

1

MUSULMANS a Catalunya. Radiografia d'un islam implantat

Jordi Moreras



MUSULMANS A CATALUNYA

Radiografia d'un islam implantat

Jordi Moreras



Institut Europeu de la Mediterrània (IEMed.)

Consorti format per:

Generalitat de Catalunya
Ministeri d'Afers Exteriors i de Cooperació
Ajuntament de Barcelona

President:

José Montilla, president de la Generalitat de Catalunya

Vicepresidents:

Miguel Àngel Moratinos, ministre d'Afers Exteriors i de Cooperació
Jordi Hereu, alcalde de Barcelona
Josep-Lluís Carod-Rovira, vicepresident de la Generalitat de Catalunya

Director general:

Senén Florensa

Alt Patronat:

Caixa d'Estalvis i Pensions de Barcelona
Cambra de Comerç, Indústria i Navegació de Barcelona
El Consorci. Zona Franca de Barcelona
Endesa
Iberia
Telefónica
Consell Interuniversitari de Catalunya

DocumentsIEMed.

Edició: Institut Europeu de la Mediterrània
Coordinació: Jordi Padilla - Àngel Bermúdez
Maquetació: Núria Esparza
ISBN: 978-84-393-7865-5

Octubre 2008

Jordi Moreras és l'autor de: *Musulmanes en Barcelona: espais y dinàmicas comunitarias* (Fundació Cidob, 1999); *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. (edició coordinada amb Gemma Aubarell, Institut Europeu de la Mediterrània, 2005); i *Els imams de Catalunya* (Empúries, 2007)

L'IEMed és un centre d'estudis i anàlisis per a la identificació i la interpretació dels reptes de l'àrea euromediterrània i per a l'elaboració de propostes destinades a afrontar-los. Ofereix espais de reflexió i de debat, així com assessorament i ajudes a projectes culturals i de cooperació a la Mediterrània. També promou la participació de la societat civil a l'espai euromediterrani a través de diverses xarxes i en col·laboració amb entitats del món social, econòmic i cultural.

Les opinions expressades en el text no representen necessàriament l'opinió de l'IEMed.

SUMARI

Prefaci	5
1. Introducció: del tranplantament a la implantació	8
1.1. De presències i evidències	9
1.2. Integar a l'islam o integrar als musulmans?	10
1.3. Realitats implantades, realitats pròpies?	13
2. Quatre dècades de presència musulmana	15
2.1. Temps d'assentament	16
2.2. La composició dels col·lectius d'origen musulmà a Catalunya	17
2.3. L'encaix social sobre el territori	23
2.4. Les fases de la presència musulmana	25
3. El reconeixement legal de l'islam a espanya	32
3.1. Aconfessionalitat, pluralisme i llibertat religiosa	33
3.2. L'Acord de Cooperació de 1992 com a incomplert marc de referència	35
3.3. La reformulació del model de representació federativa	38
4. La mesquita com a espai religiós, social i comunitari	42
4.1. Descripció d'un oratori musulmà a Catalunya	47
4.2. La mesquita: espai reservat, espai de proximitat	49
4.3. Nous rols, noves expectatives	52
5. Situats al front del col·lectiu. L'exercici de la funció d'imam a catalunya	57
5.1. Els rols i les expectatives	58
5.2. Les noves funcions dels imams en un context no musulmà	59
5.3. Què s'espera dels imams? Les expectatives divergents de les comunitats musulmanes i la societat catalana.	60
5.4. Un lideratge comunitari sobredimensionat o un potencial de lideratge per explotar?	62
5.5. Garantir les condicions per a l'autonomia personal	63
6. La dimensió econòmica	66
6.1. Del treballador immigrant a l'empresari musulmà?	67
6.2. La producció i comercialització de carn halal	68
6.3. Les noves botigues del barri	70
6.4. Independència econòmica o dependència ideològica?	72
7. Els conflictes al voltant de la presència de l'islam	76
7.1. Notes d'urgència davant del projecte de llei sobre centres de culte	85
8. Les iniciatives comunitàries i les representacions institucionals	88
8.1. Un dens teixit associatiu	89
8.2. La feblesa dels lideratges comunitaris	91
8.3. La proposta organitzativa del Consell Islàmic	93
9. Conclusions: les condicions per a l'encaix de l'islam a catalunya	97
10. Bibliografia citada	103

PREFACI

Musulmans a Catalunya

Jordi Moreras*

Fa trenta-quatre anys que es va obrir el primer oratori musulmà a Catalunya, i setze de la signatura de l'Acord de Cooperació entre la Comissió Islàmica d'Espanya i l'Estat espanyol. També fa nou anys dels successos de Can'Anglada (Terrassa) i sis dels de Premià de Mar. Si hom vol reconstruir la contemporània presència musulmana a Catalunya, cal fer referència a aquestes i altres dates que ja formen part de la memòria d'aquesta societat. El recordatori d'aquesta història immediata, a reconstruir a través d'hemeroteques que no d'arxius, és l'evidència del camí ja recorregut en l'encaix dels col·lectius musulmans a Catalunya, i obre el debat respecte les transformacions que experimenta la nostra societat. Unes transformacions que no es limiten a una sèrie d'aspectes epidèmics sobre la pell social (l'espai públic) del país, sinó que comencen a tenir efectes més profunds en les regions subcutànies d'aquest teixit social. Contra els auguris més pesimistes d'aquells oracles que vaticinen que "Catalunya està deixant de ser el que era", cal afrontar el fet de que la nostra societat ja fa temps que està canviant (de fet, quan no ho ha estat?), no només degut a l'assentament de la immigració (més enllà dels evidents canvis a nivell demogràfic), sinó també als efectes d'una globalització accelerada, a la que quotidianament invitem a instal·lar-se en les nostres llars quan encenem la televisió.

Quan els diferents analistes ens confirmen el caràcter estructural (i potser també re-estructurant) de la immigració en la nostra societat, ens estan dient que l'arribada i assentament de noves poblacions, però sobretot de noves formes de fer, de pensar i de creure, acabarà transformant decisivament aspectes d'aquesta societat. El món del treball, o el rol social de l'escola no poden entendre's avui en dia, sense fer referència al factor migratori, i de ben segur que hom pot pensar en altres àmbits on passa el mateix. Jo hi destacaria significativament el camp de les relacions socials, veritable termòmetre de com es conviu en el si d'una societat. Paradoxalment, convivim en els mateixos barris tant autòctons com (nou)vinguts, però les nostres relacions revelen una evident incomunicació. La indiferència social amb la que ens havíem acostumat a viure a Catalunya, avui en dia es troba en qüestió davant dels imperatius d'una convivència que de nou cal construir.

En relació a altres realitats europees, encara és força aviat per tal de poder establir una perspectiva des de la que poder mesurar les transformacions verticals (i no només horitzontals) que implica l'encaix de la diversitat cultural, social o religiosa aportada pels col·lectius immigrants a Catalunya. Ens interessa saber si aquesta societat, que durant força temps s'ha vist legitimada en la seva resposta a les actuals migracions reafirmant-se en la idea de ser, des de sempre, una terra d'acollida, comença a experimentar transformacions significatives en aquest nivell de resposta, ja sigui reajustant aquest model d'integració o bé desenvolupant reaccions contràries a aquestes noves presències. Ens interessa saber, d'una manera imperativa, si els mecanismes que hem elaborat en els darrers anys per abordar l'acollida d'aquesta diversitat, segueixen sent vàlids per a qüestions que a partir d'ara es relacionen amb la convivència, amb el fet de viure junts compartint un mateix marc social. Amb problemàtiques i interrogants qualitativament diferents als abordats fins ara, podem seguir partint de les mateixes premisses, dels mateixos arguments i mantenir les mateixes respostes que, fins ara, havíem elaborat com a societat?

Sostenia Zygmunt Bauman, que "el desconegut és la incògnita variable de totes les equacions, una incògnita que cal resoldre abans de decidir com hem de procedir i actuar" (Bauman, 2006: 27). Respecte el cas concret de les comunitats musulmanes a Catalunya, s'evidencia una manca de coneixements bàsics sobre

* Llicenciat en antropologia social (UAB, 1990) i Màster en Estudis Euro-Àrabs (Univ. de Girona, 1993). Entre 1995 i 2001 fou coordinador de l'Àrea de Migracions de la Fundació Cidob, i entre 2002 i 2003, responsable d'Estudis de la Secretaria d'Affers Religiosos de la Generalitat de Catalunya. Des de 2004 dirigeix la Consultoria Tr[à]nsits, especialitzada en temes d'immigració i pluralisme religiós. En l'actualitat és professor de l'àrea de Sociologia de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona

el que suposa la reconstrucció d'unes referències religioses doctrinals en el context d'aquesta societat secularitzada. Davant del desconeixement, les pressumpcions, les suposicions i les expectatives expressades en forma d'opinió, acostumen a reemplaçar el coneixement empíric i contrastat que ens ha de permetre reconèixer els indicadors més adients per tal de poder valorar l'encaix d'aquests col·lectius en aquesta societat. Massa opinió i poca empiria, és la combinació que afavoreix el desenvolupament de propostes respecte al que els musulmans haurien de fer per integrar-se en a Catalunya, desconeixent, però, el que realment poden fer per assolir aquest objectiu.

En aquest sentit, i prenent l'exemple de les comunitats musulmanes a Catalunya, creiem que cal detenir-se a mostrar com una societat com aquesta, no només pensa les respostes per l'encaix d'aquestes migracions, sinó com (re)elabora la seva imatge com a societat. Abdelmalek Sayad afirmava que parlar d'immigració "és parlar de la societat en conjunt" (Sayad, 1991: 15), asseveració que incorpora implícitament un principi d'autoreflexió respecte als components que conformen, a partir d'ara, una realitat social complexa com és Catalunya. Tot just iniciem aquest exercici d'autoreconeixement, però com a societat seguim mantenint un cúmul important de dubtes i d'incògnites, el que ens porta a deixar-nos seduir per la via fàcil del prejudici, de la generalització, de l'explicació causal i determinista, atribuïnt la clau explicativa als interrogants que ens formula aquesta diversitat, en base a un factor cultural, social i, molt recentment, al factor religiós.

Aquest treball vol contribuir a reconstruir i presentar el context de la presència de l'islam a Catalunya, de cara a contribuir a millorar el coneixement social de les seves expressions religioses, comunitàries i identitàries. Però no només per aportar elements que permetin elaborar intervencions polítiques proactives al respecte, sinó també per enunciar una sèrie de reflexions sobre la capacitat transformadora de les noves realitats socials, culturals o religioses que són aportades pels col·lectius nous a Catalunya.

El text que ara es presenta és l'actualització de l'informe de recerca que va ser encarregat l'any 2006 per l'Institut Europeu de la Mediterrània. Vull agrair el suport ofert al llarg d'aquest treball per Senen Florensa i per la Gemma Aubarell, respectivament, director i responsable de programació de l'IMED. De la mateixa manera, estic en deute amb totes aquelles persones, tant formin part o no del col·lectiu musulmà, que han acollit amb interès (i amb paciència) les meves demandes per a la realització d'aquest treball.

1. INTRODUCCIÓ: DEL TRANSPLANTAMENT A LA IMPLANTACIÓ

1.1. De presències i evidències

L'islam a Catalunya té una doble dimensió: aparent i visible, però també implícita i poc notòria. Tots tenim tendència a identificar allò que sembla més evident, i obviar altres aspectes més discrets i comunitaris, malgrat que essencialment vivencials. És per tant força comú atendre a aquelles qüestions que encapçalen les notícies de la premsa, respecte les expressions externes dels espais de culte musulmans, o bé en relació amb determinats hàbits vestimentaris que la nostra atenció converteix en símbols de polèmica, mentre que desatenem les dimensions més espirituals i/o comunitàries d'una realitat que, malgrat que des de la nostra perspectiva d'anàlisi identifiquem en clau eminentment social, no s'ha d'oblidar que té un doble component religiós i identitari. Per dir-ho d'una manera rotunda, l'islam a Catalunya no és només un islam de mesquites, com tampoc és un islam només d'immigrants. És un islam amb continguts espirituals evidents expressats individual o col·lectivament, i del que formen part, no només persones d'origen immigrant, sinó també catalans que han optat per l'islam com a forma de vida.

L'estudi de l'islam a Catalunya no hauria d'entendre's merament com un exercici de curiositat acadèmica, ni tampoc com una via per a trobar "solucions" davant d'una presència que s'esvera com a socialment disruptiva. L'anàlisi de còm determinades pràctiques socials, culturals i religioses es desenvolupen en un context aparentment no propi, generant en major o menor mesura, principis d'identitat col·lectiva, és la via a partir de la qual poder seguir comprenent la manera en que la nostra societat reacciona enfront d'alteritats que es consideren -i que són instituídes- com a realitats forànies, estranyes, no pròpies. La comprensió de l'alteritat il·lumina moltes zones fosques de la nostra pròpia identitat, sovint mostrant el component arbitrari de les nostres formes de fer enfront d'altres maneres de comprendre el món.

Respecte a l'islam i als musulmans, la societat catalana es troba clarament influenciada per un llegat històric del que es recuperen només els desencontres, i no les intenses relacions comercials i culturals que s'han desenvolupat durant segles. És doncs

compreensible, que tals pressupòsits hagin servit per a identificar l'islam i els musulmans amb una condició d'alteritat extrema respecte Catalunya. Tres arguments contribueixen avui en dia al reforçament d'aquesta alteritat: "l'islam és fruit de la immigració" (on darrera el caràcter descriptiu de tal enunciat, s'amaga l'explícita afirmació de que l'islam mai serà un component propi d'aquesta societat), "l'islam és incompatible amb els nostres valors i pràctiques socials" (atorgant un principi d'irreductibilitat i immutabilitat als components culturals, així com respecte a les seves dimensions ètiques i morals) i "l'islam és una amenaça per a la nostra societat" (argument conseqüència del context mundial post 11-S i nacional post 11-M, on s'insisteix en el principi de desconfiança i prevenció securitària que cal adoptar respecte aquestes presències).

Hem donat tanta credibilitat a aquests arguments, que avui en dia és força difícil poder construir altres discursos més explicatius i més contextualitzadors respecte l'islam i els musulmans a Europa. No obstant, aquesta és la intenció d'aquest treball, que vol proporcionar dades, elements i arguments per tal de comprendre millor els marges de la seva actual presència a Catalunya. Una presència que cal emplaçar en la perspectiva de tres dimensions que es troben entrelligades entre si: la del context d'implantació (la societat catalana, identificada com a representant de la cultura occidental, i amb realitats històriques, socials, culturals, religioses i polítiques concretes); la del context d'origen (on el país del que es prové segueix estant força present en un context migratori o post-migratori); i la del context transnacional de referència islàmica (en vinculació amb la resta de comunitats musulmanes d'arreu del món, amb les que es comparteixen un conjunt de referències -malgrat la disparitat d'interpretacions doctrinals-, que es converteixen en agent actiu de mobilització col·lectiva en reacció a determinats contextos i situacions).

La presència de l'islam a Europa no és la primera experiència històrica on els musulmans han viscut en minoria; hi han hagut altres moments on l'islam minoritari ha demostrat la seva pervivència fora dels seus "territoris originaris". Avui en dia la presència de comunitats musulmanes a Occident ha de ser interpretada com a indicativa del caràcter transna-

cional de l'islam. Cal recordar que l'islam va nèixer a partir d'una emigració (la Hègira –hijra- o emigració de Muhammad i els seus seguidors de La Meca a Medina, l'any 622), d'un trànsit territorial i d'una expansió arreu del món, i que avui és testimoni dels vincles i relacions que mantenen entre sí col·lectius musulmans que resideixen en societats diferents, transpassant els límits establerts de les fronteres nacionals. La transnacionalitat és un factor consubstancial de l'islam com a religió amb pretensió universal.

En el marc ampli d'aquestes relacions transnacionals entre comunitats musulmanes pel fet de compartir una única referència religiosa, un concepte que s'empra sovint per tal de referir-se a 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, és el de diàspora. L'actual literatura acadèmica comença a parlar de diàspora per mostrar aquella situació, protagonitzada en aquest cas per musulmans que resideixen fora del seu país d'origen, que media entre la mobilitat transnacional, els vincles identitaris extra-territorials i l'adaptació continua als particularismes culturals i jurídics dels seus llocs de residència. La diàspora, més que una condició, una contingència que es deriva del desplaçament territorial propi a tot trajecte migratori, seria una construcció elaborada del context on els col·lectius que han emigrat poden pensar la seva condició (estrangers en aquesta societat i estranys 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).

No obstant, hi han crítiques consistents a l'ús del concepte diàspora aplicat als col·lectius musulmans a Europa. La condició de permanent provisionalitat que comporta aquest concepte, o la dependència a un referent cultural o nacional que no sempre es concreta, són algun dels elements que argumenten aquestes crítiques que, per contra, prefereixen parlar de relacions en xarxa, com a component fon-

amental de la configuració de l'islam europeu en clau transnacional. Potser pròpiament els musulmans a Europa no són una diàspora, però sí es troben en una condició que genera un espai diaspòric. És a dir, una situació i un context on la interacció entre aquells que són conceptualitzats com a nousvinguts o com a autòctons, suposa que aquestes categories siguin repensades i reformulades. Cal entendre aquest espai diaspòric com a *work in progress*, és a dir, en continua elaboració i no com a realitat plenament constituïda, especialment respecte al que suposa d'autoreflexió per aquells que la protagonitzen, en relació a la seva pròpia autodefinició i identificació (marroquins a Catalunya?, catalans d'origen pakistanès?, musulmans gambians?, musulmans a Europa?, musulmans europeus?), com també respecte a la dimensió i manera en 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.

1.2. Integrar a l'islam o integrar als musulmans?

Arreu d'Europa existeixen diferents models de relació entre Estat i confessions religioses. Tal diversitat, situada en línia a partir de la salvaguarda del principi de llibertat de pensament, de consciència i de religió reconeguda en la Constitució europea, expressa diferents formes d'entendre un marc institucional de relacions que és fruit de les particulars històries amb el fet religiós. L'islam, malgrat ser definit i reconegut -en major o menor mesura- com a minoria religiosa, també suscita respostes polítiques diferents arreu d'Europa. Per la seva dimensió de culte, és emmarcat 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 col·lectiu no queda subsumit a la mera condició de con-

fessió religiosa. L'islam a Europa no es percep només com a expressió religiosa; és també una col·lectivitat de persones que poden compartir una 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.

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'impideixi 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 religiosa 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; EUMC, 2006). 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 europeu respecte aquests col·lectius? Si és així, si es fa referència a

Els musulmans com a col·lectiu poden presentar altres circumstàncies d'encaix que, en estar condicionades per diferents elements socials podran presentar altres dificultats per a la seva incorporació en aquest espai públic

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 mostren l'expressió d'unes persones que 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 dels imams, per exemple, 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, que en relació amb la resta de treballadors del nostre país.

Certament, el reconeixement de l'islam i dels musulmans a Europa (i a Catalunya) ha d'abastar tots dos 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 exclusivament religiosa), 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 ciutadans i ciutadanes abans 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, existeixen una sèrie d'estructures d'oportunitat política 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 que no indiferent (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 per definició.

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, pot interpretar-se com una forma sutil d'externalitzar (que no vol dir discriminar) les expressions dels col·lectius religiosos, el que contribueix d'una manera efectiva a descapitalitzar-los social i políticament.

1.3. Realitats implantades, realitats pròpies?

A Catalunya hi han persones que, en un moment de la seva vida, van decidir fer-se musulmans. Malgrat aquestes evidències, el cert és que l'islam a Catalunya és, principalment, fruit de la immigració. Podem reconstruir aquesta presència com a resultat de l'arribada i assentament de col·lectius immigrants, fonamentalment marroquins, africans i d'Orient Mitjà en una primera etapa, i posteriorment d'origen pakistanès i bengalí. Durant les quatre dècades que ja ocupa aquesta presència, ens hem acostumat a descriure, interpretar i atendre l'islam com a conseqüència -sovint inesperada- de l'assentament de col·lectius immigrants. Ara bé, comencen a apreciar-se indicadors de que ja no només podem interpretar la presència musulmana a la nostra societat com a quelcom derivat de la immigració. Avui en dia, i conforme aquesta presència es consolida, l'islam originàriament "trasplantat" adquireix un nou caràcter com a "implantat". Si se'm permet seguir emprant aquesta metàfora hortícola, afirmaria que les arrels de l'islam a Catalunya tot just han començat a desenvolupar-se, sovint amb dificultat doncs no sempre han trobat la terra més adequada, i on l'existència d'altres arrels més antigues i profundes (pertanyents a la tradició religiosa principal, i dels seus fruits en forma de valors) probablement no han facilitat el seu creixement.

L'anterior metàfora de nou ens situa de nou davant la qüestió de la profunditat dels canvis que la diversitat opera sobre la nostra societat, de cara a pensar la seva configuració futura. Com sempre que s'analitza en perspectiva de futur l'assentament de les migracions, la pregunta que apareix és si és només el factor temps el que permet afirmar que qualsevol presència, pugui ser reconeguda com a formant part del que és avui Catalunya i del que serà en el futur. Si Catalunya, com a lloc de pas, es reivindica com a societat que ha estat aixecada al llarg dels segles a partir de l'aportació de les successives migracions que han arribat al seu territori, com és que avui recela respecte a la possibilitat de que els col·lectius musulmans puguin formar part en el futur (si ja no ho són avui en dia) de la identitat

real de la societat catalana? Si resulta que s'argumenta que unes arrels acabades d'implantar són incompatibles amb les ja existents (doncs, s'argumenta, mostren una alteritat cultural insuperable), llavors el que toca fer és repensar la manera en que selectivament reconstruïm la nostra identitat d'una manera reactiva, davant d'unes presències que ens incomoden i que ens inquieten.

Aquest és l'exercici d'autoreflexió col·lectiva que ens toca fer ara, no tant com a societat receptora que som, sinó com a societat cohesionada i democràtica que volem seguir sent. Sempre podem recordar els deures que tenen les persones novingudes davant la societat on es volen integrar. Però si certament comencem a identificar indicadors de que la societat catalana està experimentant un procés de retracció respecte determinades presències immigrades, llavors caldrà preguntar-se perquè estem reaccionant d'aquesta manera. Encongir-se davant de nous reptes que no mostren una resolució aparent i senzilla, sense experiències de les que poguem aprendre, amb més interrogants que no respostes i amb una dissolució de les inestables certeses de que disposavem, ens aboca a pensar que la nostra societat encara ha de seguir aprenent, no tant a "conviure amb la diversitat", sinó a fer pròpia aquesta diversitat.

De cara a poder aportar elements en aquest aprenentatge comú, prendrem el cas de l'islam a Catalunya com a realitat que exemplifica les condicions de l'encaix social d'un culte i d'una minoria, on la seva implantació no pot derivar-se únicament de la consecució d'una sèrie de principis d'evolució intracomunitària, sinó com a resultat d'un continuat i quotidià procés d'interacció i negociació amb la societat catalana. Presentarem de forma sintètica, el conjunt de dades i referències que poden reconstruir les dimensions de la contemporània presència musulmana a Catalunya, a partir de la seva evolució en el territori, del marc legal vigent, dels espais de culte que són estructurats pels col·lectius, de les seves iniciatives comunitàries, i proposarem algunes de les qüestions que probablement condicionaran el futur d'aquesta presència.

2. QUATRE DÉCADES DE PRÉSENCE MUSULMANA

Quan hom intenta reconstruir la presència d'un col·lectiu de recent immigració, el recurs més habitual és fer-ho a cop d'estadística. És a través dels números, dels percentatges, de les progressions aritmètiques, que s'intenta delimitar la dimensió de tal presència, així com la seva evolució en un país, en una regió o en una ciutat concreta. És tal la importància que, en els estudis sobre immigració, li donen a la quantificació numèrica dels col·lectius que són citats, que hom té la impressió de que sense estadístiques no s'estigui dient res seriós. Per no contradir aquest hàbit comú, en aquest capítol s'inclouran unes sèries estadístiques, que han de servir per establir els contorns externs de l'actual presència musulmana a Catalunya. Es tracta de poder emplaçar aquestes referències quantitatives, amb altres de tipus qualitatiu, de cara a establir una sèrie d'indicadors que ens mostrin el grau d'assentament de tal presència. Per descomptat, aquells que vulguin saber quants musulmans hi viuen, o quantes mesquites existeixen a Catalunya, també trobaran algunes dades que els permetran respondre a tals interrogants, malgrat que aquestes tenen una relevància relativa per aquest estudi, que preten ser quelcom que una descripció sociogràfica d'aquesta presència.

Hi ha una primera anotació a fer respecte a la premissa suposadament descriptiva d'aquests exercicis estadístics, i que té a veure amb la doble dimensió espacial i temporal en que s'evidencien els fluxes migratoris. Davant la constatació d'unes presències cada cop més properes i quotidianes, en uns espais socials com barris o municipis que esdevenen els principals escenaris de la interacció entre persones de diferents orígens, es generen percepcions socials respecte a la immigració, que es troben marcades per un principi de creixent visibilitat, per una banda, i per una sensació de ràpida acceleració, per l'altra. La constant a representar els fluxes migratoris cada cop més visibles i amb un creixement exponencial, contribueix activament a reforçar els arguments reactius davant del que cada vegada més s'interpreta com a "una arribada massiva". En aquest sentit, els indicadors numèrics i estadístics que es puguin elaborar, només venen a corroborar unes percepcions socials que, sovint han estat molt més condicionades per la influència del tractament donat des dels diferents mitjans de comunicació,

que no a partir d'una experiència individual i quotidiana de contacte i interacció amb la realitat d'aquestes presències.

Per altra banda, i en la perspectiva dels anys que porto analitzant aquesta presència, s'observa com el desenvolupament de la comunitat musulmana i el del debat entorn l'encaix social de l'islam i dels musulmans a Catalunya, ha progressat amb velocitats diferents. Per una clara influència del context europeu el debat s'ha enfocat envers a una sèrie de qüestions que també estaven sent debatudes a Europa, malgrat que el grau d'evolució comunitària i l'estat de l'assentament dels musulmans a Catalunya, no sigui ni quantitativa ni qualitativament comparable. En l'àmbit del debat, hem progressat molt ràpid en poc temps; per contra, els indicadors de l'assentament del col·lectiu musulmà confirmen que aquesta segueix sent una realitat social amb un encaix recent i encara poc sedimentada. Aquests debats, no només progressen de manera diferent a la manera en que evoluciona l'encaix social de les comunitats musulmanes, sinó que contribueixen a determinar una sèrie d'expectatives respecte a com hauria de produir-se tal encaix. Tal projecció d'expectatives acaba generant un estat d'opinió que, sovint, influeix de manera rellevant sobre l'evolució d'aquesta realitat. Hi ha un cas en el que es pot mostrar clarament com aquestes expectatives són les que condicionen el debat social que es genera: és el del nivell formatiu dels imams que exerceixen la seva tasca a Catalunya. D'ells s'ha dit que no sempre reunien les condicions adequades per a desenvolupar aquest treball, i aquesta evidència no sempre contrastada ha permès generar un debat a partir del qual començar a suggerir la necessitat de desenvolupar iniciatives en favor de la formació d'aquestes figures religioses. Malgrat que els matissos que mostra la realitat dels imams a Catalunya requereix revisar l'orientació d'algunes de les propostes formatives que han estat desenvolupades fins avui (Morera, 2007a), el cert és que aquest exemple ens mostra com el desenvolupament d'un estat d'opinió, basat sobre una realitat que sovint és més imaginada que no contrastada empíricament, acaba condicionant la dimensió d'aquest àmbit. En síntesi, avui en dia estem deixant que, a Catalunya, l'opinió entorn al que han de fer els musulmans prevalgui sobre els arguments analítics que poden

explicar les dinàmiques que condicionen aquesta presència. Tenim un excès d'opinió i una injustificable manca d'anàlisis aprofundits.

Més enllà dels percentatges i les estadístiques amb que s'acostumen a definir les presències immigrades, sempre serà més interessant identificar aquells elements que poden haver contribuït activament a la conformació de determinades percepcions, o veure quin tractament s'ha fet des dels mitjans d'informació de la qüestió migratòria (en especial de determinats fets i temes), o de quina manera actuen aquells prejudicis assumits i legitimats socialment, reactivats per la via del rumor, i que esdevenen veritables mecanismes de reafirmació social davant tals presències. En aquesta aproximació a la reconstrucció qualitativa de la presència musulmana a Catalunya, partim de la idea de que l'elaboració de determinades percepcions respecte tal col·lectiu, i les accions que se'n deriven de les mateixes, ha esdevingut un factor estructural més, que ha servit per a condicionar de manera explícita l'evolució d'aquesta presència.

2.1. Temps d'assentament

Al llarg de quatre dècades, l'assentament de col·lectius provinents de països musulmans, ha configurat la forma actual d'una presència heterogènia en orígens i maneres d'interpretar l'islam. Progressivament les formes contemporànies de l'expressió islàmica a Catalunya, han deixat de ser únicament un intent per mantenir actius els vincles amb la societat d'origen, per a expressar una voluntat d'elaborar un nou marc d'identificació per al seu encaix a Europa. Això no vol dir, contràriament al que sovint s'argumenta, que l'islam europeu s'estigui configurant en base a un trencament total amb els lligams que el relacionen amb les societats musulmanes, ja que és en aquestes societats en que es segueixen generant discursos i debats doctrinals que afecten directament a les comunitats musulmanes europees. Tal vinculació ja no s'ha d'entendre en clau de dependència, encara que tampoc de desvinculació total, malgrat que tant els marcs de reelaboració doctrinal, com les pràctiques i els discursos s'ajusten cada vegada més a un context social específic com és l'occidental. En el labo-

ratori d'idees i de pràctiques que representa l'experiència de l'emigració, i en el marc d'un espai diaspòric on reformular la dependència amb l'origen, l'islam a Catalunya cerca vies novedoses vers un encaix actual i futur, no mediat més pel seu passat migratori, i potser vinculat amb unes pertinences molt més transnacionals amb el conjunt de la *umma* musulmana. Almenys això és el que reclamen de manera cada cop més insistent, el nombre de catalans que han optat per l'islam, així com les noves generacions de musulmans nascuts en terra catalana, dos dels indicadors de que l'islam comença a deixar de ser 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 succesius intents per part dels col·lectius musulmans per afavorir i millorar les condicions en les que poder acomplir les seves observances religioses en la societat catalana. La reconstrucció de la història col·lectiva de les comunitats musulmanes requereix fer esment a històries locals, en 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 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 començar a obrir els seus espais de culte comunitari.

Tot avaluant aquest procés en la perspectiva de quatre dècades, s'aprecien una sèrie d'indicadors que permeten afirmar que l'organització de l'islam a Catalunya s'ha desenvolupat fins l'actualitat 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, pel que suposa de la seva definició com a col·lectiu dependent. Aquesta precarietat dificulta també el seu reconeixement públic, 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, i que segueix avui en dia reclamant un reconeixement en clau de dignitat. 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 mesquites i 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'insereix en la nostra societat, d'una manera discreta, a penes identificada socialment.

De cara a poder establir una sèrie de fases del procés d'assentament de l'islam a Catalunya, comentarem algunes dades estadístiques sobre aquesta presència i sobre la cronologia d'obertura d'espais de culte.

2.2. La composició dels col·lectius d'origen musulmà a Catalunya

El criteri més habitual per a establir una estimació del nombre de musulmans que hi resideixen a Catalunya, és fer-ho a partir de les dades oficials de residents estrangers provinents de països on l'islam sigui la religió majoritària. Aquest procediment, però, mostra almenys tres serioses limitacions: en primer lloc, s'acostuma a recórrer a aquest criteri indirecte, davant la inexistència d'un cens oficial en matèria de pertinen-

L'islam a Catalunya és un islam tradicional, humil i profundament vivencial. Més vinculat amb un procés de transmissió d'una tradició religiosa etnocultural, que no per una reformulació contextual de la doctrina islàmica

ces religioses (seguint el criteri enunciat pel mateix text constitucional, segons el qual ningú pot ser "obligat a declarar sobre la seva ideologia, religió o creences", art. 16.2 de la Constitució Espanyola). En segon, estem emprant dades estadístiques de persones que potser provenen de països musulmans però que poden pertànyer a una altra confessió religiosa (el que pot ser del tot evident respecte als nacionals del Líban, o de Palestina o d'Iran, que compten amb notables comunitats religioses no musulmanes). I tercer, d'aquestes estadístiques no es podrà mai inferir la condició d'observança religiosa que s'anuncia darrera de la utilització de la categoria "musulmans": no podem saber el grau de prevalència de la referència religiosa d'aquestes persones. És a dir, ni ens informa del seu nivell d'observança religiosa, ni del component religiós que s'incorpora en les seves identitats, tant individuals com compartides. És per això que en aquestes estadístiques parlarem d'individus d'"origen musulmà", concepte més indeterminat respecte l'observança, encara que possiblement no tant respecte a l'expressió de pertinença a una cultura islàmica.

Fetes aquestes precisions, treballarem amb els diferents registres estadístics disponibles, en primer lloc per tal de poder descriure mínimament el perfil demogràfic bàsic d'aquestes poblacions (evolució, origen nacional i lloc de residència), en segon per mostrar alguns dels indicadors d'estabilització dels seus trajectes migratoris (com serien el sexe i l'edat, les nacionalitzacions i l'escolarització dels infants) i en tercer, per determinar el seu encaix dins del mercat laboral.

Si hom compara les dades agrupades per residents d'origen musulmà a Espanya i a Catalunya (taula 1), s'observa que a Catalunya el contingent de resi-

dents estrangers d'origen musulmà és molt més important que no en el conjunt de l'Estat espanyol. S'observa com al llarg d'aquesta dècada, el percentatge a Catalunya sempre ha estat superior, malgrat que en els darrers anys el perfil de la immigració arribada a Espanya i a Catalunya s'hagi diversificat notablement, amb una major aportació de col·lectius llatinoamericans i dels països de l'Est, en detriment d'altres d'origen africà o asiàtic. Malgrat això, la forta prevalència del col·lectiu marroquí a Catalunya (que, tal com es mostra en la següent taula 2, representa una tercera part dels marroquins que resideixen a Espanya), i el manteniment en progressió d'altres fluxes migratoris nacionals, permet que aquest percentatge significatiu es mantingui al llarg del temps (1).

En la taula 2 s'identifica el rànquing de residents d'origen musulmà a Espanya i Catalunya al llarg d'aquesta dècada, i s'estableix la progressió percentual entre els residents en territori català. Entre els cinc principals col·lectius (per aquest ordre, Marroc, Pakistan, Gàmbia, Senegal i Algèria), s'observa un creixement paulatí del nombre de residents al llarg d'aquest període, amb un reajustament a la baixa en els darrers anys davant del canvi en el perfil migratori al país. El marroquí no només és el numèricament més important d'en-

tre els col·lectius d'origen musulmà a Catalunya; també ho és a nivell dels conjunt de residents estrangers en aquesta regió. Destaquen els percentatges de gambians i pakistanesos a Catalunya, respecte al total de residents a l'Estat.

