Burnley i Oldham, el paper pacificador dels líders religiosos va ser àmpliament destacat per diferents sectors de l'opinió pública (McLoughlin, 2005). No obstant, aquesta intervenció no ha estat exempta de recels i sospites d'un proselitisme encobert per part d'aquestes figures, tal com diferents veus han exposat en relació amb fets recents com els conflictes en les *banlieues* franceses de novembre de 2005, o les reaccions en contra de les caricatures del profeta Mahoma per part del diari danès *Jyllands-Posten* el febrer de 2006.

L'atenció religiosa en el medi penitenciari és una tasca que complementa la funció de l'imam en l'interior de la mesquita. És potser l'àmbit de mediació més formal que es reconeix als imams, si bé aquest component no acostuma a ser explicitat en la descripció de tal atenció religiosa. Després de la constatació de que les presons eren espais on el proselitisme islamista adquiria més força, els serveis de seguretat europeus han desenvolupat diferents iniciatives per evitar la propagació d'aquestes idees radicals. La constatació, però, de que l'atenció religiosa islàmica, garantida de manera força precària per imams que realitzaven aquesta atenció de forma voluntària (Khosrokhavar, 2004), no podria fer front al proselitisme islamista, ha portat a la necessitat d'estructurar més coherentment aquesta atenció. La pressió securitària redefineix la funció de l'imam en les presons, fent una major insistència sobre els aspectes culturals (direcció de la pregària) o d'orientació personal (atendre les demandes dels reclusos), que no sobre la tasca proselitista (en forma de sermons o conferències). Els propis imams, sobre els quals ja s'ha procedit a

determinar el seu perfil "moderat", han d'acomplir a partir d'ara una tasca de contenció activa respecte aquestes idees radicals (Guibert, 2006).

El principi de pluralitat religiosa cooperativa que comporten les iniciatives de diàleg interreligiós, ofereix possibilitats reals per als imams de poder adquirir una determinada [encara que limitada] presència pública. La seva implicació en aquestes propostes no només esdevé una oportunitat a la recerca del seu reconeixement social, sinó que també és indicativa de la seva voluntat d'"obertura" i garantia de moderació en el seu discurs. La participació dels imams com a figures religioses, al costat de les d'altres confessions, no només els hi atorga una condició d'igualtat respecte els seus "parells", sinó que dona mostra de la seva disposició personal i, per delegació, del conjunt de la seva comunitat, a dialogar i a mantenir posicions conciliadores respecte el seu encaix en les societats europees. La successió d'iniciatives en aquest sentit és força nombrosa a Europa. D'entre aquestes, destaca com a iniciativa que ha generat una important atenció mediàtica i institucional, la de l'associació suïssa *Hommes de parole*, que en gener de 2005 va aconseguir celebrar un congrés a Brussel·les amb la participació d'imams i rabins (VV.AA, 2005). Recentment s'ha fet públic que el proper segon congrés es celebrarà en març del 2006 a Sevilla (*La Vanguardia*, 22-1-06). Però més enllà de l'èxit concret d'aquestes iniciatives, el que és també significatiu és veure com des dels poders públics es promou de manera força activa la "bona entesa" entre les religions. Tal interès es regiria, segons Anne-Sophie Lamine (2004), per una triple combinació d'interessos: el primer d'ell suposaria conformar una nova dimensió de la presència del fet religiós en l'espai públic, a partir d'un criteri de pluralitat, però ubicant-lo estrictament dins d'un pla exclusivament teològic i doctrinal. El segon interès es formula en clau de recerca d'interlocucions i representacions vàlides en aquests col·lectius religiosos, especialment els de recent implantació que, sovint amb una feble institucionalització, no mostren lideratges clarament definits. El darrer argument de l'interès polític per aquestes iniciatives, es relaciona amb la voluntat de mostrar tals agrupacions com a instruments de mediació en els conflictes que afectin a diferents col·lectius en àmbits locals. D'aquesta manera, la intervenció dels grups de diàleg interreligiós sobre conflictes que es deriven del procés d'integració social de col·lectius immigrants, suposa un substantiu canvi de registre vers una interpretació religiosa de tals conflictes. La participació activa dels imams com a mediadors respaldats per tals iniciatives interreligioses, es confirma en l'actualitat com un aval socialment validat de la seva funció de lideratge.

5. EL PROCÈS DE CONFIGURACIÓ DE L'ISLAM A CATALUNYA

Els orígens de la contemporània presència de l'islam a Catalunya es troben vinculats amb l'arribada i assentament de col·lectius immigrants, fonamentalment marroquins i africans en una primera etapa, i posteriorment d'origen paquistanès. A mesura, però, que aquesta presència avança, l'islam a Catalunya va mostrant altres tipus d'expressió de la fe musulmana que ja no es deriva d'uns trajectes migratoris determinats. El nombre de catalans que han optat per l'islam i la presència de noves generacions de musulmans nascuts en terra catalana, comencen a indicar que l'islam mostra indicadors de que ja no és una realitat aliena a Catalunya.

Les diferents fases que es puguin establir per pautar l'evolució de la seva configuració comunitària, s'han d'entendre com a l'expressió dels successius intents per part del col·lectiu per afavorir i millorar les condicions en les que poder acomplir les observances religioses islàmiques en la societat catalana. La reconstrucció de la història col·lectiva de la comunitat musulmana requereix fer esment a històries locals, on les que s'expressen les trajectòries comunitàries d'aquests col·lectius en diferents poblacions catalanes. La suma de les experiències col·lectives a nivell local configuren una història que es defineix en clau heterogènia i que, per tant, no es deriva d'un únic eix conductor, d'una d'una mateixa línia evolutiva o d'una estratègia d'implantació territorial previamente determinada i programada per alguna instància oficial. L'islam a Catalunya ha demostrat ser un islam autoorganitzat, no dependent, amb vincles comunitaris basats sobre un principi de solidaritat, però que es troba feblement estructurat. Possiblement pel fet de que les comunitats musulmanes locals han hagut de recórrer als seus propis i limitats recursos, el que ha afavorit que cada una d'elles hagi hagut de trobar el seu propi encaix social. Totes les comunitats musulmanes locals a Catalunya han hagut de passar per les mateixes fases de desenvolupament comunitari, el que no vol dir que totes ho hagin passat al mateix temps, ni que es trobin al mateix nivell d'evolució. Existeixen comunitats que ja tenen darrera seu una llarga història, a través de la qual s'han mostrat molt actius en el terreny associatiu. Altres, en canvi, tot just acaben de comencen a obrir els seus espais de culte.

Tot avaluant aquest procés que ja dura més tres dècades, s'aprecien una sèrie d'indicadors que permeten afirmar que l'organització de l'islam a Catalunya s'ha desenvolupat en clau de precarietat. Una precarietat que es troba condicionada per l'escassa provisió de recursos i de mitjans que pot aportar un col·lectiu que

majoritàriament està compost per persones immigrades i que, a més, es troba minoritzat socialment. Aquesta precarietat dificulta també el reconeixement públic d'aquesta presència, requisit fonamental per tal de poder atorgar la dignitat que es mereix aquesta (i qualsevol altra) expressió religiosa en un marc democràtic i de llibertat religiosa.

L'islam a Catalunya és un islam tradicional, modest, humil i profundament vivencial, que s'allunya de qualsevol artifici institucional extern. Més vinculat amb un procés de transmissió d'una tradició religiosa etnocultural, que no per una reformulació contextual de la doctrina islàmica. És un islam d'oratoris i no de minarets, construït sobre ciment i no sobre marbre, de locals i garatges transformats en espais de culte que no d'edificis de nova planta, de proximitat comunitària que no de recreació elitista. L'estat dels oratoris musulmans a Catalunya és el principal indicador de la forma en que l'islam s'inserta en la nostra societat, d'una manera discreta, a penes identificada socialment. Reconstruiré aquest procés d'assentament de l'islam a Catalunya a partir de la combinació de tres dades diferents: la de l'evolució estadística dels residents estrangers d'origen musulmà, del registre d'entitats religioses i associacions culturals i de la cronologia d'obertura d'espais de culte.

Del transplantament a la implantació

Existeix un considerable marge d'error en el recurs a les estadístiques oficials de residents estrangers que provenen de països majoritàriament musulmans, com a base per a poder determinar la presència musulmana al nostre país. El pressupòsit estimatiu d'aplicar una determinada pertinença comunitària a través de l'apelatiu "musulmà", és massa elevat com per a no formular les degudes precaucions en l'ús de les taules estadístiques. En aquest cas, empro aquestes dades estadístiques, no tant per determinar pertinençes comunitàries, sinó per conèixer la dimensió numèrica d'una presència que podria ser susceptible de conformar el col·lectiu sobre el qual elaborar aquestes pertinençes. A més, de les dades estadístiques busco més la seva progressió que no pas les dades nominals.

Si tal com he dit, la presència musulmana es relaciona amb l'assentament de determinats col·lectius musulmans, en la taula 1 es mostra l'evolució dels quatre principals orígens nacionals. Marroquins, pakistanesos, gambians i senegalesos constitueixen els col·lectius musulmans numèricament més nombrosos a Catalunya. Fruit de diferents trajectòries migratòries, amb pautes d'assentament en el territori,

amb models d'expressió associativa propis, constitueixen el primer nivell d'heterogeneïtat present en el si del col·lectiu musulmà. De fet, és sobre el principi nacional sobre el que s'estructura habitualment l'islam al nostre país, especialment pel que fa a espais de culte i a iniciatives institucionalitzadores. Si agrupen les dades estadístiques dels residents estrangers d'origen musulmà (a més dels contemplats en la taula 1), i si es comparen amb el nombre total d'estrangers, tant a Espanya com a Catalunya, ens apareix un percentatge del nombre total d'estrangers que siguin d'origen musulmà (taula 2). Les dades de 1999 a 2005 ens mostren les variacions en aquest percentatge, que en un primer moment apuntaven cap a l'alça, però que després inicien un clar descens. En això s'observa la influència del canvi en el perfil de la immigració a Espanya i a Catalunya, amb una major aportació de col·lectius llatinoamericans i provinents dels països de l'Est, en detriment d'altres col·lectius africans o asiàtics. La comparativa percentual entre Espanya i Catalunya, no obstant, ha estat una dada sovint destacada, per tal de mostrar la importància dels col·lectius d'origen musulmà en el conjunt de les poblacions immigrades a Catalunya. El fet que els marroquins que viuen a Catalunya representin la tercera part de tots els que hi resideixen legalment a l'Estat (una dada que es manté invariables des de principis dels noranta), ha estat citat públicament per responsables polítics que veien amb una certa preocupació aquesta prevalència de l'origen musulmà ^[32].

TAULA 1. Evolució residents marroquins, pakistanesos, gambians i senegalesos a Catalunya (1999-2005)

	Marroc	Pakistan	Gàmbia	Senegal
1999	61.462	2.815	7.100	2.001
2001	88.642	10.495	7.958	3.622
2003	117.752	11.720	9.586	5.491
2005	163.589	17.330	13.235	9.576

Font: Diversos anuaris estadístics

TAULA 2. Residents estrangers a Espanya i Catalunya d'origen musulmà (1999-2005)

	Espanya			Catalunya		
	Total estrangers	Origen musulmà [*]	% origen musulmà	Total estrangers	Origen musulmà [*]	% origen musulmà
1999	801.329	207.431	25,8	183.736	78.369	42,6
2001	1.109.060	303.730	27,3	280.167	119.952	43,2
2003	1.647.011	425.568	25,8	383.936	155.692	40,5
2005	2.738.932	637.040	23,2	603.636	220.174	36,4

Font: Diversos anuaris estadístics

³² De fet, quan es pronuncien aquestes inquietuts (com, per exemple, va fer l'abril de 2002 el llavors conseller en cap de la Generalitat de Catalunya, Artur Mas, dient que a Catalunya hi habien "massa marroquins"), és per que es parteix del pressupòsit de que hi han col·lectius immigrats més fàcilment integrables que d'altres. Sobre aquesta idea, s'elaboren propostes de selecció i de preferenciació respecte a determinats col·lectius segons els seus orígens, quelcom que ja forma part de les polítiques migratòries de països com Austràlia. És quan, a partir d'aquests pressupostos, que es fan evidents aquells implícits que configuren aquelles condicions que han de tenir les persones immigrades al nostre país per tal d'integrar-se satisfactòriament. El fet religiós, en els darrers anys, s'afegeix d'una manera determinant en la definició dels criteris selectius d'una major "integrabilitat". Sobre aquesta qüestió, veure Moreras (2005).

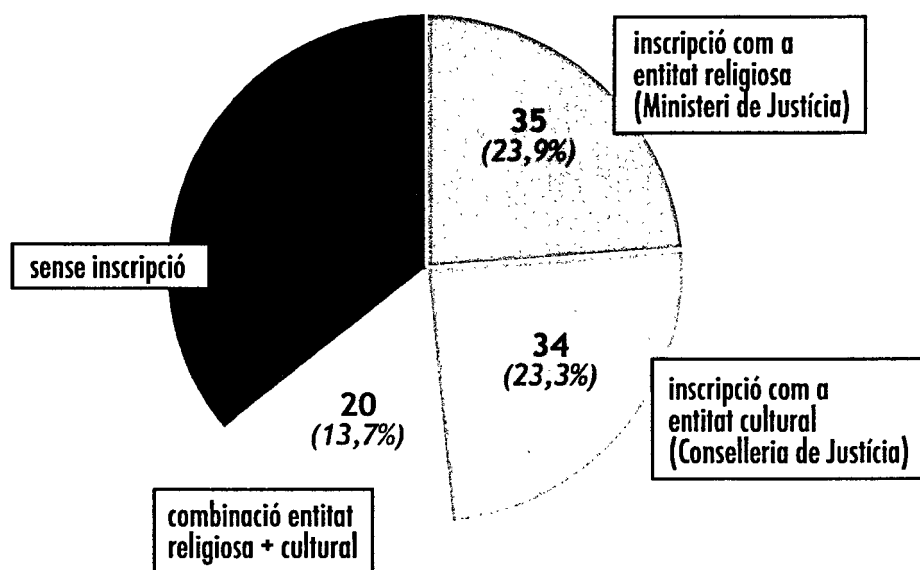
[*] Països dels que s'han extret les dades estadístiques: Afganistan, Albània, Algèria, Arabia Saudí, Azerbaidjan, Bahrain, Bangladesh, Bosnia-Herzegovina, Egipte, Gàmbia, Iemen, Indonèsia, Iran, Iraq, Jordània, Kuwait, Líban, Líbia, Malàisia, Mali, Marroc, Mauritània, Níger, Oman, Pakistan, Palestina, Senegal, Síria, Somàlia, Sudan, Tunísia, Turquia, Uzbekistan

Deixant a banda les dades estadístiques poblacionals, un altre registre que ens permet avaluar el grau d'assentament d'aquests col·lectius a Catalunya, és el que fa referència a la inscripció d'entitats religioses i d'associacions culturals. La primera consideració que cal fer respecte a l'associacionisme musulmà a Catalunya és que mostra un baix nivell d'inscripció legal. De fet, l'associació és la figura legal definida per l'ordenament jurídic espanyol per identificar la dependència d'un espai que, com les mesquites, es dediquen a un ús de tipus col·lectiu. Com que ens estem referint a ells com espais adreçats al culte musulmà, adquireixen un caràcter religiós. Així, una associació religiosa ha d'acomplir una sèrie de requisits, exposats en la Llei Orgànica de Llibertat Religiosa de juliol de 1980, per tal de poder gaudir dels avantatges que implica aquesta categoria. En primer lloc ha de ratificar que les seves finalitats siguin religioses, per la qual cosa ha d'estar vinculada a alguna de les confessions reconegudes per l'Estat espanyol. Aquesta certificació permet la seva inclusió com associació religiosa en el Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia a Madrid.

L'Acord de Cooperació de 1992 signat amb la Comissió Islàmica d'Espanya afavoria el procés d'institucionalització de les comunitats musulmanes a l'Estat espanyol, si bé tal com es pot comprovar en el territori, només un percentatge relativament reduït dels oratoris musulmans a Catalunya es troben inscrits com a associació religiosa a Madrid. Això formalment les exclou i deixa a banda de l'abast de l'Acord. Un altre camí més concorregut per part dels responsables associatius musulmans a Catalunya, ha estat el de la inscripció com a associació cultural en la Conselleria de Justícia de la Generalitat. Però tanmateix, alguns oratoris musulmans tampoc s'han decidit per aquesta via d'inscripció legal.

Una estimació de la inscripció legal dels 147 oratoris musulmans que hi ha a Catalunya ens mostra que 35 d'ells estan només inscrits al Ministeri de Justícia de Madrid com a entitats religioses (el que representa un 23,9%), 34 només ho estan com associacions culturals inscrites a la Conselleria de Justícia de la Generalitat (un altre 23,3%), 20 combinen les dues inscripcions (13,7%), mentre que 58 (39,1%) no poden acreditar cap mena d'inscripció. [veure Gràfic 1] La manca d'inscripció legal d'aquestes entitats és un element més que condiciona i dificulta el seu reconeixement per part de la societat d'acollida.

GRÀFIC 1. Règim d'inscripcions dels oratoris musulmans de Catalunya



Font: Elaboració pròpia a partir de les dades del Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia i de la Guia d'Entitats de la Conselleria de Justícia de la Generalitat de Catalunya.

Tenint present aquestes dades, i d'acord amb els dos camins d'inscripció possible (com entitat religiosa o associació cultural), el que es destaca és aquest important percentatge d'oratoris musulmans que no mostren cap mena d'inscripció legal (un 39,1%), que contrasta amb la situació legal ideal (la que combina la inscripció cultural i religiosa) que només arriba a un 23,3% del total. Aquesta irregularitat administrativa i legal que durant força temps ha estat una pràctica habitual, en els darrers anys comença a mitigar-se, tant per la decidida voluntat dels promotors dels nous oratoris per tal de poder disposar d'un estatus legal normalitzat, com per aquells que fa temps tenien obert el centre i que han iniciat els tràmits per a la seva regularització legal. Cal tenir present, però, aquesta és una circumstància que no només afecta als col·lectius musulmans, ja que l'entrada en vigor d'aquests Acords ha fet que espais de culte de confessions religioses minoritàries habilitats precàriament a locals o vivendes, hagin col·locat a alguns d'aquests espais en una situació de manca de reconeixement legal, restant al marge de l'ordenament jurídic. Davant d'aquesta situació, i amb el text de l'Acord de Cooperació de 1992 en la mà, només es podrien considerar com a oratoris musulmans pròpiament dits a un total de 55, el que representaria només un 37,6% del total d'oratoris a Catalunya, una xifra que caldria no oblidar.