Pel que fa al repartiment territorial d'aquests cinc col·lectius d'origen musulmà (taula 3), s'observa que la demarcació de Barcelona és la que acull al nombre més important d'ells, amb la notable excepció dels gambians, doncs més de la meitat d'ells resideixen a la demarcació de Girona. També és significatiu anotar la preferent concentració dels pakistanesos a Barcelona (més del 90%), especialment en la regió metropolitana.

Si hom parteix de les dades padronals dels cinc principals col·lectius musulmans a Catalunya, el seu índex de feminització (és a dir, el percentatge de població femenina en el si d'aquests col·lectius, que podria ser emprat com a indicador de l'assentament d'uns col·lectius immigrants que han mostrat un perfil eminentment masculí) representa valors diferents, d'acord amb les pautes diferenciades que mostren els cicles migratoris de tots ells. La taula 4 mostra la variabilitat existent.

TAULA 1. Residents estrangers a Espanya i Catalunya d'origen musulmà (1995-2007).

	Espanya			Catalunya		
	Total estrangers	Origen musulmà (*)	% origen musulmà	Total estrangers	Origen musulmà (*)	% origen musulmà
1995	499.773	94.422	18,9	106.809	36.989	34,6
1997	609.813	140.870	23,1	124.550	50.077	40,2
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
2006	3.021.829	693.306	22,9	642.829	227.778	35,4
2007	3.740.956	789.762	21,1	801.980	266.414	33,2

(*) Països dels que s'han extret les dades estadístiques: Afganistan, Albània, Algèria, Arabia Saudi, Azerbaidjan, Bahrain, Bangladesh, Bòsnia-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

Font: Elaboració pròpia. Anuario Estadístico de Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración (diversos anys). Dades de 2007: Informe Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor a 31 de septiembre de 2007, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración (Madrid, octubre de 2007).

1. Aquesta prevalència del factor musulmà en el component de l'actual presència immigrant a Catalunya, ha estat objecte de comentari per algunes veus polítiques (sense ser la única, cal recordar les paraules l'abril de 2002 del llavors conseller en cap de la Generalitat de Catalunya, Artur Mas, que digué que a Catalunya hi havien "massa marroquins"). En tals opinions s'expressen alguns pressupòsits no contrastats com que hi ha col·lectius immigrants que és més fàcil d'integrar que d'altres, o que el factor religiós dificulta aquesta integració. Sobre aquestes idees, s'elaboren propostes de selecció i de preferenciació respecte a determinats col·lectius segons els seus orígens, quelcom que ja formava part de les polítiques migratòries de països receptors tant importants com els Estats Units o Austràlia. És quan, a partir d'aquests arguments, 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 satisfactoriament. 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).

TAULA 2. Rànquing residents d'origen musulmà a Espanya i Catalunya (1995-2007).

	NOMBRE DE RESIDENTS		
	Espanya	Catalunya	%
MARROC			
1995	74.886	29.491	39,4
1997	111.100	39.361	35,4
1999	161.870	61.462	37,9
2001	234.937	88.642	37,7
2003	333.770	117.752	35,2
2005	493.114	163.589	33,1
2006	543.721	170.880	31,4
2007	625.123	201.530	32,2
ALGÈRIA			
1995	3.612	624	17,2
1997	5.801	1.002	17,2
1999	9.943	1.669	16,7
2001	15.240	3.687	24,2
2003	23.785	4.572	19,2
2005	35.437	5.918	16,7
2006	39.433	6.094	15,4
2007	44.809	7.083	15,8
PAKISTAN			
1995	2.030	1.090	53,7
1997	3.354	1.733	51,6
1999	5.126	2.815	54,9
2001	14.322	10.495	73,2
2003	17.645	11.720	66,4
2005	28.707	17.330	60,3
2006	29.668	17.243	58,1
2007	34.714	20.645	59,5
SENEGAL			
1995	3.855	851	22,1
1997	5.328	1.263	23,7
1999	7.744	2.001	25,8
2001	11.553	3.622	31,3
2003	16.889	5.491	32,5
2005	27.678	9.576	34,6
2006	28.560	9.579	33,5
2007	32.305	11.212	34,7
GÀMBIA			
1995	4.219	3.763	89,2
1997	5.843	4.512	77,2
1999	8.524	7.100	83,3
2001	9.318	7.958	85,4
2003	11.329	9.586	84,6
2005	15.830	13.235	83,6
2006	16.177	13.355	82,5
2007	18.070	14.924	82,6

Font: Elaboració pròpia. Anuario Estadístico de Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración (diversos anys). Dades de 2007: Informe Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor a 31 de septiembre de 2007, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración (Madrid, octubre de 2007).

L'evolució en aquest procés de feminització també mostra patrons diferenciats. En el cas concret dels marroquins, aquest procés avança paulatinament (l'any 1990 les dones representaven un 22,6% d'aquest col·lectiu), mentre que en altres col·lectius –com és el cas dels pakistanesos- la presència femenina segueix mantenint-se en xifres relativament modestes.

Pel que fa al perfil d'edat d'aquests col·lectius d'origen musulmà, el seu perfil eminentment laboral, determina

la prevalència del segment de persones que es situen dins l'edat laboral (de 16 a 44 anys). En comparació amb el conjunt de la societat catalana (veure gràfic 1), s'observen altres dos elements diferenciadors: la rellevància de la franja més jove (que en cas del col·lectiu marroquí representa gairebé una quarta part del total del col·lectiu a Catalunya), de 22% enfront del 15,4%, i la presència pràcticament testimonial de les persones grans (1% respecte al 16,4% de la societat catalana). La piràmide d'edat que dibuï-

TAULA 3. Demarcació de residència dels estrangers d'origen musulmà a Catalunya (2007).

	DEMARCACIONS					
	Barcelona	Girona	Lleida	Tarragona	Catalunya	Barcelona
MARROC	120.096	37.185	13.542	30.707	201.530	120.096
PAKISTAN	18.318	401	216	1.710	20.645	18.318
GÀMBIA	4.959	8.749	1.116	100	14924	4.959
SENEGAL	5.684	2.165	1.887	1.475	11.212	5.684
ALGÈRIA	2.666	625	2.392	1.400	7.083	2.666

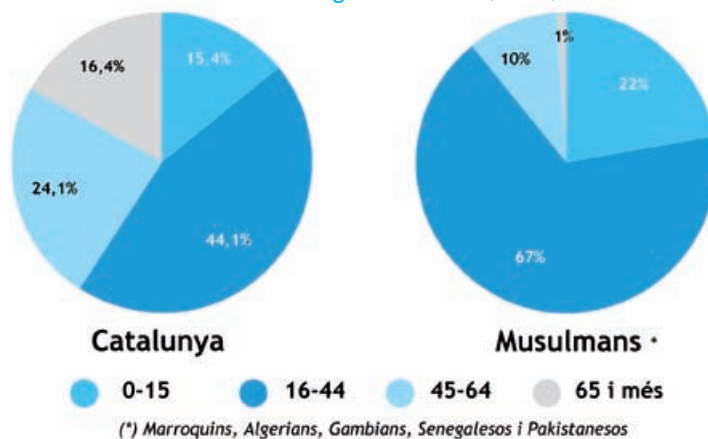
Font: Elaboració pròpia a partir de l'informe Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor a 31 de septiembre de 2007, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración (Madrid, octubre de 2007).

TAULA 4. Repartiment per sexe entre els col·lectius marroquí, pakistanès, gambià, senegalès i algerià (2007)

	Homes	Dones
MARROC	61,7	38,3
PAKISTAN	87,2	12,3
GÀMBIA	73,2	26,8
SENEGAL	81,1	18,9
ALGÈRIA	72,1	27,9
Mitjana	66,2	33,8

Font: Font: Padrns municipals. Instituto Nacional de Estadística (www.ine.es).

GRÀFIC 1. Distribució per grups d'edats. Comparativa entre població catalana i residents d'origen musulmà (2007)



Font: Padrns municipals. Instituto Nacional de Estadística (www.ine.es).

TAULA 5. Escolarització de l'alumnat d'origen magribí a Catalunya (sectors públic i privat)(1996-2007)

	Infantil	Primària	Secundària
1996-97	1.375	4.043	702
1997-98	1.762	4.086	1.656
1998-99	1.352	3.426	2.387
1999-00	1.568	3.857	3.093
2000-01	1.877	4.251	3.739
2001-02	2.477	5.165	4.396
2002-03	3.323	6.305	4.894
2003-04	5.206	8.769	5.598
2004-05	6.307	11.121	6.014
2005-06	7.170	13.107	7.648
2006-07	8.066	14.677	8.351

Font: Estadístiques d'escolarització. Departament d'Educació. Generalitat de Catalunya.

TAULA 6. Nacionalitzacions d'originaris de països majoritàriament musulmans (Espanya, 1960-2004).

Regió	País	1960-79	1980-86	1986-90	1991-95	1996-00	2001-04	Total
<i>Magrib</i>	Algèria	21	34	52	131	301	589	1.128
	Libia	3	4	5	20	17	15	64
	Marroc	608	953	13.428	3.693	7.259	20.800	46.741
	Mauritània	3	5	2	11	20	80	121
	Tunísia	3	17	18	43	80	95	256
<i>Àfrica Subsah.</i>	Gàmbia	16	23	9	30	152	965	1.195
	Mali	--	--	--	--	8	38	46
	Senegal	1	20	22	21	226	700	990
	Sudan	4	2	11	35	23	20	95
	Egipte	36	63	75	136	158	158	626
	Iraq	6	19	51	97	170	128	471
	Jordània	277	432	222	207	157	161	1.456
	Liban	177	300	202	251	280	233	1.443
	Síria	370	968	263	320	212	294	2.427
	Turquia	41	36	25	28	72	104	306
<i>Àsia</i>	Afganistan	--	--	1	4	5		10
	Bangladesh	--	--	--	11	35	93	139
	Indonèsia	2	8	7	9	8	7	41
	Iran	11	126	141	419	472	399	1.568
	Malàisia	1	4	6	8	5		24
<i>Europa Oriental</i>	Pakistan	19	43	105	152	351	436	1.106
	Albània	--	--	--	--	22	36	58
	Bosnia-H.	--	--	--	--	58	187	245
TOTAL								60.556

Font: Elaboració pròpia. Anuario Estadístico de Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración (diversos anys).

xen les dades d'aquests cinc col·lectius musulmans mostra un perfil jove, que contrasta amb el més envellit de la població catalana. La seva apor-

tació, junt amb la d'altres col·lectius immigrants, està contribuint a modificar el perfil demogràfic del país.

TAULA 7. Nacionalitzacions d'originaris de països majoritàriament musulmans a Catalunya (2004).

País	2004
Marroc	3.066
Gàmbia	388
Pakistan	72
Senegal	53
Algèria	45
Líban	15
Síria	15
Bangladesh	14
Iran	13
Egipte	10
Bosnia-H.	10
Mauritània	8
Turquia	7
Jordània	6
Malí	6
Tunísia	1
Iraq	1
Albània	1
TOTAL	3.731

Font: Elaboració pròpia. Anuario Estadístico de Inmigración 2004, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración.

TAULA 8. Evolució de la inscripció a la Seguretat Social a Catalunya (2003-2007)

	2003	2004	2005	2006	2007
Marroc	43.877	49.343	55.484	73.626	78.840
Gambia	3.620	3.991	4.448	5.962	6.168
Senegal	2.307	2.922	3.520	5.553	6.670
Pakistan	5.230	6.525	7.752	11.603	12.589

Font: Pajares (2007), a partir de les dades de l'Observatorio Permanente de la Inmigración (Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración).

TAULA 9. Evolució del treball femení entre els col·lectius marroquí, gambià, senegalès i pakistanès (en base al nombre d'afiliades a la Seguretat Social) (2005-2007)

	2005		2006		2007	
	n	%	n	%	n	%
Marroc	8.501	15,3	12.927	17,5	13.817	17,5
Gambia	486	10,9	669	11,2	700	11,3
Senegal	335	9,5	510	9,2	636	9,5
Pakistan	128	1,7	247	2,1	280	2,2

Font: Pajares (2007), a partir de les dades de l'Observatorio Permanente de la Inmigración (Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración).

Un altre registre que serveix com a indicador de l'emergència de les noves generacions, és el de l'escolarització dels alumnes estrangers en el sistema educatiu català. La taula 5 mostra l'evolució d'aquest alumnat entre 1996 i 2007.

Pel que fa a les nacionalitzacions d'estrangers d'origen musulmà a l'Estat espanyol, existeix un registre acumulatiu des de 1960 (taula 6). El volum total d'aquestes nacionalitzacions s'afegeix al nombre de residents per tal de poder

establir una primera estimació del nombre de persones d'origen musulmà que resideixen a Espanya i a Catalunya. En concret, per l'any 2004, disposem del nombre de nacionalitzacions sol·licitades en aquest any per persones que resideixen en territori català. Les dades són presentades en la taula 7.

Podem resseguir el nivell d'incorporació d'aquests col·lectius en el mercat laboral, a partir de l'anàlisi del nombre d'afiliats a la Seguretat Social. El marro-

quí, en quan a ser el col·lectiu immigrant més important de Catalunya, mostra un nivell d'inscripció superior a la resta, representant a 11 de gener de 2007, el 13% del total dels estrangers donats d'alta. La taula 8 mostra la progressió en la inscripció de quatre dels principals col·lectius d'origen musulmà a Catalunya (amb l'excepció de Algèria). Per contra, la incorporació de les dones d'aquests col·lectius al mercat laboral segueix sent modesta, en comparació amb d'altres col·lectius immigrants (amb un perfil molt més feminitzat) (taula 9).

Pel que fa a les categories laborals, aquests col·lectius d'origen musulmà aporten un perfil de mà d'obra poc qualificada, el que no deixa de ser un element que contrasta fortament amb el temps d'assentament que aquests porten en la societat catalana, i també amb el fet de que respecte al conjunt de la població treballadora de Catalunya, els peons només representen el 15,8% del total (taula 10).

D'acord amb la combinació de totes aquestes dades, i acceptant un marge necessari per tal de poder incorporar altres col·lectius dels quals només podem fer estimacions (els conversos a l'islam, els nacionalitzats en períodes anteriors o els fills de pares d'origen musulmà que hagin nacionalitzat el seu fill nascut a Catalunya, o de parelles mixtes - amb un dels cònjuges musulmans), es podria formular una primer càlcul dels musulmans residents a Catalunya, xifrant-los entre 300.000 i 350.000.

El balanç que hom pot extreure de les dades que hem combinat en aquest apartat és que els col·lectius d'origen musulmà a Catalunya comen-

cen a mostrar indicadors de clar assentament en el territori. No només són aquestes unes dades quantitatives que permeten fer una estimació del nombre de musulmans que resideixen al país, sinó també en relació a l'evolució de processos interns de configuració demogràfica com a col·lectiu, a través del grau de la seva feminització o de l'emergència de les noves generacions. Lluny d'imaginar uns col·lectius que encara es troben en moviment d'acord amb la seva condició immigrant, els musulmans a Catalunya constitueixen ja una realitat assentada, amb patrons de permanència i amb una aportació humana i social innegable per Catalunya. Algunes dades, encara que anecdòtiques, ens recorden la inserció demogràfica d'aquesta població, que contribueix a generar canvis en els registres d'onomàtica: així, segons dades de l'Institut d'Estadística de Catalunya, a a 1-1-2007, hi residien al país un total de 25.262 persones que s'anomenaven Mohamed (tant en aquesta forma, com en les seves variables "Mohammed", "Muhammad" i "Muhamad"). L'any el nom "Mohamed" hi figurava en el trenta-setè lloc del rànquing de noms posats als nadons nascuts en aquest any, amb un total de 261 inscripcions. Per sota d'aquest es situaven noms com Ferran, Josep, Jaume, Enric, Manel, Lluís, Pere o Carles.

2.3. L'encaix social sobre el territori

Si fins ara hem pogut aportar tota una sèrie de dades estadístiques, ara el que volem és recórrer a un altre tipus de dades, com són les que provenen de les iniciatives associatives generades en el si

TAULA 10. Categories laborals dels quatre col·lectius d'origen musulmà a Catalunya (2007)

Categories laborals	Marroc	Gambia	Senegal	Pakistan	Total estrangers
Enginyers i llicenciats	0,2	0	0,1	2,9	3,3
Enginyers tècnics. Pèrits	0,2	0,1	0,1	0,2	1,3
Caps administratius i de taller	0,2	0,1	0,2	0,5	1,7
Ajudants no titulats	0,7	0,5	0,4	1,7	1,6
Oficials administratius	1,2	0,3	1,1	1,9	6
Subalterns	1,4	1,1	1,5	1,5	2,5
Auxiliars administratius	3	1,5	2,2	4,7	9,1
Oficials de 1 ^a i 2 ^a	23,6	9,8	9,2	18,7	19,3
Oficials de 3 ^a i especialistes	16,9	15,4	23,7	21	17,9
Peons	52,5	71,1	61,6	46,9	37,4

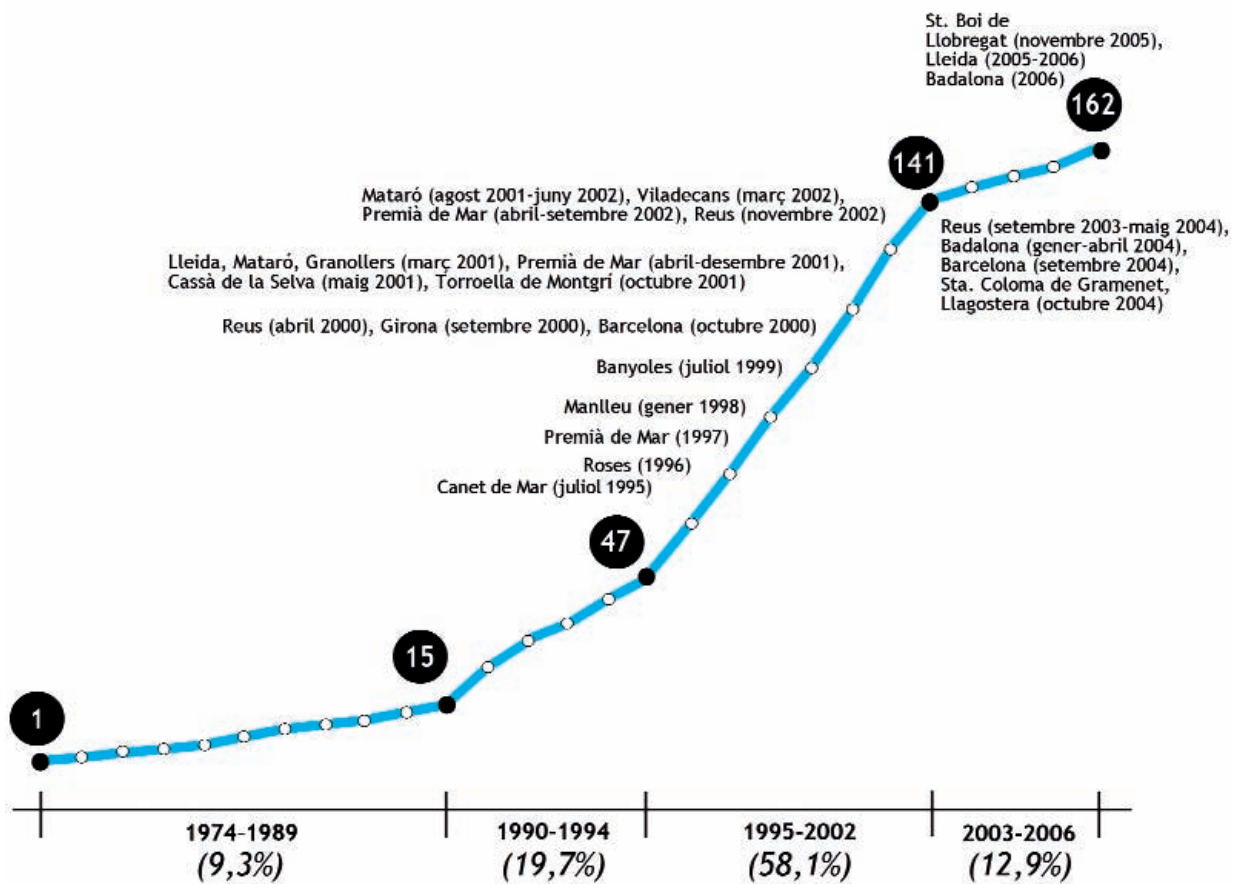
Font: Pajares (2007), a partir de les dades de l'Observatorio Permanente de la Inmigración (Secretaría de Estado de Inmigración y Emigración).

d'aquests col·lectius, per tal de poder reconstruir els passos del seu encaix a nivell territorial. Amb aquestes dades establirem una doble lectura respecte la implantació a Catalunya dels oratoris musulmans oberts des de la dècada dels 70 fins avui, a partir de la representació de la dimensió espacial de l'actual presència, com també a partir de la seva interpretació en clau temporal, per mostrar quins han estat els condicionants de context que poden haver influenciat en l'aparició d'aquest teixit associatiu. Ho farem a partir de dues representacions gràfiques amb les dades més actualitzades de que disposem.

Mapificar una presència immigrant sobre un territori és acceptar reduir de manera unidimensional, una realitat composta de matisos, de no evidències i de múltiples percepcions. Voler transcriure a un paper tal complexitat, és assumir una invitació per caure en oblit i provocar certs equívocs, tot assumint -per altra banda-, que totes aquestes representacions només poden ser composicions amb un elevat grau de caducitat. En el cas concret que ens ocupa, la voluntat de reconstruir una presència que no pertany a cap registre oficial, que es mostra extremadament canviant, i amb una càrrega d'invisibilitat força marcada, sovint implica errors d'apreciació. En treballs anteriors hem emprat de manera intensiva diferents recursos gràfics de cara a poder intentar posar sobre el paper, i amb un criteri operacional, el que representava aquesta presència. Volíem en aquell temps poder establir aquell cens inexistent, amb el qual poder reconstruir una història heterogènia amb una sèrie de fases comprensibles. Avui en dia, ens adonem que potser ja no és tant important determinar quantes mesquites hi ha a Catalunya (qüestió que, entenem, sigui encara una prioritat per a l'administració autonòmica i per a algunes forces de seguretat), sinó saber perquè alguns espais de culte han aparegut en uns municipis i no en d'altres, o perquè en el si d'una mateixa comunitat local s'han donat les condicions per tal d'observar l'obertura de més d'un oratori. És a dir, el nostre interès es centra més en les condicions que no en les enumeracions. Cal començar a sortir d'aquesta perspectiva sociogràfica en la que encara es troba l'estudi de l'islam a Catalunya, per tal de poder aportar altres arguments explicatius dels trets i dinàmiques que condicionen aquesta presència.

Hem elaborat un mapa de la presència territorial de les comunitats musulmanes a Catalunya d'acord amb les dades més actualitzades (a maig de 2007) de que disposem. El resultat (mapa 1) ens mostra que aquesta presència adquireix un patró territorial força extens, resultat de successives fases que caracteritzen l'estabilització local de diferents fluxes migratoris.

Si hom dimensiona l'evolució dels oratoris musulmans a Catalunya des d'una perspectiva temporal, es mostren les diferents fases que pauten aquest procés. Si, a més, s'incorporen elements propis del context d'encaix d'aquesta presència, és possible contemplar com aquest context esdevé també fonamental a l'hora de condicionar l'evolució d'aquest teixit associatiu. Així, en el gràfic 1 s'observa que l'evolució de la presència musulmana a Catalunya a partir de l'aparició de sales d'oració, ha estat paulatina al llarg de les dècades dels 70 i 80 fins la primera dècada dels 90, creixent de manera espectacular entre 1995 i 2001, per posteriorment ral·lentitzar-se a partir de l'any 2002. Les raons que poden explicar aquesta successió de fases no es troben en una interpretació que vinculi el nombre d'oratoris amb el creixement de la població musulmana. La regla a "més musulmans, més mesquites" no és del tot correcta per interpretar aquest procés, ja que ignora els condicionants del context social. Les mateixes dades ho desmenteixen: si l'any 1995 hi havia una mesquita per cada 787 musulmans a Catalunya, i l'any 2001, una per 850, l'any 2005 la xifra relativa augmenta fins els 1.429 musulmans. És a dir, mentre que hom pot relacionar l'aparició de mesquites amb les noves necessitats de culte formulades davant l'assentament dels col·lectius d'origen musulmà i el procés de reagrupament familiar (iniciat la primera part dels anys 90 i continuat posteriorment), no podem interpretar que el descens en la corba de progressió des de 2002 fins l'actualitat es degui al fet que les necessitats col·lectives del culte musulmà estiguin satisfetes. Les dificultats que tenen els col·lectius musulmans per obrir nous oratoris (en bona part, encara que no exclusivament, per la dimensió reactiva del context social on s'encaixen) genera, per altra banda, un miratge respecte al seu aparent grau de religiositat o pràctica religiosa. El fet que es constati la important afluència a les mesquites durant l'oració del divendres al migdia, o en la celebració de les principals festivitats del calendari musulmà, és un factor que ens indica la vitalitat religiosa o bé fa patent l'e-

GRAFIC 2. Evolució dels oratoris musulmans a Catalunya (1974-2006).

Font: Elaboració pròpia

xigüitat dels locals de que disposa la comunitat per pregar col·lectivament? Quan alguns responsables comunitaris, després d'un llarg camí de negociacions i de tensions, aconseguen inaugurar la nova seu de l'oratori local, sovint tenen la sensació de que la nova mesquita ja se'ls ha quedat petita: és de nou una prova de la religiositat del col·lectiu, o del fet que ara, amb millors condicions per a la pregària, és possible aplegar a la gent que abans pregava a casa? En definitiva, cal cercar nous elements interpretatius d'aquesta evolució, no tant com a conseqüència directa d'un balanç percentual de musulmans per oratori, sinó de les múltiples circumstàncies que concorren a l'hora de l'obertura d'aquests espais de culte, ja siguin en forma de reaccions contràries a tal presència, o bé manca de recursos per tal de poder concretar una iniciativa col·lectiva. És per això que intentarem proposar a continuació alguns dels elements que poden resse-

guir l'evolució d'aquesta presència, d'acord amb un criteri més qualitatiu que estadístic.

2.4. Les fases de la presència musulmana

L'islam de Catalunya avui és fruit de l'acumulació durant quatre dècades de processos i circumstàncies que han afavorit l'emergència d'un camp religiós islàmic a la nostra societat. Les diferents fases que podem establir han de ser interpretades com la combinació de la voluntat dels mateixos col·lectius musulmans per tal de poder millorar les condicions de la seva observança religiosa col·lectiva, amb les reaccions força variades que al llarg d'aquest temps ha mostrat la societat catalana davant la seva incorporació. De l'encaix que prenguin voluntats i reaccions, sorgirà en el futur immediat una història compartida que, de moment, ja ha donat les següents fases:

MAPA 1. Oratoris musulmans a Catalunya (maig de 2007)



Font: Elaboració pròpia

1963-1973: Absència d'espais comunitaris i població de pas

Els primers moments de la presència musulmana a Catalunya s'entenen en clau de trànsit, respecte a uns fluxes migratoris que tenien a Europa com a destinació final. Barcelona es converteix en una ciutat de transició per aquests emigrants, que tot just passaven el temps imprescindible -a vegades només hores- per tal de canviar de mitjà de transport, i continuar el seu viat-

ge vers la destinació escollida. Les estadístiques municipals ja reflecteixen aquest trànsit que és protagonitzat per magribins i africans. Entitats vinculades amb l'Església catòlica comencen a fer-se ressó d'aquesta presència, a penes perceptible per a la població catalana. En el primer informe conegut sobre la immigració magribí a Barcelona (*Situació dels treballadors nordafricans a Barcelona*, Secretariat de Coordinació pel Desenvolupament-Justícia i Pau,

1972), es concreta l'inici d'aquesta emigració en l'any 1967, on per causa d'una forta crisi de treball a Europa, s'inicien les primeres restriccions a l'entrada de mà d'obra immigrada (també l'espanyola) i s'expulsen treballadors que havien finalitzat el seu contracte de treball. Així, els primers immigrants nordafricans que arribaven a Catalunya no provenien dels seus països d'origen, sinó d'Europa. En aquell temps també es constata la irregularitat administrativa i la precarietat econòmica d'aquests treballadors, el que provoca les primeres iniciatives d'atenció social per part d'entitats catòliques.

Fou un atzar condicionat per les transformacions en el mercat laboral europeu, el que va permetre que una permanència temporal i accidental, es convertís poc a poc en una nova destinació a considerar per aquests fluxes migratoris. És evident, però, que en aquest període marcat per la provisionalitat, les expressions d'una religiositat musulmana col·lectiva foren força limitades, doncs no existien espais de culte, i la pràctica es mantenia a nivell individual.

1974-1983: Creació dels primers oratoris

Un factor que indica com la presència de col·lectius magribins comença a ser percebuda per l'opinió pública catalana, són les primeres informacions que apareixen en la premsa diària. Les seves estimacions, sovint força exagerades, denuncien l'explotació laboral i la persecució policial que pateixen aquests treballadors. Aquests primers col·lectius magribins i africans es situen en els barris centrals de Barcelona, desplaçant-se a altres indrets de la geografia catalana (primer per l'àrea metropolitana barcelonina, i després per la resta del territori), d'acord amb la demanda d'obra, especialment en les indústries del Baix Llobregat, l'agricultura del Maresme, en el sector de la construcció en el cinturó metropolità, i en l'execució de grans estructures viàries.

Al mateix temps que progressava aquesta presència immigrada, un altre fluxe d'estudiants universitaris provinents de països de l'Orient Mitjà començava a fer-se present a Catalunya. Es calcula que a Espanya l'any 1977 hi havien uns 7.000 estudiants àrabs, originaris fonamentalment de Síria, Egipte, Jordània, Líban o Palestina. Aquest fluxe d'estudiants es concentrava a Madrid, Granada i

Barcelona, i aplegava a joves llicenciats de carreres tècniques (en especial medicina i arquitectura), que venien a doctorar-se en facultats espanyoles. Darrera d'aquest fluxe s'amagaren també persones que, des d'una militància política d'oposició, fugien dels règims autoritaris que governaven els seus països. Molts d'aquests estudiants van acabar els seus estudis i varen quedar-se al país, adoptant la nacionalitat, una part significativa d'ells casant-se amb espanyoles. Si bé avui dia la seva presència numèrica és prou discreta respecte d'altres col·lectius musulmans, l'estatus social que bona part d'ells ha aconseguit, els atorga com a col·lectiu una evident capacitat d'influència en determinats sectors professionals i empresarials del país.

L'any 1974 cristalitzen les primeres iniciatives per tal de dotar el col·lectiu musulmà de Barcelona d'un espai permanent d'oració. Fins llavors, diferents institucions, vinculades amb l'Església o amb els sindicats (en aquell temps encara il·legals), oferien de manera puntual un espai per tal de poder ser emprat com a lloc de pregària. Així ho faria, per exemple l'Associació d'Amistat amb els Pobles Àrabs Bait al-Taqafa, entitat pionera a Catalunya en l'atenció a immigrants magribins, i que fou fundada per l'arabista i religiosa catòlica Teresa Losada. Altres parròquies arreu del país també oferiren l'ús puntual dels seus locals. Però fou gràcies a la iniciativa d'un grup d'estudiants àrabs a Barcelona, que s'obrí al barri de la Sagrera una delegació del Centre Islàmic de Madrid. Seria el primer equipament de culte musulmà a Catalunya que, finançat per capitals àrabs, segueix en funcionament avui en dia com un dels principals centres del país. L'altre equipament que veuria la llum l'any 1978 seria l'Amical de Treballadors i Comerciants Marroquins a Barcelona, entitat vinculada amb el Consolat del Marroc, i que disposava en el seu interior d'un petit oratori. Per la seva banda, la comunitat pakistanesa obriria en un pis de reduïdes dimensions la Casa i Centre Islàmic del Pakistà el 1981, passant el 1985 al seu emplaçament actual al barri del Raval de Barcelona, on l'oratori passaria a anomenar-se Mesquita Tariq ibn Ziyad. Durant aquest període també s'obriria el 1983 la mesquita Rahma, a mig camí entre Barcelona i L'Hospitalet, per iniciativa de treballadors marroquins.

A l'aparició dels primers espais de culte estables, s'afegiria l'obertura de les primeres iniciatives de caire comercial vinculades amb la producció i venda de carn halal i altres productes, elaborats segons les prescripcions islàmiques. La primera carnisseria halal s'obriria al carrer Jerusalem de Barcelona, per iniciativa d'un comerciant pakistanès, i que serviria a una clientela que sovint es desplaçava des de fora de Barcelona per tal de poder adquirir carn que havia estat sacrificada segons el rite islàmic.

1984-1994: Primera fase de dispersió territorial i creació d'un teixit comercial

És en aquest període en que es pot dir que s'estableixen les bases sobre les quals s'impulsarà la creació d'un camp religiós islàmic a Catalunya, tal qual el percebem avui en dia. En aquesta fase, es defineix un procés de dispersió territorial en l'emplaçament d'aquests espais de culte, a l'hora que es genera un teixit comercial entorn als productes elaborats com a halal, que estableix el primer estadi d'un procés de configuració comunitària.

L'obertura de nous oratoris arriba a altres poblacions fora de Barcelona, el que indica el grau d'assentament que comencen a mostrar els col·lectius que residien en aquests municipis. De l'àmbit metropolità, es passa a apreciar la presència d'aquestes sales d'oració, en primer lloc, al Vallès Occidental, el Maresme i Osona, i posteriorment vers altres comarques de Girona i Tarragona. En aquest període s'obren oratoris que podríem anomenar "clàssics", ja que avui en dia encara romanen en funcionament: L'Hospitalet, Viladecans, Girona, Premià de Mar, Palafrugell, Roses o Sant Vicenç dels Horts, serien alguns dels exemples. Tanmateix, i coincidint (o, fins i tot, avançant-se) amb l'obertura dels oratoris locals, es creen noves carnisseries musulmanes, tant en l'interior del districte de Ciutat Vella a Barcelona, com en la resta de barris d'altres municipis on començava a residir el col·lectiu musulmà. Aquestes iniciatives comercials permetren la creació d'un primer circuit de producció i venda d'aquests productes halal.

Malgrat tot, l'obertura d'aquests espais de culte i iniciatives comercials, es feia en unes condicions precàries, tant pel que fa a la manca de recursos finan-

cers del col·lectiu, com de la inscripció legal d'aquests centres. No només es mantenia el principi d'invisibilitat d'aquests oratoris, sinó que seguia persistint un cert sentiment de provisionalitat respecte a uns locals que, en la gran majoria dels casos, eren de lloguer i sense gaires bones condicions pel culte.

Amb aquest panorama de precarietat, s'arriba a la signatura de l'Acord de Cooperació de 1992 entre l'Estat i la Comissió Islàmica d'Espanya. En aquella data només hi havien dues entitats religioses islàmiques a Catalunya: l'Associació Islàmica de Lleida i la Comunitat Musulmana de Terrassa. No seria fins més endavant en que començaria la inscripció d'altres entitats. El mateix podria dir-se de la inscripció com a associacions culturals, que també esdevé discreta fins aquest període.