Acabo d'afirmar que aquestes xifres mostren una certa tendència a modificar-se, a través d'una major inscripció legal d'aquests espais de culte. No obstant, la dinàmica que ha estat majoritària fins l'actualitat ha passat per mostrar còm no sempre es produeix una relació directa entre apertura i inscripció legal. Acostumen a ser poc freqüents els casos en que coincidia la data d'apertura i de registre. El registre, doncs, s'acostuma a deixar per més endavant, probablement a partir del moment en que s'estableixen relacions amb les administracions locals, el que obliga a que el centre disposi d'un estatus legal ben definit. Per altra banda, malgrat que aquests locals puguin estar inscrits com a associació cultural o entitat religiosa, tampoc se'n deriva que disposin de les pertinents llicències municipals d'apertura.

Aquesta disparitat associativa provoca entre els responsables municipals una forta confusió. Sovint s'acaben confonent associacions culturals com si fossin religioses, perquè o bé inclouen una explícita referència religiosa en el nom amb que han estat inscrites, o bé perquè en identificar aquesta associació amb l'oratori musulmà s'imagina que adquireix una finalitat merament religiosa. Aquesta situació acostuma a passar desapercebuda pels municipis que desconeixen els tràmits registrals que han desenvolupat els responsables d'aquests centres. Tanmateix, el que disposin o no d'una llicència municipals per activitats, no sempre és una informació que els àmbits d'intervenció en matèria d'immigració disposin d'una manera immediata, doncs acostuma a ser una documentació que és dipositada en les àrees d'urbanisme i via pública. Comprovar si tal centre disposa o no dels permisos corresponents és una qüestió de temps, però demostra que no necessàriament s'estableix a nivell de l'acció municipal un protocol de transvassament d'informació entre diferents àrees implicades.

Si la tendència a primer obrir la mesquita i després procedir a la inscripció legal comença a modificar-se, ho és bàsicament en base a dos factors: en primer lloc un major coneixement de l'existència i del contingut de l'Acord del 92, i dels possibles beneficis que pot reportar l'inscripció com a entitat religiosa (que no són tant econòmics, com que puguin refermar el seu estatus en una possible negociació amb els poders públics); i, en segon, la necessitat de respondre a un requeriment legal plantejat precisament per aquests poders públics, en aspectes que tenen a veure amb el local o les activitats de l'associació. En un cas com en l'altre, la inscripció com associació cultural s'interpreta com un pas previ per a un posterior registre com a entitat religiosa. De fet, cal tenir present que la seva tramitació és molt més senzilla i menys costosa que el registre al Ministeri de Justícia, el que la fa més accessible per part de les comunitats musulmanes. Amb les dades més recents d'inscripció al Registre d'Entitats Religioses del Ministeri, s'observa un significatiu augment

d'aquesta durant l'any 2004, en que deu noves entitats musulmanes catalanes s'hi varen inscriure (taula 3 i gràfic 2).

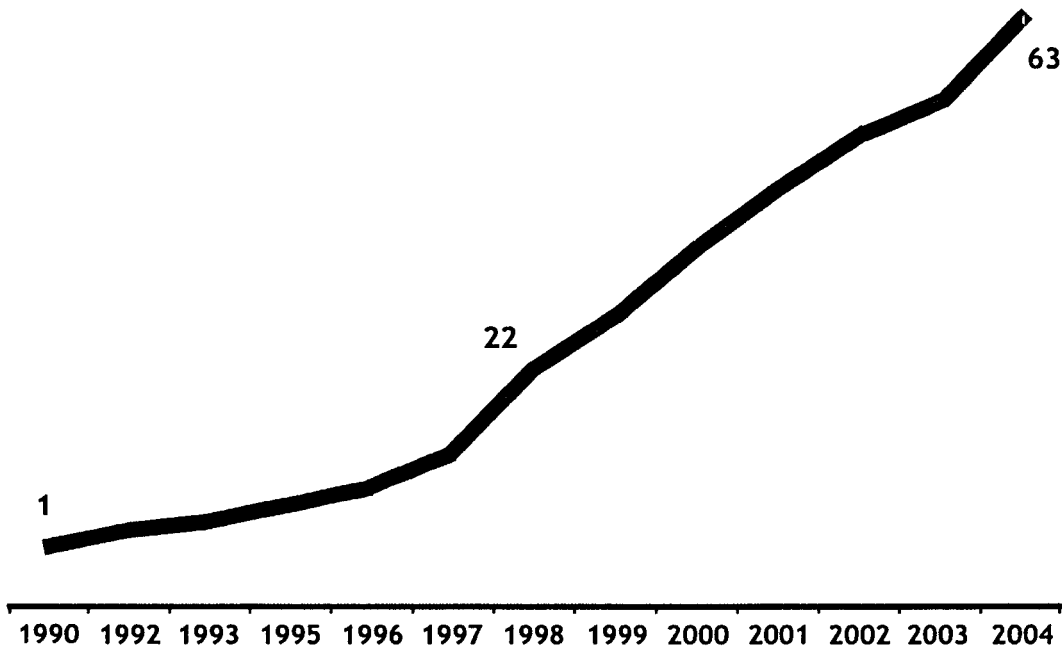
TAULA 3. Entitats religioses islàmiques a Catalunya (inscrites al Ministeri de Justícia de Madrid a febrer de 2005)

Nom	Població	Data registre	Federació
BARCELONA			
Com. Musulmana de Terrassa	Terrassa	5/92	Ucide
Annour	Mataró	11/92	Feeri
Com. Islàmica al-Mohajirin	Canovelles	10/95	No fed.
Mesquita Omar Ibn al-Jattab	St. Boi de Llob.	3/96	No fed.
Hermandad Islàmica Ar-Rida	Barcelona	4/96	No fed.
Centro Islàmico Camino de la Paz	Barcelona	2/97	Feeri
Com. Musulmana de Manlleu	Manlleu	2/97	No fed.
Com. Islàmica de Rubí	Rubí	8/97	Feeri
Com. Musulmana de Vic	Vic	4/98	No fed.
Com. Islàmica. Mezquita at-Tauba	Premià de Mar	4/98	No fed.
Com. Islàmica Anjuman Islah ul-Muslemin	Barcelona	4/98	Ucide
Com. Musulmana de Vilassar de Mar	Vilassar de Mar	5/98	No fed.
Com. Islàmica del Maresme	Calella de Mar	6/98	Ucide
Com. Musulmana de Martorell. Mesquita Tariq al-Falah	Martorell	6/98	Ucide
Com. Islàmica Cornellà. Mesquita at-Tauba	Cornellà de Llob.	8/98	Ucide
Com. Islàmica de Catalunya	Terrassa	6/99	Ucide
Com. Islàmica Ali Ibn Abu Talib	St. Andreu de la Barca	8/99	Ucide
Anjemane Eshat Udin-o-Falah ul-Muslimin	Barcelona	8/99	No fed.
Com. Islàmica del Bages. Mesquita El-Fath	Manresa	11/99	No fed.
Com. Islàmica Insha-Allah	Barcelona	2/00	Feeri
Com. Musulmana AHman	Barcelona	10/00	No fed.
Com. Islàmica de Olesa. Mesquita as-Salam	Olesa de Montserrat	10/00	Ucide
Com. Islàmica de Sabadell. Mesquita ar-Rissalah	Sabadell	10/00	Ucide
Com. Islàmica de Vilafranca del Penedès. Mesquita al-Fath	Vilafranca del Penedès	12/00	Ucide
Mesquita Hamza	Barcelona	3/01	No fed.
Com. Musulmana de Ripollet. Mesquita Assalam	Ripollet	3/01	Ucide
Com. Musulmana de Hospitalet de Llobregat. Mezquita al-Fath	Hospitalet de L.	3/01	Ucide
Com. Islàmica de Calaf. Mesquita Errahma	Calaf	10/01	Ucide
Mesquita al-Furqan	Badalona	6/02	No fed.
Com. Islàmica de Santa Margarida i els Monjos. Mezquita al Salam	Sta. Margarita i els Monjos	12/02	-
Com. Islàmica de La Garriga. Mezquita youssef	La Garriga	4/03	-
Com. Islàmica de Mataró	Mataró	5/03	Ucide
Com. Islàmica de Gironella. Mezquita al houda	Gironella	6/03	Ucide
Com. Islàmica de Vilanova del Camí	Vilanova del Camí	7/03	Ucide
Com. Islàmica de Manresa Mzab ibn Homair	Manresa	3/04	Ucide
Com. Musulmana de Badalona	Badalona	8/04	No fed.
Com. Islàmica de la Llagosta. Mezquita al-Salam	La Llagosta	9/04	Ucide
Centro islamico al Qaim	Barcelona	10/04	No fed.
Com. Islàmica de Sant Joan despi. Mezquita al huda	S. Joan Despi	10/04	Ucide
Com. Islàmica de Vallirana. Mezquita al-rahma	Vallirana	10/04	Ucide
GIRONA			
Com. Musulmana de Palafrugell	Palafrugell	6/93	Ucide
Com. Musulmana de Girona	Girona	12/95	Ucide
Com. Musulmana de Banyoles	Banyoles	5/98	Ucide
Com. Islàmica de la Garrotxa	Olot	6/98	Ucide
Com. Musulmana al-Quds	Figueres	9/99	Ucide
Com. Islàmica de Salt	Salt	6/00	Ucide
Com. Islàmica de l'Estartit. Mezquita ar-Rahman	L'Estartit	10/00	Ucide
Com. Islàmica de Lloret de Mar. Mezquita Essounna	Lloret de Mar	3/01	Ucide
Com. Islàmica Hamza de Roses	Roses	3/01	No fed.
Com. Musulmana de Palamós	Palamós	9/02	Ucide
Com. Islàmica de Figueres	Figueres	10/02	Ucide
Com. Islàmica de Roses	Roses	7/03	Ucide
Com. Islàmica de Empuriabrava	Empuriabrava	6/04	Ucide
LLEIDA			
Asoc. Islàmica de Lérida y Provincia	Lleida	10/90	Ucide
Com. Islàmica de Cervera. Mesquita Annour	Cervera	11/02	No fed.
Com. Islàmica de Balaguer	Balaguer	3/04	Ucide
Com. Islàmica de Tàrraga	Tàrraga	6/04	Ucide
Com. Islàmica de Ponts. Mezquita Annor	Ponts	9/04	No fed.

TARRAGONA			
Com. Islàmica del Baix Penedès	Segur de Calafell	9/97	Feeri
Com. Islàmica de Alcanar. Mesquita Omar Ibn al-Jattab	Alcanar	4/98	Ucide
Com. Religiosa Islàmica. Mesquita al-Forkan	Segur de Calafell	6/99	Feeri
Com. Islàmica Pastoral del Tarragonès	El Vendrell	5/00	No fed.
Com. Islàmica de Ulldesona	Ulldesona	1/01	Ucide
Com. Mesquita Al-Fath	Tortosa	10/02	No fed.

Font: Elaboració pròpia a partir de les dades facilitades per la Direcció General d'Afers Religiosos. Ministeri de Justícia, Madrid.

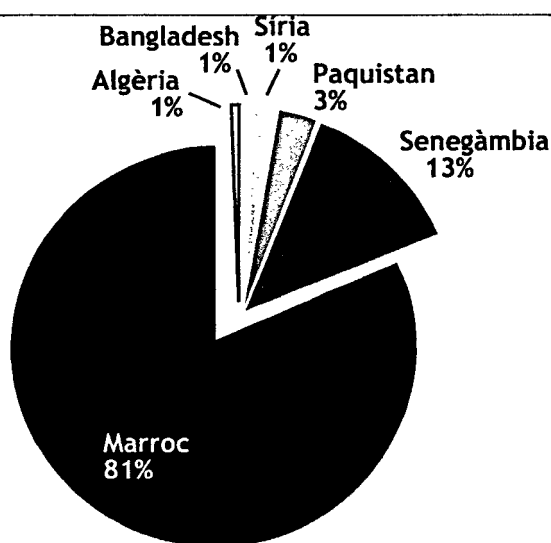
GRÀFIC 2. Evolució entitats religioses islàmiques a Catalunya (1990-2004)



Font: Elaboració pròpia a partir de les dades facilitades per la Direcció General d'Afers Religiosos. Ministeri de Justícia, Madrid.

Una altra dada que es relaciona directament amb l'origen nacional dels col·lectius d'origen musulmà a Catalunya, és la que fa referència a la nacionalitat dels promotors dels oratoris musulmans. Insistint en una afirmació feta anteriorment, cal dir que l'islam a Catalunya s'estructura nacional i/o culturalment, i que el que és més freqüent és que els oratoris siguin monoculturals. Els casos on la composició de la junta directiva i els assistents són d'origens culturals i nacionals diversos, esdevenen l'excepció a una regla on prima preferentment un mateix origen. Per aquest motiu, la proporció d'oratoris oberts pels col·lectius nacionals presents a Catalunya, corresponen d'una manera clara amb la proporció dels residents mostrada en les taules 1 i 2 (gràfic 3):

GRÀFIC 3. Orígens nacionals dels promotors dels oratoris musulmans a Catalunya (2004)



Font: Elaboració pròpia

L'aparició d'oratoris musulmans a Catalunya ha estat considerat el punt de partida a partir del qual poder reconstruir la contemporània presència de l'islam. En un intent de reproduir la forma en que tal presència es reparteix pel territori, he elaborat el mapa 1 amb les dades més actualitzades de que dispo. L'obertura d'aquests centres és, sense cap mena de dubte, un indicador força important de l'evolució del procés de configuració comunitaria dels musulmans a Catalunya, però que sempre és precís combinar amb l'existència d'altres paràmetres d'aquest procés, així com de les respostes que anava generant el descobriment de tal presència entre la societat catalana. En el gràfic 4 s'estableixen una sèrie de fases en el desenvolupament d'aquests espais de culte en les tres dècades de les que consta ja aquesta presència. La lectura que es fa de l'evolució numèrica del nombre d'oratoris oberts al llarg d'aquests anys, es contextualitza amb les reaccions produïdes per l'opinió pública catalana respecte l'obertura d'aquests espais de culte. En la interpretació d'aquest gràfic es combinen els elements diacrònics amb els contextuals.

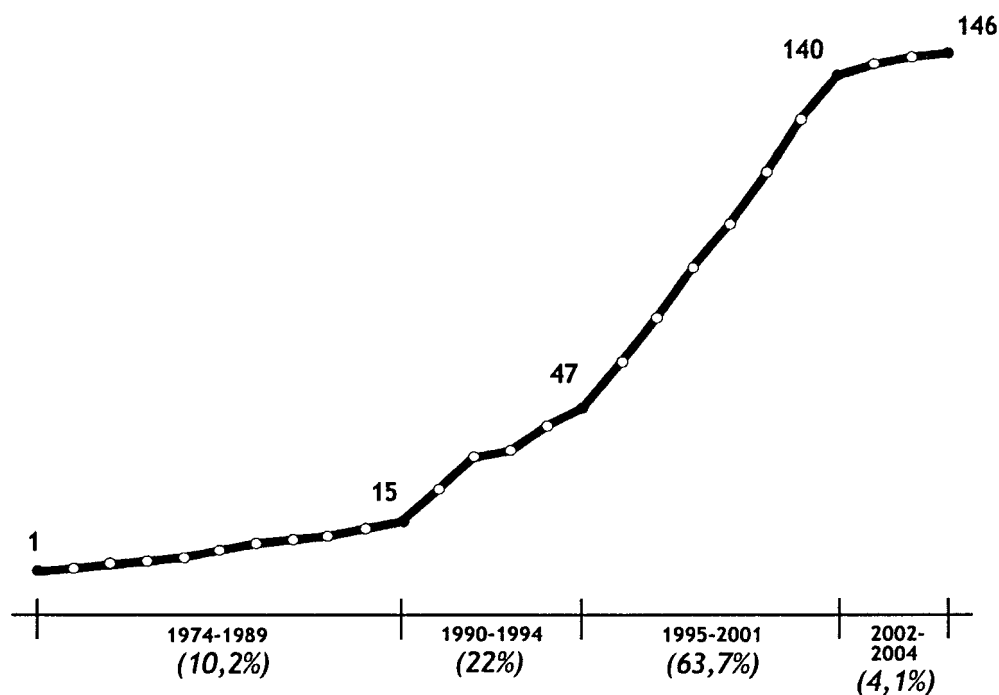
Les dues primeres fases que s'indiquen (1974 a 1989 i 1990 a 1994) mostren l'inici de l'obertura d'aquests espais que es produeix d'una manera regular entre les dècades dels 70 i 80, i que és a partir de la primera meitat dels 90 en que s'inicia un augment força més significatiu. Les dues fases coincideixen amb els primers assentaments dels col·lectius d'origen musulmà, que paral·lèlament a la creació d'espais de culte (pensats preferentment com a espais de trobada comunitària), promouen l'obertura d'establiments comercials com carnisseries *halal* (la primera que s'obre a Barcelona és de l'any 1983, per iniciativa d'un comerciant paquistanès)

MAPA 1. Oratoris musulmans a Catalunya (dades a 2004)

El segon gran període (que correspon a la tercera fase que va des de 1995 a 2001) representa el moment fonamental del creixement numèric dels oratoris musulmans a Catalunya. En ell s'obren 93, molt més que la resta dels períodes, gairebé dos terços del total d'oratoris. És el moment en que l'assentament dels col·lectius d'origen musulmà per tot el territori català, s'expressa com a evident indicador en l'aparició d'aquests oratoris. És a partir d'aquest període que es configura la presència actual de l'islam al nostre país, de la manera en que es va apuntar en els primers anys (en resposta a una sèrie de demandes comunitàries), però al mateix temps expressant l'heterogeneïtat d'orígens, orientacions i interpretacions de la tradició islàmica. Una presència que, malgrat mantenir-se en un nivell de feble visibilitat, ja no pot passar més temps desapercbut, i comença a fer-se present a nivell de barris on s'assenten aquestes poblacions. Són oratoris que adopten un criteri d'*espais de proximitat*, propers dels llocs de residència dels col·lectius, de servei comunitari directe, amb relatives dificultats d'encaix i d'acceptació social, que acostumen a generar-se en el moment en que els oratoris originaris, en quedar-se petits, busquen un nou emplaçament cap a un altre local amb millors condicions per acollir a la comunitat que ha anat creixent. És aquest també el període en que la societat catalana comença a identificar aquesta presència en els barris de les seves ciutats.

Aquesta percepció, i la formulació d'un creixent estat d'opinió contrària a la ubicació d'aquests espais de culte en algunes localitats catalanes, és l'element que defineix el canvi d'etapa, cap a aquella que ocupa els anys 2002 a 2004. Un factor, el de les reaccions contràries que no només obre aquesta fase final, sinó que condiciona d'una manera decisiva que la trajectòria evolutiva de l'aparició d'aquests espais de culte es vegi truncada. En aquests tres anys només s'han obert sis oratoris, tornant al grau d'evolució que es va mostrar en les primeres fases d'aquesta presència. Tres anys que han vist com diferents projectes o propostes de creació o reubicació d'oratoris musulmans eren retirats davant la resposta popular contrària que, sovint darrera d'arguments urbanístics, de prioritat de recursos públics o de normatives legals per oposar-se a aquesta presència, han deixat entreveure discursos i pràctiques clarament xenòfobes. La reacció tèbia, contradictòria o inconsistent d'alguns responsables polítics municipals ha donat nous arguments de pes a unes pràctiques discriminatòries, contràries als principis de convivència que són proposats per les diferents polítiques locals d'atenció a la diversitat en el país.

GRÀFIC 4. Evolució dels oratoris musulmans a Catalunya (1974-2004)



Font: Elaboració pròpia

La feblesa dels lideratges comunitaris

Si torno a insistir sobre el component heterogeni de la presència musulmana al país, ho faig per recordar que a més dels diferents orígens nacionals, l'islam a Catalunya es troba també creuat per orientacions ideològiques i doctrinals diferents, o que en el conjunt de la població musulmana s'expressen molt variats graus d'observança religiosa. La pluralitat existent en el si d'aquests col·lectius invalida qualsevol percepció homogeneitzant dels mateixos.

Quan es singularitza la referència a la comunitat musulmana, s'acostuma a partir de dos supòsits erronis: el primer, identifica la configuració d'aquesta comunitat com a realitat homogènia, a la que se li atribueix el desenvolupament d'una única dinàmica de mobilització interna, expressió d'una estructura organitzativa jeràrquica; el segon, que es deriva de l'anterior, suposa que aquesta homogeneïtat facilita la mobilització del col·lectiu en l'àmbit de l'espai públic. La combinació d'aquestes dues presumpcions contribueix activament al desenvolupament de percepcions distorsionades del col·lectiu musulmà i de les seves dinàmiques internes. Malgrat tot,

l'argument de la cohesió comunitària, en parlar del col·lectiu musulmà com un tot homogeni, no deixa de ser potent, i sovint ha estat emprat i enunciat per part de representants del mateix en les seves relacions amb les instàncies socials i administratives locals.

Cal tenir en compte –tal com han demostrat altres estudis d'arreu d'Europa-, que en el desenvolupament d'expressions de mobilització col·lectiva ètnica, l'existència d'una identitat ètnica és una condició necessària, però no suficient. Tota mobilització, com a dinàmica situacional i variable que és, s'entén com a reacció a un determinat context social i polític, en el que els interessos del col·lectiu poden veure's amenaçats i, és per això, que aquest elabora una resposta, conduïda habitualment pels líders i instàncies associatives. És per això que la comprensió d'aquestes expressions col·lectives musulmanes, en funció del seu caràcter cohesionador potencial o real, deu fer-se partint del reconeixement de la multiplicitat d'orientacions presents en el seu si.

L'heterogeneïtat constitutiva a la que ens estem referint no impedeix, però, el desenvolupament de lligams intensos entre els diferents grups. Una relació que, no obstant, no significa ni dependència ni coordinació jeràrquica, ja que les comunitats musulmanes a Catalunya no s'estructuren entorn a una associació centralitzada, de la que hi trobem sucursals en les diferents poblacions catalanes. Quan parlem de vinculació ens estem referint al fet de que les relacions que s'estableixen entre les comunitats i els seus membres solen ser fluides, i s'expressen especialment en les celebracions religioses que marca el calendari musulmà i/o nacional d'origen. Aquestes ocasions constitueixen un bon motiu per a visitar altres comunitats veïnes, i fins i tot oferir el seu ajut en la reforma o compra dels oratoris, per contribuir econòmicament a cobrir les despeses de repatriació d'algun membre de la comunitat mort, o per recolzar les demandes dels col·lectius locals davant les administracions.

Aquest principi de vinculació, propi d'un procés de configuració comunitària, en el que els diferents col·lectius d'un mateix origen es recolzen uns a altres, marca la norma general entre aquesta comunitat. No obstant, en el seu interior es generen dues grans dinàmiques respecte a l'orientació comunitària de les iniciatives d'associacions, centres religiosos o agents individuals. En primer lloc, es troben les dinàmiques d'organització desenvolupades *cap l'interior del col·lectiu*, vinculades amb aquells grups reunits entorn a un oratori local que fou creat en el seu moment per respondre a una necessitat religiosa i comunitària bàsica. Definits per una

perspectiva eminentment local, aquests col·lectius es concentren fonamentalment a resoldre problemàtiques immediates (l'educació religiosa dels seus fills, l'administració mes a mes de l'oratori local i el pagament del sou de l'imam, les relacions amb l'ajuntament de la seva localitat, etc.), mantenint una relació més o menys directa i continua amb altres comunitats que es troben en la seva mateixa situació. Enfront d'aquest model, es situaria una segona dinàmica d'institucionalització que tendeix *vers el conjunt de la comunitat musulmana* a Catalunya, desenvolupada per aquells centres i col·lectius que, amb una vocació més associativa i amb voluntat representativa, volen aparèixer com a punts de referència per a altres comunitats. El seu àmbit d'actuació ja no és exclusivament el local, sinó bàsicament el comunitari, el que implica una doble relació: amb la resta de col·lectius musulmans, i amb les diferents administracions polítiques presents en l'àmbit territorial corresponent. La següent taula ens mostra les diferències existents entre organització i institucionalització:

TAULA 4. Distinció entre organització i institucionalització

	ORGANITZACIÓ	INSTITUCIONALITZACIÓ
Definició	• Autoorganització del culte	• Gestió-burocratització del culte
Objectius	• Respondre a les necessitats del culte a nivell comunitari.	• Representació i reconeixement institucional per part de l'Estat i la societat europea.
Ambit de treball	• Escala local	• Escala regional o nacional
Interlocutors polítics	• Ajuntaments • Consells comarcals	• Diputacions provincials • Administracions autonòmiques • Estat
Projecció	• Horitzontal (compartida i cooperativa amb altres comunitats locals)	• Vertical (jeràrquica i intermediana entre les administracions públiques i els col·lectius).
Exemples	• Oratoris musulmans locals	• FEERI, UCIDE, Consell Islàmic i Cultural de Catalunya

Font: Elaboració pròpia

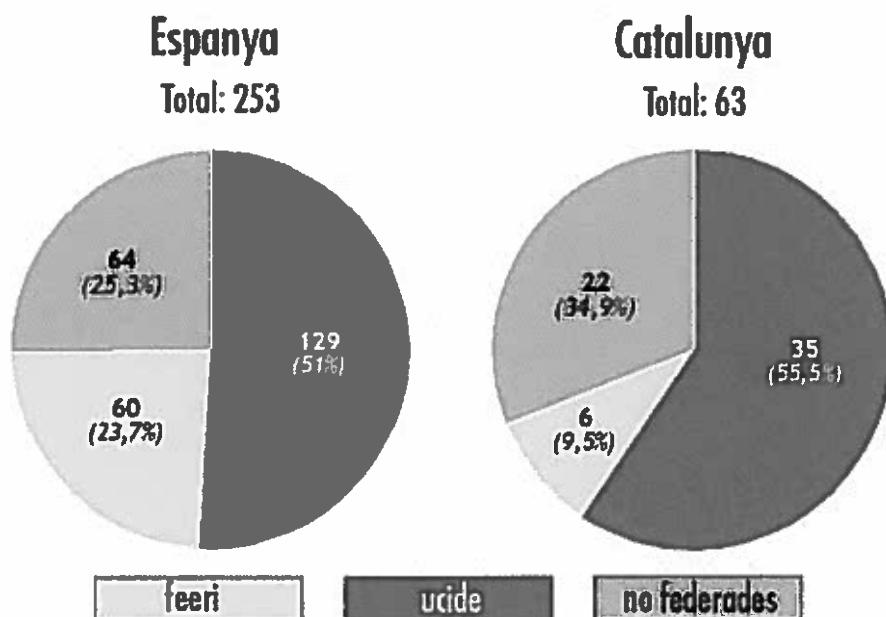
En aquest darrer àmbit d'institucionalització es situen les diferents instàncies que reclamen una representativitat del col·lectiu musulmà. La legitimitat d'aquesta representació prové de diferents fonts: per una banda, trobariem les dues grans federacions musulmanes a Espanya, la FEERI i la UCIDE, representades a Catalunya per les entitats religioses *Junta Islàmica Catalana* ³³ (Barcelona) i *Comunitat Islàmica de Catalunya* (Terrassa), respectivament. Aquests representants reclamen com a interlocutors davant les administracions públiques, en virtut de l'Acord de

³³ La Junta Islàmica Catalana era la representant de la Feeri a Catalunya, d'acord amb el criteri de l'anterior junta de govern sortint. Els nous dirigents de la Feeri a nivell nacional encara no s'han pronunciat respecte aquesta representació.

Cooperació de 1992 que atorgava a la Comissió Islàmica d'Espanya (l'entitat composta per les dues federacions) la representació de l'islam a l'Estat espanyol. Però per l'altra també es formulen iniciatives com les del *Consell Islàmic i Cultural de Catalunya* (CICC), associació cultural creada a Barcelona en juny de 2000 que aplega a un conjunt de comunitats musulmanes locals, fonamentalment d'origen marroquí, i que extreu la seva font de legitimitat, no del marc legal anteriorment citat, sinó d'aquestes mateixes entitats de base. Totes tres iniciatives formulen models diferents d'institucionalització de l'islam, però comparteixen la voluntat de representar i orientar les seves actuacions vers el conjunt de la comunitat musulmana a Catalunya.

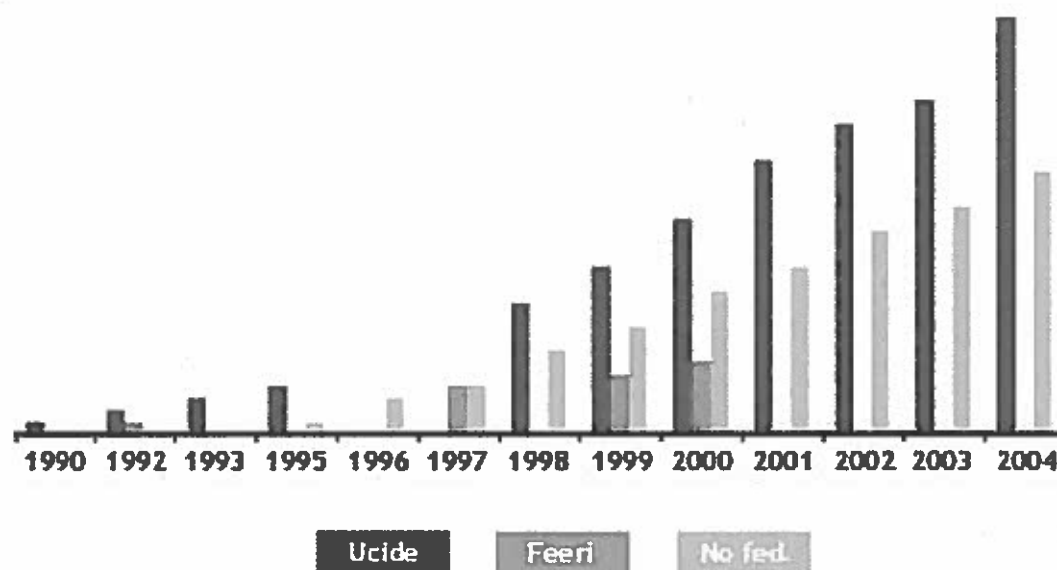
Des del punt de vista numèric, l'adscripció de les diferents comunitats musulmanes de Catalunya a aquestes propostes federatives, mostra un panorama clarament definit. Pel que fa a la inscripció i vinculació federativa de les entitats religioses, la UCIDE agrupa a la majoria d'aquestes, en detriment de les adscrites a la FEERI, que es veuen superades en nombre fins i tot per aquelles entitats que s'han registrat al Ministeri de Justícia, però que han preferit restar fora d'aquestes federacions (gràfic 5). L'evolució en l'adscripció d'aquestes entitats religioses (gràfic 6) mostra com la UCIDE i les entitats no federades han anat creixent en els darrers anys, mentre que la FEERI, d'acord la seva estratègia també desenvolupada al conjunt del territori espanyol de no invertir esforços en aconseguir noves entitats federades, s'estanca en un nombre força reduït d'entitats. En canvi, la iniciativa del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya (CICC), malgrat que discutida des d'alguns sectors dels col·lectius musulmans, aplega a un total de 36 comunitats d'arreu del país, proposant una representació alternativa a la de les dues federacions nacionals, que ha aconseguit un destacat recolzament polític que s'ha expressat en els convenis anuals de col·laboració que ha signat amb la Generalitat de Catalunya des de l'any 2002. En resposta al projecte de representació proposat pel CICC, arreu de Catalunya s'han formulat altres propostes de lideratge del col·lectiu que de moment no s'han acabat de definir i concretar.

GRÀFIC 5. Inscripcions federatives de les entitats religioses islàmiques a Espanya i Catalunya (2004)



Font: Elaboració pròpia a partir de les dades facilitades per la Direcció General d'Afers Religiosos. Ministeri de Justícia, Madrid.

GRÀFIC 6. Evolució de les inscripcions federatives de les entitats religioses islàmiques a Catalunya (2004)



Font: Elaboració pròpia a partir de les dades facilitades per la Direcció General d'Afers Religiosos. Ministeri de Justícia, Madrid.

Més enllà de la constatació numèrica de les propostes institucionalitzadores de l'islam a Catalunya, és precís establir una primera valoració respecte a l'estat de les expressions de lideratge en el si del col·lectiu. Pel que fa a les iniciatives de rang institucional i federatiu, cal dir que a diferència del que tant la FEERI com la UCIDE no havien fet (per una banda mantenir una relació institucional continuada i en col·laboració amb els poders públics catalans, i per l'altra estructurar a les entitats afiliades), el CICC –sense ser pròpiament una entitat federativa religiosa– ha aconseguit aquesta relació fluida amb les institucions catalanes, no només les polítiques. En aquest sentit, el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya ha aconseguit fer-se un espai de representació del col·lectiu davant la societat catalana. El que caldria preguntar-se és si ho ha aconseguit per manca d'altres interlocutors o perquè des dels poders públics s'ha optat preferentment pel que el Consell podia representar. Potser s'ha donat una combinació d'ambdós factors, el que ha contribuït a instituir al Consell en el rol de representant oficiosament únic de l'islam a Catalunya. Si, en canvi, s'avalués el paper del CICC des del si de les mateixes comunitats musulmanes, el contrast d'opinions seria força més pronunciat. Hi han veus que qüestionen les bones relacions que el Consell manté amb el govern del Marroc, i d'altres que consideren que la seva gestió hauria de fer-se d'una altra manera. Sigui com sigui, el cert és que el Consell més que obrir una escletxa en el col·lectiu entre partidaris i defensors, el que ha fet és proposar un model de representació de l'islam (pràctica i gairebé exclusivament marroquí) a Catalunya, que ha de servir en el futur per generar noves propostes en virtut de l'heterogenia composició del col·lectiu. Reforçar les relacions amb les comunitats musulmanes locals, a través de nous models de participació en les decisions que prengui el Consell, són les dues assignatures pendents que els seus responsables actuals tenen. En definitiva, el projecte del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya és un projecte inacabat però possible, en el que els propers anys seran fonamentals pel seu desenvolupament.

El camí vers la institucionalització

Sociològicament parlant, hi han dos criteris objectius per determinar la possessió d'una autoritat religiosa en l'islam: estar adscrit a una mesquita o acreditar la formació religiosa rebuda. Si bé es podria imaginar que ambdós elements es troben estretament lligats entre si, en context migratori es poden presentar desvinculats, i aconseguir el primer criteri sembla ser més senzill que demostrar el segon. O el que és el mateix, donat que en immigració no existeix ni el mateix grau d'organització ni

d'institucionalització del camp religiós que en la societat d'origen, la única institució cultural que sembla reconstruir-se –la mesquita– es converteix en la instància certificadora de les expressions d'aquesta autoritat. Paradoxalment, però, en aquest context de feble organització propi d'aquest context migratori, el rol d'imam tendeix a burocratitzar-se, passant de ser una funció a un càrrec. L'explícita vinculació que s'estableix entre ser imam i estar adscrit a una determinada mesquita (el que sovint també vol dir d'una determinada població, adquirint llavors una significativa dimensió territorial), i que en el país d'origen és fruit de l'organització burocràtica del culte, en context migratori es converteix en una molt efectiva forma d'assentar i legitimar l'autoritat religiosa d'aquesta figura.

Insisteixo en la necessitat de distingir entre l'organització del culte musulmà i la institucionalització de la seva representació comunitària, ja que l'actual debat entorn la regularització de mesquites i el control dels imams es planteja en un context, on la suposada institucionalització de l'islam a Espanya a través de l'Acord de Cooperació de 1992, ha quedat en entredit després de més de dotze anys de gairebé nul desenvolupament i aplicació (Moreras, 2002). Respecte aquestes dues qüestions, queda en evidència que malgrat que el contingut i l'esperit de l'Acord volien primar l'aspecte organitzatiu del culte musulmà, el cert és que aquest no ha pogut imposar-se davant una sèrie de dinàmiques d'autoregulació del culte que hi eren presents en l'emergència de les diferents comunitats musulmanes a Espanya. Sempre he afirmat que l'Acord de 1992, malgrat ser un marc legal profitós i interessant, només considerava a una part molt concreta dels musulmans d'Espanya (aquells que des dels anys 70 s'havien implicat en un dens teixit associatiu, i que des de llavors havien estat pugnant per aconseguir la representació davant l'Estat), i només en els aspectes més immediats d'institucionalització d'una representació unitària de l'islam a Espanya, amb la constitució de la Comissió Islàmica d'Espanya.