1995-2001: Presència d'oratoris arreu del territori i major visibilitat del col·lectiu

Aquest és el principal període de creació d'oratoris musulmans a Catalunya. És la fase on es consolida aquest teixit associatiu arreu del país, i on un camp religiós islàmic es consolida. Des del punt de vista organitzatiu, els diferents oratoris locals esdevenen espais de referència per al col·lectiu assentat en un municipi, garantint en la mida del possible, la continuïtat amb la societat d'origen. Poc a poc, les condicions en que es desenvolupa aquesta pràctica col·lectiva milloren, els oratoris locals són inscrits al Ministeri de Justícia de Madrid com a entitats religioses, i s'aborden altres qüestions relacionades amb el culte musulmà: és el cas dels enterraments segons els principis islàmics, a partir de l'obertura el 1997 d'una parcel·la reservada pels enterraments musulmans al Cementiri de Collserola de Barcelona.

Paral·lelament al desenvolupament d'aquesta presència, és també en aquest període en que l'opinió pública catalana comença a percebre l'impacte social i la transcendència política de la qüestió migratòria. En ple debat sobre la idoneïtat o no de les polítiques elaborades per a l'acollida d'aquestes poblacions, el mes de juny de 1999 es produïren les manifestacions racistes de Ca n'Anglada a Terrassa, fet que provocà un fort sotrac social. La creixent visibilitat de la presència immigrant adopta com a indicadors de la

mateixa a expressions que es relacionen, en bona part, amb els col·lectius musulmans. Com a conseqüència d'això, l'aparició de nous oratoris que confirma l'assentament local dels col·lectius musulmans, comença a despertar els primers recels i reaccions contràries d'una part de la ciutadania catalana.

La necessitat de trobar un interlocutor vàlid del col·lectiu musulmà comença a ser formulat per part dels responsables polítics catalans. Dins d'aquest creixent interès s'emplaça la presentació entre 1998 i 1999 del projecte de creació d'un gran centre cultural islàmic a Barcelona, que no acabà de concretar-se, i la constitució del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya en juny de 2000, que aplega a un conjunt de comunitats musulmanes locals, fonamentalment d'origen marroquí.

Els atemptats de l'11 de setembre de 2001 també vàren contribuir a que la població catalana comencés a descobrir l'islam en el seu territori, sovint en termes d'un recel barrejat amb el desconeixement respecte a una presència fins llavors pràcticament ignorada. Evidentment, això generà conseqüències ambivalents, ja que una major visibilitat també ha produït una major atenció mediàtica, on l'islam i els musulmans a Catalunya han estat identificats per la seva potencial "problematicitat social".

2002 fins l'actualitat: L'impacte del recel social envers la presència musulmana

Si al final del període anterior, les reaccions contràries a l'obertura d'oratoris musulmans havien arribat al seu punt culminant, les conseqüències de la generalització d'aquest recel social es veurien en aquesta nova fase. La progressió en la creació de nous oratoris s'interromp brusquement, ja que en relació amb el període anterior, en l'actual no només són relativament pocs els oratoris que s'obren (uns setze), sinó que altres projectes que s'havien plantejat acaben sent retirats davant les reaccions contràries de la ciutadania, i les tèbies reaccions, en ocasions expressades per part de les administracions municipals locals.

Mentrestant, altres iniciatives institucionalitzadores de l'islam a Catalunya van concretant-se, i les relacions d'aquestes representacions amb les administracions públiques són més freqüents. En aquest període el

Els atemptats de l'11-S també vàren contribuir a que la població catalana comencés a descobrir l'islam en el seu territori, sovint en termes d'un recel barrejat amb el desconeixement respecte a una presència fins llavors pràcticament ignorada

Consell Islàmic i Cultural de Catalunya signa els primers convenis de col·laboració amb la Generalitat de Catalunya, esdevenint l'entitat de referència de l'islam al país. Les seves iniciatives, junt amb la d'altres col·lectius musulmans, no aconsegueixen però canviar aquestes situacions de recel envers aquesta presència, malgrat les iniciatives de mediació desenvolupades en els casos de Premià de Mar o Reus.

En aquesta fase, i havent-se reactivat després de l'11-S, es promouen a Catalunya tot un seguit d'iniciatives i activitats en favor del diàleg interreligiós, que afavoreixen la presència pública de representacions de l'islam en aquestes iniciatives. Aquest clima de recel social es veuria encara més reforçat després de l'impacte sobre l'opinió pública catalana dels atemptats del 14 de març de 2004 a Madrid. El recel generat prèviament davant les possibilitats reals dels col·lectius musulmans per integrar-se en la nostra societat, va ser reemplaçat per un sentiment de sospita davant d'una presència que és percebuda com a una amenaça a la seva seguretat. En aquest context, cassos com la condemna l'abril de 2004 de l'imam de la mesquita de Fuengirola per la publicació d'un llibre on s'excusava el maltractament físic envers les dones, no contribuïa a enviar missatges de tranquil·litat a l'opinió pública catalana.

En l'actualitat són testimonis de còm, malgrat haver transcorregut gairebé quaranta anys de la presència musulmana a Catalunya, encara segueixen existint temes pendents en l'organització de l'islam, en la seva representació institucional i, en definitiva, del seu encaix social en aquesta societat. Algunes de les circumstàncies formulades en fases anteriors

segueixen en vigor plenament, però el que comença a canviar són les reaccions socials i les respostes polítiques que es generen al seu voltant. Decididament, ja sigui a nivell estatal, autonòmic o local, existeix el convenciment de que serà imprescindible desenvolupar accions polítiques per tal de resoldre les circumstàncies problemàtiques que envolta la creació d'aquest camp religiós islàmic a Espanya i a Catalunya.

En aquesta direcció contribueixen les decisions preses per les dues direccions d'afers religiosos, la del Ministeri de Justícia de Madrid i de la Conselleria de Vicepresidència de la Generalitat que, si bé amb orientacions diferents, aboguen per crear un marc institucional i polític favorable a l'encaix d'aquests col·lectius. La primera d'elles, a través de l'acció de la Fundación Pluralismo y Convivencia i les seves subvencions per al desenvolupament d'activitats socials i culturals per part de les entitats religioses inscrites al registre del Ministeri. La segona, prorrogant i ampliant la dotació econòmica destinada al Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, a més d'oferir la possibilitat a altres associacions islàmiques de finançar alguns dels seus projectes de tipus social i cultural (com és el cas de les jornades de portes obertes, dutes a terme en els darrers anys).

Des del punt de vista local, un indicador de que el recel anterior respecte al tractament de la presència musulmana comença a transformar-se, es mostra en el seguit d'inauguracions dels nous locals d'oratoris que havien canviat d'emplaçament, o que havien ampliat les seves dependències. La participació activa de representants públics municipals en aquests actes (sense gaire cobertura mediàtica, però), manifesta un nou canvi d'escenari de la resposta local, sovint força qüestionada. Per contra, i des del punt de vista d'implicació dels responsables del col·lectiu musulmà, per tal de poder presentar els seus projectes d'obertura i/o trasllat dels seus oratoris, no només d'acord amb la normativa vigent, sinó també amb el procediment habitual de relació amb les administracions públiques, cal dir que alguns dels oratoris que s'han obert en els darrers dos anys s'ha fet de nou d'amagat, sense notificar-ho a les instàncies municipals, i sense les condicions adequades. Encara és d'hora per fer una valoració del perquè del retorn a aquesta pràctica que havia estat habitual en anys anteriors. Mentrestant, caldrà preguntar-se si aquestes iniciatives de volguda invisibilització es produeixen com a contrarreacció a l'oposició ciutadana expressada davant la presència d'aquests espais de culte.

3. EL RECONeixEMENT LEGAL DE L'ISLAM A ESPANYA

3.1. Aconfessionalitat, pluralisme i llibertat religiosa

A penes tres dècades després de sortir d'un règim que tenia una única confessió considerada com a oficial, a un altre que parteix del principi d'aconfessionalitat i de llibertat religiosa, i on la pluralitat religiosa és encara un factor més latent que patent, la dimensió del debat entorn al fet religiós al nostre país segueix estant vinculat amb les qüestions que es relacionen amb la tradició religiosa catòlica. La prevalència d'un debat públic amb continguts religiosos ha adquirit en els darrers anys una visibilitat notable, especialment a partir del moment en que la jerarquia eclesial catòlica ha interpretat que la seva influència sobre determinats àmbits de la societat espanyola, es podria veure alterada davant de les iniciatives preses pel govern socialista de José Luís Rodríguez Zapatero. La resistència de l'Església catòlica a perdre la seva condició monopolista com a actor principal en matèria religiosa, ha portat a les seves jerarquies i representacions a incrementar la seva presència pública, en actes i a través de posicionaments i declaracions que seguien una lògica obertament política, el que afavorit encara més la fractura amb les comunitats catòliques de base d'inspiració progressista.

El canvi de relacions institucionals amb els representants del govern socialista, amb el rerafons de la negociació sempre pendent sobre el model d'autofinançament de l'Església, contribueix a fer encara més evident el trencament del monopoli de relacions entre estat i religió. La iniciativa estatal per tal d'institucionalitzar les relacions amb la resta de confessions religioses, la creació de la Fundació Pluralismo y Convivencia com a activa promotora d'aquest nou pluralisme, contribueix de manera molt activa a canviar, si no el model, almenys sí la forma en com s'estableixen aquestes relacions entre l'estat i les confessions religioses presents en territori espanyol. Els Acords de Cooperació signats el 1992 estableixen un pas notable en aquesta direcció, continuació lògica de la Llei de Llibertat Religiosa de 1980. Tals Acords, signats també en temps de govern socialista, i aprofitant la coïncidència històrica de la

celebració del cinquè centenari del descobriment d'Amèrica, establiren un primer esglaó en el reconeixement d'una incipient pluralitat religiosa. Més d'una dècada i mitja més tard, amb un balanç d'execució d'aquests acords relativament pobre, i després d'haver celebrat els vint-i-cinc anys de l'aprovació de la Llei de Llibertat Religiosa, el reconeixement de la pluralitat religiosa segueix sent un deure pendent, al menys en la perspectiva que ambdues lleis varen apuntar.

És significatiu, a més, que encara que l'ordenament legal vagi proposant poc a poc aquest reconeixement de la pluralitat religiosa, l'opinió pública espanyola segueixi pensant únicament en el catolicisme quan es parla de religió a Espanya. Les simbologies d'aquesta tradició religiosa segueixen estant ben actives en el nostre espai (i temps) públic, per bé que en les diferents enquestes sobre la religiositat de la societat espanyola l'observança religiosa segueix a la baixa (Pérez Agote-Santiago, 2004). En aquestes enquestes, tampoc es fa referència a l'emergència d'aquesta pluralitat confessional, que es segueix considerant com un factor poc rellevant en el conjunt, mentre que una part força significativa dels enquestats s'identifica com a formant part de la tradició catòlica, encara que reconeguin que no aconsegueixen adequadament amb els principis d'una pràctica religiosa formal.

El model de relacions entre l'Estat i les confessions religioses que és vigent a l'Estat espanyol es fonamenta sobre quatre principis, que es deriven de l'article 16 de la Constitució espanyola: el primer d'ells és el de l'aconfessionalitat de l'Estat, segons el qual s'afirma que no hi haurà cap mena de religió oficial; el segon parteix del reconeixement de la llibertat ideològica, religiosa i de culte de tots els ciutadans (no únicament els nacionals); el tercer recorda que l'Estat, com a garant de les llibertats anteriors, es compromet a desenvolupar relacions de cooperació amb les diferents confessions reconegudes; el darrer principi, derivat en la pràctica de l'anterior, planteja un criteri d'assimetria en aquestes relacions, ja que desenvolupa un tracte diferent respecte l'Església catòlica. Aquestes puntualitzacions són del tot neces-

sàries, especialment quan sovint s'afirma que el nostre és un país laic, quan de fet el que es vol dir que la nostra societat es troba fortament secularitzada (2).

L'Estat espanyol es declara aconfessional, però no laic. Si fem un balanç dels posicionaments en matèria religiosa dels diferents governs espanyols des de la reinstauració democràtica, constatarem que la laïcitat no ha estat l'eix interpretatiu del principi d'aconfessionalitat. I això s'ha degut, en bona part, al manteniment del règim de relacions preferents amb l'Església catòlica. És significatiu apreciar que cap dels diferents governs espanyols han apel·lat al principi de laïcitat per a orientar les seves polítiques en aquest àmbit. Encara que avui dia, el govern socialista hagi desenvolupat iniciatives que progressen en aquesta direcció (a destacar el canvi d'orientació en matèria religiosa per part del Ministeri de Justícia, on es destaca a creació de la ja citada Fundació Pluralismo y Convivencia), el cert és que la idea de laïcitat segueix mancant en els discursos oficials (3). La laïcitat, doncs, no figura entre les idees-força sobre les quals es recolza l'Estat espanyol. I malgrat que sigui possible observar determinades pràctiques administratives que poden inspirar-se en aquest principi, el cert és que com a tal la laïcitat segueix sense formar part de la cultura política d'aquest país. Si a més, no existeix una corrent de pensament consolidada, amb un actiu teixit associatiu, que defengui en l'espai públic de la societat espanyola un debat en favor de la implantació de la laïcitat en diferents parcel·les socials, hom pot concloure que aquesta és una idea que segueix estant absent en el conjunt de referències que defineixen la nostra societat.

A Catalunya, el principi de laïcitat defineix el marc de relacions que manté el govern tripartit de la Generalitat amb les confessions religioses present en el territori català. Des de la Direcció General

d'Afers Religiosos (la única existent a nivell autonòmic en tot l'Estat), s'utilitza l'expressió de que les seves intervencions s'orienten "des de la laïcitat", com a forma per a poder reconèixer les evidències d'un panorama religiós a Catalunya cada vegada més divers. En aquest sentit, s'hi destaquen els seus esforços per tal de mostrar aquesta pluralitat, no només ressenyant-la des del punt de vista sociogràfic (a través de l'estudi *Les altres religions*, dirigit pel professor Joan Estruch), sinó també suggerint arguments en favor del seu reconeixement (veure les guies pel respecte a les conviccions religioses en el context sanitari, o la relacionada amb la festa musulmana del sacrifici), o oferint una línia de subvencions en favor de les iniciatives de tipus social que puguin dur a terme les diferents confessions religioses a Catalunya.

No obstant, la laïcitat és quelcom més que un model de relacions entre Estat i confessions religioses; és també un element fonamental d'ordenament democràtic, ja que es fonamenta sobre un principi d'igualtat. La igualtat de tots els ciutadans i ciutadanes que resideixen en aquest país per tal de veure garantida la seva llibertat religiosa i de consciència. Com a tal, i des de l'àmbit polític, defineix un model de relacions institucionals amb les representacions de les diferents confessions, basat en el principi de separació i/o aconfessionalitat de l'Estat. En altres països europeus, com França, es formula el debat entorn a quin dels dos principis (la garantia de la llibertat religiosa o la laïcitat de l'Estat) ha de prevaldre per sobre de l'altre. És evident, però, que si aquesta aconfessionalitat afavoreix -contra el seu principi de base-, un tractament preferencial respecte a una determinada confessió, el principi d'igualtat en la garantia de la llibertat religiosa es veu alterat. Nominalment, tots podem gaudir d'aquest principi, que incorpora el dret a disposar d'un espai de culte propi; factualment, els membres de la confessió que es vegin afavorides per un tracte preferent amb l'Estat, podran gaudir d'una manera força més qualificada d'aquest dret.

2. La noció de laïcitat adquireix diferents usos i significats arreu d'Europa. Com a tal, aquest concepte és emprat preferentment en contextos francòfons (laïcité), o en la bibliografia anglosaxona, inclòs dins de la noció de *secularism*. En aquest text, establim una doble diferenciació entre laïcitat i laïcisme (que vindria a representar aquell punt de vista que promou l'exclusió de les referències religioses de l'espai públic), i entre laïcitat i secularització (que es correspondria amb el procés social que implicaria la transformació del paper de les referències religioses en les societats modernes). D'aquesta manera, entenem que la laïcitat formula una proposta per a regular l'encaix de la diversitat d'opinions morals, religioses i filosòfiques dels ciutadans en una societat democràtica, per part de les institucions polítiques i socials. Es tracta d'una laïcitat temperada, que vincula llibertat religiosa amb llibertat de consciència, que mostra respecte envers les expressions religioses a través d'un tractament en igualtat, sense preferències ni excepcions, que es manté en una neutralitat que no impideix que els serveis públics garantitzin el dret d'opció o abstenció religiosa dels seus ciutadans, o que no incorpora ni institucionalitza els símbols d'una tradició religiosa sobre els d'altres. A diferència del laïcisme, la laïcitat suggereix la definició de noves regles del joc (basades en un ordenament legal i en uns principis ètics de caràcter civil), per tal d'acceptar tal presència en uns contextos socials clarament influïts per uns processos de secularització, que han fet perdre a les religions la seva anterior centralitat social.

3. El que no deixa de ser un triomf dels sectors crítics amb el principi de laïcitat, que no dubten a confondre'l amb el de laïcisme, i que avui en dia segueixen dictant l'agenda d'aquest debat.

Podem concloure que la laïcitat no és la ideologia de l'Estat espanyol en matèria religiosa (com sí ho és a França) i que els moviments que es reclamen com a promotors de la mateixa no tenen la força i implantació social que en altres països europeus. La densitat dels moviments d'inspiració laica al nostre país és bastant modesta en comparació amb altres realitats europees, el que condiciona que encara hi hagin pocs espais formalment secularitzats (per llei, per exemple, els cementiris ho són, però no l'escola, que és un dels àmbits on es concentra amb més força aquest debat). No obstant, la laïcitat és el fonament (més com a principi d'acció, que no com a dogma intocable) que ens permet passar de la pluralitat al pluralisme religiós, de la constatació a la reivindicació i reconeixement de la diversitat religiosa com a factor constitutiu de la nostra societat.

3.2. L'Acord de Cooperació de 1992 com a incomplet marc de referència

Fins la dècada dels 90, el marc legal de relacions Estat-confessions religioses s'havia desenvolupat dins d'un context que encara es pensava com a monoconfessional, a partir d'un tracte preferent que es mantenia amb l'Església catòlica. Les relacions més formals amb la resta de confessions passaven prèviament pel seu reconeixement com a tals per part de l'Estat espanyol. El 1992 el govern espanyol considerà que aquesta significativa data (on es celebrava el cinquè centenari del descobriment i posterior conquesta d'Amèrica, però on també s'acomplien cinc segles de la rendició del regne de Granada davant dels Reis Catòlics), era la més adequada per tal d'establir els primers acords de cooperació amb altres confessions religioses no catòliques. La signatura de l'Acord de Cooperació entre l'Estat espanyol i la Comissió Islàmica d'Espanya l'abril de 1992 (en paral·lel també amb les signatures amb jueus i protestants) va venir a completar en la pràctica, l'ordenament legal (Llei Orgànica de Llibertat Religiosa, 7/1980 de 5 de juliol) que venia a definir les relacions que l'Estat establiria amb les confessions religioses reconegudes.

El reconeixement conjunt de les comunitats religioses protestant, jueva i musulmana obriria el camí cap a l'acceptació de la pluriconfessionalitat

La laïcitat és el fonament que ens permet passar de la pluralitat al pluralisme religiós, de la constatació a la reivindicació i reconeixement de la diversitat religiosa com a factor constitutiu de la nostra societat

de la societat espanyola. S'acomplia així el desig dels musulmans espanyols de ser reconeguts en igualtat de condicions amb altres confessions religioses, en especial amb l'Església catòlica. Una demanda que tingué el seu origen a finals dels 70, i que es va argumentar sobre la base del llegat cultural que la prolongada presència musulmana deixà en la societat espanyola. L'Acord representà el primer pas per a la formalització de les relacions entre l'Estat i els musulmans a Espanya i, de fet, va representar una sorpresa per a altres països europeus que des de feia bastants anys es trobaven immersos en continus intents per identificar un interlocutor vàlid entre les seves comunitats musulmanes nacionals.

La seva signatura marca un abans i un després en la trajectòria de la presència musulmana a Espanya. L'Acord contribueix, en part, a reconèixer i ratificar el llarg procés d'associacionisme i d'institucionalització d'aquest col·lectiu des de finals dels 60, així com sembla tenir present les noves demandes que ja comencen a formular l'assentament de col·lectius musulmans d'origen estranger al país, malgrat que formalment, en el text de l'Acord, no es menciona explícitament aquest factor. Que sigui un Acord signat amb els musulmans espanyols i no amb els musulmans que hi resideixen a Espanya, és conseqüent amb la voluntat de l'articulat que pretén regular tot allò que tingui relació amb la religió musulmana en aquest país, i contribueix a reforçar la noció de l'arrelament social d'aquesta confessió (que és un dels principis per reconèixer una confessió religiosa). Si bé la signatura d'aquest Acord va semblar respondre -en un primer moment- a la demanda de reconeixement social per part dels musul-

mans espanyols (amb el seu dens i heterogeni teixit associatiu), el cert és que avui en dia la resta de les comunitats musulmanes a Espanya també reclamen beneficiar-se del contingut de l'Acord.

Paradoxalment, l'Acord, més que contribuir a cohesionar internament el col·lectiu musulmà a Espanya, ha posat en manifest durant tot aquest període la distància entre els diferents punts de vista i orientacions que estan presents en el seu interior. Una disparitat de criteris i orientacions que ha condicionat tot el procés associatiu de l'islam a l'Estat espanyol. La pròpia conformació de les dues principals federacions islàmiques (la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas, FEERI i la Unión de Comunidades Islámicas de España, UCIDE, creades respectivament el 1989 i 1991), i la seva posterior "obligada unificació" en la Comissió Islàmica d'Espanya, condició sine qua non imposada per l'Estat espanyol per a la signatura de l'Acord de 1992, segueix condicionant un panorama encara marcat pel conflicte intern. El període transcorregut des de la seva signatura i la manca de desenvolupaments apreciables ha permès mostrar, no només aquestes tensions (que fins i tot, l'Acord no ha fet més que agreujar), sinó també el poc interès que fins ara aquest marc legal havia despertat entre les anomenades comunitats musulmanes de base, és a dir, les formades fonamentalment per persones d'origen immigrant. El canvi en l'apreciació del contingut de l'Acord per part d'aquestes comunitats pot deure's a diverses raons: una d'elles estaria en la influència dels representants de l'anomenat "islam de les federacions", per tal d'aconseguir federar a aquestes comunitats musulmanes locals e informar-los de que incorpora aquest text legal. Però també és cert (tal com es pot comprovar amb l'important increment de comunitats que s'han inscrit en els darrers anys com a entitats religioses, sense per això federar-se), que moltes comunitats comencen a interessar-se per l'Acord, encara que el seu contingut no sempre vingui a respondre a les seves necessitats concretes.

Podríem afirmar que l'Acord de Cooperació va respondre als interessos de les parts signants. Per l'Estat, el més important era determinar un interlocutor vàlid que representés públicament a

aquesta comunitat. D'aquesta manera podria aclarir mínimament una situació que es presentava, com a mínim, complexa (tal com s'estava experimentant arreu d'Europa), preparant-se al mateix temps per abordar l'imminent creixement de la presència musulmana a partir de l'arribada d'immigrants a Espanya. De la mateixa manera, els musulmans espanyols aconseguiren amb ell el reconeixement per part de l'Estat de la seva presència i arrelament social a Espanya, així com la seva equiparació de drets i obligacions en relació amb l'Església catòlica, com a forma de reparar el que aquests sempre han entès com un greuge històric.

Setze anys de vigència d'aquest Acord permeten establir un primer balanç entre allò que nominalment deia el seu text, i el que ha estat aplicat en la pràctica. Diferents estudis (Morera, 1996, 1999; Jiménez-Aybar, 2004; Motilla (ed.)(2004) han establert les primeres avaluacions de l'aplicació d'aquest Acord, i ara en el quadre 1 volem presentar una síntesi entre contingut i pràctica.

En definitiva, de la constitució d'aquest marc legal de referència se'n poden derivar almenys tres conclusions:

1. La primera té a veure directament amb els motius que han generat tot aquest desenvolupament institucional que ha finalitzat amb la determinació de la Comissió Islàmica d'Espanya com a entitat que es convertiria en representant i interlocutor del col·lectiu musulmà davant l'Estat i la societat espanyola. Diversos autors han suggerit que la signatura dels diferents Acords de Cooperació en una data tan significativa com la de 1992, adquiria un aspecte de reconeixement simbòlic que no corresponia amb la presència i visibilitat d'aquesta pluralitat religiosa que a partir d'ara era instituïda (Rozenberg, 1996). Acceptant part dels seus arguments, són de l'opinió que l'objectiu primari que va moure l'Estat a desenvolupar aquest procés de reconeixement (en especial, en el cas musulmà), era la creació d'un marc institucional que afavorís la determinació d'entitats representatives d'aquestes minories religioses. L'Estat espanyol, davant les manifestes dificultats que mostren bona part dels governs d'Europa occidental per determinar una entitat

QUADRE 1. Aplicació del text de l'Acord de Cooperació de 1992.

	Contingut de l'Acord	En la pràctica
Representació i estructura comunitat musulmana	Es reconeix a la Comissió Islàmica d'Espanya com a interlocutora davant de l'Estat dels afers que tinguin a veure amb l'islam i els musulmans a Espanya, així com la capacitat i l'obligació de controlar la creació de noves associacions musulmanes.	Les discrepàncies entre les dues federacions que formen la CIE han dificultat el desenvolupament de l'Acord i el funcionament col·legiat d'una entitat representativa.
Control i gestió dels espais de culte	Es defineix legalment l'espai de la mesquita, com a local permanent de culte vinculat a alguna de les associacions que formen part de la CIE. Es garanteix la seva inviolabilitat, i s'equipara a la resta d'espais de culte de les altres confessions religioses reconegudes.	Una part important dels nous espais de culte musulmà que s'han creat s'han acollit abans a un estatus cultural que no religiós, superant el control de la CIE. Així, una part significativa del teixit associatiu musulmà s'acull a un paraigües legal que difereix de l'Acord.
Formació i designació del personal religiós	Designats per les entitats vinculades a la CIE, encarregats de l'atenció religiosa, es troben equiparats a altres ministres de culte, i inclosos dins del Règim General de la Seguretat Social.	No es produeix un reconeixement legal ple d'aquest personal en les entitats que no formen part de la CIE (*)
Pràctiques musulmanes	Les condicions per al matrimoni musulmà són les que regula el codi civil, i requereix ser inscrit posteriorment al registre Civil. La CIE és l'encarregada de vetllar pel bon ús de la categoria halal en l'elaboració de productes alimentaris. El calendari festiu reconeix les principals festivitats musulmanes, però la seva celebració implica un acord laboral entre treballadors i empresaris.	La CIE no exerceix cap control en l'ús de la categoria halal, que segueix sent utilitzada amb un criteri comercial per iniciatives empresarials privades (**). S'han establert acords laborals puntuals per tal de poder compatibilitzar la jornada laboral amb les festivitats musulmanes.
Apartat econòmic	No s'estableix cap mena de subvenció anual directa per part de l'Estat, però sí es disposen una sèrie d'exempcions tributàries sobre els bens immobles de les entitats religioses musulmanes.	Pel seu caràcter a-legal, bona part dels espais de culte musulmà no poden beneficiar-se d'aquestes exempcions tributàries (**).
Educació islàmica	Es reconeix el dret dels pares a reclamar una educació religiosa islàmica en les escoles públiques i concertades. La CIE ha de designar el professorat encarregat d'aquesta tasca. L'acord es complementa amb el Conveni de 1996 per al desenvolupament d'aquest ensenyament.	Va ser el curs 1997-98 en que va començar a aplicar-se, de manera experimental, el conveni de 1996. Però no seria fins el 2002/03 en que es desenvoluparia a Ceuta i Melilla, el 2005/06 a Madrid, Andalusia i Aragó, i el 2006/07 a Astúries.

Font: Elaboració pròpia

(*) No ha estat fins el mes de febrer de 2006 en que els imams han estat inclosos dins del Règim General de la Seguretat Social.

(**) La creació en 1999 de l'Institut Halal per iniciativa de l'entitat Junta Islàmica (Feeri), respon a aquest principi de supervisió de l'ús de l'etiqueta halal que es deriva de l'Acord. Aquesta proposta, però, ha despertat diverses polèmiques, la més recent, davant les crítiques del llavors president de la Feeri, Felix Herreros, l'abril de 2006, on acusava l'Institut Halal de fer un ús fraudulent d'aquesta etiqueta.

(***) Les convocatòries d'ajudes de la Fundació Pluralismo y Convivencia, que depen de la Direcció General d'Afers Religiosos del Ministeri de Justícia de Madrid, per tal de subvencionar iniciatives de tipus social i cultural d'aquestes entitats religioses islàmiques, està suposant la primera intervenció de l'Estat en l'apartat econòmic, malgrat no estar contemplat explícitament en l'Acord de 1992.

representativa dels col·lectius musulmans, ha preferit optar per una "institucionalització des de dalt" de tal representació.

2. La segona conclusió, ens situa de nou davant el limitat desenvolupament d'aquest Acord, que

creiem que es deu en bona part a la manca de reconeixement d'aquest marc legal de la heterogeneïtat que caracteritza les comunitats musulmanes al nostre país. A l'intentar comparar el desenvolupament associatiu dut a terme per part de les associacions musulmanes espanyoles amb el generat en el si de

les comunitats d'origen immigrant, s'aprecia la doble vessant del procés de comunitarització de l'islam a Espanya: un, definit per una orientació que cerca el reconeixement institucional de la seva presència (institucionalització); i un altre, dirigit vers l'autosatisfacció de la demanda religiosa comunitària, mitjançant la creació de nous espais de culte (organització). Ambdós processos, malgrat que no comparteixen els mateixos objectius i orientacions, no es troben aïllats entre sí, ni deixen de tenir vincles. De fet, podria dir-se que ambdós àmbits es necessiten i complementen. Sens dubte, l'islam associatiu s'ha beneficiat d'aquest procés de reconeixement que acompanya l'Acord de 1992 molt més que el conjunt de les comunitats musulmanes de base. I això es deu, principalment, al fet de que el seu text no reconeix les demandes i els interessos que mostren aquells que han de ser els seus principals beneficiaris. El fet de destacar una determinada dinàmica tendint vers la institucionalització i relegar a un segon terme altres dinàmiques comunitàries pot tenir conseqüències molt negatives, tant per l'aplicació del mateix Acord, com per la promoció del reconeixement social de la presència musulmana. Prioritzant una sèrie d'iniciatives comunitàries sobre altres, deixant que altres expressions de l'islam a Espanya segueixin desenvolupant-se en l'actualitat "al marge de la llei" (en el seu sentit literal), ens mostra que molt probablement l'Acord no ha respòs (potser més en la seva aplicació que en la seva lletra i esperit) a aquesta pluralitat de sensibilitats presents a l'interior de les comunitats musulmanes a Espanya (el que no vol dir -i aquesta seria una proposició de futur que caldria tenir present- que aquest text no sigui un bon punt de partida per assolir també els interessos d'aquestes comunitats de base).

3. La darrera conclusió fa referència a les dificultats que han estat presents des de la signatura de l'Acord. Tal com s'ha dit, aquest sembla haver-se convertit en motor de noves disputes en l'interior de les comunitats musulmanes, facilitant la crítica diversa a totes les iniciatives promogudes per uns i altres en aquest terreny. Els desencontres han estat constants entre la FEERI i la UCIDE, però també entre aquestes i qualsevol altra iniciativa plantejada a nivell local i que no fos promoguda per algun dels seus representants. La manca d'una representació clara de l'islam a Espanya ha estat l'argument que han adduït les diferents admi-

nistracions, tant l'estatal, com les autonòmiques (encara que no tant les locals), per justificar la seva no intervenció en aquest terreny, al·legant l'absència d'un únic representant oficial. Així, la concurrència de diferents actors musulmans ha estat la raó esgrimida per congelar qualsevol tipus d'iniciativa en aquesta matèria. Un exemple ja antic, el trobem el mes d'abril de 1998, en la resolució de la Conselleria d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya que decidí, davant la demanda d'un grup de pares musulmans residents a la província de Girona, que no podia intervenir sobre el tema de l'educació religiosa islàmica en els centres escolars de dependència pública fins que trobés una autoritat comunitària vàlida i competent. Sens dubte, aquesta situació d'immobilitat, en un moment en que es formulen les primeres demandes per part d'aquests col·lectius en diferents àmbits i institucions, està contribuït activament a la proliferació de noves expressions de "representativitat" comunitària, protagonitzada per diferents actors individuals o col·lectius que reclamen per a si el paper d'interlocutor comunitari, fent encara més complex el panorama de relacions entre aquests àmbits associatius i les administracions locals.

El resultat d'aquest procés és que la manca de desenvolupament de l'Acord de 1992, tant a nivell de les negociacions entre el Govern i la Comissió Islàmica d'Espanya, com en contextos regionals o locals més concrets, ha contribuït no només a desactivar el seu efecte de potenciació associativa, sinó que ha generat un efecte contraproductiu envers aquesta. La síntesi d'aquest procés seria la següent:

- a.** L'Acord, com a marc de referència legal incomplet, s'ha transformat en un frè al desenvolupament organitzatiu musulmà a Espanya, i ha neutralitzat l'efecte d'empowerment associatiu que implícitament proposava. Les comunitats locals han hagut de desenvolupar altre tipus d'estratègies, centrades en els seus àmbits concrets, per tal de poder negociar amb els representants polítics, sovint sense referenciar el contingut de l'Acord de Cooperació.
- b.** L'Acord ha prioritzat una lògica institucional que funciona sobre el pla vertical (relacions Estat-Comissió Islàmica) que projecta un model organitzatiu jeràrquic sobre un col·lectiu heterogeni, que no reconeix necessàriament aquesta representació

que els vé, sinó imposada al menys refrendada des de dalt.

c. Les pugnes i disputes per parcel·les de poder i d'interlocució amb les diverses administracions públiques (a tots els nivells), han provocat una situació d'inoperència i de disfuncionalitat representativa, que ha fet perdre a la Comissió islàmica la seva condició de representant privilegiat davant l'Estat. Noves iniciatives estan veient la llum per tal de reformular el perfil i funció de la Comissió i de les dues federacions, que segueixen sense poder millorar la seva connexió amb les comunitats musulmanes de base, malgrat que progresivament van federant-se noves associacions. La fragmentació associativa que provoca aquesta situació, i que l'Acord volia superar, s'ha reproduït de nou amb força.

d. La revisió crítica de la no aplicació de l'Acord no impideix que el considerem com el marc més efectiu de que es disposa per reconèixer la presència de l'islam a Espanya i Catalunya, no tant com a conseqüència de les migracions, sinó com la configuració d'una minoria religiosa arrelada al país.

3.3. La reformulació del model de representació federativa

La revisió crítica del contingut de l'Acord mostra que un dels elements que requereix ser modificat és aquell que fa referència a la representació de la comunitat musulmana. L'estructura de representació que fou instituída mitjançant l'Acord del 92, atorgava a la Comissió Islàmica d'Espanya la principal interlocució amb les administracions públiques espanyoles. En els seus orígens, la Comissió, formada per la FEERI i la UCIDE, agrupava a un total de 34 entitats religioses (22 i 12, respectivament).