Si dins de la pràctica definida a través de l'Acord del 92, la institucionalització de la figura dels imams no ha progressat gaire, això ha estat perquè les dues principals instàncies federatives que configuren la Comissió Islàmica no els ha calgut legitimar-se des d'un punt de vista doctrinal i d'autoritat religiosa. De fet, el debat intern que han mantingut les dues principals federacions islàmiques a Espanya, no s'ha expressat gairebé mai en termes d'autoritat doctrinal, i sí –en canvi– de representativitat envers l'Estat. Els punts de vista d'ambdues federacions envers els imams també divergeixen: mentre que el principal responsable de la UCIDE, Riay Tatary, fa una valoració positiva de l'autoritat i lideratge comunitari que juguen els imams, si bé reconeixent la baixa formació que poseeixen alguns d'ells (ell mateix acostuma a presentar-se com l'imam principal de la mesquita Abu Bakr, al madrileny

barri de Tetuan], membres destacats de la FEERI defenen una visió dels imams més ortodoxa i menys institucionalitzada (Hashim Cabrera, actiu membre de Junta Islàmica, argumentava que qualsevol musulmà que dirigeix l'oració és imam, i que per tant, tots els musulmans són potencialment imams (Cabrera, 2003)³⁴).

Dos fets importants es produeixen dins d'aquest panorama d'institucionalització de la figura dels imams: en primer lloc la creació del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, una proposta federativa però que no s'acull al marc definit per l'Acord del 92, ja que el CICC no ha estat inscrit com a entitat religiosa islàmica. A més, es tracta de la primera iniciativa formal desenvolupada per posar en primera fila a aquests líders religiosos, habitualment relegats a un segon terme i, en la majoria dels casos, ni tant sols formant part del consell directiu dels oratoris on exerceixen la seva tasca. El fet que es reivindicués el lideratge de les persones que representaven l'autoritat religiosa en contextos comunitaris locals, constitueix el principal actiu del Consell.

El segon fet es troba relacionat amb el relleu en la cúpula de direcció de la FEERI, tant en l'episodi de la reelecció (gener de 2001) d'una nova junta partidària de la línia anterior (i que va mantenir en el càrrec de secretari general a Abdelkarim Carrasco, en substitució de Mansur Escudero, que va presentar la seva dimissió l'octubre de 2001), com en les darreres eleccions (gener de 2006) amb el canvi d'orientació de la nova junta. La interpretació que s'ha fet del relleu en la direcció de la FEERI planteja la pugna pel control d'aquesta federació entre els membres de Junta Islàmica, entitat que aplega a espanyols convertits a l'islam, i les entitats que estaven recolzades pels saudís. Des de feia temps, aquestes entitats, promouien la creació d'un consell superior d'imams, que havia de tenir un paper fonamental en la definició doctrinal de l'islam espanyol. En un primer moment, la FEERI es mostrà receptiva envers aquest projecte, del que paulatinament es va anar distanciant, sobretot per l'orientació que es volia donar a aquest consell superior. En ell, una figura destacada havia de ser l'imam de Fuengirola, Mohamed Kamal Mustafa, que constava com a assessor en doctrina islàmica per la FEERI. Les discrepàncies creixents provocaren definitivament la ruptura, i una de les derivacions d'aquest procés d'enfrontament intern es pogué veure en l'activa participació de membres de la Feeri, com a part acusadora, en el judici contra Kamal Mustafa. Per la FEERI, que veia aquest projecte com l'intent de

³⁴ En un article escrit en el marc de la polèmica entorn l'imam de Fuengirola, Cabrera afirma explícitament que "de hecho, todos los musulmanes somos imames, pero parece ser que entre las estrategias de judeocristianización del islam, el reforzamiento de la figura de los imames es un capítulo importante. Si llegamos a aceptar la existencia de estos 'imames autorizados' como los únicos capaces de tener una opinión islámicamente válida estamos contradiciendo una de las premisas básicas de la condición del musulmán, que es la de ser depositario de la *ámana* [confiança dipositada per Déu en cada home] de Allah. ¿Cómo puede un musulmán entregar su *ámana* a otro ser humano? Eso es lo que ocurre normalmente entre católicos cristianos, que entregan su *ámana* al sacerdote a cambio de la salvación" (Cabrera, 2003).

control de l'islam espanyol per part saudí, la constitució d'aquest consell avui en dia no és possible, ja que no reflecteix la pluralitat doctrinal existent en l'islam espanyol, ni es pot dotar d'una autoritat doctrinal consistent, i només podria existir quan existeixin institucions educatives islàmiques al país que puguin acreditar la formació adequada d'aquestes persones ^[35].

No ho veuen així, en canvi, els promotors d'aquest projecte que segueixen argumentant la necessitat de contar amb aquest òrgan doctrinal superior. L'imam egipci de la mesquita madrilenya de la M-30, el xeïc Moneir Mahmoud El Messery s'ha pronunciat públicament a favor d'aquest projecte, en motiu de la polèmica entorn el paper i formació dels imams a Espanya. Segons ell, el consell hauria d'evitar l'emergència d'imams autoproclamats, i serviria per a unificar criteris de cara a qüestions doctrinals ^[36]. Sigui quina sigui la resolució d'aquesta polèmica, el cert és que per primer cop les discrepàncies entorn qüestions doctrinals va ser incorporat plenament dins del debat entorn la institucionalització de l'islam espanyol, en el que la discussió entorn els imams es planteja obertament amb formulacions de regulació i de burocratització d'aquesta figura. Caldrà veure si, després del canvi al front de la FEERI, la idea de proposar la creació d'aquest consell superior torna de nou a plantejar-se.

Tant si es creen aquestes instàncies doctrinals, com si es proposen activitats de formació dels especialistes religiosos comunitaris, o si es proposen una sèrie de certificacions per tal d'atorgar alguna acreditació que els justifiqui professionalment, allò que s'està formulant és com des d'un àmbit institucionalitzat (federatiu) es vol regular una qüestió que segueix depenent plenament d'un àmbit d'organització comunitària. I en aquest sentit, la voluntat de voler regular des de dalt, des de les instàncies de relació amb els poders públics i dins del marc de l'Acord de Cooperació de 1992, sense atendre les circumstàncies que provoquen les situacions de precarietat en l'expressió d'aquesta autoritat. Unes circumstàncies que no poden ser resoltes simplement per l'aplicació de marcs legals o per executar pràctiques burocràtiques sol·licitant certificats d'estudis, sinó treballant amb les comunitats locals per tal de millorar les seves condicions per acollir aquests professionals.

³⁵ Entrevista amb Yusuf Fernández, ex-portaveu de la Feeri (Madrid, 5 de maig de 2004).

³⁶ Segons El Messery, a Espanya no hi han més de cinc o sis persones que puguin demostrar la seva formació com a doctors de l'islam. Entre elles, cita a Mohamed Kamal Mustafa i a Abdulrahim Tawil, imam del Centre Islàmic de València, que és l'únic membre espanyol que forma part del Consell europeu de Fatwas i Recerques, presidit per Yusuf al-Qaradawi. Entrevista amb Moneir Mahmoud El Messery (Madrid, 5 de maig de 2004).

6. EL PERFIL DELS IMAMS DE CATALUNYA (I): LES DADES DE CONTEXT

Sospitosos habituals?

El baròmetre d'opinió del *Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos* del mes de juny de 2004 mostrava que el 34,1% de les respostes a la pregunta sobre quines haurien de ser les mesures a prendre per combatre el terrorisme internacional, va respondre que calia desenvolupar un major "control d'immigrants (musulmans) i mesquites". Tant la pregunta com la resposta, ambdues formulades en clau securitària, s'emmarquen en el període posterior als atemptats de l'11 de març de 2004, i més globalment amb els de l'11 de setembre de 2001 als Estats Units. Des de llavors fins ara, l'actualitat ha estat marcada tant per altres accions terroristes (Bali, Londres), com per les successives detencions d'activistes vinculats amb grups d'inspiració islamista a Espanya. Especialment a Catalunya, les forces de seguretat han desenvolupat el major nombre de detencions.

En base a tot aquest panorama, el més estrany hagués estat que no tingués una clara influència sobre el procés de construcció de la presència de l'islam a Espanya i a Catalunya. De poc serveixen les veus i els arguments documentats que mostren que no existeix connexió alguna entre les comunitats musulmanes i aquests grupúsculs fanatitzats. De res serveix mostrar que les mesquites no són espais on es preparen atemptats, de poc serveix argumentar que el discurs dels imams a Catalunya es troba situat en un terme intermig entre la preservació de la tradició islàmica i la moderació, quan poques setmanes abans una persona que realitzava aquesta tasca en un oratori local ha estat acusada de propagació d'idees en favor de la *yihad*. I malgrat tot, avui és més necessari que mai tornar a exposar tals distincions, amb proves i arguments, perquè és en base al desconeixement que neix la desconfiança, que genera en les nostres ments aberracions i fantasmes allà on no hi han.

Que avui en dia les sospites es centrin sobre espais (les mesquites) i agents comunitaris (imams), considerats com a focus i propagadores respectivament de discursos radicals en el si d'aquests col·lectius, no és més que la darrera fase d'un procés acumulatiu d'imatges i estereotips sobre les funcions d'uns i altres en el procés de configuració comunitària d'aquests col·lectius. La figura dels imams, d'una manera definitiva, ha abandonat el nivell d'invisibilitat social on s'havia mantingut sempre, per a adquirir en els darrers anys una major relevància i atenció, fins el punt

que se'ls ha convertit en subjectes d'interrogació (per no dir obertament, de sospita). El debat que s'ha generat entorn l'islam, els musulmans, els imams i la seva integració és un debat endògen a la societat espanyola, que proposa uns interrogants i uns arguments formulats únicament des de la seva pròpia perspectiva. Un debat monocorde (amb dimensions polítiques i socials) en el que no es proposa que s'incorporin les opinions generades des dels col·lectius musulmanes, si no és per ratificar la pertinència dels interrogants proposats pels no musulmans. Intentaré reconstruir aquest procés de configuració d'aquesta imatge, que ha tingut dos vehicles principals, un de menor, el dels estudis sobre immigració i un altre, molt més determinant respecte l'opinió pública, com és la premsa.

De la mateixa manera que els estudis sobre immigració fins els darrers anys no han abordat la qüestió religiosa en els seus estudis, la identificació de la figura dels imams comunitaris, el seu rol i influència sobre el col·lectiu, a penes si ha estat anotat en la [ja extensa] bibliografia acadèmica sobre la immigració al nostre país. En l'estudi pioner sobre el col·lectiu marroquí a Barcelona de Roca-Roger-Arranz (1983), es fa una ràpida referència a algun dels oratoris existents a la ciutat, però no es parla d'imams. El treball que pràcticament inaugura la producció acadèmica sobre immigració estrangera a Espanya, el del Colectivo IOÉ (1987), tant sols fa una referència generalitzada sobre la pertinença religiosa del conjunt de col·lectius immigrants analitzats. L'informe elaborat per Cáritas sobre la situació de la immigració musulmana (Herrera, 1990), malgrat que parla amb més detall de qüestions relacionades amb el culte musulmà, només esmenta que ha entrevistat a l'imam del Centre Islàmic de Barcelona. També fa referència al fet que imams senegambians visiten Mataró cada ramadà per tal de donar suport als oratoris locals durant les oracions del mes sagrat. El treball de Luis Miguel Narbona sobre els marroquins a Viladecans (1993) incorpora un apartat merament descriptiu dels aspectes externs que generà l'apertura d'un centre de culte musulmà en aquesta població, i citant les dificultats que tenia el col·lectiu per tal de poder pagar un sou en condicions a l'imam. L'estudi no publicat dirigit per la Dra. Carlota Solé sobre la immigració en el Casc Antic de Barcelona (1993) també inclogué en els seus annexes una entrevista amb l'imam del Centre Islàmic de Barcelona. L'obra coordinada per Bernabé López García (1993) cita molt de passada la qüestió religiosa entre el col·lectiu marroquí. Per contra, l'obra *Marroquins a Catalunya* del Colectivo IOÉ (1994) ja inclou un apartat específic sobre la religiositat musulmana, i per primer cop una referència específica a la figura dels imams, parlant d'aquells centres que tenen un imam fix (el que pels autors és indicatiu del seu major grau d'estructuració comunitària), i els que no ho tenen. L'informe sobre associacionisme immigrant elaborat per la Federació Espanyola de Municipis i Províncies (FEMP,

1995: 55) fa referència explícita a que les expressions d'aquest associacionisme han d'evitar "la instrumentalització política o religiosa-fonamentalista", el que obre una nova perspectiva des de la que expressar explícitament la inquietud que per aquests responsables polítics locals suposa l'emergència d'aquest teixit associatiu immigrant.

A partir de mitjans dels 90, els diferents estudis sobre immigració elaborats a nivell general (o específicament respecte el col·lectiu marroquí), van incorporant més referències respecte la qüestió religiosa i la presència d'imams en les mesquites locals. L'Atlas sobre la immigració magribí elaborat pel Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM, 1996) ja inclou diferents articles sobre espais de culte i associacionisme. El mateix fa l'informe sobre immigració i treball social de la Diputació de Barcelona (Maluquer, 1997), que analitza la presència d'aquests espais de culte musulmà en relació amb l'emergència d'un teixit associatiu immigrant. No seria fins a partir del final de la dècada que es publiquen els primers estudis que específicament aborden la qüestió religiosa islàmica en immigració (Moreras, 1999; Garreta, 2000; Lacomba, 2001; Martín Muñoz, 2003), i que incorporen explícitament un apartat dedicat a la figura i el rol dels imams en immigració.

La premsa ha dedicat una creixent atenció a la presència musulmana a l'Estat espanyol, i és una activa potenciadora de la seva actual visibilitat social. Des dels anys 90 fins l'actualitat, en el tractament que han fet els mitjans de comunicació d'aquesta realitat, s'han anat incorporant progressivament les figures dels líders religiosos d'aquests col·lectius. Una presència que es fa més notoria, conforme es reconeix la necessitat de trobar opinions i interlocucions del col·lectiu davant l'opinió pública. De fet, els mitjans han estat (i segueixen sent) potenciadors d'una presentació pública de les comunitats musulmanes, sovint atorgant una credibilitat mediàtica a veus amb una representativitat comunitària no contrastada.

Les primeres presències públiques d'imams a Catalunya (que no és el mateix que dir que la seva presència real) es remonten a la guerra del Golf Pèrsic de 1991, quan els mitjans de comunicació volien copsar les reaccions de la comunitat àrab-musulmana. Per fer-ho, molts mitjans acudiren a l'imam del Centre Islàmic de Formació Religiosa de Barcelona, la primera mesquita oberta a la ciutat (i, probablement, la més visible i localitzable de les existents). A Madrid, en canvi, la figura que ocupà aquest rol seria el responsable de la mesquita Abu Bakr, Riay Tatary Bakry, i president de l'Associació Musulmana d'Espanya. En el cas de Barcelona, el llavors imam d'origen sirí, Ammar Al Shabib Abu Said, aconseguí una certa notorietat pública, que afavorí que fos invitat a participar en la constitució de l'espai multireligiós

anomenat Centre Abraham, promogut per l'Ajuntament de Barcelona durant la celebració dels Jocs Olímpics de 1992. Des de llavors, i coincidint amb fets que tinguessin a veure amb el món àrab-musulmà, amb la immigració o amb la presència de l'islam a Catalunya, l'opinió de l'imam Abu Said fou assiduament requerida pels mitjans. L'assentament d'altres comunitats musulmanes immigrades, i la presència de noves veus fruit d'aquesta heterogeneïtat, forçà als mitjans a cercar noves opinions en el si d'aquests col·lectius.

Els mitjans començaren a presentar la figura dels imams vinculada amb tota una sèrie de circumstàncies que semblaven atorgar-los un creixent protagonisme. En primer lloc, assenyalant la seva participació en activitats de diàleg interreligiós, junt amb altres representants de comunitats religioses. En segon, quan sorgia alguna polèmica entorn a la integració dels col·lectius musulmans (per exemple, quan en octubre de 1997 un pare marroquí va treure les seves tres filles d'una escola pública de Girona perquè feien classes de gimnàstica i de música, moltes opinions foren requerides per tal de veure si la tradició islàmica deia alguna cosa al respecte; o bé la polèmica generada en febrer de 2002 a San Lorenzo del Escorial davant la negativa d'escolaritzar una alumna marroquina perquè portava *hijab*). I, en tercer lloc, davant la seva implicació en les primeres polèmiques generades entorn l'apertura d'oratoris musulmans. Poc a poc es van aportant nous detalls del perfil d'aquests imams, respecte a la seva formació, al pobre coneixement de la llengua del país, i al grau d'influència i lideratge sobre els seus col·lectius.

Serà a partir de 2000, coincidint amb el moment en que es formulen noves propostes d'institucionalització de l'islam a Catalunya (amb la creació del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya), en que la figura dels imams comença a adquirir una major centralitat en el debat entorn aquesta presència. L'article "Volem imams catalans" signat per Andreu Claret en el diari *Avui* (3 de març de 2000) reflecteix l'estat d'opinió present a Catalunya en aquell temps respecte els imams, que temia que el seu dèficit de formació i de coneixement de la realitat catalana fos un entrebanc per a fer dels imams veritables agents d'integració dels seus col·lectius. L'informe de l'any 2000 presentat pel Síndic de Greuges al Parlament de Catalunya, parteix d'aquest punt de vista i, per primer cop en el debat polític, es suggereix la necessitat de formar els imams en el coneixement del país, per tal de facilitar la seva tasca integradora ⁽³⁷⁾. El mateix Parlament també ha tractat la qüestió dels imams, a

³⁷ "Les notícies que tenim sobre les mesquites en el nostre país ens indiquen que la projecció més integradora o aïlladora depèn en gran part de la personalitat del qui dirigeix la mesquita, l'imam. En aquest sentit, crec que s'hauria de prestar atenció a la formació d'imams per facilitar-los un bon coneixement del nostre país i afavorir en ells un tarannà obert". Presentació de l'Informe del Síndic de Greuges al Parlament

través de preguntes formulades al Consell Executiu del Govern, insistint sobre aspectes de la seva integració ^[38], així com en el debat entorn la Moció 115/VI del Parlament de Catalunya sobre la política envers les confessions religioses ^[39]. En la citada Moció s'insta al Govern a "fomentar la catalanitat de les jerarquies religioses", així com a "evitar les ingerències d'estats no democràtics i amb vocació teocràtica, especialment sobre les persones encarregades del culte i l'adoctrinament". En virtut d'aquest acord parlamentari, la Secretaria (avui en dia, Direcció General) d'Afers Religiosos ha desenvolupat fins l'actualitat diverses edicions d'un curs de llengua i cultura catalanes adreçat a imams.