Des del punt de vista de les entitats que havien estat registrades al Ministeri de Justícia, les dues federacions aportaven la gran majoria d'aquest teixit associatiu (només existien altres deu entitats islàmiques que no es trobaven federades). No obstant, ja per aquell temps, un altre teixit associatiu format al voltant dels oratoris que anaven creant els col·lectius musulmans d'origen immigrant conforme s'anaven assentant en el territori, començava a adquirir una dimensió quantitativa prou important: només a

La proliferació d'espais de culte a Europa és un dels indicadors més evidents del grau d'assentament dels col·lectius musulmans sorgits de la immigració, de la seva inscripció dins l'espai públic de les societats europees

Catalunya, i fins l'any 1992, es comptabilitzaven trenta-tres oratoris musulmans, només tres d'ells reconeguts com a entitats religioses islàmiques.

Per bé que en aquell temps, la qüestió de la representació de l'islam a Espanya s'havia de decidir a partir de la negociació amb els líders i les entitats islàmiques històriques, avui en dia, amb una major complexitat en les dinàmiques, els actors i les problemàtiques que acompanyen l'encaix d'aquest culte a la societat espanyola, han posat en evidència les mancances d'aquesta estructura de representació:

1. Projecció territorial. L'estructura de la Comissió Islàmica d'Espanya ha dificultat la seva presència arreu del territori nacional. Les federacions sí han tingut diferents representacions a nivell autonòmic que, no obstant, no poden reemplaçar la presència de la Comissió.

2. Estructura interna poc definida. La Comissió Islàmica d'Espanya és gestionada per dos òrgans rectors: la comissió permanent i la secretaria general. La primera d'elles està integrada per sis membres, tres de cada federació, mentre que la secretaria és compartida pels dos secretaris generals de la FEERI i la UCIDE. Malgrat que en els estatuts de la CIE s'esmenten les facultats i les funcions d'ambdós òrgans, el cert és que no es defineix una estructura que mostri clarament els càrrecs i les funcions dels seus membres, sense tampoc indicar cap mena de comissions temàtiques encarregades del desenvolupament de l'Acord de Cooperació.

3. Representació no elegida. La crítica principal respecte el funcionament de la Comissió

Islàmica d'Espanya és que els seus responsables no han estat elegit per part dels col·lectius musulmans. D'aquesta manera, la seva credibilitat representativa es posa seriosament en contradit. Per altra banda, en l'organització interna de les dues federacions existeixen clars indicadors que denoten un dèficit de funcionament democràtic: la UCIDE, des de la seva creació el 1990, sempre ha tingut el mateix secretari general; la FEERI canvià de direcció l'any 2006 després que en l'assemblea general extraordinària l'oposició denunciés la manca de transparència de l'anterior junta.

4. Canvis en l'estructura federativa. Des de la seva constitució, ambdues federacions han mantingut una pugna entorn al nombre d'entitats federades. És en base a elles que sovint han intentat argumentar la seva representativitat davant l'Estat. Si en el moment de la signatura de l'Acord, era la FEERI la que es destacava sobre la UCIDE en quan al nombre d'entitats federades, al llarg de la dècada dels noranta s'invertirien les tornes fins a situar a la UCIDE al capdavant del nombre d'entitats. Mentre que la Feeri s'ha quedat estancada en cinquanta-vuit entitats, la UCIDE ha assolit la xifra (a maig de 2007) de dues-centes trenta-set. No obstant, la veritable progressió en el nombre d'inscripcions s'ha produït en l'apartat d'entitats no federades, que representa avui en dia cent trenta-sis, setanta-nou d'elles creades en l'interval dels anys 2006-2007 (maig). Si gairebé la tercera part de les entitats religioses islàmiques (31,6%) no es troba amb representació dins de la Comissió Islàmica d'Espanya, i si l'equilibri de forces entre ambdues federacions (pel que fa al nombre d'entitats federades) és tan clarament favorable a la UCIDE (un 55% enfront del 13,4% de la Feeri, respecte al total d'entitats federades), llavors és evident que ens trobem davant d'una situació de representativitat de la comunitat musulmana que caldria ser corregida.

L'any 1998, la Direcció General d'Afers Religiosos del Ministeri de Justícia va proposar un pla als responsables d'ambdues federacions, per tal de reestructurar la Comissió Islàmica d'Espanya, dotant-li d'una estructura present en el territori nacional. Es volia acabar amb aquesta situació de polaritat tant marcada entre ambdues federacions, per retornar a la Comissió el seu paper efectiu d'interlocució. Les negociacions varen quedar aturades, ja que ambdues federacions es resistien a perdre la seva posició de privilegi tal com havia quedat instituida per l'Acord de Cooperació. L'actual Direcció General, ha tornat a plantejar aquesta qüestió als representants federatius, que segueixen expressant les seves reticències a obrir una negociació que els portaria irremediablement a posar a prova la seva representativitat a nivell territorial. Mentrestant, i dins de l'àmbit de les entitats no federades, han vist la llum diverses propostes alternatives, que es proposaven com a gèrmens de noves federacions. Entre els anys 2005 i 2007 s'han creat cinc noves federacions de musulmans a l'Estat espanyol (la Federació Islàmica de la Comunitat Autònoma de les Illes Balears, la la Federació Musulmana d'Espanya, el Consell Islàmic de Catalunya, la Federació Islàmica de Múrcia i el Consell Islàmic Superior de la Comunitat Valenciana), el que confirma l'interès per obrir el debat sobre la redefinició de la representació de l'islam a Espanya.

La proliferació d'espais de culte a Europa és un dels indicadors més evidents del grau d'assentament dels col·lectius musulmans sorgits de la immigració, de la seva inscripció dins l'espai públic de les societats europees, i del grau i dimensió de la seva configuració comunitària. És, tanmateix, l'expressió de l'heterogeneïtat que es troba present en el si d'aquests col·lectius, i de les dinàmiques col·lectives que s'hi desenvolupen. Les iniciatives més o menys formalitzades per tal d'habilitar un espai per dedicar-hi al culte musulmà (iniciatives que poden tenir o no una certa visibilitat social), responen generalment a la voluntat d'aquests col·lectius per tal de poder desenvolupar o mantenir, sovint en precari, la seva observança col·lectiva dels preceptes doctrinals islàmics.

4. LA MESQUITA COM A ESPAI RELIGIÓS, SOCIAL I COMUNITARI

L'obertura d'una mesquita a Europa adquireix una dimensió significativament diferent al que suposa fer-ho en un país musulmà. Les circumstàncies de context que generen l'obertura d'una mesquita a Occident, la manca d'una instància administrativa que reguli la seva creació, les funcions que s'hi atorguen a aquests espais, i les expectatives que es creen al seu voltant, requereixen un comentari previ sobre les noves especificitats que adopten aquests espais de culte. Els oratoris musulmans a Europa no són merament espais de culte transplantats, ni reproduïen fidelment les funcions religioses clàssiques d'aquests llocs de pregaria. Les mesquites en les societats musulmanes contemporànies s'han convertit en espais d'intercanvi social (i, sovint, d'efervescència política), des dels quals s'han elaborat incisives crítiques sobre la legitimitat dels seus règims polítics. D'aquí que els diferents Estats àrab-musulmans hagin exercit un control cada cop més ferri d'aquests espais d'oposició política. Sovint la crítica política formulada des d'aquests espais adquiria una dimensió doctrinal, contestant la versió oficial d'un islam que els governs només havien emprat com a instrument de legitimació política i de control social. El fet és que, malgrat que nominalment els diferents Estats desenvolupen polítiques específiques per tal de supervisar i mediar l'ús de la referència doctrinal islàmica a través del control dels espais de culte i de la formació de les autoritats religioses, el cert és que una part a vegades significativa d'aquest teixit d'espais de culte, no és controlada per l'Estat, sinó que és fruit d'iniciatives privades, de molt variat signe.

Hi han dos elements principals que marquen una clara distinció entre el que suposa l'obertura d'una mesquita en les societats musulmanes i en les societats occidentals. Per una banda, respecte a la relació que manté amb l'Estat, ja sigui de dependència, independència o d'oposició. En base a les diferents conceptualitzacions que serveixen per denominar aquesta situació (de les mesquites "oficials" a les "clandestines", passant per les mesquites "desvinculades"), s'estableixen una espècie de tipologia que depen del caràcter d'adscripció formal d'aquests espais. Si en les societats d'origen és l'Estat el principal promotor institucional de la referència islàmica, establint polítiques d'obertura de nous equipaments religiosos, a Europa són les ini-

ciatives particulars d'actors individuals que formen part del col·lectiu musulmà els que es troben al front d'aquests espais. En context europeu, no és la variable d'oposició al règim polític la que determina l'aparició d'aquests espais, sinó la necessitat de trobar un espai per a que el col·lectiu pugui expressar una observança comunitària. La variable d'oposició política o doctrinal, doncs, no sempre és determinant per a la creació d'aquests espais de pregaria.

El segon aspecte distintiu té a veure amb la dimensió de la mesquita com a ordenadora del temps i de l'espai en les societats musulmanes. Més enllà de la idealització urbanística de la societat islàmica clàssica, l'espai significatiu i significant de la mesquita contribueix a ordenar la quotidianitat d'aquestes societats, tant pel que fa a un ordre urbanístic com temporal. La mesquita adopta un doble estatus d'espai comunitari i espai públic, contribuint a definir dualment l'espai urbà i el seu ús, ja sigui delimitant àmbits religiosos i profans, masculins i femenins, d'observança religiosa o de no pràctica i, per tant, suggerint els usos preceptius d'aquest espai d'acord amb temporalitats específiques. En context migratori aquest intent de regulació espacial i temporal per part de la institució mesquita es troba molt més limitada, davant del fet de que aquesta és considerada com un espai comunitari compartit en exclusivitat pel col·lectiu musulmà (el que suggereix una certa idea de privacitat), que es situa en un espai públic que no es fonamenta en els seus valors i principis culturals, i que es mostra sovint indiferent (encara que a vegades reacciona amb un cert rebuig) davant aquestes presències. En un context social que no legitima la seva funció d'influència doctrinal i moral, les mesquites es troben amb serioses dificultats per tal de poder recolzar el seu discurs en un context social que no afavoreix tal influència.

En l'intent de comprensió del rol i les funcions d'una mesquita en context occidental, tenim la tendència a assumir i reproduir els arguments que són expressats per part dels seus promotors. Repetim tals explicacions com si aquestes poguessin descriure la realitat d'uns espais d'acord amb les expectatives i anhels que tals actors individuals hi varen abocar en el moment d'intervenir en la seva creació. És evident que entre aquestes paraules i la realitat observable existeix una clara distància. De fet, es produeix un cert procés

d'idealització respecte les funcions i la influència d'aquesta institució sobre el col·lectiu en context migratori, que és precís analitzar en si mateix, i no tant com a forma de demostrar que tals arguments no es corresponen amb la realitat.

En primer lloc cal tenir present que la majoria d'oratoris que són oberts en context migratori són promoguts per membres de la primera generació d'immigrants. Al menys és aquesta la realitat que més clarament es presenta a Catalunya. Llavors, és evident que l'oratori es converteix en l'expressió d'un intent del col·lectiu musulmà per tal de reconstruir l'ordre propi de la societat d'origen i fer front a la pressió aculturadora de la receptora. Una mesquita en context migratori, doncs, esdevé no només en un espai de culte, sinó també en un espai de trobada i intercanvi que adopta un rol d'institució social, que pren un paper fonamental en la reincorporació de les referències culturals i religioses pròpies de la societat d'origen. És a dir, des del punt de vista dels seus promotors (homes adults i pares de família, com a perfil principal), la mesquita es converteix en el vincle que lliga el col·lectiu amb la societat d'origen i els seus valors, lògiques i pràctiques socials. Es defineix, doncs, com a reducte de manteniment d'aquests lligams que es considera que no s'han de perdre.

D'aquí, en segon lloc, la importància que se li dona al rol de socialització d'aquests espais. La mesquita es converteix nominalment en la instància que ha de garantir la socialització religiosa de les noves generacions, que es converteix en el primer fonament de la reproducció i pervivència del propi col·lectiu. La voluntat expressada pels seus promotors per tal que aquest espai pugui acomplir aquest principi de socialització, es concreta en l'organització d'activitats formatives de les que nominalment s'ha d'encarregar l'imam com a responsable de la cura de l'oratori. Aquest espai, en ser destinat a socialitzar les noves generacions, es consideren com a reducte de puresa i de conservació d'aquests principis comunitaris d'origen (una barreja d'elements doctrinals islàmics amb d'altres propis del país i la cultural d'origen, i que sovint no es dubta a categoritzar com a "tradicció"), que apareixen com a espais de contrast respecte als costums morals i ètics, les pràctiques socials i els altres espais de socialització (escola, mitjans de

comunicació, barri) que són propis de la societat occidental que és percebuda com a profundament secularitzada, i amb uns valors morals totalment oposats amb islàmics.

Dins d'aquesta lògica reconstitutiva de l'ordre originari, i la prioritat donada a la qüestió de la socialització de les noves generacions, les mesquites es volen significar com a epicentres de la vida comunitària dels col·lectius musulmans. Aquest és un presupòsit que sovint ha estat assumit acríticament per part d'altres actors -especialment de l'àmbit polític-, que es trobaven necessitats d'identificar espais i institucions representatives del col·lectiu. De fet, i encara que serà més endavant que parlarem de representacions i representativitats, cal tenir present que les mesquites no per ser els espais més freqüentats són els més representatius. No és una qüestió de nombre, sinó de la funció que aquesta institució acompleix i, tal com veure'm més endavant, la de la representació col·lectiva davant la societat catalana no és la seva funció primordial.

Malgrat la voluntat dels seus promotors, la mesquita no pot adquirir -encara que es postuli com a tal-, un rol de centralitat social bàsicament per tres motius: en primer lloc, perquè la religiosa no és la única referència estructurant que es troba present entre el col·lectiu d'origen musulmà, ja que o bé trobem altres iniciatives associatives vinculades amb continguts cívics, culturals o polítics, o bé s'aprecien indicadors d'una secularització de les pràctiques socials entre el propi col·lectiu musulmà. En segon lloc, la mesquita com a espai públic en una dimensió comunitària, es troba connotat per qüestió de gènere. És a dir, la mesquita apareix definida com a espai bàsicament masculí, i encara que la doctrina islàmica no exclou la presència de les dones en les mesquites (que ho considera recomenable, encara que no d'obligat compliment), o que en l'ordenació clàssica dels oratoris musulmans existeixi un espai que és reservat per a la pregaria de les dones, finalment aquest espai es configura com un espai d'expressió de la religiositat pública masculina. Sovint, des d'aquest espai no es promou la participació activa de les dones, el que entre col·lectius de dones musulmanes a Europa ha estat fortament criticat, doncs d'aquesta manera se les segueix relegant fora de l'espai públic.

Per últim, aquest espai també es troba condicionat per generació: en ser promogudes per homes adults i pares de família, les noves generacions difícilment s'hi veuran identificades amb aquest espai, que perceben com un espai d'extensió i reproducció de l'autoritat paterna. De fet, la manca de connexió amb les pràctiques, els discursos i les referències doctrinals provoca en aquestes generacions la recerca d'altres espais alternatius, des dels quals poden reelaborar els seus principis identitaris. Aquesta ja és una dinàmica que es troba clarament apuntada en altres comunitats musulmanes europees. A Catalunya, la configuració d'aquests espais alternatius tot just s'ha iniciat (com seria la constitució d'associacions amb una orientació religiosa islàmica malgrat que no es vinculen amb la gestió d'un espai de culte, o bé altres expressions informals), si bé de moment s'observa un fenomen interessant que suposa la implicació de joves membres del col·lectiu en tasques d'organització de l'oratori local. No és un fenomen encara generalitzat, però si sembla que pugui representar un element important pels propers anys, pel que suposa de canvi de mentalitat en la vinculació a aquest espai comunitari per part de joves amb inquietut associativa. De fet, que aquesta aportació de gent jove i motivada pugui representar una transformació efectiva de l'orientació i el tarannà d'aquests oratoris, dependrà del marge d'acció que aquests puguin consolidar davant d'uns responsables comunitaris que segueixen pensant en la mesquita i les seves funcions de la mateixa manera a quan, una dècada abans, aquesta va ser oberta.

Hi ha un fet ineludible en la configuració de les mesquites com a espai comunitari a Occident: és una institució que genera identitat. Independentment del grau d'influència que aquesta pugui tenir sobre el col·lectiu local, la mesquita esdevé un receptacle de significats que reclama el posicionament de les persones que conformen el col·lectiu musulmà, no sempre a favor, també en contra. La mesquita esdevé una institució social que es pot projectar sobre l'espai públic de la societat occidental en forma de marcador identitari dual. És a dir, que pot generar entre els membres d'aquest col·lectiu expressions d'identificació i vinculació activa, com també de distanciament o desvinculació, malgrat que generalment s'assumeix com a espai propi del col·lectiu. En aquest espai comunitari, doncs, es concentra una triple dimensió identitària: per una banda, pel que

En els àmbits comunitaris configurats en context migratori, la institució mesquita defineix un criteri (la freqüentació en aquest espai) a partir del qual es podria fer evident la vitalitat religiosa d'una comunitat musulmana local

suposa de connexió i vinculació amb el conjunt de la comunitat musulmana (la umma), especialment en aquells moments on la pregaria s'ordena a partir d'una temporalitat significativa (com és el temps del ramadà o bé de l'aïd al-kebir). En segon lloc, la mesquita esdevé un referent identitari pel conjunt de la mateixa comunitat musulmana local que, tal com acabem de dir, no és l'únic existent en el si del col·lectiu, però que juga un rol específic (i no invariable) en cada context comunitari local, d'acord a com la mesquita com a institució social es combina, complementa o combat els altres referents conformadors d'un identitat compartida no únicament religiosa. Per últim, l'espai de la mesquita també és un espai significatiu de contrast amb la societat occidental, esdevenint un espai amb que s'identifica el col·lectiu, sigui aquest més o menys observant.

És a dir, com a espai propi del col·lectiu (sovint més sentit i enunciat de paraula que no viscut a partir de l'observança religiosa), la mesquita esdevé alhora un àmbit de mediació i de distinció respecte la societat occidental. A partir d'una primera diferenciació binària d'espais respecte la societat occidental (dins/fora), en base al criteri religiós que identifica tal espai (sagrat/profà), la mesquita també estableix un criteri de diferenciació vers el conjunt de membres del col·lectiu musulmà a partir del seu grau d'observança (practicant/no practicants). En els àmbits comunitaris configurats en context migratori, la institució mesquita defineix un criteri (la freqüentació en aquest espai) a partir del qual es podria fer evident la vitalitat religiosa d'una comunitat musulmana local. La freqüentació a la mesquita ha estat considerat durant força temps en els estudis sobre l'islam europeu, com un indicador vàlid per determinar el grau de religiositat d'aquests col·lectius. No obstant, aquesta mesura

esdevé incomplerta, d'acord amb el caràcter condicionat per gènere i generació d'aquest espai, ja que deixa fora a una part prou significativa del col·lectiu. A més, aquest criteri tampoc és valorat pel propi col·lectiu com a indicador de la seva religiositat, ja que la no assistència s'explica més per raons de les circumstàncies que poden dificultar el manteniment d'una pràctica religiosa col·lectiva (pel treball, per la manca d'un oratori a prop,...), que no per la manca de voluntat del col·lectiu. Aquesta visió en excés benevolent del suposat tarannà religiós dels membres de les comunitats musulmanes, no impideix apreciar com el mateix col·lectiu elabora altres criteris per mesurar la seva vitalitat religiosa, que poden trobar-se en altres contextos (el familiar, per exemple) i d'altres maneres (a través dels hàbits vestimentaris, o el manteniment de les prescripcions alimentàries). També és cert, però, que si els oratoris musulmans a Catalunya tinguessin millors condicions per a l'exercici de la pràctica col·lectiva, amb espais suficients i dignes on la comunitat pugui pregar, el nombre de persones que mantindrien l'hàbit de l'oració comunitària augmentaria. No per això augmentaria la religiositat, sinó que es possibilitaria una millor observança.

Les condicions dels espais de culte no només defineixen la dimensió de l'observança religiosa d'aquests col·lectius, sinó que també són un bon indicador de l'evolució en el procés d'assentament dels col·lectius musulmans a Europa i dels primers espais, als que s'accedeix a partir de la cessió feta per persones i institucions no musulmanes (notablement des de l'Església catòlica), es passa als oratoris habitatats en pisos privats o en petits locals, posteriorment en locals més amplis, com antics cinemes i teatres, o naus industrials, arribant als grans centres musulmans que són promoguts per iniciativa d'estats musulmans o d'organitzacions islàmiques internacionals. La interpretació de les diferents dinàmiques organitzatives i institucionalitzadores que es generen en el si d'aquests col·lectius, ens obliga a matitzar aquesta presumpta evolució lineal que s'estableix des dels petits oratoris a les grans mesquites-catedrals. En països on la presència musulmana es troba clarament assentada des de fa força anys, les diferents formes d'oratoris cohabitaven a l'hora en el mateix espai: els grans centres culturals musulmans comparteixen localització en barris perifèrics on encara perviuen petits locals habitatats com a oratoris de reduïdes dimensions, molts

d'ells encara mantenint una condició d'invisibilitat i irregularitat administrativa que contrasta amb l'altre gran i visible centre, malgrat que segueixen sent espais quotidianament freqüentats.

La cohabitació de diferents models d'espai de culte és indicador de la confluència en un mateix terreny de diferents iniciatives per a la promoció d'aquests espais. Hi podríem destacar tres:

La via comunitària: promoguda per agents individuals i líders informals que desenvolupen iniciatives per a que la comunitat local pugui disposar d'un espai de culte propi. Estableixen el primer esglaó d'un principi d'organització del culte musulmà a nivell comunitari i local. Aquesta és el tipus d'iniciativa majoritàriament present a Catalunya.

La via transnacional: a partir de l'acció d'organitzacions musulmanes, marcades i orientades doctrinalment, amb un component transnacional, que promouen l'obertura d'aquests espais dins d'una xarxa que els vincula amb d'altres que estan presents en altres països. Són aquestes propostes de tipus intermig, ja que no provenen directament de l'acció política d'un estat musulmà (encara que sovint compten amb el seu explícit suport), ni tampoc sorgeixen de les comunitats musulmanes de base (si bé es recolzen en elles per tal de poder legitimar aquestes iniciatives).

La via diplomàtica: mitjançant l'acció de diferents instàncies polítiques estatals, tingui o no el mateix origen nacional que les comunitats musulmanes en aquests països europeus, i que acostumen a promoure la creació de grans centres musulmans. Els seus projectes necessiten tenir alguna interlocució en el si del col·lectiu, quelcom que no sempre és fàcil de trobar. Per a legitimar aquests projectes sovint empen la via diplomàtica i de relacions econòmiques per tal de trobar suports i aliats institucionals no musulmans en els països europeus.

Les tres vies de promoció d'aquests espais (la comunitària, la transnacional i la diplomàtica) mostren lògiques i estratègies diferencials, tant per aconseguir els seus respectius objectius, com per l'establiment de relacions polítiques a nivell local, nacional o, fins i tot, supranacional. La promoció que es formula a nivell

local per part d'un grup de pares musulmans d'origen immigrant que volen obrir un oratori comunitari en el seu barri de residència, o la iniciativa que és patrocinada per alguna organització musulmana i que, en principi, faria dependre aquest nou centre d'un altre de referència, ni adopten el mateix significat ni la mateixa lògica. Res tenen a veure aquestes iniciatives amb la promoció activa de determinats estats musulmans per obrir un gran centre cultural islàmic en les principals capitals occidentals, a través de projectes on ja es troba assegurat el finançament i en als que els governs dels estats europeus acostumen a recolzar, activa o passivament. No obstant, les interferències que generen unes i altres iniciatives constitueixen avui en dia una de les principals dinàmiques de debat en el si dels col·lectius musulmans.

4.1. Descripció d'un oratori musulmà a Catalunya

En la descripció d'aquests espais de culte a Catalunya s'ha de considerar en primer lloc la inexistència de cap mesquita de nova planta al país (4). En els darrers anys, la inauguració de locals espaiosos dedicats al culte musulmà ha pogut donar la impressió de que això comportava l'obertura de les primeres mesquites a Catalunya, però el cert és que aquests espais segueixen sent habilitats per al culte, si bé no es creen de nou sinó que aprofiten l'estructura prèvia. Això es pot apreciar d'una manera força clara quan s'observa la forma en que s'identifica la *qibla*, o direcció que ha de guiar la pregària col·lectiva, que no sempre s'ajusta exactament amb l'ordenació espacial de l'edifici, nau industrial o local que s'habilita.

Del conjunt d'oratoris presents a Catalunya, tant pel que fa al règim d'aquests locals, a les seves característiques interiors com, especialment, a la seva aparició externa, es podria afirmar que aquests espais adquireixen una triple combinació de precarietat, polivalència i invisibilitat. Una mateixa invisibilitat que fa que el coneixement que tenen alguns responsables municipals d'aquests locals sigui bastant escassa, no només pel que fa a l'interior dels locals, sinó fins i tot a la seva localització espacial. Comentarem a continuació alguns dels trets estructurals que es repeteixen en aquests oratoris.

Règim del local

És un dels primers elements que condiciona la precarietat d'aquest teixit associatiu. Malgrat que d'acord amb la doctrina islàmica (i tal com habitualment ha estat al llarg de la història) és preferible que l'espai que ocupi la mesquita sigui propietat de musulmans, la realitat és que una part important dels oratoris d'arreu de Catalunya, acostumen a estar llogats a propietaris no-musulmans. La compra del local on s'estableix la mesquita comunitària, o l'adquisició d'un de nou, més ampli, millor situat i amb més recursos, expressa la voluntat dels seus promotors per aconseguir unes condicions més adients per a la pràctica col·lectiva. I és per això que algunes comunitats s'han dedicat en els darrers anys a recollir fons (a través de les aportacions dels seus membres, com també pels fons aportats per altres comunitats), per tal de poder disposar d'una quantitat suficient per adquirir un nou local per a la mesquita. Juntament amb aquesta expressió de solidaritat intercomunitària, es poden identificar altres possibilitats –que no s'exclouen entre si– per tal de recollir aquests fons: com seria la iniciativa d'agents individuals que contribueixen amb una considerable contribució econòmica (com mostren els exemples de Calella i de Premià de Mar), o bé demanant l'ajut financer d'organitzacions internacionals islàmiques (el cas de la primera mesquita de Vic) o de les donacions particulars (com va ser quan es va ampliar el 1996 la mesquita Tariq ibn Ziyad a Barcelona).

Espai dels locals

Els espais que ocupen aquests oratoris, sovint són del tot insuficients per tal de poder acollir una freqüentació important. En la majoria dels casos, els oratoris musulmans ocupen l'espai d'un antic garatge o magatzem, un local de planta baixa preferentment, però encara hi trobem exemples de mesquites que es situen en els pisos d'un edifici. Aquesta darrera alternativa comença a desaparèixer davant les dificultats que suposa l'obertura d'un local amb una aflluència pública important. Si bé durant les oracions que es realitzen entre setmana, aquests espais poden acollir als pocs fidels que hi poden acudir diàriament, en l'oració del divendres al migdia així com durant el cap de setmana, o amb motiu de

4. Aquest fet és el que condiciona l'ús preferent del terme oratori, en substitució del de mesquita, tal com ha estat argumentat en els darrers anys per part dels representants de l'islam a Catalunya, com a forma de denunciar les condicions d'aquesta presència. No considerem que l'ús del concepte mesquita sigui del tot incorrecte, en quan a que estem utilitzant el mateix concepte que nominalment és emprat per les comunitats musulmanes locals per fer referència a les seves sales d'oració. És per això que en aquest text, emprarem indistintament ambdós termes, fent –en el cas que convingui– la distinció entre *musalla* (oratori) i *masjid* (mesquita), d'acord amb un criteri estructural segons el local que ocupen.

les principals celebracions del calendari musulmà, els locals es queden petits, arribant a realitzar la pregària en el carrer. Mentre que la solució per a celebrar el final del ramadan o la festa del sacrifici s'ha trobat en l'ús puntual d'un equipament públic (que en els darrers anys acostuma a ser cedit pels consistoris a les comunitats locals), que pugui albergar abastament aquesta freqüentació, no es pot dir el mateix de la pregària del divendres, que en determinats casos ha estat font de conflicte amb els veïns davant l'ocupació de la via pública que es generava.

Elements presents en els oratoris

Tots els oratoris acostumen a disposar d'una sèrie d'elements que són fonamentals per al seu funcionament com a espai de culte musulmà, i que s'ajusten a les condicions estructurals dels locals on s'ubiquen. En primer lloc, ens trobem amb els lavabos i la pila on poder fer les ablucions, que preceptivament hauria de situar-se a l'entrada de la sala d'oració, però que segons l'estructura de molt locals es troba en ocasions al final de la mateixa. La sala d'oració (*haram*) és l'espai on els fidels musulmans realitzen l'oració. Aquesta estança es tapissa amb moquetes i catifes, que cobreixen tot el terra i, sovint, la meitat de les parets, on es recolzen els musulmans que esperen l'hora de l'oració, que llegeixen l'Alcorà i altres textos, o que conversen entre ells, a causa de la manca de mobiliari en l'interior d'aquestes sales. L'alquibla (*qibla*) o orientació vers La Meca que

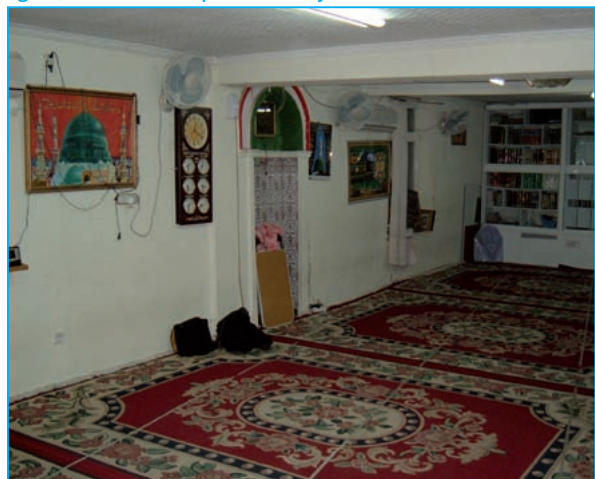
cal observar per tal que tota oració realitzada per un musulmà sigui vàlida, està indicada en una paret mitjançant el *mihrab*, un petit nínxol situat a mitja alçada, i que acostuma a estar pintat o bé fet amb mamposteria de guix. Com que la direcció en la que està orientat el local de la mesquita no sempre coincideix amb l'alquibla, en les catifes que recobren el terra, unes línies (pintades, o marcades amb cinta o amb un cordill fi) indiquen al creient com alinear-se per a realitzar la pregària. Els oratoris acostumen a tenir una sòbria i senzilla decoració com a molt, amb alguns quadres que reproduïxen versicles de l'Alcorà. Ha de ser un espai que simbolitzi la puresa, i per tant ha d'estar polit i endreçat. L'origen cultural o la inspiració doctrinal de la comunitat condiona l'estil d'aquests elements decoratius, més o menys austers o vistosos, si bé cal tenir present que cap d'aquests elements ha de distreure al creient durant l'oració, i han de crear un ambient propi pel recolliment. A cada mesquita també hi trobem el *minbar*, o púlpit des d'on l'imam pronuncia la prèdica (*jutba*) del divendres i dels dies assenyalats. Aquesta estructura, unes vegades mòbil i altres fixa, es troba a la dreta del *mihrab*, enfront de les fileres que formen els fidels durant l'oració.

Espais complementaris

En alguns oratoris és freqüent trobar un petit espai que es destina a cuina, ja que és freqüent també que després d'alguna oració del divendres o del cap de setmana, o durant les nits del mes de

FOTOS 1-2.

Interior de l'antiga mesquita Al-Fath (L'Hospitalet de Llobregat), i de la Mesquita Minhaj ul-Quran (Barcelona)



Font: Jordi Moreras

ramadan, es faci algun tipus de dinar comunitari. En ocasions, també hi podem trobar una estança que és on resideix l'imam, ja que sovint una part de la seva retribució inclou una habitació en la que pugui dormir. Espais dedicats a oficina, magatzem o aules per tal de poder donar classes als nens, són els altres espais complementaris que trobem. Si la mesquita disposa d'una superfície prou extensa, o una estructura adient, també podem trobar una estança que és reservada a les dones per tal que pugui assistir a l'oració comunitària, si bé separades dels homes, tant en l'espai com en l'accès al mateix.

Absència d'elements distintius externs

Tots els elements anteriorment citats es troben una vegada es traspassa la porta d'entrada. En l'exterior, l'absència de dos distintius habituals contribueix a que aquests espais, i l'ús que es fa d'ells, resultin pràcticament invisibles per tots aquells, veïns i transeünts, que no siguin musulmans. En primer lloc, la inexistència de minarets des dels quals fer la crida a l'oració (*adhan as-salat*). A Catalunya no existeix cap oratori que posseeixi aquest element arquitectònic, per la qual cosa la crida als fidels es realitza en l'interior de la sala d'oració, segons abans d'iniciar la pregària. En segon lloc, és significatiu observar que no tots aquests locals tenen a la seva entrada un rètol o cartell identificatiu que indiqui que estem davant d'una sala d'oració musulmana. Sovint, l'ús d'una grafia àrab o urdu (incomprensible per a la

majoria de la població autòctona), reforça encara més l'anonimat del local. Aquesta absència d'identificació exterior s'explica per dos motius aparents: per una banda, perquè possiblement no és necessari assenyalar el que tothom ja coneix (és a dir, la localització de la mesquita per part dels membres de la comunitat); i per l'altre, perquè existeix un interès prou extens de no voler fer notòria la presència d'una sala d'oració, a fi d'evitar el rebuig del veïnat.

4.2. La mesquita: espai reservat, espai de proximitat

En les agendes polítiques locals de Catalunya, fa temps que la qüestió de la ubicació dels oratoris musulmans està present. Les alternatives que han estat proposades no sempre han satisfet a les parts que s'hi trobaven implicades, generant-se en ocasions circumstàncies difícils de resoldre donada la conflictivitat social que desperten. Més tard em detindré a analitzar aquestes polèmiques, però ara voldria partir de la primera constatació que se'ns ofereix des del terreny: els oratoris acostumen a situar-se en els barris on resideixen col·lectius musulmans. Aquesta "obvietat" sovint passa desapercebuda quan el que es considera és la reubicació o recerca d'un espai alternatiu per tal d'emplaçar la mesquita local. Les mesquites, d'acord amb la iniciativa primera dels seus promotors, es defineixen com a espais de proximitat, espais als

FOTOS 3 i 4. Indicació horària de les hores de pregària.