No obstant, diferents polèmiques que tenen com a centre declaracions o posicionaments protagonitzats desenvolupades per imams immigrants, han generat dubtes en l'opinió pública i en la classe política, sobre la seva disposició a participar activament en aquest procés d'integració. Les declaracions en octubre de 2000 de l'imam autoproclamat d'una mesquita de Sabadell en què afirmava que "un món sense jueus seria un paradís" (i que posteriorment va demanar disculpes públicament); les fetes per dos imams africans de les comarques Lleida en maig de 2001 justificant l'ablació del clitoris com a pràctica cultural (que també varen rectificar); la negativa a parlar amb l'alcaldeessa de Premià de Mar per part de l'imam local (fet produït feia 4 ó 5 anys, i que fou comentat per la pròpia alcaldeessa en maig de 2002, en ple conflicte pel tancament de la mesquita local, i que provocà la immediata reacció de destacats líders polítics catalans que varen reclamar la seva expulsió, si bé ja feia anys que aquell imam ja no hi vivia a Premià); els comentaris de l'aleshores president del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya també en maig de 2002 argumentant que durant tot el temps que havia viscut al país no li havia calgut aprendre l'idioma (fortament criticat pel propi president de la Generalitat, malgrat que formava part dels imams que havien iniciat el curs de català organitzat pel Consorci de Normalització Lingüística i la Secretaria d'Afers Religiosos); o les crítiques que poc temps més tard faria, en el mateix sentit, l'imam del Centre Islàmic

de Catalunya, any 2000 (*Diari de Sessions del Parlament de Catalunya*, Sèrie C-Nº 175, de 26 d'abril de 2001, p. 8).

³⁸ "Pregunta al Consell Executiu a respondre per escrit sobre la presència d'imams en la nova immigració" (Grup Parlamentari d'Esquerra Republicana de Catalunya, 22 de maig de 2000. *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, nº 67, 7 de juny de 2000. Resposta per part de la Consellera de Benestar Social: *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, nº 88, 28 de juliol de 2000). "Pregunta al Consell Executiu a respondre per escrit sobre l'estat de la denúncia feta a l'imam de Sabadell" (Grup Parlamentari d'Esquerra Republicana de Catalunya, 11 de gener de 2001. *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, nº 143, 31 de gener de 2001. Resposta per part de la Consellera de Governació i Relacions Institucionals: *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, nº 162, 20 de març de 2001).

³⁹ Veure *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, nº 210, de 30 de juliol de 2001.

de Formació Religiosa de Barcelona, sobre les dificultats per integrar-se que tenen els immigrants a Catalunya (sent rebut pel mateix president de la Generalitat que li va demanar que reconsiderés tals afirmacions).

Hi hagué un cas, però, que generà una especial inquietud: la polèmica entorn l'obra "La mujer en el Islam" escrita per l'imam Mohamed Kamal Mustafa, i la seva condemna en gener de 2004 per un tribunal de Barcelona. I és que l'imam Kamal passa per ser reconegut com una de les persones més ben formades en doctrina islàmica a Espanya, que desenvolupa la seva tasca d'imam des de l'any 1984 i que des de 1992 és l'imam principal de la mesquita de Fuengirola. Aquest cas pot ser interpretat com aquell que estableix un punt i apart qualitatiu respecte a les anteriors polèmiques, que s'inscrivien clarament dins de la discussió entorn la integració de la immigració musulmana. Ens emplaça dins del debat sobre la introducció d'idees radicals en el si d'aquests col·lectius. De l'imam Kamal i de la mesquita de Fuengirola es destaca que estan finançats amb diners d'origen saudí; el mateix que es diu quan es parla del Centre Islàmic de Madrid (conegut popularment com la mesquita de l'M-30), doncs se'l considera l'agent promotor del wahhabisme a Espanya.

La penetració del radicalisme islàmic entre les comunitats immigrades, s'ha convertit en tema de preferent atenció per part dels mitjans de comunicació des de l'11-S, però ha estat especialment activat després dels atemptats de març a Madrid. Els mitjans s'han interrogat sobre l'existència o no de connexions entre l'islam radical i l'islam immigrant, i sobre la dimensió d'aquesta amenaça sobre la societat espanyola. Hi ha el convenciment general de que la clau de tot això es troba en la figura dels imams. Alguns mitjans ho afirmen taxativament ("Imames integristas atizan desde las mezquitas a los inmigrantes contra las costumbres españolas", *La Razón*, 24 de febrer de 2002 [titular de portada]); altres prefereixen recollir les opinions d'altres actors ("Los marroquíes piden a Zapatero que acabe con las mezquitas y los imames radicales", *El País*, 7 d'abril de 2004 [titular de portada]), o bé prefereixen mostrar l'heterogeneïtat existent en el si d'aquest col·lectiu ("De oficio, imam", *El Dominical del Periòdic de Catalunya*, 23 de maig de 2004; "El laberinto de los imames", *El País Semanal*, 6 de juny de 2004).

Encara que amb apunts molt puntuals, la qüestió dels imams segueix sent tractada per la classe política espanyola i catalana en l'actual legislatura. Apart d'algunes alusions puntuals fetes durant les sessions de la comissió del Congrés dels Diputats

sobre l'11 de març, així com en les seves resolucions finals ^[40], hi han hagut altres moments en que els polítics s'han referit als imams, ja sigui directament o bé com a argument per tal d'abordar altres qüestions. Per exemple, en una pregunta a la Ministra d'Educació i Ciència per part d'un diputat del Grup Popular sobre els criteris i garanties pel nomenament dels professors de religió islàmica, la referència a casos protagonitzats per imams servia per a que el diputat popular expressés els seus dubtes de l'encaix de l'islam dins el sistema educatiu espanyol ^[41]. Un dels cassos al que es referia era el de l'imam de Fuengirola, Kamal Mustafa, respecte al qual s'hi varen adreçar tres preguntes el mes de gener de 2005 a la Mesa del Congrés dels Diputats, en les que s'interrogava al govern sobre les activitats que substituïen a la seva reclusió penitenciària. El darrer cas de referència secundària a la figura dels imams, prové de la intervenció del diputat per Convergència i Unió, Josep-Antoni Duran i Lleida, on argumentava la necessitat d'incloure l'ensenyament religiós islàmic a l'escola, d'acord amb aquest argument: "cada día tenemos una mayor presencia de inmigrantes con una religión distinta a la nuestra. ¿Qué preferimos, que la enseñanza religiosa se imparta en las mezquitas o que se pueda establecer en los colegios? ¿Qué preferimos, una enseñanza, si los padres tienen derecho a solicitarla, que pueda darse desde los centros, públicos o concertados, o que en cambio se retire la religión de la escuela y que esa enseñanza pueda darse desde lugares no controlados en el futuro?" ^[42]. A Catalunya, en aquesta legislatura hi han hagut dues preguntes parlamentàries adreçades al govern: en la primera d'elles, feta des del Grup Popular, es preguntava si el govern i el Departament d'Interior tenien la intenció de "vigilar les activitats dels imams", mentre que la segona preguntava quina seria la resposta del govern per evitar fets de discriminació de gènere com el que va protagonitzar durant el ramadà de 2005 un dels imams de Lleida ^[43].

⁴⁰ En l'àmbit de les resolucions adoptades pels diferents grups polítics en matèria de cooperació amb les comunitats musulmanes, s'incorporen els següents punts: "c) Los poderes públicos facilitarán el culto musulmán y el encuentro entre quienes profesan esa religión en espacios dignos y abiertos a la comunidad, evitando la proliferación de centros de culto sin control ni registro (...) f) Facilitar, apoyar y considerar con respeto a aquellas personas que realizan labores directivas en la religión musulmana, como medio para aislar a los violentos".

⁴¹ *Diario de sesiones del Congreso de los Diputados* (VIII legislatura), 24 de novembre de 2004.

⁴² *Diario de sesiones del Congreso de los Diputados* (VIII legislatura), 3 de novembre de 2005.

⁴³ Pregunta al Consell Executiu a respondre per escrit sobre si els Mossos d'Esquadra vigilaran l'activitats dels imams" (Grup Parlamentari Partit Popular de Catalunya, 28 de maig de 2004. *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, n° 70, 18 de juny de 2004, i Pregunta al Consell Executiu a respondre per escrit sobre com pensa evitar fets discriminatoris con el protagonitzat per l'imam de Lleida (Grup Parlamentari de Convergència i Unió, 7 de novembre de 2005. *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, n° 247) i resposta del Govern (7 de desembre de 2005. *Butlletí Oficial del Parlament de Catalunya*, n° 267), respectivament.

En definitiva, es mantenen tots els interrogants oberts respecte a un perfil, el dels imams, que malgrat haver-los situat en el centre de la nostra atenció, no per això hem passat a conèixer millor.

Qualificació professional i estatus legal

Un element fonamental dels processos de burocratització en l'accès a l'autoritat religiosa en els països musulmans, és l'exigència de posseir un títol o un certificat (*ijaza*) que acrediti de que hom disposa de les condicions i la preparació adequada per tal de poder desenvolupar la tasca d'imam al front d'una mesquita. Al Marroc, aquesta és la condició de base per tal de que un imam pugui ser adscrit a un oratori oficial i rebre una retribució per aquesta feina. Al conjunt de l'Estat espanyol, no tots els imams que s'identifiquen com a tals tenen alguna documentació que acrediti la seva formació doctrinal. No obstant, el fet de no disposar de tal certificat oficial d'estudis religiosos no vol dir que no es tinguin les competències necessàries per tal d'exercir aquesta funció. De la mateixa manera, els criteris d'avaluació de la competència dels imams de que disposen les comunitats musulmanes locals no necessàriament passen per tenir o no aquestes acreditacions, sinó per altres indicadors sobre els quals reposa la confiança atorgada per la comunitat per tal que aquestes persones es converteixin en els seus guies doctrinals.

La realitat empírica present a nivell local supera àmpliament el marc legal que és instituït en base a l'Acord de Cooperació de 1992 signat entre l'Estat espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya. L'Acord formula explícitament el reconeixement legal d'aquest perfil d'*especialista religiós* ^[44], i ens parla de la figura de l'imam com a personal religiós musulmà, equiparat en drets i deures a la resta de ministres de culte de les altres confessions reconegudes ^[45]. El text de l'article tercer, paràgraf primer, s'expressa en els següents termes:

⁴⁴ Els especialistes religiosos són aquells individus que "són més destres en la realització de determinades tasques religioses que altres membres de la seva comunitat" (De Waal Malefijt, 1975: 275). Es converteixen, segons la interpretació que en fa Pierre Bourdieu de la seva funció, en dipositaris del capital religiós (l'ortodòxia), i formen part d'una estructura burocràtica que garanteix la continuïtat i legitimitat de la seva funció com a especialistes (Bourdieu, 1971: 306).

⁴⁵ Per a una anàlisi comparada del reconeixement en drets i deures dels ministres de culte evangèlics, jueus i musulmans després dels Acords de Cooperació signats en 1992, veure Ramírez Navalón (1994: 135-158).

"Dirigentes religiosos islámicos e imames. A efectos legales, son dirigentes religiosos islámicos e Imames de las Comunidades Islámicas las personas físicas dedicadas, con carácter estable, a la dirección de las Comunidades a que se refiere el artículo 1 del presente Acuerdo [a las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que formen parte o posteriormente se incorporen a la Comisión Islámica de España o a alguna de las Federaciones Islámicas inscritas integradas en dicha Comisión], a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica y que acredite el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a la que pertenezca, con la conformidad de la Comisión Islámica de España" [46].

Una anàlisi detallada del text d'aquest article mostra la sèrie de pressupòsits que varen estar presents durant les negociacions entre els representants del Ministeri de Justícia i els representants musulmans (la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, FEERI, i la Unión de Comunidades Islámicas de España, UCIDE) durant el període anterior a la signatura de l'Acord de Cooperació el 1992 [47]. En primer lloc, l'article estableix una primera equiparació entre dirigents religiosos i imams, que no seria incongruent amb la funció de guiatge religiós que s'espera que acompleixin aquestes figures, si no fos perquè a continuació el text indica com una de les seves principals tasques la direcció de les comunitats islàmiques. De fet, la incorporació d'un principi de lideratge comunitari va ser introduït en l'avantprojecte del text definitiu de l'Acord, presentat pel Ministeri de Justícia gairebé al final de les negociacions mantingudes amb els representants de la FEERI i la UCIDE, en una reunió el 20 de febrer de 1992, després d'haver analitzat els dos projectes presentats per ambdues federacions en gener i juny de 1991, respectivament. En aquests dos projectes, les funcions d'imams o dirigents religiosos es limitaven a les activitats de culte, formació i assistència religiosa, però no a la direcció de les seves comunitats, el que introdueix un element de confusió entre un lideratge comunitari i un guiatge doctrinal, que afavoreix encara més que avui en dia s'accepti àmpliament la idea de que els imams són les figures que representen el lideratge en aquests col·lectius.

En segon lloc, el text de l'article destaca que aquests dirigents religiosos i imams han de desenvolupar la seva tasca amb un caràcter estable. Els representants de la

⁴⁶ La resta dels articles que fan referència explícita als imams en el text de l'Acord de Cooperació són el 3.2 (respecte el secret religiós), el 4.1 i 4.2 (respecte el servei militar), el 5 (respecte la protecció assistencial i la seva inclusió en el Règim General de la Seguretat Social), el 7.1 (respecte al requisit de la seva presència per a la celebració d'un matrimoni musulmà) i el 9.1 (respecte l'assistència religiosa en establiments de dependència pública).

⁴⁷ Per a una anàlisi d'aquestes negociacions, veure Fernández Coronado (1995), especialment el capítol tercer.

FEERI varen presentar a la Comissió Assessora de Llibertat Religiosa una sèrie d'esmenes i comentaris a l'avantprojecte presentat pel Ministeri de Justícia el 20 d'octubre de 1991. Una d'elles feia referència al fet de substituir la noció de "caràcter estable" d'aquest personal per la de "dedicació habitual", adduint que la tasca dels imams era més una funció que no pas un càrrec. La Comissió Assessora, en la seva reunió de 13 de desembre de 1991, desestimà aquest recurs, per raons de seguretat jurídica. Jiménez-Aybar (2004: 165) argumenta que en aquest article es parla d'estabilitat de la tasca d'imam, sense exigir l'exclusivitat (és a dir, que l'imam pugui tenir altres activitats econòmiques alternatives). Segons la seva interpretació, "lo que se persigue con dicho precepto es que la función de imam no se desarrolle de un modo meramente provisional, sino que, al contrario, sea en todo momento identificable la persona que, en una comunidad determinada, esté encargada de dicha labor". Sigui com sigui, aquest article reforça aquest principi d'explícita institucionalització de la figura de l'imam, no només per entendre que no pot haver un imam si no es troba adscrit a una mesquita concreta, sinó que recau sobre ell tota una sèrie de responsabilitats de culte i de direcció comunitària que contribueixen a equiparar-les a aquelles que són pròpies d'altres ministres de culte.

Aquestes funcions religioses –en tercer lloc-, s'expressen en les activitats de culte, formació i assistència. De fet, i tal com recorda Ramírez Navalón (1994: 140) aquestes tres funcions són definides globalment per part de l'Estat, doncs aquestes poden manifestar les finalitats religioses de les confessions que, com a tals, puguin ser mereixedores del seu reconeixement. Serà cada confessió qui les definirà concretament, destinant una sèrie d'especialistes religiosos per a cada funció. El text de l'article fa referència explícita a la funció primera d'un imam, com és la direcció de la comunitat durant l'oració. En els dos projectes presentats per les dues federacions, així com en els comentaris succesius als avantprojectes presentats pel Ministeri, es sol·licità la substitució d'aquesta referència explícita per una de més genèrica com "funcions de culte" que, finalment no va ser acceptada per part dels negociadors de l'Estat.

En quart lloc, al final de l'article es fa referència a l'acreditació necessària per tal d'exercir aquestes funcions religioses. Aquesta no passa per haver de demostrar la competència en matèria doctrinal, d'acord amb alguns requisits estàndar (com, per exemple, haver cursat estudis reglats o disposar d'alguna certificació oficial), sinó simplement a partir de la indicació que faci la mateixa Comunitat d'acord amb la Comissió Islàmica. Per dir-ho així, sense determinar un explícit barem d'avaluació, la decisió es deixa en mans dels responsables de la pròpia comunitat que poden atribuir la competència d'aquesta persona adduint altres criteris no necessàriament

curriculars, des d'una perspectiva d'ensenyament reglat occidental. És interessant fer esment a la proposta que incloïa el projecte d'Acord presentat per la UCIDE, que sol·licitava que els nomenaments i les baixes d'imams al front de les diferents comunitats fossin inscrites en el Registre d'Entitats Religioses, que finalment no seria acceptada.

L'element més determinant, però, que es deriva d'aquest article és el fet que el reconeixement dels imams i dirigents religiosos passa obligatòriament per la vinculació amb una entitat religiosa islàmica, inscrita al Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia i adscrita a una de les dues federacions que componen la Comissió Islàmica d'Espanya. Si a data de desembre de 2004 existeixen unes 253 entitats religioses islàmiques a l'Estat espanyol (seixanta-tres d'elles a Catalunya), segons la llei només serien reconeguts com a imams aquells que formessin part d'elles, ja que la seva adscripció associativa és el criteri que permet el seu reconeixement legal. El reconeixement, però, no és automàtic; això vol dir que ha de ser el consell directiu de l'entitat el que ha de presentar la documentació adequada de l'imam per tal que aquest aconseguixi la seva certificació com a imam d'aquesta entitat.

El text de la llei contrasta amb les dinàmiques que són generades en el si de les comunitats musulmanes, ja no només perquè no tots els imams disposen d'una certificació de la Comissió Islàmica d'Espanya, sinó perquè una part important dels imams que presten els seus serveis (al menys pel que fa a Catalunya) ho fan de forma voluntària i no estable, al contrari del que indica un altre dels criteris de la llei. La realitat mostra diferents situacions: en alguns casos, aquesta funció es compagina amb una altra activitat econòmica habitual, especialment si la comunitat no disposa dels recursos suficients per tal de poder oferir una retribució continuada a aquella persona que farà d'imam. En d'altres, és simplement un dels membres de la comunitat qui cobreix temporalment aquesta funció. En aquests casos, per a la preparació i dictat del sermó (*jutba*) preceptiu de l'oració del divendres al migdia, es busca una persona que pugui assumir puntualment aquest encàrrec, oferint-li una retribució simbòlica.

Considerant, a més, que gairebé tots els imams que treballen a Catalunya tenen nacionalitat estrangera, es planteja llavors la qüestió del permís de residència que deu obtenir aquest personal religiós. La vigent llei d'estrangeria [4/2000, reformada per la 8/2000] fa referència a l'exempció del permís de treball per aquests

especialistes religiosos ^[48], si bé en el reglament d'execució de la llei [Reial Decret 864/2001, de 20 de juliol], s'especifica amb més detall aquesta exempció. Als requisits de pertànyer a una confessió registrada i a desenvolupar tasques pròpiament religioses, s'afegeixen altres dues condicions: la de disposar d'una certificació que acrediti la seva formació religiosa ^[49] i la de no desenvolupar activitats retribuïdes ^[50].

De tot aquest articulat legal, es dedueix que, excepte aquells imams que pertanyin a aquestes seixanta-tres entitats religioses islàmiques a Catalunya, la resta ha de disposar d'un tipus de permís de residència i de treball diferents al que defineix la llei i el seu reglament. Aquesta situació d'"irregularitat funcional" dificulta encara més, tant el reconeixement d'aquest personal religiós, com en la seva equiparació de drets als de les altres confessions reconegudes. L'Acord, en el seu article cinc, estableix que "de acuerdo con lo dispuesto en el Artículo 1 del Real Decreto 2398/77, de 27 de agosto, los personas que reúnan los requisitos expresados en el Artículo 9 del presente Convenio, quedarán incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social, asimilados a trabajadores por cuenta ajena. Las Comunidades Islámicas respectivas asumirán los derechos y obligaciones establecidas para los empresarios en el Régimen General de la Seguridad Social". Finalment, el consell de ministres de 10 de febrer de 2006 va aprovar, a proposta conjunta dels Ministeris de Justícia i de Treball i Afers Socials, un reial decret on s'establien els termes i condicions d'inclusió en el Règim General. En la nota de premsa feta pública pel Ministeri de Treball i Afers Socials, s'indica que "la decisión adoptada hoy por el Consejo de Ministros beneficia a alrededor de 150 imames, que ejercen su actividad en toda España. De ellos, aproximadamente un tercio, ya estaban dados de alta en Seguridad Social por el ejercicio de otras actividades".

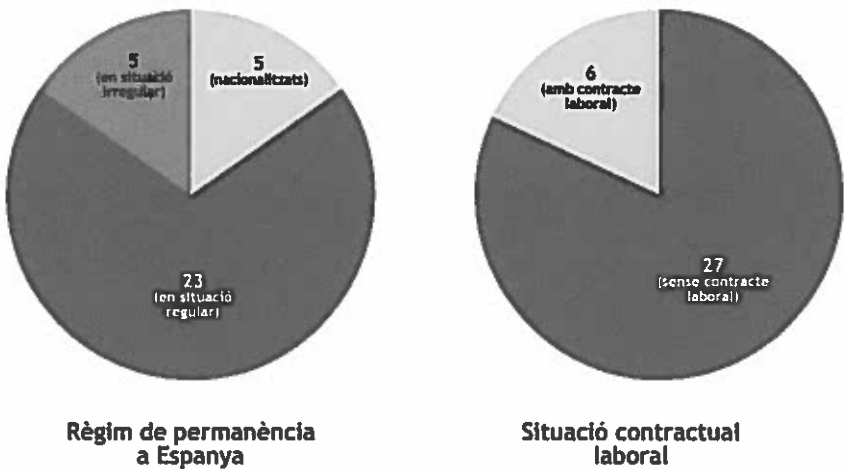
⁴⁸ Art. 41. Excepciones al permiso de trabajo: "No será necesaria la obtención de permiso de trabajo para el ejercicio de las actividades siguientes: (...) h) los ministros, religiosos o representantes de las diferentes iglesias y confesiones, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, en tanto limiten su actividad a funciones estrictamente religiosas".

⁴⁹ Art. 68. Excepciones al permiso de trabajo: 1.2. "Que tengan, previa certificación del Ministerio de Justicia, la condición de miembros del culto, religiosos o representantes de las distintas iglesias y confesiones, habiendo profesado o realizado los estudios requeridos para ello, según las normas internas de las mismas y se hallen investidos y facultados para el ejercicio de su ministerio o para la administración de los sacramentos".

⁵⁰ Art. 68. Excepciones al permiso de trabajo: 1.4. "Que no pretendan desarrollar actividades retribuïdas, aunque se correspondan con la misión de su iglesia o confesión, ni sean personas vinculadas con una orden, confesión o religión que aún no hayan profesado, aunque temporalmente realicen actividades de carácter pastoral, así como los estudiantes, postulantes, novicios y asociados, aunque lleven a cabo actividades encaminadas a adquirir posteriormente la condición de ministros, sacerdotes o religiosos, o realicen una actividad o servicio temporal en cumplimiento de sus estatutos religiosos".

De la mostra de trenta-tres imams que ha servit de base per aquesta recerca, s'extreuen aquests resultats:

GRÀFIC 7. Comparació entre el règim de permanència a Espanya i situació contractual laboral (Mostra d'imams entrevistats)



Font: Elaboració pròpia en base a la mostra d'imams entrevistats.

El percentatge d'imams que disposen d'un contracte laboral es queda en el 18% del total, fet que des dels responsables comunitaris s'argumenta per la manca de capacitat per assumir les despeses econòmiques de contractació. En alguns casos, s'incentiva a l'imam per tal que pugui tenir alguna mena d'activitat econòmica que li permeti disposar d'uns ingressos bàsics. A més, es considera que si la tasca és assumida d'una manera voluntària, no d'una manera habitual i permanent, és la confiança la que ha de regular aquesta relació que difícilment es defineix com de tipus laboral, i que sovint es fonamenta sobre un compromís verbal. Pel que fa a les condicions de permanència a Espanya, és cert que només un percentatge menor dels entrevistats es troba en una situació legal irregular (en la majoria dels casos per haver caducat el visat turístic o d'estudis de que disposaven prèviament), però que la majoria disposa d'una situació legal regularitzada (encara que no tots amb permís permanent de residència). Aquells que declaren trobar-se en situació irregular porten al país una mitjana de 3-4 anys, mentre que aquells que porten més temps disposen d'un permís de llarga durada, o bé han aconseguit la nacionalitat espanyola. Aprofitant el darrer període extraordinari de regularització, el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya va fer les gestions pertinents davant de la Subdelegació del Govern a Barcelona per tal de poder regularitzar la situació de vint-i-dos imams.

En definitiva, el fet de que un percentatge important dels imams de Catalunya no compleixen els dos condicionants de tipus legal que marquen la seva tasca (per una banda el seu règim de residència, donat que la gran majoria d'ells són d'origen estranger; i per l'altra, el règim laboral, contractat per una sèrie de tasques d'atenció comunitària), comporta situacions evidents de precarietat i d'indefensió laboral d'aquest personal religiós. Sense cobertura sanitària, i sense possibilitats de poder reclamar qualsevol mena d'indemnització en cas d'acomiadament, la seva condició professional es precaritza notablement. Sense disposar de la seva documentació de residència en regla, difícilment poden moure's més enllà del seu àmbit comunitari, participant en activitats socials o inscriure's a cursos d'aprenentatge del català. Sense poder garantir els seus drets com a ciutadà, difícilment aquests especialistes religiosos podran cobrir en condicions la seva tasca doctrinal, ja que sempre quedarà pendent la seva pròpia integració en la nostra societat.

Quants imams hi ha a Catalunya?

Quan es parla de les xifres que representa l'islam a Catalunya, es formulen tres preguntes: quants musulmans?, quantes mesquites? i quants imams? La resposta a tals interrogants no sempre és fàcil, i s'ha d'establir en base a estimacions. Determinar exactament quants imams hi ha a Catalunya, a través de l'elaboració d'un cens exhaustiu no ha estat l'objectiu d'aquest treball, però sí que és poder establir una aproximació a aquesta xifra, en tot cas per tal de determinar el perquè a no totes les mesquites del país hi ha un imam, o perquè hi han imams que no es troben adscrits a cap centre en concret. Al contrari del que expressa l'Acord de Cooperació de 1992 en relació a la figura de l'imam, no necessàriament s'estableix un vincle directe i necessari entre imam i mesquites. Tal com he pogut comprovar al llarg d'aquesta recerca, la figura dels imams adscrits a oratoris musulmans no és contradictòria amb el fet de que hi hagin persones que, amb la formació necessària per a exercir aquesta funció, la facin en uns o altres centres sense necessàriament dependre d'ells. És el cas del dictat de la *jutba*, a la que són invitades algunes persones de fora de la comunitat que, pels seus coneixements o la seva pràctica anterior, poden elaborar i fer aquest discurs. És també el cas dels imams que substitueixen als imams residents en un oratori, per motiu de viatge, malaltia o vacances.

Així, ni totes les persones que a Catalunya fan d'imams de forma habitual o esporàdica es troben adscrites a una mesquita concreta, ni tampoc tots els oratoris

del país poden mostrar la figura d'un imam fix encarregat de les diverses tasques culturals i d'atenció a la comunitat. En principi, caldria contemplar aquesta dada com un indicador de la precarietat comunitària que és present en molts del oratoris musulmans oberts a Catalunya, on les comunitats no sempre han tingut la capacitat per tal de disposar d'un imam fix. Degut a aquestes condicions, els canvis al front dels oratoris han estat constants, ja que les persones que havien d'encarregar-se d'aquestes tasques sempre han buscat unes millors condicions de feina. La transició continuada entre uns i altres oratoris dificulta el fet d'establir una foto fixa en relació al nombre d'oratoris que disposin d'un imam amb dedicació total. Estimo que aproximadament la meitat d'aquests oratoris tenen un imam fix (Morera, 2005: 134); fonts del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, arriben a considerar un percentatge superior, del 70%.

Alguns dels imams que he entrevistat porten fent la seva tasca des de ja fa bastants anys en el mateix oratori. Bona part d'ells han passat per d'altres mesquites, fins arribar a l'actual, on han acompanyat a la comunitat local durant anys. En algunes circumstàncies, es podria afirmar que la història d'aquell oratori no es podria entendre sense aquesta figura. Ara bé, no es pot establir una correspondència directa entre el fet de que els centres islàmics més veterans a Catalunya tenen més mitjans i possibilitats per a mantenir un imam en exclusivitat. En la taula 5 es mostra que aquest perfil de permanència no depèn tant dels anys que porti obert el centre, sinó del que ha estat la trajectòria del centre en aquest àmbit. Aquesta taula ha estat elaborada amb els resultats de tres recerques consecutives (1996, 2002 i l'actual) respecte als oratoris musulmans de quinze municipis de la província de Barcelona. Durant aquests anys, aquests centres han anat veient el pas de diferents imams que han ofert els seus serveis per períodes més o menys llargs.

TAULA 5. Règim de permanència dels imams en els oratoris musulmans de quinze municipis de la província de barcelona. Comparació entre 1996, 2002 i 2005.

Localitat	Nom de la mesquita	Data apertura	Març 1996 (1)	Març 2002 (2)	Desembre 2005 (3)
Barcelona	Centre Islàmic de Barcelona	1974	Fix	Fix	Fix
Barcelona	<i>Rahma</i>	1977	Voluntari	Fix	Fix
Barcelona	<i>Amical</i>	1978	Voluntari	Voluntari	Voluntari
Barcelona	<i>Tarik ben Zayed</i>	1981	Fix	Fix	Fix
Hospitalet L.	<i>Al-Fath</i>	1984	Fix	Fix	Fix
Mataró	<i>Youness</i>	1984	Voluntari	Voluntari	Voluntari
St.Vicenç H.	<i>Al-Bilal</i>	1988	Fix	Fix	Fix
Premià M.	<i>At-Tauba</i>	1989	Fix	Fix	Fix
Barcelona	<i>Ali</i>	1989	Voluntari	Voluntari	Voluntari
Manresa	<i>Msab bnou Omair</i>	1990	Fix	Fix	Fix
Berga	<i>Omar bnou al-Khatab</i>	1991	s.d.	Voluntari	Voluntari
Canovelles	<i>Al-Muhajirin</i>	1991	Fix	Fix	Fix
Vilafranca P.	<i>Al-Fath</i>	1991	s.d.	Fix	Fix
Terrassa	<i>Com.Musulmana de Terrassa</i>	1992	Fix	Fix	Fix
Manlleu	As-Sunna	1992	Fix	Fix	Fix

Mataró	<i>Annour</i>	1992	Fix	Fix	Fix
Sta.Coloma	<i>As-Sunna</i>	1994	Fix	Fix	Fix
Mataró	<i>Al-Ansar</i>	1994	Fix	Fix	Fix
Vilanova Camí	<i>As-Salam</i>	1994	s.d.	Fix	Fix
Manresa	<i>Al-Fath</i>	1995	Fix	Fix	Fix
Barcelona	<i>Minhaj ul Quran</i>	1996	–	Fix	Fix
Barcelona	<i>Abi Ayoub Ansari</i>	1996	–	Fix	Fix
Barcelona	<i>Madani</i>	1997	–	Fix	Fix
Vilanova i la G.	<i>Assoc. Cult. Islàmica de Vilanova i la G.</i>	1997	–	Fix	Fix
Barcelona	<i>As-Salam</i>	1998	–	Fix	Fix
Hospitalet Ll.	<i>Asoc. Cult. Arabe Islàmica</i>	1999	–	Fix	s.d.
Terrassa	<i>Com. Islàmica de Catalunya</i>	1999	–	s.d.	Voluntari
Barcelona	<i>Imam Mahdi Muntabar</i>	2000	–	Fix	s.d.
Barcelona	Consell Islàmic i Cultural de Catalunya	2000	–	Fix	Fix
Barcelona	<i>Hamza</i>	2000	–	Fix	Voluntari
Barcelona	<i>Asociación Cultural al-Qaim</i>	2001	–	Fix	Fix

s.d. [sense dades]

Font: Elaboració pròpia a partir de:

- (1) Dades extretes de l'informe J. Moreras, *Dinàmiques associatives i configuració comunitària dels musulmans residents a l'àrea metropolitana de Barcelona*. Barcelona: Fundació CIDOB per encàrreg de l'Ajuntament de Barcelona, 1996.
- (2) Dades extretes de l'informe J. Moreras, *Aportacions a la gestió de la diversitat. El cas de la presència musulmana a la província de Barcelona*, Barcelona: CRID-Diputació de Barcelona, febrer de 2003.
- (3) Dades extretes del seguiment continuat de dades sobre les comunitats musulmanes a Catalunya (Consultoria Tr[à]nsits).

Assaig de tipologia

Vull recuperar la tipologia d'imams vinculats a un centre islàmic d'un treball publicat anteriorment (Moreras, 2005: 135-136), i que aplicava al conjunt d'Espanya en base a tres criteris: un primer, el de la formació, un segon el de la condició i vinculació amb el col·lectiu, i un tercer entorn al seu caràcter complementari en activitats de culte ^[51]:

- **Imams-doctors.** En primer lloc, hi trobem aquells imams que són adscrits als grans centres islàmics oberts a Espanya. Hi podríem citar els exemples de Madrid (amb el Centre Islàmic de la M-30 o la mesquita Abu Bakr), de València (Centre Islàmic de València), de Fuengirola (Centre Cultural Islàmic Sohail), de Marbella (Mesquita al-Andalus), de Las Palmas (Centre Cultural Islàmic) o les seus del Centre Islàmic de Formació Religiosa a Madrid, Barcelona o Granada. En la majoria dels casos citats, els imams són originaris de països d'Orient Mitjà (preferentment, Síria i Egipte), amb una estància prolongada a l'Estat espanyol (alguns formen part de la migració d'estudiants

⁵¹ Diferents estudis han elaborat tipologies sobre les funcions o els rols que juguen els imams en context migratori. La que proposa Mohamed Chaabaoui (1994) fa insistència sobre el fet que la tasca d'imam és compartida amb d'altres activitats (així, hi identifica els següents perfils: imam-president, imam-estudiant, imam-obrer, imam temporal i imam de pas). La que elabora Franck Frégosi (2005) reflecteix, en canvi, els components de context que es troben presents en aquests perfils, tant pel que fa a la formació, el tipus de contractació o el vincle amb les pròpies comunitats musulmanes.

àrabs dels anys 70, i n'hi ha que fins i tot s'han nacionalitzat], i que mostren un perfil formatiu elevat [adquirit en universitats com l'Azhar a El Caire, o a les d'Arabia Saudí, i sovint combinat amb estudis realitzats a universitats occidentals).