Font: Jordi Moreras



que és possible accedir des de la mateixa quotidianitat del barri en el que es viu i/o treballa. Aquests espais de culte, com altres espais associatius i comercials, es relacionen estretament a través d'una proximitat territorial. Aquesta proximitat, que és fruit de l'assentament de noves poblacions contribueix a generar nous espais de referència, noves centralitats i nous significats en el context urbà, que s'afegeixen als que havien estat definits pels residents autòctons. A través d'aquesta estratègia de concentració espacial, i de desenvolupament d'espais i estructures –formals i informals- de suport, relació, trobada i, sobre tot, d'intercanvi d'informació, constitueixen la base sobre la qual pot progressar aquest procés de configuració comunitària. Des d'aquests espais comunitaris (com associacions, cafès, carnisseries *halal*, llibreries islàmiques i mesquites) es recrea sobre la trama urbana un idealitzat ordre social, amb temps i espais propis inspirats en la societat d'origen, i que són fonamentalment diferents dels de la societat receptora. Aquesta lògica restitutiva és la que pot explicar que les demandes que formulen els representants d'aquests col·lectius per tal de poder localitzar els seus nous locals, insisteixen en la seva proximitat respecte als barris de residència del col·lectiu.

Aquesta concentració espacial genera entre les societats occidentals un evident grau de visibilitat. De fet, la mateixa noció de visibilitat es troba en la base de l'oposició entre espai privat i espai públic. Les diferents formes de comprendre l'espai públic que aporten els col·lectius immigrants, no sempre coincideixen amb aquelles que han estat definides en la societat occidental, i la seva manca de concordància suposa en alguns casos més d'un problema. En les societats europees, la participació individual en l'esfera pública es converteix en el principal indicador d'integració social. Segons aquesta lògica, el fet de que les dones musulmanes no surtin al carrer és interpretat com a indicador de la seva no-integració, i a l'inrevés. Tanmateix, la manifestació pública i col·lectiva de la religiositat musulmana (per exemple, amb motiu del final del ramadà, a través de pregaries comunitàries en espais a l'aire lliure com places o parcs), contrasta amb els principis de secularització de l'espai públic, i s'interpreta com a símptoma de la seva no integració.

Contra el que sovint s'argumenta, no estem davant del transplament a Europa de models de definició i ús de l'espai públic que són propis de les societats musulmanes, sinó davant del progressiu acomodament d'unes legitimitats en l'ús de l'espai públic que eren pròpies en origen, i una reformulació d'aquestes en un espai públic que difereix en prou aspectes. Aquestes presències en l'espai públic adquireixen noves pautes i nous sentits: així, mentre l'espai públic és definit com espai de participació social, allà on es promou la integració d'aquests col·lectius, l'espai privat, com a lloc d'expressió de pràctiques i referents propis a aquests grups, té també una dimensió pública i comunitària. Malgrat que aquest desdoblament del privat també en públic sovint és obviat per part de les societats occidentals, el cert és que aquest és el terreny on es formula una de les vessants del control social que s'exerceix sobre els membres d'aquests col·lectius, i que prové de la mateixa comunitat. L'altra, per descomptat, és exercida per la societat occidental que condiona el procés d'integració social d'aquests col·lectius.

És en aquest àmbit condicionat per les relacions comunitàries, moltes vegades vinculades també pels llaços de parentiu, on es defineixen unes relacions de proximitat que afavoreixen el desenvolupament d'un autocontrol col·lectiu dels actes dels seus membres. En aquest marc de relacions, la reconstrucció de la mesquita en context migratori juga un paper significatiu, però que, a diferència de les societats d'origen, no es situa pròpiament en l'espai públic sinó en l'àmbit interior i reservat, respecte al que s'enten per espai públic en les societats europees. En context migratori, els oratoris comunitaris musulmans acaben adquirint un caràcter d'invisibilitat, a penes inscrits en l'espai urbà i sense cap element que pugui identificar la funció dels locals que ocupen: sense minarets, sense ocupar un edifici singular, sense estar emplaçat urbanísticament en un lloc central i prominent, sense constar en cap registre oficial i, sovint, sense cap mena de rètol extern que indiqui la seva condició.

El que m'interessa esbrinar és perquè s'observen estratègies en el si dels col·lectius musulmans que afavoreixen explícitament la invisibilitat social dels

seus espais de culte comunitari. La raó de mantenir un espai com la mesquita allunyat de l'esfera pública, podria entendre's com un forma de reaccionar a la pressió que s'exerceix des de les societats europees a l'obertura de centres com aquest. Sense voler obviar l'efecte que poden tenir aquestes actituds reactives d'una part de la ciutadania de les societats receptores, voldria exposar altres raons d'aquesta volguda invisibilitat, com podrien ser la vinculació que s'estableix entre l'obertura d'aquests

espais de culte i el procés de reconstrucció de l'àmbit familiar durant el trajecte migratori. Aquest procés s'enten dins del que podríem anomenar hipòtesi de recuperació de la pràctica religiosa: és a dir, aquella que fou desenvolupada per la primera generació d'immigrants que, després d'una primera fase caracteritzada per la suspensió o abandonament temporal de determinades observances culturals i religioses externes, com a forma de poder facilitar la seva ràpida incorporació en la societat receptora, es retro-

FOTOS 5, 6 i 7. Entrada de les mesquites Al-Fath (Hospitalet de Llobregat), Al-Falah (Martorell) i Omar Ibn El-Khattab (Sant Boi de Llobregat).



Font: Jordi Moreras

ba amb aquests referents culturals i religiosos a través del reagrupament familiar com a indicador del seu assentament. La família, unitat preliminar de l'àmbit comunitari, es converteix llavors en l'agent que genera aquest procés de recuperació. L'àmbit familiar, no obstant, forma part d'un ordre privat, en connexió amb la dimensió comunitària, però distanciat de l'esfera pública de la societat receptora. Conciliar el vincle familiar amb l'ordre públic de les societats europees es converteix en una tasca difícil, subjecta sempre a la negociació com a alternativa als possibles conflictes de valors que aquesta convivència planteja. L'autoritat paterna, deteriorada degut als nous rols que adopten en context migratori tant les dones com els fills (especialment les filles), recerca àmbits on poder reafirmar-se. La mesquita és un d'ells.

La mesquita, més enllà de ser un espai –torno a repetir– condicionat per gènere (masculí) i per generació (adults), es converteix en un espai de recolzament per a la reconstrucció de l'ordre familiar. En paral·lel a l'àmbit familiar, aquest es converteix en el marc on dur a terme la recomposició dels referents socials i culturals d'origen, garantint –per exemple– la socialització religiosa dels fills. És aquesta una pràctica que complementa (que no substitueix) la socialització dels pares que duen a terme en l'àmbit domèstic, i que es realitza per part d'aquestes comunitats de base amb una notòria discreció, el que contrasta amb la reivindicació pública d'una educació religiosa islàmica per part de les grans federacions musulmanes a Espanya. La mesquita és, doncs, el primer espai de sociabilitat col·lectiva que coneix el nen o la nena, que els converteix “socialment” en musulmans gràcies al pare, que els vincula amb aquest espai a través de l'escola alcorànica. El desenvolupament d'aquesta sociabilitat pública de cara a l'interior del col·lectiu, contrasta amb la reserva que es manté enfront de l'àmbit públic de la societat catalana.

4.3. Nous rols, noves expectatives

Les dues principals institucions socials aportades pels col·lectius musulmans, la família i la mesquita, es troben en una profunda reformulació, motivada per la seva reproducció en context migratori. Condicionats per l'imperatiu de la integració dels seus col·lectius de referència, ambdues institucions es redefeixen per tal d'incloure entre les seves funcions aquelles que en

paral·lel són aportades en base a les expectatives que sobre ells aboquen tant la comunitat com la mateixa societat occidental. Haver de promoure d'una manera activa la integració social dels seus membres (tant en l'àmbit consanguini més limitat, com en aquell més ampli de la comunitat de creients), probablement no figurava en les seves funcions originals, el que tampoc vol dir que hi estiguin en contra. De fet sovint ambdues institucions són mostrades per part de discursos que provenen de la societat occidental, com a barres que condicionen i dificulten la integració efectiva dels seus col·lectius.

De fet, en descàrrec d'aquestes acusacions, potser caldria recordar que la lògica que mou unes institucions com la mesquita o la família en context migratori, no és la mateixa que la que nosaltres tenim quan pensem en accions que afavoreixen la integració social d'aquests col·lectius. La seva lògica és la de mantenir d'una manera activa la referència religiosa i, en definitiva, servir per cohesionar socialment aquests col·lectius. La nostra situa les seves bases sobre els principis d'autonomia personal i de participació ciutadana. Que siguin lògiques divergents, no vol dir que aquestes no puguin ser compatibles. Considero que sense la cohesió social interna d'aquests col·lectius (que la societat catalana pot contribuir a potenciar, afavorint el reconeixement d'aquests espais de referència), difícilment podran afrontar en condicions favorables el seu procés d'integració social.

Després dels atemptats als Estats Units, Madrid i Londres, les societats occidentals han projectat sobre els espais de culte musulmans una ombra de sospita. Si anteriorment es dubtava de la voluntat dels promotors d'aquests espais per tal de treballar en favor de la integració dels seus col·lectius, ara el discurs de la integració ha estat reemplaçat pel de la prevenció davant del que es considera com una amenaça a la seguretat de la societat occidental. La mesquita es troba en l'ull de l'huracà, on la seva invisibilitat social és interpretada en forma de clandestinitat i la presència pública de les figures que la representen (en especial, els imams) és sempre envoltada d'una sospita de radicalitat. És ben evident que en aquest context, els musulmans i les seves institucions es troben conminats a desmentir tal cúmuls de sospites. És per això que la mesquita es veu condicio-

FOTOS 8, 9 i 10. Oratoris emplaçats en mòduls prefabricats
(Reus, Santa Coloma de Gramenet i L'Hospitalet de Llobregat)



Font: Jordi Moreras

nada a participar en un debat que es genera des de fora del col·lectiu, el que l'obliga a adquirir una dimensió cada cop més pública. La dimensió merament justificativa del que és l'islam i del que fan (i no fan) els musulmans, desvirtua la seva presència en l'esfera pública, i ignora (o deixa en el terreny de l'anècdota) tota la sèrie d'iniciatives que en els darrers messos han promogut aquests ora-

toris, de cara a obrir-se a la societat catalana, a través de conferències, celebracions i jornades de portes obertes.

És evident que en aquest context d'opinió, la mesquita com a institució així com els seus responsables, han hagut d'aprendre a marxar forçades a adoptar una presència molt més visible i pública.

Les mancances en forma d'articulació d'un discurs diferent, propi, no victimista ni justificador del que és l'islam, sinó propositiu respecte al que han de fer els musulmans a Catalunya i a Europa, són força evidents. Els lideratges segueixen sent febles, en quan a la seva fràgil legitimació respecte el col·lectiu, o respecte a l'acompliment de les expectatives que projecten sobre ells l'opinió pública i els responsables polítics. Queda clar que l'islam a Catalunya, els seus espais i les seves veus, han de madurar de forma accelerada, doncs s'obre una nova fase on la seva percepció i encaix en la societat catalana canvia, i on s'han de proposar noves alternatives de diàleg i convivència, que permeten superar en clau positiva els desencontres i les mal·fiances acumulades.

I tot això precisament quan la mateixa institució mesquita es troba davant de quatre dinàmiques que ja estan condicionant la seva immediata evolució. En primer lloc, l'evidència de la seva incapacitat per tal de cobrir les noves demandes de culte que implica l'augment quantitatiu del col·lectiu (cada setmana, els oratoris es troben pràcticament saturats durant les oracions del divendres al migdia, principalment), així com el canvi qualitatiu de tals necessitats formulades amb l'arribada de les famílies, l'emergència de les noves generacions, i les noves circumstàncies que apareixen en l'observança islàmica en una societat occidental. En segon lloc, la precarietat de recursos s'ha tornat crònica, fins el punt en que la millora de les condicions de la pràctica col·lectiva (adquisicions d'un local més espaiós, contractació de personal, desenvolupament de projectes socials o d'atenció doctrinal) es troba seriosament afectada. La manca de recursos posa als responsables comunitaris davant la disjuntiva d'anar

a cercar altres ingressos financers suplementaris (en la majoria dels casos provinents de l'estranger), o bé de mantenir la situació de precarietat llargament arrossegada. En tercer lloc queda pendent la relació amb les noves generacions, no només per aconseguir que freqüentin l'oratori, sinó també per a que en formin part activa dels projectes que en ell es facin. Convertir aquest espai en quelcom atractiu per aquests joves, tant nois com a noies, passarà a transformar-lo de reducte de pervivència i vinculació amb la societat d'origen, a espai de mediació amb la societat occidental. Per últim, la dinàmica que pot condicionar més clarament l'evolució d'aquests espais és la que es deriva de les pugnes pel control de la mesquita. Gestionar un espai com la mesquita sempre és una tasca complicada. Més encara quan l'oposició a aquesta gestió manifesta una inspiració doctrinal rigorista. L'interès per utilitzar la mesquita com a espai de propagació doctrinal entra dins de l'estratègia de desgastament i crítica pública de les juntes que governen les mesquites. Moltes d'aquestes iniciatives aconsegueixen els seus objectius aprofitant-se de la situació de crisi i esgotament que mostren aquests lideratges tradicionals, que a penes poden contrarrestar tal oposició.

En definitiva, lluny d'assentar-se i consolidar-se com a institució de referència, les mesquites a Catalunya segueixen sent espais en construcció, llocs on conflueixen els debats externs respecte al col·lectiu musulmà i el seu encaix en aquesta societat. Uns espais que esdevenen els principals (encara que no únics) protagonistes d'aquest procés de configuració d'un islam a Catalunya, i on la seva futura evolució progressa irremediablement vers una presència més visible, més activa i més protagonista en l'espai públic.

5. SITUATS AL FRONT DEL COLLECTIU. L'EXERCICI DE LA FUNCIO D'IMAM A CATALUNYA

L'obertura d'espais de culte musulmà a Europa occidental implica, en principi, la presència d'un personal que s'encarregui específicament de l'atenció religiosa. L'imam és la figura encarregada d'acomplir aquestes tasques, que bàsicament es concentren en la direcció de la pregària comunitària, l'educació alcorànica i l'atenció a les consultes de tipus espiritual que puguin plantejar-li els membres de la comunitat. No obstant, i de la mateixa manera que passa amb les mesquites-oratoris, la figura de l'imam durant el trajecte migratori es converteix en una figura polivalent que assumeix tasques que no li eren pròpies a la seva societat d'origen, el que contrasta amb la situació en els països musulmans d'origen, on existeix una certa divisió i especialització de les tasques que s'inclouen dins de la categoria d'imam, que són regulades oficialment per l'estament corresponent ⁽⁵⁾.

I és que la precarietat i la manca de recursos amb què aquest personal desenvolupa el seu treball a Europa, fa que hagin d'assumir noves funcions i responsabilitats. Així, l'imam no només dirigeix l'oració o respon a les consultes de tipus religiós, sinó que també s'encarrega de l'educació alcorànica, de l'assistència religiosa a presons i hospitals i, a més –si és necessari–, forma part de l'estructura directiva de l'associació que gestiona la mesquita. En aquest darrer cas, la figura de l'imam adquireix tant un caràcter comunitari (s'encarrega de preservar la pràctica religiosa i l'aplicació dels valors musulmans) com extracomunitari (de cara a l'exterior de la comunitat, davant la societat europea).

En els darrers anys, els imams a Europa han abandonat la seva condició de figures que passaven pràcticament desapercibudes a ulls de les societats europees, per a atreure de manera preferent les mirades d'uns responsables polítics i d'una opinió pública que projectava sobre ells unes expectatives concretes. El que s'espera dels imams –és a dir, que contribueixin de manera activa en favor de la integració social d'uns col·lectius que, presumptament, lideren–, genera sobre ells una atenció preferent en relació a les seves paraules, als seus gestos, als seus posicionaments. Reben, doncs, una forta exposició pública, al situar-les en el centre del debat sobre les potencialitats i/o possibilitats de la integració de l'islam com a culte i dels musulmans com a col·lectiu.

Des de les societats europees s'imagina que els imams tenen una rellevància cabdal en aquest procés d'integració, fins el punt de considerar que si la pròpia inserció social de l'imam és "correcta", aquesta actuaria com un fiable indicador de que l'encaix social d'aquests col·lectius progressa adequadament. Com que es sospita, per altra banda, que el nivell d'integració d'aquestes figures religioses no és l'adequat, es suggereixen intervencions per tal de millorar el seu coneixement del context social, del marc legal i de la llengua del país, ja que d'aquesta manera podran representar un exemple d'integració per a la resta de membres de la comunitat.

Probablement, una significativa part dels imams que treballen a Catalunya no consideren que hagi de recaure sobre les seves espatlles, ni més ni menys, que la responsabilitat de garantir la integració social d'un col·lectiu de persones força heterogeni, que sovint no coneix personalment, que molts d'ells no li reconeixen cap mena d'autoritat i/o competència per haver d'assumir aquesta tasca. Unes persones que, si les comparem amb les circumstàncies personals d'aquests imams, potser mostren uns nivells contrastables d'integració. Per tal de sortir d'aquest argument recurrent, on sovint es cita la influència dels imams que actuen com a fre de la integració dels col·lectius musulmans, potser caldria dir que aquests es troben potser molt més condicionats en la seva integració per una sèrie de components estructurals (accés al mercat laboral, habitatge, cobertures socials, participació política), que no per les paraules i les accions de les seves figures d'autoritat religiosa.

Aquesta tendència a projectar sobre la figura dels imams una sèrie d'expectatives que són elaborades i suggerides per les societats europees, esdevé una constant. La rellevància que en els darrers anys adquireixen aquestes figures, no és conseqüència de la seva interacció activa amb altres actors socials, ni de la seva participació notòria i evident en l'espai públic d'aquestes societats. És, al contrari, la expressió dels dubtes que manifesta la nostra societat davant la forma en que han d'intervenir aquestes figures en processos socials com la convivència i la cohesió social, la que fa d'elles figures de focalització intensiva. Què fan, què no fan, què diuen, què no diuen, són preguntes recurrents que s'adrecen als imams, tant des dels mitjans de comunicació, des de l'opinió pública com

5. En els darrers anys he treballat intensivament en l'estudi de la figura dels imams a Europa i les circumstàncies que es presenten en l'exercici de l'autoritat religiosa en context de diàspora (veure Aubarell-Moreras, 2005; Moreras, 2007a i 2007b).

des dels responsables polítics. No deixa de ser paradoxal l'interès que despertem unes figures que es troben subjectes a una impúdica exposició pública, amb el contrast amb la seva discreta presència pública, amb la seva invisibilitat quotidiana.

Aquesta discreció, però, sembla trencar-se a partir de les polèmiques amb les que es relacionen aquestes figures, ja siguin provocades per les seves declaracions públiques, per determinades actituds que adopten en les seves relacions amb la societat catalana, o per la seva pressumpta implicació en la propagació d'idees rigoristes. Abastament, els mitjans de comunicació europeus s'han fet ressó d'aquestes polèmiques, que sovint han adquirit una transcendència més enllà dels límits nacionals. La primera lectura que s'acostuma a fer d'aquest conjunt de notícies on els protagonistes són aquests imams comunitaris, és que mal progressa la integració de l'islam com a minoria religiosa europea, si les seves autoritats religioses formulen un discurs radicalitzat. Aquesta lectura, però, ha facilitat que després de l'11-S, un vel de sospita envoltés aquestes figures religioses i, per extensió de tota presència de discursos i simbologies islàmiques en l'espai públic europeu. L'ús d'apel·latius com "integrista", "fonamentalista", i els seus antònims de "moderat" o "liberal", esdevenen noves categories que serveixen per a qualificar les maneres en que s'observa la incorporació de la referència islàmica en l'esfera pública, d'acord amb la forma en que aquesta s'expressi, ja sigui de manera activa i visible, o pasiva i discreta, respectivament. En aquest sentit, la sospita s'ha convertit en una nova variable que es projecta sobre la figura dels imams, que en els darrers anys (a Espanya, especialment després dels atemptats de l'11-M) s'ha concretat en una intensa monitorització de les seves paraules i actuacions. Les evidències del control securitari al que els imams es troben subjectes, no només afecten a l'exercici de la seva tasca doctrinal i de culte, sinó que contribueixen a fer créixer un sentiment d'islamofòbia en la societat.

La sospita també apareix quan s'expressa el convenciment de que l'exercici de l'autoritat doctrinal de l'imam sobre el seu col·lectiu de referència, provoca una influència tan intensa sobre el grup que fa que els seus membres acabin transformant els seus comportaments individuals i col·lectius. A l'ofegadora influència de l'imam són atribuïts els canvis aparents en els

hàbits i costums de les comunitats musulmanes locals. L'afirmació "quan arriba l'imam, les dones no surten de casa" esdevé un tòpic típicament enunciat per a manifestar aquest grau d'influència comunitària. Les dades empíriques que són aportades per corroborar tal afirmació (del tipus "jo ho he vist", on el testimoni personal sembla ser citat com a principal argument de veracitat) es converteixen en la prova que certifica, no només la influència d'aquesta figura, sinó sobretot la dependència del col·lectiu respecte de l'imam. La realitat, però, és molt més complexa, i els processos de canvi -sovint aparents, però en d'altres ocasions molt més discrets encara que profunds- que es generen en el si d'aquests col·lectius, no sempre responen a la influència d'un únic factor. A vegades no és tant la figura de l'imam (o la seva institució de referència, la mesquita), les que jutgen inconvenient que les dones musulmanes hagin d'emprar un hàbit vestimentari adequat en espais públics; a vegades, és la família, o els grups de dones, o associacions que assumeixen la responsabilitat de liderar el col·lectiu, els que actuen com a agents de control social. La interpretació d'aquests processos de control social requereix ser més ben elaborada, i no atribuir a un sol actor la causa dels canvis comportamentals, o de les elaboracions en matèria de moralitat comunitària.

Per tant, no té sentit donar per feta la influència de l'imam com a autoritat religiosa sobre un col·lectiu, sense considerar la manera en que tal autoritat es projecta, ni, sobretot, apreciar com aquesta és acceptada socialment pel grup. Més endavant abordaré amb més detall la qüestió del lideratge comunitari d'aquestes figures, indicant algunes condicions que determinen el reconeixement d'aquesta autoritat. Retinguem, doncs, com a síntesi, l'afirmació de que és un error considerar que els musulmans, per la seva condició de comunitat religiosa, han de tenir necessàriament un lideratge religiós, ja que això significa reduir, unívocament entorn el factor religiós, les múltiples dimensions que s'expressen en el si d'aquest col·lectiu.

5.1. Els rols i les expectatives

He volgut contextualitzar el debat entorn als rols i expectatives dels imams a Catalunya, dins d'un marc més general d'atenció a les figures d'autoritat religio-

sa en altres comunitats religioses de nova o vella implantació al país. Un marc que genera un doble interès: per una banda, respecte a l'estudi de les transformacions de l'autoritat religiosa en un context de desregulació institucional, com a dinàmica que acompanya les transformacions del fet religiós a Europa. Per l'altra, pel context de creixent pluralització religiosa, davant de la configuració de noves comunitats religioses, que intenten trobar el seu encaix en la societat catalana. Les expressions d'autoritat religiosa es situen en aquest nou context, despertant un renovat interès respecte a la possible extensió de tal autoritat envers una dimensió de lideratge comunitari, especialment en aquells col·lectius religiosos sorgits de la immigració, respecte als quals la societat catalana desitja identificar quines són les seves figures de representació i d'interlocució. És en aquest marc en que es situa part de la nostra atenció per figures religioses com els imams, dels que es pressuposa una funció de lideratge comunitari.

L'interès per les expressions d'autoritat religiosa, però, no només es limita a un debat de tipus acadèmic. Els mitjans de comunicació sovint insisteixen sobre les dimensions i circumstàncies que condicionen l'exercici d'aquesta funció, a través de debats com, per exemple, la manca de vocacions sacerdotals (veure els articles "Vocaciones tardías", La Vanguardia, 22 de maig de 2005, o "La Iglesia se queda sin curas ¿qué hacer?", El Ciervo, nº 658, gener de 2006), o en relació a la influència benèfica dels pastors pentecostals, com a estratègia del col·lectiu gitano per a sortir de la marginació social (veure el programa "Fe gitana", emès dins l'espai *Entre línies* de Televisió de Catalunya, del 16 de novembre de 2006). Per altra banda, les iniciatives de diàleg i cooperació interreligiosa també han servit per a vitalitzar les figures d'autoritat religiosa, insistint sobre la seva dimensió intercessora i espiritual (tal com ho expressava el calendari interreligiós 2005-2006, editat per l'Associació Unesco per al Diàleg Interreligiós, dedicat als "Intèrprets de l'Invisible").

La pluralització de l'esfera religiosa a Catalunya no només ha afavorit el desenvolupament d'iniciatives de legitimació social per part de les noves comunitats religioses, on el paper de les seves figures religioses és fonamental. També ha generat iniciatives per tal de que aquestes figures puguin superar la seva manca

de coneixement de la llengua, del marc legal i del marc de relacions socials, pròpies a la societat on han d'exercir la seva tasca doctrinal. La mateixa Església catòlica, davant de la preocupant manca de vocacions, veu com l'arribada de sacerdots provinents de regions llatinoamericanes o asiàtiques -que són destinats a parròquies freqüentades per fidels del mateix origen, però també a d'altres parròquies (en les zones pirinenques o de la franja de Ponent) que s'havien quedat sense culte-, requereix el desenvolupament d'iniciatives per part de les autoritats eclesiàtiques per a formar contextualment a aquest nou personal religiós (veure, com a exemple, l'article "¿Clérigos inmigrantes?", del canonista Jaume Riera aparegut a La Vanguardia del 24 de setembre de 2006).

No obstant, malgrat que hom vulgui establir un punt de comparació respecte a la realitat d'altres expressions d'autoritat religiosa en un context plural, marcant les coincidències en les mancances, estratègies de legitimació, discursos o limitacions en el seu exercici doctrinal, el cert és que la focalització preferent que desperta la figura dels imams en relació a d'altres perfils religiosos, crea una situació anòmala a l'hora d'abordar les condicions de les seves funcions de culte. La continuada interrogació que es projecta sobre ells no és comparable a la que s'elabora des de la societat catalana envers altres figures religioses. Les funcions que han d'exercir unes o altres figures religioses en un context de pluralitat poden expressar paràmetres comparables, però allò que singularitza als imams són precisament les expectatives que la societat catalana projecta sobre ells, respecte a quins han de ser els seus rols socialment acceptables.

5.2. Les noves funcions dels imams en un context no musulmà

La determinació de les funcions dels imams en context migratori és una de les qüestions fonamentals en la comprensió de la seva figura. Quan hom analitza les complexes dinàmiques i situacions que caracteritzen l'encaix migratori en una societat receptora, la idea del transplantament esdevé més un projecte, una intenció que, malgrat ser proposada pels actors migrants, no sempre és assolida. La idea d'un transplantament immutable de pràctiques, significats i identitats durant el trajecte migratori tampoc és un principi que pugui

ser aplicat a la figura dels imams i a les seves funcions, la qual cosa pot semblar contradir la funció reproductora de la tradició d'origen, de la qual se li fa responsable per part de la comunitat.

A l'hora d'abordar la qüestió de les funcions pròpies dels imams, les condicions per a l'exercici de la funció d'imam, en especial pel que fa a la direcció de l'oració comunitària, es troben clarament exposades en la doctrina i la legislació islàmiques. Per lògica, tant se val el context social o cultural on es desenvolupi el culte ja que aquest, en la seva forma i contingut, no ha de canviar. Les noves funcions que han d'acomplir els imams en el context d'una societat com la catalana, però, no es deriven d'una modificació dels criteris doctrinals que habiliten o no l'exercici d'aquesta funció, sinó de l'acumulació d'altres tasques que en un país musulmà eren desenvolupades per altres perfils d'autoritat religiosa, del fet d'haver de respondre a noves demandes, ja siguin doctrinals o socials, per part de la seva pròpia comunitat, i de l'imperatiu social a respondre a les expectatives que la societat receptora formula sobre ells. La novetat de les seves funcions, doncs, no té una dimensió doctrinal o de culte, sinó de context i d'encaix en una realitat social diferent a la que era pròpia en origen, i que no es regeix sobre paràmetres islàmics.

Implícitament, i sovint sense prendre consciència d'ell, els imams presents a Catalunya protagonitzen un procés de redefinició de les seves tasques i funcions de culte i autoritat, que impideix recórrer al paradigma del transplantament per a explicar la seva situació. Noves realitats i noves exigències impedeixen definir els seus rols d'acord amb la simple enumeració de les tasques que, canònicament i segons la doctrina islàmica, li havien estat atribuïdes.

Al voltant de la figura de l'imam es produeix una tensió essencial entre funcions, capacitats i possibilitats, entre allò que han de fer, allò que poden fer i allò que se'ls permet fer. És a dir, sovint el debat entorn la descripció de les seves funcions en context migratori no té presents, precisament, aquelles condicions que defineixen aquest context, i que marquen de manera estructural una situació deficient a l'hora de poder desenvolupar les tasques que són requerides per la seva comunitat. De quina manera hom pot imaginar el rol i les funcions dels imams, davant de la constatació

de la inexistència a Catalunya de cap mesquita de nova planta en el territori? Com poder contribuir a dignificar la seva figura, si els espais de culte que ocupen es troben en situacions de provisionalitat i de invisibilitat social? Aquests arguments obliguen a considerar la variable de la precarietat de condicions en que s'està configurant una presència musulmana a Catalunya, com a factor que influeix de manera determinant sobre la definició del rol i les funcions dels imams.

Tornant a formular les funcions que semblen ser pròpies de la tasca d'imam, l'anàlisi de l'etimologia d'aquest terme permet descriure millor la funció de guiatge que s'espera d'ell. La paraula imam es deriva de l'arrel àmmama, que literalment vol dir "estar al davant". D'aquí, la funció primera de direcció de l'oració comunitària que aconsegueix l'imam, posant-se al front del col·lectiu. L'imam vetlla per a que l'oració col·lectiva es faci correctament. Hi ha una segona dimensió d'aquest guiatge, que va més enllà de la direcció del culte, i que pren la mateixa figura de l'imam com a referència per al col·lectiu, com a model de comportament a seguir i a imitar. Si haguéssim de ser estrictes amb el significat del terme imam, caldria recordar que el que indica és una funció i no un càrrec. Així, quan acaba l'oració, la funció de direcció també acaba. Això permet, certament, que qualsevol persona que conegui el contingut i la forma de l'oració, pugui encarregar-se puntualment de la direcció de l'oració comunitària. Ara bé, només aquelles persones que, a més de poder guiar el culte, també poden desenvolupar altres funcions més elaborades i que requereixen un major bagatge de coneixement doctrinal (com seria el cas de la preparació de la *jutba*, o sermó de l'oració del divendres al migdia), es troben en disposició de poder accomplir de manera continuada aquesta funció, i assumir l'encàrrec de la comunitat per a tenir cura del culte en l'oratori local.

5.3. Què s'espera dels imams? Les expectatives divergents de les comunitats musulmanes i la societat catalana.

Els rols fan referència a aquells comportaments que s'esperen d'algú, en funció del lloc que aquest ocupa en un sistema social determinat. Tals comportaments es consideren com a apropiats per a unes determinades situacions, encara que no per a d'altres, i no sem-

pre reben la mateixa consideració social per part dels diferents actors que els contempen. Respecte als imams, existeix una certa tendència a identificar quins han de ser els rols adequats que aquests actors han de mantenir en tot moment. Ara bé, la definició "d'allò que s'espera dels imams" es basa en criteris diferents, segons ho expressin les pròpies comunitats musulmanes o bé la societat catalana.

Partiré d'una primera afirmació, tot dient que les expectatives de les comunitats musulmanes i de la societat catalana, mostren un caràcter força divergent. Això es deu al fet de que, no només es pensa en funcions diferents tal com s'espera que acompleixin els imams, sinó que ambdós rangs d'expectatives parteixen de pressupòsits diferenciats. Per part de l'opinió pública catalana, es cau en l'error d'equiparar directament els imams a les figures religioses d'altres confessions. L'imam passa a adoptar el mateix rang que el sacerdot catòlic, el pastor protestant o el rabí jueu, no només pel que fa als aspectes de reconeixement legal, sinó també respecte al que s'imagina que ha de ser la seva tasca doctrinal i de culte. S'espera, de manera errònia, que l'imam acompleixi la mateixa funció de guiatge pastoral i d'intercessió que desenvolupen els sacerdots catòlics, quelcom que és totalment aliè a la realitat de l'islam.

El contrast entre la valoració que d'aquestes figures fan les societats europees i la que elaboren aquells responsables associatius que les contracten, és una de les més notables paradoxes en la consideració social que reben els imams a Europa. La societat catalana també elabora uns criteris de valoració de l'autoritat doctrinal d'aquestes figures, que contrasta

sensiblement amb els que formulen les mateixes comunitats musulmanes: mentre que per la primera, la figura dels imams ocupa un lloc preeminent i rellevant per aquests col·lectius, les comunitats musulmanes defineixen el seu rol d'una manera molt més depenent, instrumental i de servei comunitari. El quadre 2 vol mostrar les divergències existents en aquesta valoració.

A nivell general, penso que entorn la figura dels imams, tenim dipositades massa expectatives respecte el que han de fer, i el que no deurien de fer, sense conèixer prou bé quines són les potencialitats que aporten i les oportunitats reals que se'ls ofereixen per tal d'acomplir-les. Crec que tant la societat catalana com les comunitats musulmanes, acaben relegant la dimensió espiritual i doctrinal d'aquestes persones a una dimensió merament funcional i instrumental, a partir de la qual poder projectar els seus propis anhels i els seus propis dubtes sobre el procés d'encaix social comú que han d'abordar uns i altres. Així, les pròpies comunitats musulmanes, semblen abocar sobre els imams la responsabilitat directa d'un procés de transmissió d'una tradició que barreja aspectes culturals i religiosos (empresa que, per altra banda, escapa de la seva competència, ja que també hi intervenen altres instàncies comunitàries com la família). La societat catalana, en canvi, veu en ells a les persones que han de demostrar, a través del seu exemple, que les comunitats musulmanes podran integrar-se adequadament al país. D'aquesta manera, els responsables polítics pensen en ells com a interlocutors reals d'un col·lectiu predefinit com a religió, amb l'esperança de que puguin estructurar un col·lectiu que es presenta excessivament heterogeni i dividit. La societat catalana

QUADRE 2. Funcions i expectatives respecte dels imams a Europa

	Comunitats musulmanes	Societats europees
funcions	<ul style="list-style-type: none"> • Lideratge doctrinal de la comunitat • Direcció del culte i atenció religiosa (hospitals, presons, defuncions) • Transmissió de la tradició i formació de les noves generacions • Manteniment de l'oratori 	<ul style="list-style-type: none"> • Lideratge civil de la comunitat • Interlocució davant de les institucions polítiques i socials • Mediació en cas de conflictes • Participació en iniciatives de diàleg interreligiós
expectatives	<ul style="list-style-type: none"> • Salvaguardar i garantir el manteniment dels vincles comunitaris entorn el factor religió 	<ul style="list-style-type: none"> • Formular la representació del col·lectiu, en clau de moderació en el discurs i en la pràctica del lideratge

Font: Elaboració pròpia

na aboca sobre ells els seus neguits i les seves esperances respecte a la consecució de processos de cohesió social i de convivència, en els que aquestes figures religioses no deixen de ser uns agents més, ni els més determinants, ni els més substantius.

5.4. Un lideratge comunitari sobredimensionat o un potencial de lideratge per explotar?

El lideratge en el si de col·lectius heterogenis sempre és objecte de debat, tant a nivell intern al voltant de les propostes de representació i els seus arguments d'autoritat, com -especialment- des d'una perspectiva externa elaborada per les societats europees, que expressen la seva necessitat imperant per tal de poder identificar lideratges i interlocucions. Saber amb qui s'ha de parlar és, a vegades, més important que decidir de què es vol parlar.

En el cas del imams, la dimensió de lideratge que les societats europees projecten sobre ells no només es deriva de la pressumpció de que els musulmans, com a grup religiós, han de tenir un lideratge religiós (els imams) i una institució de referència (la mesquita), sinó pel fet de considerar aquestes figures religioses com a interlocutors reals i efectius del col·lectiu. El caràcter "veritable" del lideratge que es diu que posseïxen els imams, resulta ser l'exposició dels anhels de les societats europees per trobar les veus que guien al col·lectiu, i no el resultat de la contractació contextual de tals expressions. D'aquesta manera, es genera una percepció sobredimensionada del lideratge comunitari dels imams, a partir de la qual reben una atribució per part de les societats europees, com a figures que són definides pel seu caràcter medial, de intermediació i negociació per a resoldre i/o prevenir les possibles situacions de desencontre entre musulmans i europeus.

L'autoritat no depèn tant de qui la detenta, sinó d'aquells que la reconeixen com a tal. Aquest principi fundacional de tot lideratge em permet resituar la discussió sobre la capacitat dels imams per exercir aquesta funció en el si de les seves comunitats. Sovint es discuteixen els arguments que formulen la idea dels imams com a líders nats del col·lectiu musulmà, on s'exposa la necessitat de distingir entre un lideratge civil d'un altre de religiós i, evi-

dentment, entre els fonaments de la seva autoritat. S'argumenta que cal distingir entre el que seria una autoritat moral i el que representaria una autoritat efectiva, doncs malgrat que els imams poden retenir una autoritat moral com a persones de referència per al col·lectiu, no sempre poden mostrar una autoritat efectiva a l'hora d'intervenir sobre la comunitat en els seus afers mundans. I és que, malgrat que hom pugui aportar casos en els que la figura de l'imam es combina amb la del líder comunitari, el cert és que no podem partir de perfils predefinits d'autoritat. Tot lideratge sempre és contextual, i en el cas dels imams que exerceixen la seva funció a Europa, la possibilitat de que el seu rol trascendeixi les esferes civil i religiosa, dependrà de l'acumulació d'un capital de confiança, adquirit previament respecte aquells membres de la comunitat que legitimen, reconeixent-lo, el seu lideratge.

Els imams acumulen un potencial de lideratge que, sense necessàriament ajustar-se als imperatius que reben de les societats europees, poden exercir per afavorir la cohesió interna del col·lectiu musulmà i, de retruc, del seu encaix social en una societat com la catalana. En aquest sentit, l'expressió del seu lideratge també es relaciona amb la tasca social que desenvolupi l'oratori local: si un oratori, a més d'acomplir la seva funció com a espai de pregària, asumeix i desenvolupa altre tipus d'activitats no específicament de culte (com activitats formatives o culturals), està predisposant a l'imam a desenvolupar uns rols que no poden limitar-se a la direcció de l'oració. Al mateix temps, i en una dimensió pròpiament comunitària, els imams poden exercir una tasca d'intermediació en conflictes entre membres del col·lectiu, intercedint entre uns i altres, de cara a resoldre una situació de desencontre. No obstant, la seva dimensió medidora no es deriva de la seva condició d'imam, sinó en tot cas de la consideració prèvia del seu tarannà conciliador, que li permeti ser mereixedor de la confiança de les parts per a resoldre el conflicte.

Així doncs, el reconeixement matitzat d'aquest lideratge no ha d'invalidar les seves potencialitats en aquest àmbit, sempre i que les expectatives respecte l'exercici de la seva autoritat ni siguin sobredimensionades, ni siguin ignorades.

5.5. Garantir les condicions per a l'autonomia personal

L'autonomia personal és la condició fonamental per a tot procés individual d'integració social. Tota reflexió sobre els rols i les funcions dels imams no podia ignorar aquesta dimensió fonamental, sovint relegada a un segon pla, per la preeminència atorgada a la formulació d'expectatives respecte aquestes figures. Certament, les condicions d'autonomia personal d'aquells que exerceixen com a imams acostumen a ser força deficientes, el que dificulta ostensiblement l'acompliment de les seves funcions. Això impideix la seva integració social, que no és palliada a través de determinades iniciatives sobre aquest col·lectiu, que només insisteixen sobre aspectes externs d'aquesta integració (com per exemple, la promoció de cursos de català per a imams, o la participació en activitats ciutadanes de diàleg interreligiós), però ignorant d'altres molt més determinants per a la seva autonomia (com podrien ser la millora de les seves condicions laborals). Analitzaré tots tres aspectes, de cara a apreciar la seva relevància en la garantia de l'autonomia personal dels imams que treballen a Catalunya.

Les funcions d'imam són desenvolupades arreu de Catalunya per una sèrie de persones que, ja sigui de manera puntual, amb caràcter voluntari o de forma permanent, garanteixen el seu acompliment. En el cas de les persones que són designades per les comunitats per a desenvolupar aquesta tasca, es planteja la qüestió de les seves condicions laborals. És la funció d'imam una tasca professional que exigeix les mateixes condicions que la resta d'assalariats, o bé la seva condició de figura religiosa els situa en un altre ordre? La pregunta és pertinent, ja que existeix una certa tendència en el sí d'aquests col·lectius a relacionar l'exercici de la funció d'imam amb una certa disposició voluntarista, sense que aquesta tasca sigui considerada des d'una perspectiva professional.

De fet, aquesta consideració és resultat de la combinació de tres elements: en primer lloc, cal recordar que en la societat d'origen els imams són retribuïts per l'Estat, i només reben de les comunitats locals algun tipus de contraprestació pels seus serveis, en forma de facilitar el seu accés a una millor vivenda, o atendre a la seva família. Com que a Europa no existeix cap mena d'institució supracomunitària que s'encarregui

del manteniment dels imams, han de ser les mateixes comunitats que se'n facin càrrec, i no només en forma de contraprestació de serveis o en espècie. Per tant, els col·lectius es troben davant d'una situació novedosa. Davant d'aquesta -en segon lloc-, i donat el component socioeconòmic dels col·lectius musulmans com a immigrants de primera generació, la seva capacitat comunitària per abocar recursos econòmics per a l'obertura i manteniment d'oratoris (on s'incorpora, és clar, la manutenció de l'imam) és limitada, el que genera una situació de precarietat estructural, que ja ha estat esmentada. És a dir, el col·lectiu no sempre disposa dels recursos econòmics que cal abocar per a cobrir unes necessitats de culte que, en el país d'origen, eren assegurades per l'Estat. En darrer lloc, també s'elaboren argumentacions de tipus doctrinal que no entenen que la direcció de l'oració comunitària hagi de ser retribuïda. És en base a aquestes, que sovint es vol excusar que els imams hagin de rebre un sou continuat, i no aportacions voluntàries, esporàdiques o en espècie. No obstant, també hi han d'altres arguments extrets de la doctrina islàmica, que consideren que l'imam ha de ser retribuït per les altres activitats que aquest desenvolupa en l'oratori i de cara a la comunitat (com, per exemple, el manteniment del local, o per a donar classes als nens) i, per tant, és en base a aquest criteri que es pot justificar una retribució continuada.

Sigui com sigui, la realitat és que a apenas un 20% dels imams que treballen a Catalunya disposen d'unes condicions laborals normalitzades, i això és un indicador evident d'una precarització professional d'aquestes figures. És ben cert que quan un professional es troba pendent de les seves condicions laborals, la seva tasca es ressent. Sovint es planteja que per a que els imams no siguin persones depenents, cal que tinguin una altra activitat professional que els procuri mitjans per a la seva manutenció. Una situació que, per altra banda, és bastant freqüent a Catalunya, al combinar-se la tasca de culte amb altres treballs que sovint no tenen res a veure amb ell, el que provoca que el règim de permanència de l'imam en l'oratori sigui inferior al que es sol·licita des de les comunitats. Ara bé, si el desig d'aquestes és disposar d'un imam amb caràcter permanent al front del seu oratori local, llavors caldrà que s'esmercin els recursos suficients per a mantenir una retribució digna, unes condicions laborals contractuals amb les prestacions socials

incloses (des de febrer de 2006, els imams poden ser inscrits com a tals en el Registre General de la Seguretat Social), si volen que l'imam només tingui com a preocupació principal el fet d'atendre correctament la comunitat. És aquesta, sens dubte, una responsabilitat que recau sobre les mateixes comunitats i els seus responsables, però també caldria que des de les instàncies públiques catalanes es facin recomenacions en aquest sentit, de cara a millorar les condicions laborals d'aquests professionals.

És un argument plenament acceptat, que el domini de la llengua del país al que s'arriba, esdevé un dels principals mecanismes per assolir l'autonomia personal. També existeix el convenciment de que els imams que treballen a Catalunya tenen una competència lingüística molt deficient, en qualsevol de les dues llengües del país. Per tant, sembla lògic que es proposi una formació específica per aquests professionals, tal com es porta fent des de l'any 2002, sota el patrocini de la Generalitat de Catalunya (una formació que també caldria proposar a les figures religioses d'altres comunitats religioses sorgides de la immigració, que es troben en una situació molt semblant). Ara bé, es comet un error inicial, a l'argumentar que la competència lingüística i el coneixement del medi social on han d'exercir com a imams, els ha de servir d'exemple d'integració per als seus propis col·lectius de referència. Tal com argumentava al principi d'aquest capítol, és ingenu pensar que en aquest àmbit, els imams poden servir d'exemple a la resta del seu col·lectiu que demostra tenir un nivell molt més alt d'interacció amb la societat catalana que ells mateixos. Si els imams han d'aprendre català i/o castellà, això ha de servir per millorar la seva pròpia integració i autonomia personal, i no la del conjunt del seu col·lectiu, que no només té una millor competència comunicativa, sinó que desenvolupa una interacció molt més activa amb la societat catalana.

Aprendre la llengua del país és un pas necessari però no determinant per assolir una integració social, doncs aquesta també depen del reconeixement social que els imams rebin de la societat on treballen. Torno de nou a insistir, que existeixen altres circumstàncies molt més determinants per a que una persona pugui

sentir-se formant part d'una societat, i que caldrien també ser contemplades en les decisions que afecten a aquest col·lectiu professional.

No obstant, sembla paradoxal que el seu reconeixement social progressi de manera molt més ràpida que la garantia d'aquelles condicions materials que poden permetre de parlar amb propietat d'una autonomia personal d'aquestes figures. Com a una de les expressions de la presència dels imams com a figures comunitàries en un context públic, la seva participació en les iniciatives de diàleg interreligiós ha esdevingut un fet freqüent en els darrers anys. La possibilitat de compartir amb altres líders religiosos iniciatives de diàleg i compromís que reben un notable recolzament social, ha estat força positiva per a transformar algunes de les imatges de retraïment i opacitat que l'opinió pública havia projectat sobre ells. Una imatge de dignitat social d'aquestes figures ha estat potenciada, i ha permès que des de les comunitats musulmanes es proposessin altres iniciatives (jornada de portes obertes, visites d'escoles, activitats formatives obertes a tothom), que s'adreçaven a la societat catalana.

Si la participació dels imams i representants musulmans en les activitats de diàleg interreligiós comença a ser habitual, es deuria a la coincidència de dos aspectes: per una banda, el temàtic, ja que els imams es poden trobar força còmodes pel fet de participar en un context de reflexió doctrinal i professional; per l'altra, perquè tal participació ha generat una determinada pràctica associativa, que fins a les hores era inexistent. És a dir, les comunitats, així com els imams, estan adquirint una experiència associativa, de treball amb altres col·lectius, d'expansió del seu capital social, d'aprenentatge de metodologies i procediments, de formes d'estar presents en l'espai públic, que els hi poden ser força útils en el futur. El fet que aquesta expressió participativa no resti limitada a àmbits purament doctrinals, no només dependrà de la capacitat d'aquestes figures religioses per elaborar nous discursos més proactius entorn la seva presència en la societat catalana, sinó també de la manera que aquesta conceptualitzi la presència del fet religiós divers.

6. LA DIMENSIÓ ECONÒMICA

La dimensió econòmica és fonamental per comprendre l'evolució del procés de configuració del camp religiós islàmic a Catalunya. Malgrat la seva relevància, aquest factor acostuma a passar desapercebut en les anàlisis que intenten descriure sociogràficament aquesta presència, que només quantifiquen el nombre de carnisseries islàmiques que s'han obert arreu del país. L'emergència d'un anomenat "Islamic business", en base a productes i serveis que tenen un contingut clarament definit per la tradició islàmica, és tant sols un dels components d'aquesta dimensió econòmica, que planteja la qüestió de les condicions materials amb les que aquesta presència pot bastir el seu encaix en la societat catalana. En aquest apartat parlaré del col·lectiu musulmà com a generador d'iniciatives comercials i empresarials, mostrant la relació que s'estableix entre aquestes i les propostes comunitàries, destacant la dimensió d'intercanvi transnacional que es deriva. Finalment també abordaré la sempre delicada qüestió dels recursos econòmics de que disposen les comunitats musulmanes per tal de finançar les seves activitats i espais, factor que avui en dia condiona de manera decisiva la manera en que s'organitza i s'institucionalitza l'expressió religiosa musulmana a Catalunya

6.1. Del treballador immigrant a l'empresari musulmà?

Les percepcions socials que lliguen la condició de musulmà amb la d'immigrant, contribueixen a identificar les expressions d'aquest culte amb determinades categoritzacions socio-econòmiques. La generalització que se'n deriva, en vincular les persones d'origen immigrant amb una baixa qualificació professional, ocupant llocs de treball que socialment són poc valorats i amb baixes retribucions, contribueix a forjar la idea d'un islam que, si empressim categories que fins fa pocs anys encara eren habituals en el nostre vocabulari, es podria anomenar "proletari". La realitat ens mostra perfils socio-laborals molt més diversos que aquests: a Catalunya hi han empresaris (alguns d'ells, grans empresaris) d'origen musulmà, però també hi han professionals liberals, especialistes mèdics, escriptors i artistes. Hi han persones que han aportat la seva experiència laboral en un ofici concret (carpinteria, serralle-

ria, pastors, miners,...), dels quals estava mancat el mercat laboral a Catalunya. Existeixen, doncs, múltiples experiències que ens poden il·lustrar projectes personals d'èxit professional, i que són el testimoni viu de l'assentament, estabilització i implantació d'aquests col·lectius en el país.

Davant d'aquestes evidències, molt més reals que les múltiples estadístiques amb les que acostumem a treballar, es formulen dos arguments: en primer lloc, la forta diversificació que mostra la presència de persones d'origen musulmà en tots els camps productius de l'economia catalana, impideix parlar de la seva sectorialització concreta en alguna activitat laboral específica. Això no vol dir, però, que no s'observin tendències que afavoreixen la segregació laboral d'aquests treballadors, o la seva desqualificació professional (en no considerar ni valorar la seva formació i/o experiència laboral prèvies), que potser es generen no tant per la seva condició religiosa, sinó pel desenvolupament de criteris vinculats amb el seu estatus socio-professional.

En segon lloc, no es pot establir de manera automàtica i directa, la vinculació entre condició religiosa i activitat econòmica: quan hom fa referència a les activitats comercials o empresarials que són protagonitzades per persones d'origen musulmà, es pot caure en l'error d'identificar-les pel seu potencial significat, orientació o contingut religiós. Quan als anys setanta els primers capataços marroquins a Barcelona constituïen les seves colles amb peons d'origen marroquí, o quan en l'actualitat els repartidors de butà a domicili d'origen pakistanès busquen com a treballadors als seus compatriotes, no ho fan en clau "islàmica". Un professional mèdic d'origen musulmà i especialitzat en urologia no desenvolupa una activitat adreçada preferentment al seu propi col·lectiu de referència; però sí ho fa, en canvi, si s'anuncia en la premsa per tal de fer la circumcisió (*jitan*) als nens musulmans. Alguns establiments sanitaris privats que des de Barcelona ofereixen serveis mèdics d'alta qualitat, no han dubtat a contractar a especialistes d'origen musulmà per tal de poder atreure pacients d'alt poder adquisitiu provinent de països musulmans. L'empresari originari d'Orient Mitjà que es dedica a la importació i exportació, podria definir la seva activitat com a islàmica si s'encarregués de subministrar catifes ignífuges

a les diferents mesquites presents al territori, si no fos perquè en la mateixa partida contractada també subministrava les sol·licitades per a un gran centre comercial. Un restaurant dirigit per joves cuiners musulmans en una zona turística de la costa catalana pot anunciar la seva condició *halal*, pel fet d'emprar productes alimentaris que s'hagin elaborat segons els principis de la doctrina islàmica, però al final la seva clientela majoritària està constituïda per turistes no musulmans que no reparen en la condició musulmana d'aquest local.

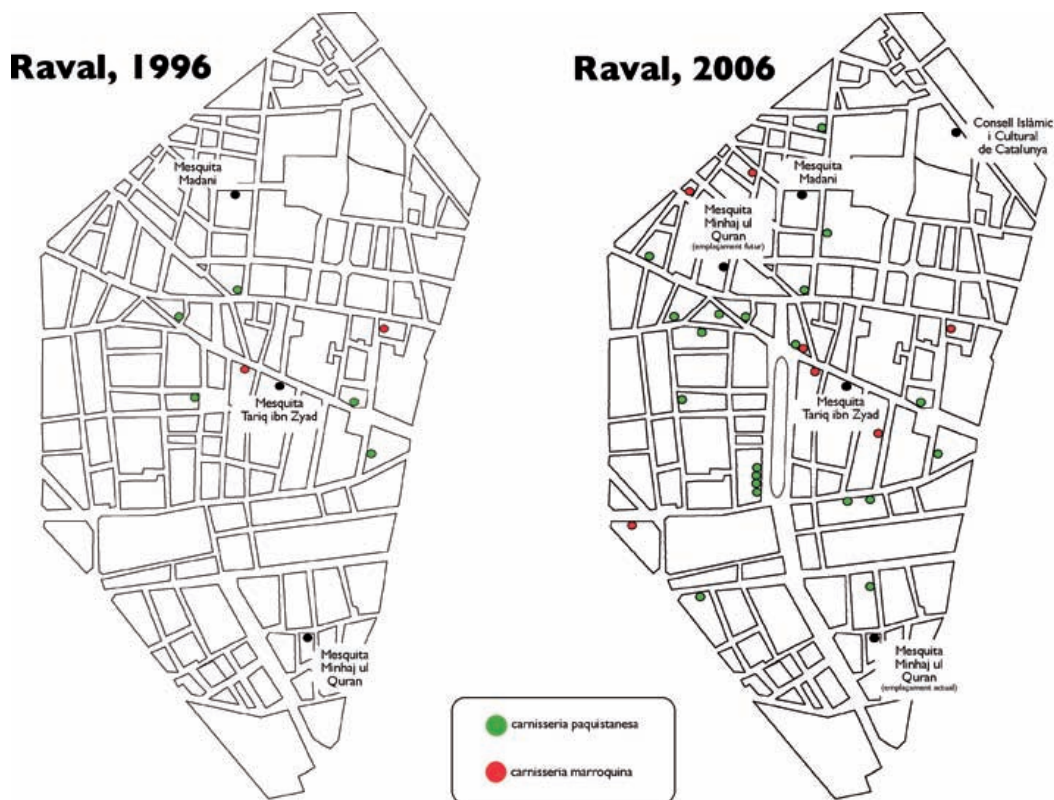
És a dir, l'ús i aplicació de la categoria de "Islamic business" o negoci islàmic, comporta unes evidents limitacions que impedeixen que aquesta s'apliqui a tots els negocis i activitats empresarials promogudes per persones d'origen musulmà. Un negoci islàmic seria aquell que es defineix, en quan a serveis i productes conformes a la tradició islàmica, que s'adrecen específicament (i sovint, de forma exclusiva) al col·lectiu musulmà, com a forma d'afavorir i/o garantir el manteniment dels principis i prescripcions pròpies a la fe islàmica.

Aquesta definició es centraria en la iniciativa del comerciant o empresari per a dedicar-se a una activitat o servei que s'adreça principalment a cobrir una demanda que prové del mateix col·lectiu musulmà. Si, en canvi, la definició caracteritzés aquestes activitats en virtut del tipus de clientela, ens trobaríem també amb molts més problemes, ja que en la pràctica alguns comerços (com les botigues de queviures, que també són carnisseries on despatxen carn *halal*) també tenen clients que no pertanyen al col·lectiu musulmà.

6.2. La producció i comercialització de carn halal

Els primers comerços que es vinculen amb aquesta categoria de negoci islàmic han estat les carnisseries musulmanes. La venda de productes càrnics i derivats, així com d'altres aliments que han estat elaborats d'acord amb les prescripcions alimentàries islàmiques, rebent la categoria *halal*, ha aug-

MAPA 2. Oratoris i carnisseries musulmanes al barri del Raval de Barcelona (1996-2006)



Font: Elaboració pròpia

mentat espectacularment en els darrers anys. La mostra ha estat la proliferació de carnisseries i establiments on s'oferia aquest tipus de productes. La comparació entre dos mapes que situen aquests establiments en la trama urbana del barri del Raval a Barcelona, ens indica la progressió d'aquestes iniciatives comercials (mapa 2).

Pràcticament, en bona part de les poblacions on es concentra població musulmana d'origen immigrant, existeix un o més establiments d'aquest tipus (alguns d'ells s'han obert avantçant-se fins i tot a l'obertura d'un local comunitari de pregaria), el que mostra clarament l'existència ja d'un mercat amb una demanda en potencial creixement. Un mercat que s'inicià gràcies a l'empenta i iniciativa d'uns primers comerciants, obrint el terreny per a molts altres i afavorint, al mateix temps, la creació d'altres comerços paral·lels. Aquests foren els que potenciaren la producció de carn *halal*, mostrant als empresaris càrnics i als escorxadors de Catalunya la necessitat d'obrir-se a aquesta nova i creixent demanda de productes elaborats d'acord amb els principis musulmans. Es tracta d'un mercat molt específic però que tenia tots els indicis de créixer ràpidament, el que ha portat a alguns empresaris càrnics a decidir-se a produir carn *halal*, incloent-la dins dels habituals processos d'elaboració, subministrament i distribució, contractant escorxaires musulmans que se encarreguin del sacrifici (6).

D'aquesta manera, cada vegada hi ha més escorxadors a Catalunya en els que es sacrifica d'acord amb el rite musulmà, el que suposa la progressiva consolidació d'aquest mercat (7). Generalment, la inversió específica que han de fer els escorxadors és reduïda, i en el cas en que s'hagin de fer, es segueixen criteris de rendibilitat econòmica). Es podria dir que s'ha produït una doble acomodació, tant del sistema productiu tal com s'organitza en aquests escorxadors industrials per encabir l'especificitat islàmica durant el sacrifici de l'animal, com dels propis comerciants musulmans, que han hagut

d'adaptar-se a unes estructures de producció i distribució ja existents. Respecte al personal que havia d'encarregar-se del sacrifici, s'ha produït una important evolució. En un primer moment, havien estat els propis carnisers els que s'ocupaven d'aquesta tasca. El procediment era el següent: el comerciant contactava amb l'empresari càrnic i li encarregava el nombre d'animals que necessitava; posteriorment, aquest comerciant rebia un horari en el que podia anar a l'escorxador per tal de sacrificar les peces, portant-se-les ell mateix a la botiga o deixant que ho fes més tard l'empresari càrnic. Ara, davant de l'augment del volum d'aquesta producció, són els mateixos escorxadors els que contracten a treballadors musulmans per a desenvolupar aquesta tasca, si bé en alguns moments de forta producció (per exemple durant la celebració de la festa del sacrifici, o *aïd al-adha*), altres persones contractades per aquests comerciants intervenien en les diferents parts del procés productiu.

L'existència d'escorxaires musulmans contribueix a tranquil·litzar la comunitat musulmana, davant la possibilitat (real, encara que difícil que es produeixi) de que la carn *halal* pogués barrejar-se o entrar en contacte amb les altres no designades. En alguns escorxadors, la feina dels escorxaires no es limita únicament al sacrifici, sinó també a l'especejament, elaborant productes que s'adrecen directament al consum, el que contribueix a garantir encara més, el control sobre aquesta producció.

Les carnisseries musulmanes s'incorporen plenament en el cercle de distribució mitjançant els camions i furgons isotèrmics que cada empresari utilitza per repartir els productes als seus clients. La periodicitat amb que es distribueix la carn depèn del volum de vendes del propi establiment i, en aquells on es duu a terme una venda diària important, és habitual que la distribució sigui diària o, com a màxim, cada dos dies. Durant les dates festives assenyalades en el calendari musulmà, aquest volum de producció, distribució i comercialització

6. A Espanya, com a la resta d'Europa, el desenvolupament d'aquesta estructura de producció i comercialització de carn apte pel consum de musulmans, ha suposat un procés de regulació jurídica i d'institucionalització d'aquest mercat. Dins del marc legal que regeix la producció i distribució de carns fresques (Reial Decret 147/1993, de 23 de gener), només hi ha un aspecte que podria afectar al sacrifici musulmà: la llei disposa la necessitat d'atordir prèviament l'animal que s'ha de matar. Respecte aquesta qüestió, a Espanya, el Reial Decret 54/1995, de 20 de gener, que actualitza la legislació espanyola per ajustar-la a l'europea en matèria de protecció dels animals en el moment del sacrifici inclou, en el seu article cinquè, apartat segon, una referència específica al sacrifici per motius religiosos: "en el caso de animales que sean objeto de métodos particulares de sacrificio, requeridos por determinados ritos religiosos, no serán de aplicación los requisitos relativos al aturdimiento para su sacrificio". No hi ha més referències legals específiques per al sacrifici musulmà, com tampoc existeix obligació alguna per a que els escorxadors que produeixin carn *halal* tinguin que estar inscrits en cap registre oficial: qualsevol escorxador autoritzat amb número de registre sanitari pot realitzar el sacrifici segons el ritu musulmà sempre i quan disposi del personal adequat, i la gerència de l'establiment estigui d'acord.

7. Veure la guia La festa del sacrifici, elaborada per la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya (novembre de 2007).

FOTO 11. Distribució de productes halal en una gran superfície comercial



Font: Jordi Moreras

es dispara, representant el principal període de guanys d'aquests establiments.

La condició *halal* d'aquests productes resulta d'un procés d'elaboració en el que participen comerciants o empresaris musulmans. Són fruit, doncs, d'unes iniciatives privades, amb una orientació clarament econòmica, i que es sustenten a partir del grau de confiança que aquestes iniciatives generen en el conjunt dels col·lectius musulmans. Es dona per fet aquest principi de bona voluntat que s'incorpora en tals iniciatives, però sempre pot haver lloc pel dubte. En altres països europeus, la manca de regulació de l'ús de la categoria *halal*, especialment a partir del moment en que aquests productes generen un volum de negocis considerable, ha portat a situacions clarament fraudulentament, que ha generat fort desassossec entre els col·lectius musulmans. A Espanya, l'ús de la categoria *halal* es defineix explícitament en l'article 14 de l'Acord de Cooperació de 1992. En ell es formulen els principis que han de regular la seva aplicació, atorgant a la Comissió Islàmica d'Espanya la potestat per aplicar la categoria *halal* a tots aquells productes elaborats d'acord amb els principis de la llei musulmana, i per tant de poder aplicar una taxa per l'ús d'aquest certificat *halal*.

Si per llei és la Comissió Islàmica d'Espanya l'encarregada de supervisar que aquesta producció s'ajusti al que requereix la llei musulmana, el cert és

que aquesta verificació ha estat pràcticament absent en els diferents escorxadors de Catalunya. Com a intent de regular aquest àmbit de producció (deixant a banda el de la comercialització, molt més difícil de supervisar) en 1999 es creà l'Institut Halal, promogut per Junta Islàmica, entitat que en aquell temps dirigia la Federació Espanyola de Entidades Religiosas Islámicas. Aquesta entitat (www.institutohalal.com) ha volgut convertir-se en l'entitat oficial reguladora de l'ús de l'etiqueta halal en productes alimentaris i d'altres tipus, establint convenis amb algunes administracions locals i autonòmiques, i contractes amb diferents empreses del sector alimentari. Gràcies a aquesta iniciativa, el món de la producció *halal* ja no només es limita a empreses creades per musulmans, sinó per moltes altres empreses del sector alimentari, que han vist en aquest mercat una oportunitat per ampliar l'abast dels seus productes. El fet de que avui en dia, sigui possible comprar un producte càrnic amb el segell *halal*, en una gran superfície comercial, és la millor prova de com aquest tipus de productes comencen a sortir del seu àmbit comunitari immediat i concret.

6.3. Les noves botigues del barri

Les iniciatives comercials desenvolupades per empresaris d'origen musulmà, s'incorporen dins d'un teixit comercial preexistent, condicionat per dinàmiques i circumstàncies pròpies. Tot projecte comercial no es limita només a definir els productes que es volen oferir; es tracta també de conèixer el tipus de demanda que aquests poden provocar, així com de les condicions del context on es vol emplaçar l'establiment. El coneixement de les condicions del mercat és un dels primers elements que ha de controlar l'emprenedor d'origen immigrant que es decideix a obrir un negoci, encara que aquest s'adreci específicament a una demanda molt especialitzada. La mobilització de recursos, tant humans com materials de que disposen aquests empresaris-comerciants, poden expressar-se a través de l'explotació de les xarxes socials ètniques (en la contractació de la mà d'obra, en l'aprovisionament, i fins i tot en la publicitat) o desenvolupant negocis familiars que comptin amb la participació de diferents membres del grup familiar extens.

FOTOS 12, 13 i 14. Exemples de concentració comercial (Raval, Barcelona).



Font: Jordi Moreras

La proximitat d'aquests locals comercials amb les zones de residència dels col·lectius de referència, ens fa parlar d'una determinada concentració en l'espai urbà. La concentració suposa, abans que tot, una proximitat espacial, criteri fonamental on poder sustentar les xarxes socials que es desenvolupen a l'interior dels col·lectius immigrants. El principi de densitat, que indica una major afluència de relacions, creix en la proximitat, on els lligams familiars i d'amistat donen sentit i ordre a aquests patrons de concentració espacial preferent⁽⁸⁾. De fet, aquests espais comercials també es converteixen en punts de trobada i de convivència comunitària, on es facilita i intercanvia una molt variada informació. Les notícies que interes-

sen a la comunitat ocupen un espai fix en aquests comerços, junt amb la resta de productes que estan exposats en els aparadors. En parets i estanteries hi són freqüents les targetes i rètols que informen de diferents serveis (instal·lació d'antenes parabòliques, girs i enviaments al país d'origen), demandes (col·laboració econòmica per cobrir les despeses del trasllat del cadàver d'un membre del col·lectiu) i informacions (horari de pregàries en la mesquita local).

D'aquesta manera, aquests espais comercials actuen com a punts de referència comunitària dins del marc local. La concentració espacial d'aquests locals contribueix a delimitar el context comunitari dins de la trama urbana. Sobre aquests espais, carnisseria, locutori, cafè, associació cultural o mesquita, es defineix i s'ordena socialment la comunitat, malgrat que entre un i altre no sempre s'estableixi cap vincle o continuïtat. Podem trobar casos en que el propietari de la carnisseria sigui un dels promotors de l'oratori, i que col·labori directament en el seu manteniment, el que no vol dir que la mesquita s'autofinanciï a través de la venda de carn halal, o que l'imam sigui l'encarregat de certificar aquests productes. En definitiva, si bé aquests locals exerceixen de pols de referència per a la comunitat, la relació que els vincula no segueix un patró instituit, sinó que aquesta es defineix a partir de la relació que mantinguin els actors individuals d'unes i altres iniciatives.

8. Aquesta concentració ha generat queixes per la competència que es considera que aquestes iniciatives comercials feien amb les autòctones. Tal proliferació comercial s'acostuma a explicar per les suposades "facilitats" que reben els comerciants estrangers per part de l'administració municipal. S'argumenta també que l'aparició d'aquests comerços provoca el tancament de comerços tradicionals, doncs els hi treuen la clientela. Però de fet, es tracta d'arguments generalitzats que, sovint, no tenen cap mena de fonamentació i que es propaguen a través del rumor, com a mecanisme de distorsió no contrastat. Més enllà d'aquestes afirmacions, el que cal assenyalar és que algunes d'aquestes iniciatives han partit d'aquesta situació de crisi, adaptant-se a ella com a forma de trobar una via per situar-se en el mercat. Han descobert que, en aquestes circumstàncies, la competència que podrien plantejar-lls els petits comerços autòctons no seria gaire forta, i que podrien superar-la fàcilment aplicant determinades estratègies o oferint productes específics, quelcom que no podria assumir aquest teixit comercial existent.

FOTOS 15 i 16. Carnisseries islàmiques (Raval, Barcelona).



Font: Jordi Moreras

La proliferació del nombre de carnisseries musulmanes sens dubte contribueix a afavorir el consum de carn sacrificada segons el rite musulmà, i a acomplir un dels preceptes alimentaris islàmics. Però no es pot establir una relació directa entre augment del nombre de carnisseries i augment de la religiositat en el si d'aquests col·lectius. De fet, tal com hem pogut veure en els mapes del Raval, l'oferta que avui existeix en aquest barri probablement sobrepassa la demanda que es pugui generar. Caldria controlar altres factors no tant vinculats amb una lògica de mercat, sinó a criteris de preferència d'acord amb l'origen nacional del propietari, o de confiança per unes o altres carnisseries, per tal d'explicar aquesta sobreabundància. Altres establiments que també ofereixen productes amb contingut religiós poden estar facilitant una observança religiosa més intensa, i fins i tot més ortodoxa. Ja sigui en comerços d'alimentació, locutoris o llibreries, s'anuncien i mostren objectes rituals islàmics (catifes d'oració, rellotges que anuncien les cinc oracions, *subha*), vestimentaris (*gandura-s*, *hijab-s*, *tarbush*) o audiovisuals (grabacions de sermons, recitacions de l'Alcorà, vídeos amb conferències). És evident que es produeix una relació directa entre l'oferta i la demanda d'aquests productes, però difícilment podem inferir del volum d'aquesta demanda algun indicador

que ens mostri el grau de l'observància religiosa, o l'orientació doctrinal que la guia.