- Imams-immigrants. El segon perfil es pot considerar com a pròpiament vinculat amb l'actual immigració, i estaria compost per aquells imams d'origen marroquí (l'origen majoritari dels imams a Espanya i Catalunya), senegambià, pakistanès i algerià, que desenvolupen la seva tasca en els oratoris musulmans comunitaris oberts per aquests col·lectius. Mostren un perfil formatiu força variat, si bé l'accès a la referència islàmica mostra un tarannà tradicional (on prima la memorització de l'Alcorà, per sobre d'haver cursat estudis religiosos reglats), i es troba força imbuït pel factor cultural d'origen. Algunes de les persones que s'inclouen en aquest perfil, s'han fet imams en context migratori, havent estat designats per la pròpia comunitat per tal de desenvolupar aquesta tasca, en virtut de disposar d'un major coneixement del contingut de les ritualitats que acompanyen l'oració comunitària. Mostren també aspectes d'una certa precarietat professional pel que fa a la seva contractació per part dels responsables comunitaris (el fet que un imam tingui una dedicació exclusiva en un oratori, no és garantia de posseir un contracte laboral com a imam), el que té també conseqüències des del punt de vista legal (trobant-se en situació irregular, o bé amb permisos de residència i treball on hi figuren altres ocupacions que no són pròpiament les d'imam).
- Imams-itinerants. El tercer, i últim perfil, encara emergent i no gaire reconegut, és el dels imams que podríem denominar genèricament com a itinerants. Es tracta d'aquells imams que, malgrat no estar vinculats o adscrits a una mesquita local, realitzen tasques complementàries a les de l'imam resident. Aquesta complementarietat adquireix perfils diferents: des de la substitució directa de l'imam en cas de malaltia o viatge, a encarregar-se de l'educació alcorànica per a nens i nenes, o a elaborar i exposar la *jutba* de l'oració comunitària del divendres al migdia. Sovint es tracta d'imams més joves que els anteriors, i que també disposen d'un major bagatge formatiu, en haver estat formats dins dels sistemes educatius dels seus respectius països (una formació que sovint complementen amb estudis acadèmics a universitats espanyoles i catalanes). Alguns d'aquests imams desenvolupen

una intensa activitat en diferents oratoris i centres com a conferenciant o predicador. En períodes assenyalats com és el ramadà, per exemple, l'increment de l'assistència comunitària a les oracions diàries suposa un major requeriment d'aquests professionals. Una demanda, que sovint és coberta per part d'iniciatives com les dels governs musulmans d'origen, que acostumen a enviar imams de reforç, per acompanyar temporalment les tasques dels imams residents. Així, dins d'aquesta categoria d'imams itinerants, també caldria incorporar als anomenats *imams de pas* que, per iniciativa promoguda per aquests Estats o bé per moviments d'interpretació doctrinal islàmica, desenvolupen cicles de seminaris o conferències arreu del país.

Existeixen, però, altres expressions de l'autoritat religiosa islàmica que no es troben vinculades amb la institució mesquita, i que mostren diferents graus de coneixement i formació. Aquestes altres figures, apart de la formalment instituïda de l'imam, ens indiquen que, més enllà de la figura dels imams, existeix un camp d'expressió de l'autoritat força heterogeni:

- *'Ulama*

Des del punt de vista del coneixement, els *'ulama* (en singular *'alim*) representen el que es podrien denominar com els doctors de la doctrina islàmica. La seva condició d'experts en algun dels camps de la ortodoxia (comentaris de l'Alcorà, estudis dels *ahadith*, jurisprudència o *fiqh*, entre d'altres) els situa en el nivell de la interpretació i la resolució compartida d'edictes o dictàmens doctrinals (*fatwa*). Aquests experts teòlegs, parcialment inscrits en la jerarquia religiosa oficial dels països musulmans, són figures no gaire freqüents en el panorama europeu i català. A Europa, la constitució de grups d'ulema per tal de poder elaborar un dret islàmic aplicable a la realitat europea (*fiqh al-aqalliyat* o *fiqh al-mujtaribin*), està permetent incorporar aquestes figures dins del panorama de l'autoritat islàmica ⁵². A Espanya i a Catalunya, les visites de destacats ulema sempre han estat un esdeveniment per a les comunitats musulmanes: així va ser quan el juliol de 2001 es va celebrar a

⁵² Un exemple destacat és el *Consell Europeu de Fatwas i Recerques* (CEFR), constituït el març de 1997 com una iniciativa de la Federació d'Organitzacions Islàmiques a Europa (FIOE). El Consell, format per trenta-cinc membres, té al seu front reconegudes autoritats islàmiques, com Yusuf al-Qaradawi o Faysal Mawlawi, que ocupen els càrrecs de president i vicepresident, a més d'altres *muftis* que provenen de diferents països europeus.

València la vuitena reunió del *Consell Europeu de Fatwas i Recerques* (CEFR), amb l'assistència de destacats *'ulama*, entre ells Yusuf al-Qaradawi. O quan el Dr. Tahir ul-Qadri, fundador del moviment *Minhaj ul-Quran* va visitar Barcelona en diverses ocasions (1997 i 2000). Els actes públics amb la presència d'aquests *'ulama* varen contar amb una nombrosa participació comunitària.

- *Muftis*, càrrecs institucionals

Un altre perfil d'*'ulama* més institucionalitzat també ha estat present al país, identificant-se en figures que havien estat invitades, ja sigui per institucions catalanes com per part de les mateixes comunitats. Les visites, carregades d'un cert to institucional i diplomàtic, no han impedit que tinguessin un contacte directe amb les comunitats musulmanes. Així, durant la visita a Barcelona el 1999 de l'imam de la mesquita de La Meca (*masjid al-haram*), Abdulrahman as-Sudaisi, aquest no només va ser rebut per representants polítics de la ciutat, sinó que també va fer diverses conferències en mesquites de la ciutat. També quan el *Gran mufti* de Sarajevo, Mustafa Ceric, la principal autoritat religiosa islàmica d'aquesta ciutat, fou invitat el 2003 a participar en un seminari organitzat per l'Institut Europeu de la Mediterrània, i posteriorment va ser convidat a fer la *jutba* del divendres en el Centre Islàmic de Barcelona, on va expressar la seva preocupació de que a una ciutat com Barcelona encara no hi hagués un centre islàmic adequat a la comunitat musulmana.

- *Imam jatib*

L'imam *jatib* és l'encarregat d'elaborar i pronunciar la *jutba* de l'oració del divendres al migdia. La seva preparació ha de ser superior a la de l'imam que només es dedica a conduir l'oració comunitària cinc cops al dia, ja que requereix uns coneixements més aprofundits de les parts en que consta la tradició islàmica (en especial, dels *ahadith* i del *fiqh*), per tal de poder introduir elements amb contingut en la seva prèdica. En principi, tots els *jatib* tenen les condicions per tal de poder dirigir les cinc pregaries preceptives diàries, però en canvi no tots els imams poden demostrar el suficient coneixement de l'ortodoxia com per poder encapçalar una *jutba*.

- *Imam salawat al-jams*

Els imams de les cinc oracions representen l'escalafó bàsic en la jerarquia funcional i per coneixement en l'islam. Acompleixen una funció estrictament cultual, i representen el perfil més freqüent a Europa. Són, pròpiament, els imams residents en els oratoris musulmans, ja tinguin una condició permanent o bé fent una tasca de

tipus voluntari. Malgrat no estar correctament formats, ni disposar dels criteris adequats per a dominar l'art de l'oratorària, la seva presència singular en el panorama europeu, els porta a convertir-se en una figura multifuncional, acumulant tasques que en un altre context estarien repartides en altres figures d'especialistes religiosos.

- *Muetzî*

El muetzî (*mu'addin*), com a encarregat de cridar a l'oració comunitària (*adhan*) és designat per l'imam de la mesquita. No requereix d'un coneixement especial, però sí de l'enunciat, compost per set fòrmules, que formen aquesta crida a la pregària. L'*adhan* a Catalunya es fa des de l'interior de les mesquites, i no produeix cap mena de contaminació acústica, tal com a vegades s'argumenta.

- *Recitador de l'Alcorà*

La figura del recitador de l'Alcorà (*qari*) desenvolupa una tasca fonamental durant el mes sagrat del ramadà, on cada nit s'ha de recitar una part (*hizb*) del mateix, fins a completar la seva lectura integral al llarg d'aquest mes. El recitador no només ha de dominar el contingut del text, havent-lo après de memòria, i coneixent els diferents estils de recitar-lo (existeixen set de diferents), sinó que ha de poder fer-ho en un to i en una cadència que el faci intel·ligible, per tal que puguin seguir-lo la resta de musulmans que participa en l'oració. Ha de dominar l'art del *tajwid*, la correcta pronunciació dels versicles alcorànics. Malgrat que aquesta tasca de recitació és una de les funcions que s'espera acompleixin els imams residents a una mesquita, sovint aquests requereixen el suport d'altres recitadors. En algun cas, aquesta tasca és coberta per part dels imams i professors de religió que són enviats des del Marroc, o altres països o institucions, a Catalunya.

- *Imam autoproclamat*

Els imams autoproclamats acostumen a accedir al càrrec d'imam, sovint sense disposar més que d'una formació autodidacta bàsica, però que és també fruit d'una situació de crisi o buit al front de la mesquita local. L'opció de convertir-se en imam cobreix i resol en principi aquesta situació, malgrat que sense poder garantir uns mínims de coneixement per a exercir d'imam comunitari. Aquests imams no representen un percentatge gaire elevat en el total del col·lectiu, i la seva situació s'enten sovint com a una mesura provisional.

- *Imam voluntari*

L'imam voluntari cobreix temporalment la baixa de l'imam principal, o bé desenvolupa altra activitat de tipus laboral i a més s'encarrega de la direcció de l'oració o d'impartir la jutba, davant de la incapacitat de la comunitat local per tal de poder retribuir aquesta tasca. Aquesta funció s'interpreta com una aportació activa d'aquest membre a la comunitat, per tal de cobrir d'una manera temporal la presència d'aquesta figura. L'imam voluntari tant pot tenir una formació bàsica (potser la mateixa que d'altres membres de la comunitat, però que ha demostrat la seva capacitat per a cobrir aquesta tasca), com poder acreditar una formació molt més complerta, però que no pot assumir la comunitat a temps complert. Aquests imams, que mostren certament un clar component vocacional, representen aproximadament la meitat dels que treballen en els oratoris de Catalunya.

- *Predicador*

El predicador seria aquella persona que, sense estar necessàriament vinculat amb la institució mesquita, desenvolupa tasques de predicació, en forma de conferències de caire religiós. Es tracta d'una funció no institucionalitzada, malgrat que pugui dur-se a terme en l'interior de la mesquita. Alguns dels perfils de predicadors podrien ser els *mutakallim* que pronuncien la *bayan* (o breu dissertació) dins del moviment *tabligh*, o els predicadors que participen en les *daura* salafis.

- *Jatib esporàdic*

Com que no en tots els oratoris es disposa d'un imam que tingui la preparació i la capacitat adequada per tal de poder elaborar i impartir la *jutba* preceptiva de l'oració comunitària del divendres al migdia, aquesta tasca és coberta per algunes persones que desenvolupen la seva condició com a *jatib*, com a imam que rep l'encàrrec de dirigir la comunitat en aquesta oració. Sovint emprats en altres activitats econòmiques, els *jatib* esporàdics són cridats per moltes d'aquestes comunitats sense imams, o bé són invitats pels mateixos imams, per tal de poder-se adreçar al col·lectiu. El seu caràcter esporàdic invalida tota mena de retribució continuada, que acostuma a fer-se d'una manera puntual. El prestigi que poden tenir alguns d'aquests *jatib* afavoreix la seva demanda continuada per part de les comunitats que requereixen els seus serveis.

- *Xeïc*

L'ús del terme *xeïc* (*shaikh*), acompanyant el nom d'una persona, denota la consideració i el respecte envers aquell que es considera que expressa les condicions pròpies de l'autoritat religiosa. Etimològicament, designa a la "persona d'avançada edat i que els seus cabells ja són blancs". El terme, junt amb els seus antònims persa (*pir*) i turc (*baba*), ha adquirit un freqüent ús en l'actualitat, com a forma de certificar la possessió del coneixement de la tradició islàmica, per part d'aquell que rep tal apelatiu. No es tracta, doncs, de cap càrrec sinó d'un atribut que s'aplica a aquells que mostren un perfil d'autoritat. En ser emprat per molts que volen fer servir aquest atribut com a estratègia de legitimació personal, el seu ús s'està banalitzant.

- *Intel·lectual musulmà*

A partir de les seves reflexions, els intel·lectuals musulmans es situen en un àmbit, com és el de l'autoritat religiosa, que no els hi és propi. Però en quan a que acaben referint-se a aspectes que hi tenen una derivació directa en aquest àmbit, acaben intervenint de manera notable en el debat intern que s'acaba generant en el si de les mateixes comunitats musulmanes europees. Ja m'he referit a ells en el capítol primer, i per tant ara només faré referència a la seva presència a Espanya i Catalunya. Prenent com a exemples, ben diferents entre si, a Mohamed Arkoun, filòsof algerià residents a França, o a Tariq Ramadan, l'intel·lectual suís d'origen egipci que és una de les veus més destacades de l'islam europeu, es podria afirmar que el discurs d'aquests intel·lectuals arriba més a un públic europeu, que no a les comunitats musulmanes. Ambdós intel·lectuals han viatjat a Espanya en diverses ocasions, invitats per institucions públiques o privades, així com per universitats. El seu discurs crític en dues direccions, envers la mateixa comunitat musulmana, com també cap a les societats europees, pot contribuir a modular el debat que es formuli en termes propis d'una lectura occidental, abans que no participar en el mateix debat sobre l'autoritat religiosa, però en termes moderns. No obstant, per aquest motiu de vincular a través dels seus discursos els debats que es formulen a una banda i altra, poden esdevenir uns actors principals de debat general sobre autoritat i representació en l'islam europeu.

- *Professor de religió*

Els professors de religió corresponen a un perfil professional que a penes acaba de ser constituït, d'acord amb l'aplicació del conveni signat entre l'Estat espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya, en matèria d'ensenyament religiós islàmic al sistema

escolar públic. Ja s'han iniciat les primeres experiències d'aplicació i desenvolupament d'aquest ensenyament en altres regions espanyoles, però no a Catalunya, on en canvi ja funciona des ja fa uns quants anys el conveni signat amb el govern del Marroc en relació a l'ensenyament de la llengua i la cultura d'origen (ELCO). El seu perfil, que no és doctrinal en el sentit d'haver cursat específicament estudis religiosos, es conforma amb els mateixos requisits que són exigibles a la resta de professionals de l'ensenyament, si bé per exigència de'ambdues federacions que configuren la CIE, es considera que aquest professional ha de ser musulmà.

- *Figures de direcció espiritual*

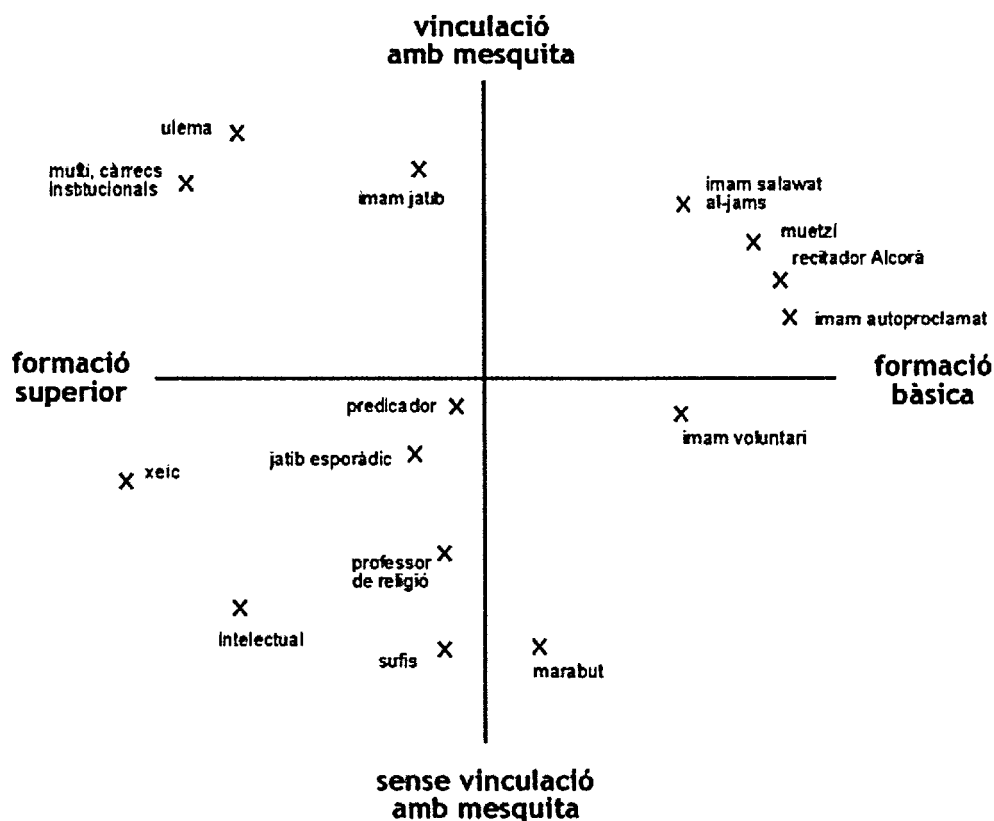
Dins la dimensió espiritual de la creença islàmica, les expressions de l'autoritat religiosa es fonamenten, no tant en la doctrina, sinó en el coneixement i la seva interiorització. La dimensió confrèrica que adopten moltes de les expressions místiques de l'islam (on la *tariqa* o confreria es converteix en un camí iniciàtic i de descobriment dels aspectes més esotèrics de la creença musulmana), mostra perfils d'autoritat religiosa que adpten una clara dimensió formativa, en primer lloc, i de guiatge dels que es consideren com a deixebles, en segon. La relació complementària entre mestre i aprenents, entre guia (*murshid*) i deixebles (*taleb, murid*), genera patrons de reconeixement d'autoritat que probablement no serien compartits fora de l'àmbit de la *tariqa*. El component generalògic en aquestes autoritats és un altre element destacable, a partir del fet que tals figures es situen dins d'una línia familiar mantinguda de pares a fills.

- *Els especialistes màgic-rituals*

L'islam també incorpora figures que es situen en el llindar de l'ortodoxia religiosa, i que introdueixen una sèrie de pràctiques de contingut màgic-ritual, on es combinen elements del corpus dogmàtic de l'islam amb pràctiques culturals tradicionals, amb una finalitat terapèutica o guaridora. Els especialistes que dominen aquestes tècniques divinatòries i màgiques reben diferents apelatius (*marabuts, fqih*, etc.), i es dediquen a l'elaboració d'amulets de protecció, de conjurar el mal d'ull, d'aconseguir bons resultats en exàmens o recuperar l'amor perdut. Alguns d'ells ofereixen els seus serveis també a persones no-musulmanes. Malgrat ser figures poc acceptades des de l'ortodoxia, el fet és que acostumen a rebre força demandes d'entre les comunitats musulmanes, també en context migratori.