Altres serveis i productes, en quan a que han pogut ser assumits per altres estructures de producció ja existents a través d'una inversió econòmica mínima ⁽⁹⁾, o bé perquè han generat iniciatives empresarials específiques, són elaborats a Catalunya o en altres parts de l'Estat espanyol. No obstant, hi ha d'altres que segueixen sent importats dels països d'origen, però que cada vegada arriben d'altres països europeus on existeix un nombre d'empresaris musulmans més ben implantats (com França, Itàlia, Bèlgica o el Regne Unit, entre d'altres)⁽¹⁰⁾. El volum creixent d'aquestes importacions ha afavorit que antics comerciants s'hagin transformat en importadors d'aquests productes, proveïnt als diferents establiments presents en territori català. Alguns d'aquests productes, no només alimentaris sinó també d'altre tipus (com els mobles, els cosmètics, la roba o productes de consum audiovisual), connecten a nivell transnacional iniciatives empresarials, productives, de distribució i comercialització, protagonitzades per actors individuals que aprofiten els lligams familiars com a forma de garantir la connexió entre tots quatre àmbits. Ja sigui a nivell formal o informal, aquestes xarxes

9. Un cas significatiu el presenten els serveis bancaris i financers que algunes entitats d'estalvis estan proposant per a cobrir la demanda que expressen els col·lectius musulmans, i que s'adeqüin als preceptes islàmics en matèria d'usura (veure La Vanguardia, 19 de març de 2006).

10. La proximitat amb la frontera francesa ha afavorit el desenvolupament d'iniciatives d'importació a petita escala, a través d'un continuat trànsit de furgonetes que, aprofitant l'absència de controls fronterers i l'escàs volum de material que aquestes transportaven, han permès establir una primera xarxa de distribució amb una clientela emergent (ens estem referint bàsicament al col·lectiu marroquí), que planteja una forta competència a les primeres empreses de producció i distribució a Catalunya.

faciliten un trànsit intens de bens i serveis que generen efectes contrastables en context d'origen i en context migratori ⁽¹¹⁾.

6.4. Independència econòmica o dependència ideològica?

El conjunt de totes aquestes iniciatives comercials i empresarials desenvolupades a Catalunya genera un volum de capital que, probablement, encara queda força lluny del que representa a altres realitats europees. Amb tot, aquestes iniciatives, en quan a que responen a interessos particulars dels seus promotors, i malgrat que molts d'ells contribueixen de manera activa a finançar alguna de les iniciatives que són promogudes per les comunitats musulmanes locals, no poden cobrir el conjunt de despeses que suposa quotidianament el manteniment d'oratoris i altres espais comunitaris. Per part d'empresaris d'origen musulmà a Catalunya, que podrien contribuir de manera efectiva al finançament de nous projectes de creació de mesquites al país, sovint s'expressa un sentiment de desconfiança envers els responsables comunitaris que han de gestionar aquests projectes. La seva manca de profes-

FOTO 17. Panell on s'anoten les aportacions econòmiques dels membres de la comunitat (Mesquita al-Fath, L'Hospitalet de Llobregat)



Font: Jordi Moreras

sionalització (de fet, no existeixen responsables comunitaris que estiguin al front dels oratoris de Catalunya i que rebin una retribució econòmica per tal de dedicar-s'hi exclusivament a aquesta tasca), o d'esperit empresarial per a gestionar aquests projectes, ha estat considerat com un fre a la confiança en aquests responsables per part d'aquells que haurien de finançar-los.

Quelcom semblant es podria dir respecte a la introducció de capitals financers provinents d'altres països musulmans, per tal de contribuir en projectes relacionats amb els musulmans a Catalunya. En contra del que acostuma a ser un argument força habitual, l'islam a Catalunya no es financia per part d'aquests capitals, i ni els estats marroquí o saudí "paguen la mesquita i els imams", com brama el rumor popular. Si això fos així, no existirien les precarietats econòmiques que fan que els locals que ocupen oratoris musulmans a Catalunya estiguessin en les condicions en que es troben, ni la gran majoria dels imams es trobarien sense contracte i sense una retribució digna i continuada. No es pot negar que pels governs citats, entre d'altres, la possibilitat d'influir en la configuració de l'islam a Espanya (o a Europa) és quelcom que figura en els seus anhels. Però una altra cosa és que aquests hi estiguin en disposició de fer-ho. Abans que res, és precís que hi comptin amb actors individuals i institucionals que actuïn com els valors dels seus interessos, per això els diferents governs intenten moure les seves peces. Però això no sempre es concreta en una aportació econòmica quantiosa, que en el cas en que sigui així, acostuma a vincular-se amb projectes que impliquin o bé la construcció d'un gran centre cultural musulmà, o bé la creació i manteniment d'una institució de representació o de formació adreçada al propi col·lectiu musulmà. Aquests projectes són els que permetrien identificar els interessos d'aquests governs per tal de fer-se present en la realitat musulmana de Catalunya.

Ara bé, existeixen altres camins d'entrada de capital, gestionats d'una manera més directa i sense passar per una lògica estatal concreta, i que facilita que persones que acumulen importants

11. La connexió transnacional que es desenvolupa a través d'aquestes activitats comercials facilita també el trasllat de pràctiques de consum entre països musulmans i Europa. Diversos autors (Boubakeur, 2005; Haenni, 2005) han proposat suggerents reflexions respecte la conversió de determinants elements que acompanyen l'observança religiosa islàmica, en productes de consum. Haenni parla del desenvolupament d'un "islam de mercat", com a expressió de les transformacions que es produeixen en el si del món musulmà, on el desencant dels projectes islamistes, ha portat a un creixent cristallització d'una religiositat individualista, poc militant, i que suggereix una nova forma d'intercanvi entre el camp religiós i el camp econòmic. Noves pautes de consum, d'acord amb una sèrie de principis morals i ètics islàmics, són compartits entre col·lectius musulmans d'Europa i dels països d'origen, generant modes i tendències. No en va, bona part dels hijab-s que es venen a Catalunya són elaborats a Turquia, d'acord amb un estil particular que contrasta amb altres pràctiques més tradicionals de les dones musulmanes per cobrir els seus cabells.

sumes de capital, facin donacions concretes i puntuals a projectes que són formulats per col·lectius musulmans europeus. Agències supraestats com la Lliga pel Món Islàmic (*Rabitat al-'alam al-islami*) es constitueixen com a intermediaris que poden facilitar la connexió entre projectes i inversors. Aquesta és una possibilitat que es troba a disposició de les comunitats musulmanes catalanes, malgrat que fins ara no ha estat gaire emprada. Altra, que desconeixem que s'hagi fet a Catalunya, però que és pràctica corrent en altres països europeus amb presència musulmana (com a França o el Regne Unit), passa pel fet d'anar a buscar aquests inversors, presentant-los directament aquests projectes, a través de contactes personals que es fan en aquests països.

L'alternativa de comptar amb capitals que provinqui de fora de les mateixes comunitats és un fac-

tor que probablement caldrà contemplar de cara al futur, mentrestant no s'aconsegueixin altres mecanismes d'autofinançament. La principal objecció que es presenta a l'entrada d'aquest capital és que suposi un determinat patge ideològic i/o doctrinal. En altres països europeus, però, s'ha pogut veure que aquesta suposada influència, en ser contextualitzada, acaba adquirint una relevància molt més feble del que es pensava. No obstant, també cal considerar que existeix un factor que limita l'entrada d'aquest capital, com és el fet de disposar d'uns responsables comunitaris suficientment preparats per tal d'encarregar-se de gestionar projectes dotats d'un capital important. L'entrada d'aquestes aportacions financeres exteriors, quan es faci, evidenciarà l'existència d'un teixit més professionalitzat de responsables comunitaris musulmans a Catalunya.

7. ELS CONFLICTES AL VOLTANT DE LA PRESENCIA DE L'ISLAM

A Europa, la visibilitat de l'islam adquireix dimensions nacionals diferents. De la mateixa manera, els conflictes que s'han generat al voltant d'aquesta presència també han adoptat formes diverses. Tots ells es relacionen amb l'encaix de l'islam i dels musulmans en l'espai públic europeu. Les polèmiques entorn la publicació del llibre *Els versicles satànics* de Salman Rushdie i sobre el vel islàmic a França, els anys 1988 i 1989 respectivament, varen ser el testimoni de les primeres reivindicacions dels musulmans en l'espai públic europeu. Des de llavors fins l'actualitat, les diferents reclamacions entorn al reconeixement d'aquest col·lectiu no només s'han enfocat des d'una perspectiva de respecte dels seus principis i pràctiques doctrinals, sinó que també s'ha orientat de cara a promoure la seva condició d'actors socials. Tals reclamacions han tingut una resposta desigual per part dels diferents estats europeus, d'acord amb la dimensió quantitativa i social de cada presència musulmana nacional. En paral·lel, però, a aquestes demandes de reconeixement, també s'han produït reaccions contràries a tals demandes. Les opinions públiques europees, si bé no han donat mostres d'oberta hostilitat envers els musulmans, en el context post 11-S, sí que han reaccionat en clau de sospita i recel davant de les possibilitats reals per a que l'islam s'integri plenament a Europa. Amb el debat de fons sobre l'adhesió de Turquia a la Unió Europea, les argumentacions que han atribuït una dificultat intrínseca a aquests col·lectius per tal de formar part de la realitat europea, sembla haver-se convertit en una afirmació recurrent.

L'amenaça real del radicalisme yihadista després dels atemptats de Madrid i Londres, o l'assassinat a Amsterdam del realitzador holandès Theo van Gogh, segueixen estant en el record fresc d'unes conciències europees que segueixen tement, ja no només per la seva identitat, sinó també per la seva seguretat. L'efecte contrari d'aquest recel social sobre el reconeixement dels drets civils dels musulmans, ha fet que des de diverses instàncies s'abordés el perill que això representava pels musulmans, en forma de discriminació religiosa i/o islamofòbia.

Els conflictes generats entorn la presència musulmana responen a lògiques pròpies a un context

nacional concret. És a dir, la prevalència que unes o altres polèmiques ha presentat en determinades realitats nacionals (el recurrent cas del vel islàmic a França, els anys 1989, 1994 i 2003), no necessàriament ha estat reproduïda en altres contextos nacionals on, en canvi, s'han donat altres polèmiques i debats. Els conflictes nacionals no ho són a nivell europeu, però sí serveixen per activar reaccions i situacions conflictives respecte a altres circumstàncies que es relacionen amb aquesta presència. En altres països europeus que, d'acord amb les condicions específiques de la presència musulmana, aquestes polèmiques s'han resolt de manera diferent, o bé han generat alternatives pròpies. A Catalunya, la qüestió que fins l'actualitat ha generat un debat més intens, tant per la dimensió dels conflictes que ha provocat, com per la complexitat d'alternatives per resoldre'ls, ha estat l'obertura d'oratoris musulmans ⁽¹²⁾.

Les hemeroteques revelen que des de l'any 2001, Catalunya ha estat testimoni de diversos conflictes davant l'obertura i ubicació des oratoris musulmans (veure gràfic 3). No obstant des de llavors fins l'actualitat, s'observa una tendència a la baixa en el nombre de notícies que apareixen en la premsa. El punt àlgid en aquest tractament intensiu va ser la polèmica de Premià de Mar. Des de llavors fins ara, s'han produït successos puntuals que mostren la reproducció d'aquestes polèmiques, si bé amb una ressonància mediàtica molt menor.

Es fa difícil determinar què és el que contenen aquestes polèmiques anti-mesquita: podem afirmar que una part de la nostra societat ha passat del recel i la desconfiança en relació a la presència musulmana a l'expressió de sentiments obertament xenòfobs? No és fàcil trobar una resposta coherent a aquesta qüestió. Qualitativament, s'observa una progressió d'aquestes expressions, no només pel fet que recorren a un major grau de violència física o simbòlica (de les pintades xenòfobes als incendis provocats), sinó que han passat de ser protagonitzades per petits grups radicals a mobilitzar una reacció veïnal que ha adoptat altres mecanismes de pressió social davant els ajuntaments. La tensió social que aquestes expressions col·lectives han generat en les principals ciutats catalanes, és indicador de les barreres d'incomunicació que

12. Al llarg de la dècada 1997-2007, s'han generat successives polèmiques al voltant de la creixent visibilitat de les expressions que es vinculen amb la presència musulmana. L'intensiu tractament mediàtic d'aquestes situacions, ens permeten mostrar el contingut d'aquestes polèmiques que, més enllà de les sorgides davant l'obertura d'oratoris, s'han centrat en qüestions vinculades amb les relacions de gènere en aquests col·lectius (en especial, respecte l'ús del hijab per part de dones musulmanes, i en relació amb determinades pràctiques matrimonials -que, sovint, no tenien res a veure amb la doctrina religiosa islàmica), i en contextos socials molt concrets (com seria l'escola pública).

s'estan aixecant en els actuals barris d'immigració. Una de les conseqüències més preocupants d'aquests actes és que estan creant un precedent conflictiu en les relacions entre col·lectius en el si d'aquests barris, i que dificulten considerablement els marges d'aquesta convivència. La proximitat que implica compartir un mateix espai urbà, una sèrie de serveis i atencions, així com la proliferació de les primeres iniciatives comercials pròpies d'aquests col·lectius, està generant en aquests contextos una percepció social de la presència immigrant molt més elaborada. El que no vol dir necessàriament que sigui més matisada, ja que els estereotips siguin reproduint-se a través dels rumors, que continua sent en aquests barris el mecanisme de propagació més potent i desenvolupat. Per exemple, les reaccions veïnals contra l'obertura d'un oratori musulmà han estat interpretades com a forma de reaccionar davant del que es considera una ocupació del territori, no tant per l'existència d'un local amb finalitat religiosa, sinó per la seva capacitat potencial d'atreure nous residents d'origen musulmà al barri, el que s'anuncia com a causa de l'inici d'un procés de degradació social del barri, i l'efecte sobre determinats factors, entre d'altres sobre la

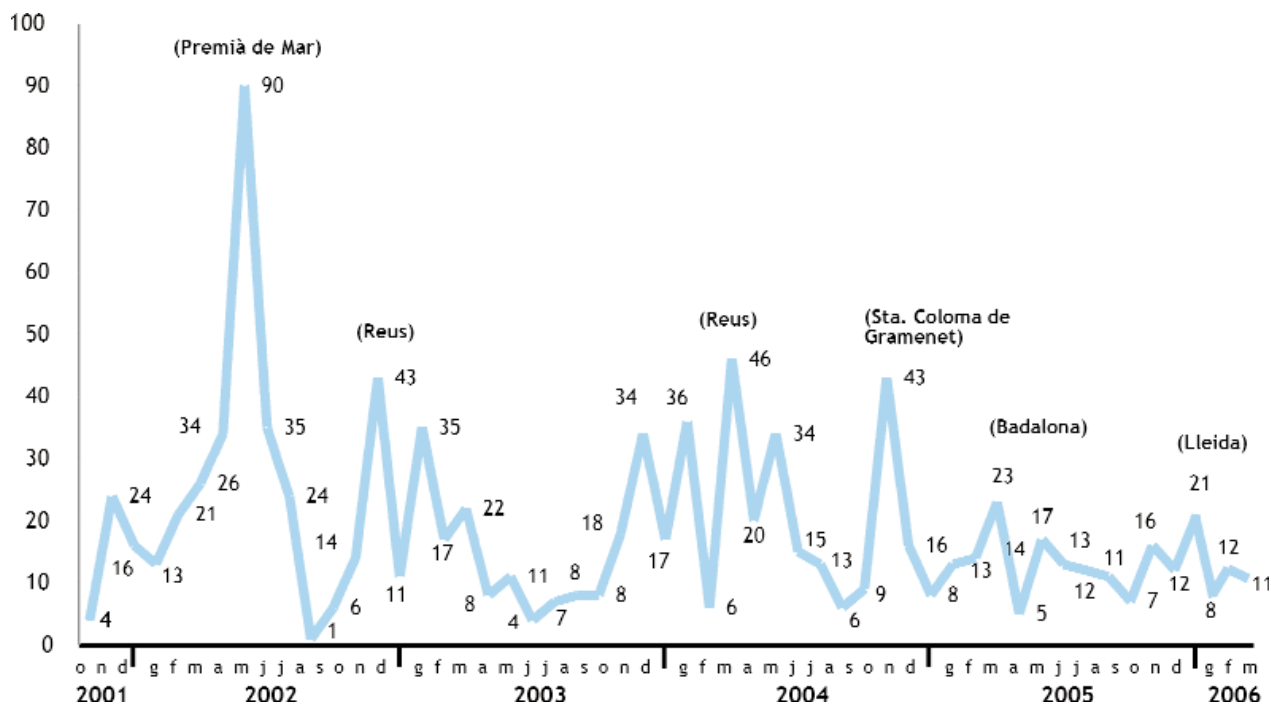
FOTO 18. Pintada racista (agost 2005).



Font: Jordi Moreras

pèrdua de valor dels habitatges. Per tant són reaccions que tenen un evident factor de territorialitat, de reclamació d'un ús en exclusivitat de l'espai públic, que són àmpliament compartides per part del veïnat que les acaba relacionant amb altres expressions d'aquesta presència formant un tot compacte que, alhora, és també explicatiu i justificatiu de les seves reaccions. Per altra banda, els seus arguments parteixen

GRÀFIC 3. Nombre de notícies aparegudes a la premsa catalana en relació als conflictes amb els oratoris musulmans (octubre 2001-març 2006).



Font: Elaboració pròpia, a partir de l'explotació dels materials de l'hemeroteca de la Facultat de Ciències de la Informació de la Universitat Autònoma de Barcelona.

d'una sèrie d'asseveracions no contrastades i prejudicials que, no obstant, s'accepten com a punt de partida per a exposar les seves queixes. Potser abans que els responsables polítics (i que, fins i tot, els investigadors socials), els veïns d'aquests barris han estat els primers que han sabut interpretar l'aparició d'aquests espais comunitaris com a indicadors del grau d'assentament d'aquests col·lectius en la nostra societat, però també –segons la seva perspectiva– com a factors que poden generar una potencial conflictivitat social.

Vull formular una anàlisi estructural d'aquests conflictes, aportant els punts de vista dels diferents actors implicats en ells, com a forma de mostrar les múltiples dimensions que s'hi veuen reflectides en aquestes polèmiques. Ho faré a partir de l'anàlisi i seguiment de diferents conflictes produïts a Catalunya entre abril de 2000 i novembre de 2004. Aquests casos se'ns presenten especialment interessants d'analitzar, ja que de fet estan posant a prova dos elements fonamentals de la nostra conformació com a societat democràtica: l'espai públic com a marc on es desenvolupa aquesta convivència ciutadana en igualtat, i la participació social com a mecanisme d'expressió de la condició ciutadana. De fet, el caràcter simbòlic que implica l'obertura d'un espai religiós d'aquestes característiques, no només suposa un contrast respecte a altres simbologies de la tradició cultural-religiosa pròpia, sinó també amb altres simbologies civils, com és per exemple la reivindicació de l'espai públic com espai fonamentalment secularitzat.

L'estudi d'una realitat social que és interpretada com a conflictiva, comença analitzant les opinions que la jutgen com a tal. Sempre es considera que els actors que participen en un conflicte tenen la seva pròpia versió dels fets. Tot anàlisi hauria de procurar conèixer i valorar les opinions d'uns i d'altres sempre dins d'un context concret, i sense considerar que uns punts de vista siguin més "objectius" que d'altres, o que continguin un major contingut de "veracitat". Davant de determinats conflictes en els que s'ha expressat una polarització extrema entre els arguments d'uns i d'altres, sempre existeix la temptació d'adoptar en l'anàlisi posicionaments més propers a uns actors, especialment aquells que semblen ser pre-definits per la seva condició de "víctimes" d'una situació de tensió social, de la que són "culpables" altres actors. Donant per fet

el caràcter plausible de tots els arguments exposats, el que cal mostrar és la seva pertinència social en aquests contextos concrets, de cara a proposar vies per tal de resoldre la situació conflictiva a la que s'ha arribat. Èticament, alguns dels arguments (així com actes o decisions) mostrats al llarg d'aquestes polèmiques, són del tot inacceptables si hom parteix del principi de respecte per les persones, per les seves idees i creences, així com per les seves institucions de referència. Això descarta formalment qualsevol lectura relativista, i reforça l'argument de la lectura contextual que volem fer, on els arguments no són rellevants pel simple fet que siguin expressats en clau victimitzadora, o perquè ho expressi "una opinió majoritària", o bé perquè jo exposi els responsables polítics locals. Des de la nostra perspectiva, la relevància d'aquests arguments rau en la seva condició socialment significativa, és a dir, en quan a que expressen idees que formen part de determinats imaginaris socials (tant respecte a l'acceptació i/o negació del conflicte social, com en la relació a mantenir amb les figures d'alteritat social i cultural), i que els hi donen aquesta condició de plausibilitat social.

En la societat catalana seguim estant lligats amb una tendència implícita a evitar el conflicte. Expressem un neguit social davant la idea de que un conflicte pugui alterar sobremanera el nostre ordre social. Aquesta forma de pensar les discrepàncies ens manté en aquesta perspectiva bipolar entre aquells que provoquen (els culpables) i aquells que pateixen (les víctimes) el conflicte. En aquest text pensem el conflicte a partir de la seva funció reguladora dels equilibris de poder que es donen en un determinat context social. El conflicte es presenta, doncs, com a una construcció social elaborada en base a la incompatibilitat o la manca d'acord entre els interessos de diferents individus, grups i institucions, que comparteixen un mateix àmbit social. D'aquí l'interès pel seu estudi, com a element de transformació social, i com a revelador d'aquests precaris equilibris d'interessos, que ens porta a ubicar el conflicte en un determinat context social (com a forma d'interrogar-se sobre perquè el conflicte es genera en aquest i no en altres àmbits, o perquè és ara i no en un altre moment en que s'expressa), així com a ubicar a aquests actors en un context relacional (que pugui mostrar les implicacions de la interacció entre els mateixos, com a motor que genera aquest conflicte).

Aquesta visió de conjunt permet, no només situar els diferents actors que participen activament en aquests conflictes, sinó també situar-los en un continu relacional. És un error comprendre tals conflictes d'una manera binària (veïns contra musulmans) o en forma de triangle de forces (veïns-musulmans-ajuntament). És més correcte situar aquestes polèmiques a partir de cinc àmbits, conformats per actors principals i secundaris, que ofereixen diferents plànols des dels que interpretar aquests conflictes, i que elaboren discursos que es complementen o s'oposen entre si. En el quadre 3 es mostren aquests àmbits i s'expliciten els actors que hi intervenen.

El següent llistat complementa aquest quadre amb la descripció d'alguns dels actors més destacats:

Veïns. La queixa veïnal respecte a la ubicació d'un oratori musulmà en els seys barris sovint genera una mobilització molt activa i ostentatòria, on s'expressa clarament un rebuig davant aquesta presència. Els arguments que susciten aquesta queixa sovint es recolzen sobre prejudicis i afirmacions no contrastades que, no obstant, atorgan legitimitat social a tals reaccions. La dimensió numèrica d'aquesta queixa pública és molt variable, fet que es subsana a partir del recurs a estratègies de pressió social, política o mediàtica que acostumen a ser efectives.

Plataformes ad-hoc. Les queixes veïnals s'estructuren entorn a plataformes creades ad-hoc contra l'aparició d'un centre musulmà en el seu municipi. Aquest primer grau d'organització de la protesta, mostra un lideratge difús, espontani i sovint poc

estructurat, però que aconsegueix un ràpid predicament social. És a través d'aquest lideratge immediat (i sovint efímer) que els polítics locals identifiquen els rostres d'aquesta protesta veïnal, com a primer pas per a poder establir contactes i negociacions per a trobar una alternativa viable al conflicte. En el seu argumentari, però, no només s'expressen els interessos particulars de les persones que es mobilitzen, sinó que també acaben reproduint d'altres que són promoguts per altres actors, que també intenten influir en l'orientació d'aquestes plataformes al llarg de les polèmiques que es desenvolupen.

Associacions de veïns. Els líders veïnals es troben doblement condicionats davant d'aquestes polèmiques: en primer lloc respecte al seu propi lideratge, en quan a que es veuen superats per una dinàmica de protesta que a vegades no són capaços de vehicular, i en segon, respecte al posicionament a adoptar pròpiament davant l'aparició d'aquests centres de culte. Aquestes polèmiques esdevenen autèntics sotrats a la legitimitat representativa d'aquestes entitats que sovint es veuen desbordades per unes queixes veïnals que no han pogut reconduir i superar el conflicte.

Associacions de suport als col·lectius immigrants. En els municipis on existeix una llarga tradició de moviments socials, l'associacionisme s'ha implicat en accions per tal de respondre a aquestes protestes, reclamant de l'ajuntament un posicionament més clar a favors dels drets de les persones nouvingudes. El seu ferm recolzament a les iniciatives dels col·lectius musulmans a obrir el seu espai de culte,

QUADRE 3. Àmbits del conflicte entorn els oratoris musulmans.

Àmbits	POLITIC	COMUNITARI	VEÏNAL	SOCIAL	MEDIÀTIC
Actors principals	Ajuntament	Mesquita	Veïns	Entitats socials	Mitjans de comunicació
Actors secundaris	- Partits polítics - Oposició política - Líders polítics - Administració autonòmica - Administració nacional	- Associacions socioculturals immigrants - Federacions islàmiques - Representacions consulars - Líders d'opinió en la comunitat	- Instigadors de les queixes veïnals - Plataformes <i>ad-hoc</i> - Associacions de veïns - Associacions de comerciants	- Entitats solidàries - ONG's - Parròquies - Grups diàleg interreligiós	- Comentaristes - Experts i intel·lectuals - Col·legis professionals - Consells assessors - Enquestes d'opinió

Font: Elaboració pròpia

els ha suposat entrar en contradicció amb els discursos dels veïns, però també de l'administració local, a la que acusen de no haver pres les decisions adequades per tal d'avançar-se al conflicte, o bé per resoldre'l d'una manera satisfactòria per les diferents parts, i no fer-lo en detriment dels drets dels immigrants, donant raó a arguments que es formulen sovint en clau xenòfoba.

Representants musulmans. Els representants musulmans també s'han vist superats per aquestes polèmiques que no volien provocar de cap manera. Com a promotors de la recerca d'una ubicació per a la mesquita comunitària, ells mateixos també han adquirit un compromís davant del seu propi col·lectiu per a gestionar la seva obertura –després d'haver sol·licitat d'ells la seva contribució econòmica-, però que ara es veu frenada per aquestes polèmiques. Els contactes freqüents que, a partir d'ara, es mantenen amb els representants veïnals i els ajuntaments per a trobar una alternativa, defineixen un primer pas, condicionat per la fràgil confiança que es manté entre les parts. En ocasions, aquesta representació del col·lectiu es mostra heterogènia i poc coordinada, el que dificulta la marxa de les negociacions, a l'hora de la identificació correcta de les interlocucions del col·lectiu.

Poders públics municipals. Avaluen les conseqüències de les seves decisions, partint de la seva voluntat per establir el consens i el diàleg entre les parts. El que es vol evitar és una fractura social i la reproducció de noves tensions. La polèmica adquireix sovint un rang polític important, el que fa que se'n ocupin d'ella responsables municipals d'alt nivell, coordinats directament des del gabinet d'alcaldia. El tema s'incorpora plenament dins l'agenda política municipal, i s'intenta trobar una alternativa possibilista per a situar la ubicació definitiva d'un espai d'aquestes característiques. La recerca d'aquesta alternativa suposa una posta a prova de la solidesa de les coalicions polítiques que governen aquests municipis, observant-se les primeres fissures d'aquesta col·laboració.

Oposició política. La possible rendibilitat política que una polèmica d'aquestes característiques pot generar, la converteix en un contundent mecanisme per a desgastar l'acció de govern local. Malgrat

que en la majoria de les ocasions les forces polítiques de l'oposició han recolzat a l'equip de govern, encara que amb matïços i crítiques, també s'observen en ocasions moviments estratègics i posicionaments polítics a l'espera de l'evolució de la polèmica. La proximitat de les futures eleccions municipals no només condiciona les respostes dels responsables municipals, sinó també les estratègies de l'oposició.

Mitjans de comunicació. El paper dels mitjans de comunicació com a propagadors de les polèmiques existents ha estat criticat per part dels responsables municipals, que s'han queixat freqüentment de la manca de professionalitat i el tractament superficial amb que aquests han abordat aquests conflictes locals. El cert és que alguns d'aquests casos han estat clarament magnificats per la premsa. Cal distingir en el seu tractament, però, la premsa local que acostuma a ser més coneixedora de la realitat municipal i comarcal concreta, i la premsa nacional, més generalista, que incorpora aquestes polèmiques junt amb d'altres que apareixen en altres realitats catalanes. També cal dir que la premsa ha prestat més atenció als arguments dels promotors d'aquestes queixes o als representants musulmans, enfront el que formulen els poders públics, sobre els que es projecta sovint una visió crítica. L'imperatiu per explicar sintèticament aquestes polèmiques, contribueix a un tractament mediàtic que afavoreix la simplificació d'aquests casos.

Actors externs. No cal oblidar a aquells actors que han intervingut des de l'exterior de la polèmica: des d'àmbits polítics (des de la direcció del partit polític que ocupa l'alcaldia, passant per les reaccions d'altres líders i forces polítiques), des d'administracions de rang estatal, autonòmic o comarcal, associacions de caràcter divers (cultural, social, de recolzament a col·lectius immigrants), sense oblidar als experts i intel·lectuals que han nodrit d'opinió als mitjans de comunicació, aportant a vegades interpretacions suggerents, però també despertant noves polèmiques mediàtiques que contribuïren a fer més complexa la resolució d'aquests conflictes.

En l'evolució d'aquestes polèmiques es poden determinar quatre moments, a partir dels quals poder analitzar les dinàmiques que es generen, així com les

estratègies d'acció que desenvolupen els diferents actors implicats.

En un estadi preliminar, els conflictes estudiats mostren com a referència constant el context social i migratori preexistent en aquests barris. En els discursos dels diferents actors apareix la qüestió migratòria, que a vegades és interpretada com la causa que ha portat al barri nous problemes socials afegits als ja existents. La percepció d'una presència immigrant com a potencialment problemàtica, és l'argument que esposen algunes veus per a explicar el malestar veïnal existent. En aquest context, que alguns actors no dubten a considerar com a marcat per la tensió social, algun fet puntual i concret (ja sigui sense relació amb l'obertura d'un espai d'aquestes característiques, com una baralla entre joves, una agressió o un conjunt de robatoris que són atribuïts a nouvinguts, o davant d'algun fet que es derivi del mateix, com seria l'utilització de l'espai públic per pregar, o els problemes d'aparcament durant les pregaries col·lectives), serveix com a fet detonant clau per a que s'expressin les primeres protestes públiques. En ocasions, l'existència d'un suposat projecte -que a vegades tan sols és això- d'obertura d'un espai de culte musulmà, es mostra en els darrers anys com el principal argument de mobilització veïnal en contra d'aquesta presència immigrant. La negativa veïnal s'avança, fins i tot, a la materialització del projecte, i la informació de que un grup de persones immigrades busca un local en la zona, ja és motiu suficient per a l'especulació i el rumor. El resultat d'aquestes mobilitzacions ha estat doble: per una banda, la pressió social ha fet abandonar en més d'una ocasió les propostes preliminars d'obertura d'aquests oratoris, i per l'altra, l'extensió de les mobilitzacions, en forma d'efecte dominó vers altres barris i municipis, ha posat en estat d'alerta a ajuntaments i veïns respecte la seva pròpia presència musulmana.

En la fase de desenvolupament del conflicte, és a partir de la protesta veïnal on els diferents actors expressen els seus arguments i estratègies. Les protestes acostumen a limitar-se al barri on es preveia l'obertura d'aquest espai de culte, si bé la protesta també acaba extenent-se vers altres barris, conforme creix el rumor de que es consideren altres espais alternatius per a tal ubicació. Els arguments principals que justifiquen aquestes mobilitzacions insisteixen de nou en la situa-

ció preexistent en el barri, recordant les problemàtiques socials que hi són presents, tot i anunciant que de cara al futur, l'obertura d'una mesquita els podria agreujar encara més. Tres han estat les raons habituals que han esgrimit les protestes veïnals per posicionar-se en contra: en primer lloc, les molèsties als veïns (sorolls) que, segons ells, provoquen aquests centres; en segon, la degradació urbanística (pèrdua de valor dels habitatges) que suposa l'aparició d'aquests espais en els seus barris; i, tercer, perquè es converteixen en pol d'atracció per a nous musulmans (ocupació de l'espai públic). Malgrat que aquests arguments són força discutibles ⁽¹³⁾, aconsegueixen la seva funció de nodrir els rumors propagats per aquests actors contraris a la seva presència.

Per altra banda, les estratègies que s'empren en aquestes protestes són molt variades: des de la protesta formal a l'Ajuntament de la localitat a través d'instàncies adreçades a l'alcaldia, a la recollida de signatures (sovint encapçalades amb textos que declaren que no es tracta d'una reacció racista, sinó d'una resposta a les molèsties -anteriorment exposades- que un centre d'aquestes característiques podria produir), a l'ús d'octavetes sense signar i amb clares proclames xenòfobes, la creació de pàgines web per difondre els posicionaments i accions d'aquestes plataformes, passant per la penjada de cartells i pancartes (que, en ocasions, ha establert una clara vinculació entre l'oratori musulmà i la venda de droga), al recurs als mitjans de comunicació (als que denunciar la situació existent), passant per la constitució de plataformes ciutadanes, i per l'organització de manifestacions i concentracions per reclamar el tancament i/o la retirada del projecte d'obertura. Totes aquestes estratègies tenen com a finalitat darrera, no tant adreçar-se a aquells que promouen la creació d'aquest espai de culte (que no obstant es veuen condicionats per aquesta resposta ciutadana), sinó als poders públics locals. D'una manera explícita es vol pressionar a l'Ajuntament (i en concret en la figura de l'alcalde o l'alcalde, personalitzant la protesta), per tal que no doni la llicència d'obertura a un centre d'aquestes característiques. En les reclamacions que fan els veïns, sovint no apareix cap mena d'alternativa per l'obertura de la mesquita local, sinó que allò que únicament es busca és el seu tancament, o bé l'abandonament del projecte inicial.

13. Dels tres arguments, és el de la pèrdua de valor de les vivendes el que ha estat contestat pels propis professionals d'aquest àmbit, que atribueixen l'oscil·lació de preus de les vivendes a altres factors, entre ells les pràctiques especulatives o el lloguer de vivendes que no disposen de les condicions d'habitabilitat mínimes a persones immigrades. Pel contrari, les comunitats musulmanes de Girona han denunciat que empreses immobiliàries han pujat els preus dels locals d'una manera desproporcionada, per tal d'evitar que aquests puguin ser llogats o comprats per instal·lar en ells un oratori musulmà (Diari de Girona, 14 de desembre de 2001).