Amb aquests diferents perfils que expressen una determinada autoritat a l'hora d'esmentar la referència religiosa, es pot elaborar un gràfic que els ubiqui d'acord amb dos eixos: el de la vinculació amb la mesquita (institucionalització) i el de la formació [gràfic 7]

GRÀFIC 7. Perfils d'autoritat religiosa islàmica



Font: Elaboració pròpia

En la consideració d'aquests perfils com a tipus ideals, el gràfic mostra com el nombre més significatiu d'aquests s'ubica dins l'àmbit de formació mitjana-superior i des de la desvinculació a la institució mesquita. Això ens indica que tals expressions també es mostren fora d'aquest àmbit institucionalitzat, que no representa l'únic espai legitimador de l'autoritat islàmica.

Les dades vitals (edat, orígens, any d'arribada a Catalunya)

Hi ha un dit del profeta Muhammad que afirma que “cal honrar i afalagar al musulmà vell i canós que ha emprat el seu temps en l'islam i la fè” ⁵³. En altres compendis de fiqh islàmic, es parla de que la condició d'imam requereix maduresa, coneixement i ecuanimitat. Per tant, com que l'experiència la dóna l'edat, aquest factor no és gens menyspreuable a l'hora de determinar les condicions d'una persona per fer aquesta funció. Per altra banda, en context migratori el factor d'edat es relaciona molt amb el procés d'assentament i instal·lació d'aquests col·lectius, a partir de l'arribada dels anomenats primo-migrants, i de les posteriors generacions que es van afegint. En aquest sentit, el fet que una part significativa dels imams de Catalunya tingui una edat per sobre dels 50 anys, coincidint pràcticament amb l'edat d'aquells que varen ser els primers en instal·lar-se en territori català, parla dels lligams generacionals que s'estableixen entre persones del mateix grup d'edat, que poden també arribar a compartir interessos i inquietuds semblants.

En el còmput total de la mostra d'imams entrevistats, s'observa la composició de dos grans generacionals: per una banda s'agrupen els de mitjana edat (de menys de 30 a 40 anys), i per l'altra, el grup que supera la cinquentena i que arriba fins als 70, com a edat màxima. Els imams més joves representen un percentatge força reduït, el que és indicatiu de dues situacions: per una banda, la prevalència del factor “edat + experiència” com a criteri de valoració positiva de l'imam; però per l'altra també ens pot estar indicant que la tasca de l'imam no esdevé una funció que atregui força interès entre les poblacions joves, ja sigui immigrades o en els eu context d'origen (veure capítol anterior). Els joves que estarien en disposició de poder assolir una tasca com a imam comunitari, per preparació (en poder certificar la seva formació religiosa superior), no sempre consideren atractiva aquesta feina, que consideren mal remunerada, precària i sense garanties de futur, a més d'estar la figura de l'imam poc valorada socialment i gens prestigiada. Massa condicionants negatius, per a que molts joves sobradament preparats per aquesta tasca (almenys des del punt de vista curricular) desisteixin de dedicar-se a aquesta professió.

L'edat que es presenta com a mitjana de la mostra d'imams entrevistats s'estableix entorn als 31-40 anys (veure taula 6). Malgrat tot, els imams més veterans, molts

⁵³ Citat per Abu Daud i recollit per l'imam An-Nawawi a *El jardín de los justos. Riyyad as-Salihin* (Traducció de l'àrab i edició de Zakaria Maza). Almodovar del Río, Còrdova: Junta Islámica-Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 1999, p. 158.

d'ells amb una llarga permanència en territori català, segueixen constituint un grup força important. En alguns casos, aquests han acompanyat gairebé tot el procés de configuració d'una comunitat musulmana local, convertint-se en una peça fonamental d'aquest procés.

TAULA 6. Edat dels imams entrevistats

	Nombre	%
Menys de 30	2	6,1
31-40	15	45,4
41-50	2	6,1
51-60	8	24,2
+ 60	6	18,2
Total	33	100

Font: Elaboració pròpia a partir de les dades extretes de les entrevistes.

En aquest sentit, és significatiu anotar un clar indicador de la manera en que es defineix la presència dels imams de més edat a Catalunya: la mitjana d'anys de permanència al país de tots aquells que tenen més de 50 anys és de 18 anys. Per contra, el dels imams que declaren tenir menys de 40, la xifra baixa fins els 6,5 anys. El contrast entre veterans i més novells mostra com existeixen condicionants que poden explicar com uns i altres han trobat oportunitats d'encaix diferents.

Respecte l'any d'arribada a Catalunya, més de dues cinques parts dels imams entrevistats porten entre deu i vint anys a Catalunya (veure taula 7). Aquesta data és significativa en quan a que mostra que a través de la seva trajectòria personal alguns d'aquests imams han estat participant activament en la configuració comunitària de l'islam a Catalunya. Potser no com a promotors de l'obertura de mesquites o d'iniciatives associatives, però si cobrint una tasca de tipus cultural i d'atenció religiosa, que es presenta com una peça clau de tot aquest procés d'inserció de l'islam en la realitat catalana. De les seves experiències de treball al llarg d'aquest període, i no sempre en el mateix oratori, sinó fins i tot col·laborant amb diverses comunitats, es podria cartografiar l'evolució de les comunitats musulmanes locals. Tal com deia un dels imams entrevistats, hi han mesquites que són reconegudes a través del seu imam resident.

Lògicament, i conforme avança aquest procés comunitari, s'obren nous oratoris arreu del país, que precisen comptar amb la col·laboració d'un imam. Així ho reflecteixen les dades, que indiquen l'arribada progressiva d'imams al llarg de la dècada dels 90. Una altra dada significativa, que ens indica que les comunitats segueixen necessitant cobrir les funcions d'imam, és la que es mostra amb l'arribada de deu imams en el període més recent, de 2001 a 2004.

TAULA 7. Any d'arribada a Catalunya

	Nombre	%
abans de 1980	3	9,1
1980-1990	11	33,3
1991-1995	6	18,2
1996-2000	3	9,1
2001-2004	10	30,3
Total	33	100

Font: Elaboració pròpia a partir de les dades extretes de les entrevistes.

Existeix una clara correspondència entre la importància numèrica dels col·lectius nacionals que conformen la presència musulmana a Catalunya (marroquins, paquistanesos, gambians i senegalesos, com a col·lectius més importants), amb l'origen dels imams (veure taula 8). Els imams que exerceixen a Catalunya són la immensa majoria d'origen estranger, malgrat que alguns d'ells ja han adquirit la nacionalitat. Existeixen pocs imams d'origen espanyol, que acostumen a desenvolupar aquesta funció en l'interior dels mateixos col·lectius de musulmans espanyols. Amb aquesta dada es confirma el fet de que els oratoris musulmans a Catalunya mostren un perfil fonamentalment monoètnic o nacional, factor que condiciona l'obertura d'aquests espais. És a dir, en quan a que els promotors d'aquests oratoris prenen com a comunitat de referència la del seu mateix origen (que es preferència, però que no per això exclou la referència molt més extensa respecte la *umma* musulmana⁵⁴), i que els consells directius acostumen a aplegar a persones que no només comparteixen el mateix origen nacional, sinó fins i tot la mateixa regió de procedència, es deriva el fet que els imams d'aquests oratoris també comparteixin aquest origen. Ara bé, cal fer una precisió respecte a la coincidència de compartir una mateixa regió d'origen. Si bé en un primer moment de conformació dels primers espais de culte musulmà a Catalunya, s'havia arribat a la coincidència de que l'imam que exercia en aquests oratoris provenia de la mateixa regió dels promotors (com a resultat d'un procés de selecció d'aquesta persona d'acord amb l'existència d'una relació directa d'amistat –d'això en parlaré amb més detall en el proper capítol), el cert és que avui en dia no es produeix aquesta correspondència. Però, l'origen és un criteri de preferència que s'estableix a l'hora d'intentar contractar un imam? Crec que el criteri que prima és una doble condició d'adscripció social i de comunicabilitat lingüística: un imam format en medi urbà podria diferir en les seves percepcions

⁵⁴ De fet, com una tendència que mostra com les comunitats musulmanes s'estan diversificant en quan a orígens, molts oratoris que poden ser catalogats com a monoètnics (pel consell directiu i per l'imam), mostren una assistència cada cop més diversificada, amb persones que tenen orígens diferents del que és majoritari en la comunitat.

socials respecte a una comunitat que, fonamentalment estigui formada per persones originàries de zones rurals, amb un important dèficit formatiu en diferents àmbits, no només en el doctrinal. Per altra banda, pertànyer a un grup lingüístic diferent del que és majoritari entre el col·lectiu, implica serioses dificultats de comunicació. El cas més evident i explícit seria el de la diferenciació entre arabòfons i berberòfons en el si del col·lectiu marroquí ⁵⁵.

Aquesta preferència per elegir un imam del mateix origen es podria interpretar a partir del desig de trobar *un imam que sigui proper* a la comunitat. Sota aquest principi de proximitat, que des de la perspectiva de la comunitat també s'enten en clau d'accessibilitat, s'intenten determinar la persona que pugui ser la més adequada per aquesta funció, un empeny que les comunitats no sempre poden satisfer de la manera que més desitjarien.

TAULA 8. Nacionalitats dels imams entrevistats

	Nombre	%
Marroquina	26	78,8
Espanyola	5*	15,2
Gambiana	1	3
Paquistanana	1	3
Total	33	100

Font: Elaboració pròpia a partir de les dades extretes de les entrevistes.

[*] Les nacionalitats originàries eren Marroc (3), Senegal (1) i Síria (1)

Les condicions de l'autonomia personal (coneixements lingüístics, allotjament i reagrupament familiar)

Quan es parla de l'autonomia de les persones immigrades, s'argumenta la necessària combinació d'habilitats i d'oportunitats. La primera, i fonamental habilitat, és la comunicativa, o el que és el mateix, ser competent en la llengua de la societat en la que es passa a viure. El domini de la llengua del país predispone la comunicació amb el seu entorn, i li permet accedir amb independència de qualsevol altra persona al conjunt d'oportunitats que ofereix aquesta societat. Aquestes oportunitats són les que permeten, amb efectivitat, la inserció social d'aquestes persones en igualtat a la resta de la ciutadania.

⁵⁵ De cara a superar les dificultats de tipus idiomàtic, les comunitats que agrupen a diferents col·lectius nacionals, recòrron al castellà com a *lingua franca*, per tal d'anunciar aquelles qüestions que afecten al conjunt del col·lectiu.

Aprendre la llengua esdevé un prerrequisit per a una integració funcional, malgrat que sovint aquest acaba formulant-se com un deure moral de tots els immigrants. El fet és que l'aprenentatge de la llengua esdevé per moltes d'aquestes persones un mecanisme pràctic per a millorar la seva inserció social i, especialment laboral. Si és necessària per a la seva vida social, aquesta llengua serà apresada i utilitzada.

Aquestes consideracions respecte el coneixement i l'ús de la llengua catalana o castellana per part de les poblacions immigrades, ens permet arribar a interpretar el fet que una part significativa dels imams no domini aquestes llengües. L'evidència de que un percentatge important d'aquests, malgrat portar bastants anys a Catalunya, no ha adquirit el domini suficient com per a comunicar-se amb soltura amb persones de fora del seu col·lectiu, genera en determinats àmbits una certa inquietud. Segons estimacions que fa el propi Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, tant sols el 10% dels imams a Catalunya es poden expressar fluidament en castellà o català. En la mostra que he elaborat, aquest percentatge varia: un 24% sí que parla amb fluidesa el castellà, preferentment, un 30% no parla ni català ni castellà, i la resta, un 46% parla un castellà precari. Aquests percentatges podrien estar indicant que, bona part dels imams de Catalunya, es troba circumscrit al seu àmbit comunitari pròxim, en el qual el coneixement del català o del castellà no els és útil, ja que segueix comunicant-se amb la seva llengua original.

S'interpreta que si els imams, les figures més importants del col·lectiu, no dominen les llengües del país, no els hi podran servir d'exemple. Però el cert és que el domini lingüístic, ja sigui del català o del castellà, que mostren els col·lectius marroquins, paquistanesos, gambians o senegalesos, no només es limita al que demostren els seus portaveus quan són entrevistats pels mitjans de comunicació, sinó que és fruit de la seva interacció continuada i, per altra banda, lògica, amb la societat catalana. Definitivament, les diferents comunitats d'origen musulmà demostren un nivell lingüístic força més elevat que el de les seves figures religioses, i si els imams han d'aprendre català o castellà, ho han de fer per millorar la seva pròpia integració i autonomia personal, i no la del conjunt del col·lectiu.

En favor d'aquesta integració i autonomia, que en el cas dels imams té un valor afegit de coneixement del medi social en el que han de desenvolupar la seva tasca, la formació lingüística dels imams s'ha definit com una política potenciada des de la Generalitat de Catalunya. Tal com he mostrat a l'inici d'aquest capítol, la preocupació per l'escàs coneixement de la realitat catalana per part dels imams havia generat un estat d'opinió que afavoria la necessitat de fer quelcom respecte a la formació lingüística d'aquest personal religiós. L'indicador qualitatiu que va suposar que

l'anterior president del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya declarés a la premsa (maig de 2002) que, malgrat els vuit anys que portava al país, no havia pogut aprendre la seva llengua ⁵⁶, i que estava obligat a portar algú per a que li fes d'interpret, va ser l'argument suficient com per a que es proposés un curs de formació de llengua catalana per a imams, en col·laboració entre el Consorci de Normalització Lingüística del Departament de Cultura i la Secretaria d'Afers Religiosos, dins del marc del conveni signat amb el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya en maig de 2002. Entre octubre i desembre d'aquell any es va iniciar un primer mòdul de 45 hores de durada, amb la participació de catorze imams. Durant l'any 2003, es varen organitzar les segona i tercera edicions d'aquest curs, que comptà respectivament amb la presència de vint i vint-i-tres imams, respectivament. Paral·lelament a la formació, els imams participants varen realitzar altres activitats complementàries de coneixement de la realitat social i cultural de Catalunya, visitant el Parlament de Catalunya, l'Abadia de Montserrat o el Nou Camp, entre d'altres espais significatius. Avui en dia aquests mòduls de formació segueixen sent organitzats pel Consell Islàmic i Cultural de Catalunya i la Direcció General d'Afers Religiosos, no només a Barcelona sinó també en altres localitats catalanes, amb delegacions del Consorci de Normalització Lingüística.

L'experiència de formació està resultant atractiva per a nous imams que volen poder seguir aquestes classes. Alguns d'ells, per iniciativa particular, ja s'havien apuntat a classes de català o castellà, tot depenent la prevalència d'una o altra llengua en la regió on es trobin, en centres cívics o associacions de suport als col·lectius immigrants. La participació en aquestes activitats formatives ha servit per a que aquests imams poguessin disposar d'un document oficial que reconegués la formació assolida. Malgrat que crec que cal fer una valoració positiva d'aquesta iniciativa, cal reconèixer que amb mòduls de 45 hores i amb un perfil d'alumnes que ja fa bastants anys que varen abandonar l'escola, els resultats poden ser inferiors als esperats. Per altra banda, alguns imams s'han trobat que la seva assistència a aquesta formació no sempre era ben valorada per part de la seva comunitat, potser no tant per l'activitat en sí, sinó pel fet que durant l'absència de l'imam ningú es podia fer càrrec de la mesquita. Són aquestes circumstàncies que mostren de nou la dependència que aquestes figures religioses tenen dels responsables que els

⁵⁶ Respecte aquest imam, tinc una anècdota que és interessant recordar aquí: l'estiu de 1996 jo el vaig entrevistar a la mesquita on exercia. Donat el meu pobre domini de l'àrab, com d'ell del castellà o el català, vàrem haver de recórrer a un amic comú per a que ens fes de traductor. Després de dinar junts, a l'hora de despedir-me, em va agrair molt la meua visita, doncs resulta que en els dos anys que portava a Catalunya ningú no musulmà havia vingut a parlar amb ell. Serveixi aquesta anècdota de treball de camp, per anotar que de res pot servir que unes persones aprenguin una llengua si després ningú de nosaltres s'adreça a ells.

contracten. Concienciar a aquests responsables de la necessitat de que els imams coneguin la llengua i la realitat del país per tal que facin bé la seva feina, deuria de ser una prioritat per tal de poder seguir mantenint unes activitats formatives realment efectives i beneficioses per aquestes figures religioses.

Un dels drets dels treballadors és poder rebre formació per tal de millorar les seves condicions de feina (i, a l'hora, des d'una perspectiva empresarial, poder produir millor). D'això n'han de ser conscients els que contracten els imams, i és aplicable al que acabo de dir respecte l'aprenentatge de la llengua. Hi han altres aspectes que, en canvi, semblen garantir-se millor. Com a pràctica habitual davant de la incapacitat econòmica de la comunitat per contractar formalment i retribuir de manera adequada a l'imam, algunes comunitats complementen l'escàs sou, facilitant a l'imam (i a la seva família, si aquesta s'ha reagrupat amb ell) l'accès a una vivenda, que acostuma a ser en la majoria dels cassos, el mateix local de l'oratori, on una dependència s'habilita com a estança per l'imam. De fet aquest oferiment, que s'incorpora en allò que les comunitats poden aportar per poder retribuir als imams, té una sèrie de conseqüències. La primera d'elles és que a través d'això, la comunitat també garanteix que hi hagi algú que vigili el local de l'oratori de manera permanent. Que l'imam resideixi dins d'una habitació a la mesquita, també facilita l'atenció religiosa envers el col·lectiu (que sap que sempre trobarà allà a l'imam) i la direcció de les cinc oracions diàries. Però també és cert que això limita de manera força important la possibilitat de l'imam per tal d'interactuar i relacionar-se amb el context social on ha de fer la seva tasca. Tanmateix, no disposar d'un espai en condicions (he pogut comprovar que l'espai d'aquestes estances és bastant limitat, amb a penes lloc on poder emplaçar un llit i un reduït armari, sempre tot en detriment de no treure gaire espai a la sala d'oració), pot dificultar que l'imam es pugui reagrupar amb la seva família. De la mostra d'entrevistes, s'observa que una mica més de la meitat dels imams viuen amb les seves famílies, però que només un nombre molt baix ho fa en el mateix local de la mesquita. D'una manera ideal, però, i de cara a dignificar la figura de l'imam (també des del punt de vista de les seves condicions laborals i qualitat de vida d'ella i de la seva família), el fet de que resideixi en un habitatge independent i amb condicions caldria ser garantit, si no pot ser a través de la cessió d'una vivenda, almenys sí a partir de una retribució que rebi de la comunitat i que sigui adequada –i suficient- per poder viure a Catalunya.