Des de la perspectiva dels promotors d'aquestes mobilitzacions, ambdós camins supondrien la resolució del conflicte existent. No així per als col·lectius musulmans, que seguirien sense comptar amb un local adequat per a la seva pràctica religiosa comunitària. El que aparentment ha deixat de ser un conflicte per a uns, es manté (i s'agreuja) per altres. Avui en dia, quan encara existeixen casos per resoldre, es fa molt difícil establir una composició de lloc i una previsió futura de la direcció que prendrà aquesta qüestió en el futur. Per altra banda, la decisió d'alguns ajuntaments catalans per a implementar una sèrie de moratòries temporals que limiten l'obertura d'espais de culte en els seus municipis, ha contribuït a prolongar la resolució d'alguns dels cassos plantejats fins al moment. No obstant, seria possible apuntar tres primeres constatacions, respecte a les alternatives que han estat elaborades per tal de poder resoldre aquests conflictes locals:

- en primer lloc, cal reconèixer de que la pressió veïnal ha aconseguit, en més d'una ocasió, fer recular les primeres decisions polítiques per tal de trobar una alternativa al projecte formulat pels col·lectius musulmans. Els intents per trobar altres locals alternatius on poder ubicar aquests oratoris, han topat amb el mateix grau de protestes, el que ha forçat als ajuntaments a proposar que aquests espais es situïn en zones industrials o perifèriques, allunyades del nucli urbà. La deslocalització espacial i simbòlica dels oratoris musulmans que suposen aquestes alternatives és tant evident, com ho seran –probablement– els efectes en el grau de participació social futura d'aquests col·lectius en la vida del municipi;

- en segon lloc, i com a conseqüència derivada de l'anterior, es fa evident el convenciment per part dels poders públics locals dels difícils equilibris i negociacions que incorpora haver d'abordar aquestes noves realitats, davant de les quals la prudència sembla dictar l'adopció de decisions possibilistes que no enunciar grans declaracions ideològiques. Els dubtes, vacilacions i canvis en les decisions presses del·laten les dificultats de les administracions locals per fer front a una realitat social nova, sense gaires experiències on poder-se inspirar, ni sense tenir la certesa de l'impacte polític que poden tenir les seves decisions. Així és indicador de la

inexistència d'una reflexió profunda respecte aquesta qüestió, a penes considerada fins ara per la política local, i que requiriria tant plantejar iniciatives per gestionar la pluralitat religiosa, com expressar una clara voluntat de reconeixement i assumció de la mateixa;

- per últim, comença a generar-se en el si dels col·lectius musulmans un sentiment de desconfiança i frustració, davant les reaccions ciutadanes contràries i davant el paper vacil·lant de molts responsables polítics locals. Com a resultat d'això, s'obren dos camins, el d'implicar-se en convèncer als sectors no musulmans de la funció social i comunitària d'aquests centres musulmans (complicada tasca, que suposa un canvi d'orientació d'aquests mateixos centres, que s'orienten preferentment vers el seu propi col·lectiu de referència, i que ara han d'elaborar un esforç per explicar a altres interlocutors no musulmans les tasques d'aquest centre), o bé iniciar un procés de replegament comunitari, aïllant-se del context social on s'ubiquen, trobant en el col·lectiu musulmà els recursos necessaris per a la pròpia supervivència, i deixant de banda totes les possibilitats de participació social.

Ja sigui reals o potencials, l'existència de conflictes en el procés d'assentament de l'islam a Espanya i a Catalunya, semblaria venir a confirmar les sospites, socialment assumides, de que tal presència presenta aspectes problemàtics. Però de fet - i donant totalment la volta a aquest argument-, les polèmiques sobre la ubicació de les mesquites ens indiquen clarament que és la societat catalana la que reacciona problemàticament davant aquestes noves realitats en el seu espai públic. Tal com s'acostuma a afirmar, ens trobem davant un problema d'integració, però en aquest cas per incompliment del compromís d'una part, la de la societat receptora, que no asumeix ni tant sols el dret d'aquests col·lectius a expressar en llibertat la seva opció religiosa. Possiblement tenim un problema, no tant amb l'adaptació de l'islam, sinó de la seva acceptació com a minoria religiosa.

Les senyals d'alerta que aquests polèmiques han encès, indiquen una possible crisi en el model d'acollida de la immigració a Catalunya. A penes en una dècada, la immigració ha deixat de ser un factor conjuntural per adquirir un format molt més estructural i, pro-

bablement, ens trobem davant d'una crisi de creixement: ens hem fet de cop adults (com a societat multicultural), després d'una molt curta adolescència (com a societat d'immigració) i encara tenim ben present la nostra llarga infància (com a país d'emigració). L'assumpció del caràcter estable d'aquestes presències, la incorporació dels factors culturals i religiosos, i la inevitabilitat del conflicte que es deriva dels desencontres d'una convivència diversa, ja no es formulen com a hipotètics panorames de futur, sinó com a realitats presents en l'àmbit quotidià.

En vista de les observacions anteriors, em resisteixo a qualificar aquests conflictes com a religiosos, malgrat que aquesta sigui la clau que es proposa des de diferents sectors per a comprendre les seves dinàmiques. Potser encara manca més anàlisi com per elaborar una interpretació definitiva dels mateixos, però suggereixo que probablement estem davant del que podríem denominar una sèrie de conflictes entorn al reconeixement i la relevància de determinats grups socials en l'espai públic. Atribuir tals reaccions (radicals i sense alternativa) davant l'obertura d'oratoris musulmans en els barris de les nostres ciutats, com a resultat dels prejudicis racistes i xenòfobs de part dels nostres conciutadans, no aporta res de nou. Alguns voldrien veure en ells, l'indicador de que en aquests barris s'ha superat el "llindar de la tolerància", fal·làcia pseudocientífica que és citada quan no s'és capaç de proposar interpretacions crítiques davant les disfuncions del sistema social.

L'anàlisi dels discursos i els arguments que expressen els col·lectius contraris a aquesta presència, permeten donar noves pistes per a interpretar aquestes polèmiques. Recordem que bona part d'aquests discursos i arguments es dirigeixen envers els poders polítics locals. Tinguem ben present que aquests, com a institucions encarregades de salvaguardar el bé públic, també es converteixen en una de les principals instàncies de reconeixement social. D'aquí que darrera les queixes per la ubicació de l'oratori musulmà, aquests col·lectius estiguin reclamant activament l'atenció dels responsables polítics. Alguns arguments plantejen directament el temor de que aquests responsables rel·leguin a un segon pla les demandes dels veïns. Se'ls exigeix que la seva obligació ha de ser consultar amb els implicats les actuacions que els puguin afectar, i al mateix temps es suggereixen una

sèrie de prioritats, tant en les actuacions ("per al barri és més prioritari una llar d'infants que no una mesquita", és un afirmació força habitual) com respecte als col·lectius als que cal atendre ("els polítics deuen d'escoltar als seus compatriotes, abans que aquells que han vingut de fora"). És interessant observar en aquests casos, la certesa que manifesten els autòctons davant d'un suposat dret de preferència davant els nousvinguts, una mena de privilegi que acompanya la condició d'autòcton, i que l'arribada de la immigració sembla posar en qüestió, ja que s'interpreta com la pèrdua de la seva relevància social enfront dels nousvinguts.

Davant d'aquestes demandes també s'expressa un evident desencant davant del rol de la classe política, i davant les iniciatives que aquesta proposa a nivell local. En una altra ocasió (Morera, 2003), he analitzat somerament la forma en que es decideixen les polítiques locals entorn aquesta presència musulmana. De les reaccions socials que aquestes generen, s'observa com darrera d'elles sovint es troba un seguit de comptes pendants que són exposats als polítics locals. En ocasions aquestes polèmiques es converteixen en formidables excuses per tal de poder expressar públicament el desencant davant les decisions (o la manca d'elles) que els responsables polítics han adoptat en un barri concret.

En definitiva, ens trobem davant d'un gènere de mobilització ciutadana que, aprofitant un argument senzill que aconsegueix un elevat gra d'adhesió social (en un dels casos analitzats, les octavetes de recollida de signatures, portaven el següent enunciat: "Veí, veïna: què prefereixes pel barri: una llar d'infants o una mesquita?"; el resultat foren 3.000 signatures en poques setmanes), explota al màxim la seva potencialitat per pressionar als responsables polítics, tant a través d'arguments numèrica (la recollida i entrega de les signatures és un recurs clàssic), com de presència reivindicativa en l'espai públic (a través de manifestacions, concentracions davant la mesquita o l'ajuntament, pintades, octavetes o pancartes). Es tracta d'unes formes de participació ciutadana que, no només trenquen amb les normes pactades de participació (adoptant estratègies de pressió molt intenses), sinó que a més proclamen la seva disposició a passat factura política a aquells responsables polítics que no cedixin a les seves reivindicacions.

El tractament d'aquests reptes depen, en bona part, de la percepció que s'elabori del conflicte, així com de les alternatives que es proposin per a la seva superació. El principi d'evitació del conflicte, de relegar-lo a àmbits discrets per allunyar-lo de l'espai públic no és la millor manera de tractar-los. Aprofitar la seva capacitat per a revelar els equilibris de poder existents en la societat o en l'interior dels col·lectius immigrants, així com el seu component transformador, és la base per a fer propostes anticipatives (que no merament preventives) al conflicte. Els conflictes, en definitiva, són miralls on les societats es reflexen; potser que la imatge que mostrin no sigui del seu agrat, però ells formen part, inevitablement, de la seva realitat quotidiana, i per tant és millor assumir-los que negar-los sistemàticament.

7.1. Notes d'urgència davant del projecte de llei sobre centres de culte

Davant dels conflictes generats a Catalunya en contra de l'obertura d'aquests espais de culte musulmà, diverses veus s'han pronunciat a favor de la determinació de les condicions de tipus legal que haurien de tenir aquests equipaments religiosos. Aquest ha estat un argument que ha estat enunciat des de dues perspectives polítiques diferents, si bé estretament correlacionades entre si. Per una banda, aquesta ha estat la demanda que han fet nombrosos municipis davant de les dificultats de regulació de l'obertura d'aquest tipus d'espais en els seus territoris, denunciant l'existència d'un buit legal entre la definició d'un marc constitucional de llibertat religiosa, i una pràctica administrativa en forma de permisos i llicències d'obertura que no necessàriament contempla la dimensió religiosa dels espais a regular pels entes locals. Els municipis reclamen alguna mena d'indicació que sigui definida per l'administració autonòmica, per tal d'establir uns criteris normatius bàsics per atorgar les llicències d'obertura d'aquests nous espais de culte.

Per altra banda, i recollint parcialment la demanda feta des del món local, l'administració autonòmica (en nom de la Direcció General d'Afers Religiosos) ha declarat la seva intenció -tant en l'anterior legislatura, com en l'actual- de desenvolupar una llei que serveixi per regular l'obertura dels nous espais de culte (no només islàmics, sinó també de la resta de confessions religioses minoritàries). L'any 2004, la Facultat de Ciències

Les polèmiques sobre la ubicació de les mesquites ens indiquen clarament que és la societat catalana la que reacciona problemàticament davant aquestes noves realitats en el seu espai públic

Jurídiques de la Universitat Rovira i Virgili va rebre l'encàrrec de la Direcció General d'Afers Religiosos, per elaborar un informe jurídic sobre la viabilitat d'una llei sobre els espais de culte musulmà a Catalunya. El document final incorporava una sèrie de recomanacions de tipus jurídic-teòric, en els que s'insisteix sobre l'execució i aplicació dels marcs legals vigents (en especial en matèria de llicències d'activitats i/o obertura), des de la perspectiva d'una planificació urbanística (seguint els criteris de la llei d'urbanisme de 2002). Aquest dictàmen (que fou complementat per un breu informe sociològic on es posava de manifest la manca d'aplicació dels marcs legals existents), no apostava per la definició d'un nou marc legal, sinó en tot cas per l'aplicació i desenvolupament dels ja existents, sobre els quals la principal competència d'execució es trobava en mans dels entes locals.

Durant el breu mandat de Jordi López Camps al front de la Direcció General d'Afers Religiosos, aquest projecte de llei fou aturat, atenent a una sèrie de raons de viabilitat política en aquelles circumstàncies preelectorals. En el segon mandat de la sra. Montserrat Coll com a Directora General, s'ha reprès aquest projecte, amb la voluntat explícita de que pugui veure la llum durant aquest mandat. Així ho va anunciar el vicepresident Carod-Rovira durant la presentació en el mes de febrer de 2007 de l'actualització de les dades sobre el pluralisme religiós a Catalunya, o el 2 de juny d'aquell mateix any durant la seva visita a una mesquita de Mataró amb motiu de la tercera jornada de portes obertes.

Després d'un període d'elaboració i consulta amb experts, representants de les principals confessions religioses, i entitats municipalistes, el Projecte de Llei sobre els centres de culte o de reunió amb fins

religiosos va ser presentat al Parlament de Catalunya, per tal de procedir a la seva elaboració (14).

A partir de l'aparent coincidència d'interessos entre l'àmbit autonòmic i el local a l'hora d'expressar aquesta voluntat de regular l'obertura de nous espais de culte (malgrat que les dues entitats municipalistes es varen abstenir en el moment de donar suport a aquest projecte de llei), així com en relació a les expectatives que ha aixecat l'aprovació d'aquest nou marc legal, crec convenient elaborar cinc comentaris respecte a la futura aprovació d'una llei que preten establir una sèrie de criteris per a que els ajuntaments puguin fer front a la demanda de nous equipaments religiosos, en aquest cas islàmics:

1. En primer lloc, cal formular la qüestió dels implícits que s'incorporen en aquesta proposta de llei, i que es recullen en el seu preàmbul. La principal qüestió que traspuja tot el contingut de la proposta té a veure amb l'anhel de poder evitar la reproducció dels conflictes socials al voltant de l'obertura d'oratoris de determinades confessions religioses, en especial la islàmica. Cap municipi de Catalunya vol veure còm es reproduceix en el seu territori algun conflicte d'aquestes característiques que, tal com s'ha mostrat en diferents casos, acostumen a tenir una complexa resolució. Ben conscient de l'"impacte ambiental" que suposa l'obertura d'alguns d'aquests espais de culte, el projecte de llei intenta minimitzar-lo proposant la definició d'unes llicències municipals que se centren especialment en aquells aspectes que, tal com descriu el text del preàmbul, evitin de "causar molèsties a terceres persones". S'oblida que molts dels arguments exposats pels opositors a l'obertura d'aquests centres, no es basaven en criteris "objectius" de l'impacte social d'aquests centres, sinó en d'altres pressupòsits que difícilment poden ser rebutjats pel contingut d'aquesta llei.

2. El projecte de llei es fonamenta sobre l'afirmació del buit legal en aquesta matèria, el que "ha provocat disparitat de criteris entre els ajuntaments a l'hora de concedir llicències". Respecte a l'existència o no d'un buit legal, cal considerar els comentaris de diferents juristes, que indiquen que el marc legal actual segueix sent útil per tal de respondre a l'obertura dels espais de culte de les minories religio-

ses, i que en tot cas les raons que puguin aportar els legisladors poden respondre més a qüestions de tipus polític, que no d'incapacitat d'un marc jurídic. Dins la competència legislativa municipal, és possible desenvolupar noves ordenances que especifiquin algun tipus d'intervenció específica en relació a aquests espais de culte (veure les ordenances municipals aprovades pels ajuntaments de Barcelona i Lleida, en 2003 i 2007, respectivament). L'afirmació recollida en el segon paràgraf del preàmbul, donant per fet que "alguna ordenança i alguna moratòria municipals han dificultat l'exercici del dret de llibertat religiosa", serveix per a considerar de manera prou negativa la "disparitat" mostrada pels ents locals davant d'aquesta qüestió. El cert és que els recursos administratius, com els condicionants particulars que defineixen les respostes polítiques locals, generen discrecionalitat, encara que no arbitrarietat. La interpretació que en fa aquest projecte de llei del paper dels municipis en aquestes demandes, ha provocat les principals queixes de les entitats municipalistes, que han criticat la parcialitat dels seus redactors, així com la voluntat excessivament intervencionista de l'administració catalana, que atempta contra els principis de l'autonomia local.

3. L'argument principal del projecte de llei es basa en la reserva de sòl públic per als equipaments religiosos. La llei d'urbanisme de Catalunya (2/2002, de 14 de març) estableix en el seu article 34.4, que els centres religiosos han de rebre la condició urbanística d'equipament comunitari i, per tant, es recomana als poders locals que en el seu planejament urbanístic (tant de nova urbanització com de remodelació o rehabilitació de barris) facin previsió de sòl reservat per aquests equipaments. Aquests planejaments urbanístics haurien de considerar la possibilitat de reservar sòl per a situar els espais de culte de les diferents confessions religioses presents en el municipi, en proporció al seu arrelament social, i d'acord amb criteris d'accessibilitat, proximitat i convivència. El tret distintiu que aporta el projecte de llei que aquí comentem, és que la reserva passa a adquirir una dimensió d'obligatorietat (article 1), que els municipis han d'explicitar en la redacció dels seus planejaments urbanístics en un termini màxim de deu anys (disposició transitòria primera). Des d'una perspectiva no jurídica, penso que la reserva

14. En la sessió celebrada el 6 de febrer de 2008, el ple del Parlament va rebutjar per 68 vots en contra, 59 a favor i 3 abstencions, les dues esmenes a la totalitat presentades pel Partit Popular i per Convergència i Unió.

de sòl per a espais de culte no hauria de ser quelcom obligatori ni incondicional pels poders públics locals, ja que d'aquesta manera s'estaria pervertint el mateix principi de laïcitat sobre el que vol reposar aquesta proposta de llei. Cal recordar que el principi de llibertat religiosa no obliga als poders públics a garantir l'existència d'espais de culte, ja que malgrat que aquests puguin ser considerats com a equipaments d'ús públic (i, per tant, és necessari de que disposin de les condicions legals adequades), depenen de la iniciativa dels responsables de cada confessió. Per tant, que un ajuntament contempli en les futures reordenacions urbanístiques, la possibilitat de destinar una determinada àrea on emplaçar aquests equipaments religiosos, ha de ser interpretat com l'expressió de la seva voluntat de reconeixement d'aquesta presència religiosa. Ara bé, la iniciativa per projectar, obrir i mantenir un espai d'aquestes característiques és responsabilitat de les pròpies confessions, no podent ser reemplaçades en aquesta tasca pels poders públics.

4. Aquesta llei vol aplicar-se als casos d'obertura de nous equipaments religiosos, malgrat que en la seva disposició transitòria quarta s'afirma que serà necessari que els centres religiosos que ja es troben en funcionament, però que no poden acomplir els requisits legals que definirà el reglament d'execució de la llei, tindran un plaç de cinc anys per fer-ho a partir de l'aprovació del susdit reglament. S'estableix, doncs, un efecte retroactiu de la llei, de cara a regular la situació existent en les deficientes condicions legals d'aquests centres (quelcom que encara arroseguen moltes comunitats musulmanes locals), però que pot provocar uns efectes immediats, forçant al tancament dels mateixos. El fet de tancar un equipament religiós té una dimensió notòriament significativa, especialment pels membres d'aquesta comunitat religiosa, i per tant caldrà esperar que es trobin altres alternatives abans de procedir a l'execució de les sentències administratives que de ben segur ha de recollir el reglament d'execució. Ara bé, malgrat que el projecte de llei (en la seva disposició addicional tercera) contempla la possibilitat d'atorgar ajuts per a la rehabilitació d'aquests locals, encara està per determinar la manera en que es procedirà a l'hora d'aportar aquest capital públic (que suposaria, per altra banda, un altre

element de contradicció en relació amb les afirmacions polítiques dels promotors d'aquesta llei, segons les quals el manteniment d'un culte religiós no s'havia de finançar des de l'administració pública). Referint-se al cas concret dels col·lectius musulmans a Catalunya, la combinació d'aquesta premissa de regulació dels espais de culte, junt amb l'obligatòria reserva de sòl dins el planejament urbà, pot provocar un progressiu desplaçament dels seus centres religiosos (en la seva majoria, espais de proximitat a les zones on resideixen aquests col·lectius), vers les zones perifèriques de les ciutats, on es pot disposar de més terreny.

5. S'ha afirmat amb solemnitat i cofoïsmes, que aquest era una proposta d'ordenament legal pionera a Europa. Cal lamentar el to d'aquestes afirmacions, que denoten el desconeixement respecte l'existència d'extensos i avançats ordenaments legals en altres països europeus, que des de ja fa molt temps, no només han aplicat aquestes marcs legals, sinó també han estat capaços de promoure també bones pràctiques polítiques en aquesta matèria. Quan un país disposa d'un marc referencial respecte a com entomar les seves relacions amb la pluralitat religiosa, llavors existeix la base necessària per a poder adoptar i/o modificar els ordenaments legals als nous reptes que s'incorporen amb la presència plural de l'expressió religiosa. A Catalunya seguim sense tenir un model de referència clar en aquest terreny, ja que més enllà de l'aplicació per extensió del model d'aconfessionalitat de l'Estat espanyol, la lectura en clau de laïcitat que desenvolupa el Govern català no acaba de quedar ben definida. En el darrer paràgraf del preàmbul s'afirma que aquest projecte de llei, es defineix "des de la laïcitat", doncs es vol regular els centres de culte "en termes de neutralitat". Ja he esmentat anteriorment alguns elements que poden contradir aquests dos principis, especialment el segon, ja que per definició, cap acció política es pot definir en clau de "neutralitat". El problema és que es vol definir un marc legal que acompanyi una pràctica administrativa i política, quan no existeix un marc referencial clar, que segueix mantenint un criteri de diferenciació entre cultes, que permet que la gran majoria dels espais de culte de la confessió religiosa catòlica quedin al marge d'aquesta llei.

8. LES INICIATIVES COMUNITÀRIES I LES REPRESENTACIONS INSTITUCIONALS

Pocs mesos després dels atemptats de l'11-M, la premsa espanyola revelava amb to alarmant, el fet de que una part força significativa del teixit associatiu musulmà a Espanya no estava inscrit ni en el Registre d'entitats Religioses del Ministeri de Justícia, ni en la resta de registres d'associacions socioculturals gestionats per les diferents comunitats autònomes. Alguns mitjans varen atribuir aquesta manca d'inscripció a les deficiències del marc legal vigent, en especial de l'Acord de Cooperació i el seu feble desenvolupament, així com per l'absència de cap requeriment que obligués a aquestes entitats a inscriure's.

Entorn aquests arguments, és precís fer un parell de puntualitzacions: en primer lloc, l'esperit amb que es varen elaborar la Llei Orgànica de Llibertat Religiosa de 1980 i l'Acord de Cooperació de 1992 amb la Comissió Islàmica d'Espanya, és hereu de la voluntat de regular i garantitzat les expressions religioses minoritàries, i no la de controlar les activitats d'aquests col·lectius, per temor a que puguin atemptar contra la seguretat del país. És important saber el context on aquestes lleis es varen pensar i elaborar, i no imaginar que ara cal reconvertir-les en instruments de control preventiu. És a dir, quan es suggereix que caldria fer obligatori el registre per aquestes entitats –aquest és el segon comentari–, aquesta condició s'hauria d'emmarcar dins del principi de la regulació, i no de la sospita respecte a l'existència d'una sèrie d'entitats associatives que actuen com a espais de culte, ja que això ens posaria directament en línia amb la situació que fou definida per la Llei de Llibertat religiosa aprovada per la dictadura franquista el 1967, on per protegir la prevalència pública del catolicisme com a religió oficial es limitava la visibilitat de les expressions de les altres minories religioses, purament en clau d'ordre públic.

Aquesta situació de discrecionalitat entre l'obertura d'un espai de culte musulmà i la seva inscripció registral, dificulta considerablement la reconstrucció de l'evolució i de les dimensions d'aquest complex camp religiós islàmic a Espanya i a Catalunya. És per això que tal empresa requereix combinar, per una banda, les dades dels dos registres oficials disponibles (el Registre d'entitats religioses del Ministeri de Justícia de Madrid, i el Registre

d'Associacions Culturals de la Conselleria de Justícia de la Generalitat de Catalunya), i per l'altra, creuar aquestes dades amb d'altres extretes de l'observació sobre el terreny. Tal com es podrà veure percentualment en el cas de Catalunya, les iniciatives d'obertura d'aquests espais de culte no necessàriament s'acompanyen de la seva inscripció legal, quelcom que cal analitzar amb detall per saber les raons del que durant força temps ha estat la pràctica més habitual.

En aquest capítol analitzaré el marc sobre el qual es desenvolupen les iniciatives d'institucionalització i d'organització de l'islam a Catalunya, amb les diferents propostes que s'han estructurat com a instàncies representatives del col·lectiu.

8.1. Un dens teixit associatiu

L'islam a Catalunya constitueix un conjunt heterogeni. Malgrat que el criteri que habitualment s'empra per a mostrar aquesta heterogeneïtat és el de l'origen nacional –així, el 81% de tots els oratoris estaria gestionat per marroquins, el 13% per senegambians, el 3% per pakistanesos, l'1% per siris, l'1% per algerians i l'1% per bengalis–, aquesta diversitat s'expressa també a través d'altres tres eixos, com seria l'etnolingüístic, el doctrinal i l'ideològic i polític. Entre els quatre eixos s'estableixen relacions complementàries i de correspondència que constitueixen els criteris a partir dels quals s'estructuren els col·lectius musulmans, els espais de culte i les iniciatives associatives.

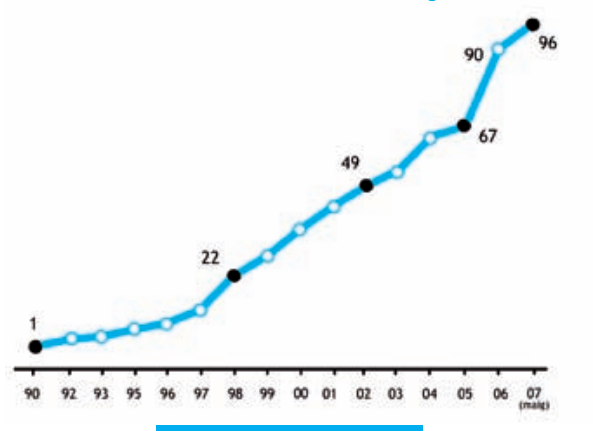
Pel que fa a aquestes iniciatives, el primer que caldria dir és que són força heterogènies i variades, la qual cosa comporta que el seu grau d'inscripció sigui relativament baix. Els oratoris, com a espais de culte musulmà, poden acollir-se a l'estatus d'associació, com a figura legal definida per l'ordenament jurídic espanyol per a identificar la dependència formal d'un espai que es dedica a un ús de tipus col·lectiu. Com que ens hi referim com a espais adreçats al culte públic, aquests adquireixen un caràcter confessional. D'aquesta manera, per tal de ser considerats entitats religioses, els espais han d'acomplir uns requisits exposats en la Llei Orgànica de Llibertat Religiosa de juliol del 1980, si

volen gaudir dels avantatges que implica aquesta categoria. En primer lloc ha de ratificar que les seves finalitats són religioses, i per això ha d'estar vinculada a alguna de les confessions reconegudes per l'Estat espanyol. Aquesta certificació permet la seva inclusió com a associació religiosa en el Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia a Madrid.

L'Acord de Cooperació del 1992 signat amb la Comissió Islàmica d'Espanya afavoria el procés d'institucionalització de les comunitats musulmanes a l'Estat espanyol. La inscripció com a entitat religiosa, i la seva adscripció federativa, habilita els oratoris a acollir-se al text de l'Acord de Cooperació. Pel que fa al reconeixement legal de la figura dels imams, de la manera que consta en aquest Acord, poden ser reconeguts com a tals si el seu oratori prèviament ha estat inscrit. A Catalunya, l'evolució de la inscripció dels llocs de culte s'ha vist accelerada els darrers anys (especialment l'any 2006), si bé durant força temps el percentatge d'entitats inscrites era força discret (vegeu gràfic 4).

S'observa que el camí del registre com a entitat religiosa no ha estat l'única dinàmica d'inscripció legal que han desenvolupat els responsables dels oratoris o associacions islàmiques (15). Un altre camí emprat pels responsables associatius musulmans a Catalunya ha estat el de la inscripció com a associació cultural en la Conselleria de Justícia de la

GRÀFIC 4. Evolució de la inscripció de les entitats religioses islàmiques de Catalunya al Ministeri de Justícia (1992-maig 2007).



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

Generalitat. Si comparem ambdós registres, veurem com mostren percentatges diferents: un 57,2% dels oratoris que hi ha a Catalunya es troben registrats com a entitats religioses islàmiques, mentre que el 44,6% ho està com a associació cultural en el Registre d'Entitats de la Conselleria de Justícia de la Generalitat de Catalunya. Els darrers anys, el perfil d'inscripció s'ha modificat considerablement: l'any 2002 només 47 oratoris hi constaven inscrits a Madrid (un 33,3%), i els responsables d'aquests centres optaven o bé per la inscripció com a associacions culturals o bé no el registraven. Avui en dia, les modalitats d'inscripció que presenta aquest teixit associatiu es concreten de manera ben diferent, tal com indica el gràfic 5.

La modificació en el perfil d'inscripció és indicatiu d'un canvi en la voluntat dels promotors dels nous oratoris per poder dotar-los d'un estatus legal normalitzat. La dinàmica més comuna durant força temps a Catalunya ha estat, en primer lloc, trobar un espai adequat per a oratori, desenvolupar les pertinents reformes en l'interior (sovint sense sol·licitar cap mena de permís municipal) i procedir a l'obertura del local per a l'ús comunitari. Han estat pocs els casos on s'ha produït una relació directa entre inscripció legal i obertura, i en la majoria de les situacions la data d'obertura de l'oratori i la del registre no coincideixen. Ha estat habitual, doncs, deixar el registre per més endavant, probablement a partir del moment que s'estableixen relacions amb les administracions locals, cosa que obliga que el centre disposi d'un estatus legal ben definit. D'altra banda, la inscripció del local com a entitat religiosa o associació cultural no implica necessàriament que es disposi de les pertinents llicències municipals d'obertura d'un espai que es dedicarà a ús comunitari, la qual cosa implica llavors haver de contemplar les ordenances en matèria de seguretat i d'accessibilitat al local.

Cal tenir present, però, que aquesta és una circumstància que no afecta tan sols els col·lectius musulmans, ja que l'entrada en vigor d'aquest Acord ha fet que espais de culte d'altres confessions religioses minoritàries habilitats precàriament en locals o habitatges s'hagin trobat en situació de dubte legal respecte de l'ordenament jurídic vigent. Però no es pot negar que encara existeix un cert percentatge d'irregularitat administrativa al si del tei-

15. Cal tenir present que no totes les entitats religioses islàmiques que han estat inscrites al Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia són oratoris musulmans. Es tracta de quatre entitats que es dediquen a activitats relacionades amb la doctrina islàmica, però que no són espais de culte. A més, a la llista apareixen dos oratoris que han estat inscrits amb dues denominacions diferents.

xit associatiu musulmà a Catalunya, menor respecte d'altres períodes anteriors, però que avui en dia segueix generant una certa inquietud entre l'opinió pública o els responsables polítics, especialment en l'actual context de sospita sobre la presència de corrents radicals al si d'aquests col·lectius.

Davant d'aquesta disparitat associativa entre entitats religioses i associacions culturals, es genera entre els responsables municipals una forta confusió. Sovint s'acaben confonent associacions culturals amb religioses, perquè o bé inclouen una explícita referència religiosa en el nom amb què 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 desapercibuda pels municipis, que desconeixen els tràmits registrals que han desenvolupat els responsables d'aquests centres. Tanmateix, el fet que disposin o no d'una llicència municipals per activitats, no sempre és una informació que les instàncies municipals que són competents en matèria d'immigració tinguin a l'abast d'una manera immediata, pel fet que sol ser una documentació dipositada en les àrees d'urbanisme i via pública. Comprovar si un centre disposa o no dels permisos corresponents és una qüestió de temps, però demostra que l'acció municipal no necessària-

ment s'estableix un protocol de transvasament d'informació entre diferents àrees implicades.

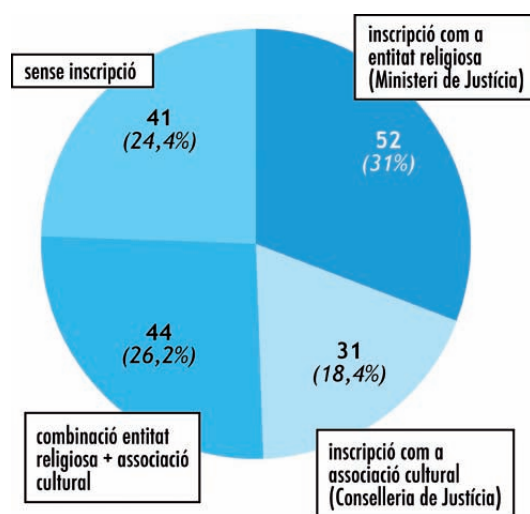
Si la tendència a obrir primer la mesquita i després procedir a la inscripció legal es comença a modificar, ho és bàsicament basant-se en dos factors: en primer lloc un més gran coneixement de l'existència i del contingut de l'Acord del 92, i dels possibles beneficis que pot reportar la inscripció com a entitat religiosa (que no són tan sols econòmics, com ara que puguin refermar l'estatus en una possible negociació amb els poders públics); i, en segon lloc, 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 a 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, i que això la fa més accessible per a les comunitats musulmanes.

8.2. La feblesa dels lideratges comunitaris

L'islam a Catalunya acull bona part de la diversitat doctrinal islàmica, més enllà de la divisió tradicional entre sunnites i xiïtes, mostrant un ampli espectre de lectures, interpretacions i observances. Es fa difícil identificar quina és la línia doctrinal més important a Catalunya, però sí que existeix un tret ben significatiu de l'islam en territori català, com és el seu caràcter vivencial i tradicional, profundament imbricat amb els contextos culturals d'origen, i que és reproduït i transmès a través de la família.

Aquest islam és, abans que tot, una pràctica que es relaciona amb els espais i els temps de la quotidianitat, que s'expressa amb més o menys intensitat al llarg de l'any d'acord amb les celebracions pròpies del calendari musulmà, i que no formula gaires inconvenients a l'hora d'acomplir la seva observança. Aquest islam més vivencial que identitari, i que expressa una pertinença plural, contrasta amb altres lectures més formalitzades degudes a una dependència doctrinal o ideològica concreta. En aquest sentit, a Catalunya s'observen també interpreta-

GRÀFIC 5. Modalitats d'inscripció legal dels oratoris a Catalunya (2007).



Font: Elaboració pròpia

cions rigoristes de l'islam, que formulen obertament voluntat d'aïllament i de desconexió respecte de la societat occidental, pel perill que representa la seva influència assimiladora. Per últim, les expressions més espirituals d'un islam confrèric, també presents a Catalunya, completa la varietat de registres d'una pràctica diversa i heterogènia.

L'islam de Catalunya no s'ha d'entendre només en termes d'observança religiosa, sinó també com a font d'elaboració de pertinences plurals. I això és d'aquesta manera perquè al si del col·lectiu es manifesten dinàmiques evidents de secularització. Una secularització que, tot i que genera un debat intern en el col·lectiu, no s'expressa en clau de ruptura (probablement perquè l'observança no és considerada un factor únic i determinant en la pertinença al col·lectiu musulmà), i que cal interpretar com a indicador de la marxa del procés d'encaix social que protagonitza el col·lectiu, i no pas com a prova de la seva "assimilació" (segons les interpretacions doctrinals islàmiques més rigoristes) o de la seva "integració" (des d'una interpretació occidental). La secularització, com s'expressa en els hàbits quotidians dels membres d'aquest col·lectiu, es manifesta en forma d'una no-pràctica privada, abans que no com a discurs públic de reivindicació de la separació entre religió i societat. De moment, però, poques han estat les veus del col·lectiu a Catalunya que hagin reclamat aquesta distinció, probablement pel fet que una declaració com aquesta podria ser identificada com d'apostasia. Que avui en dia aquests arguments no es facin públics, no vol dir que no puguin aparèixer en el futur, la qual cosa seria indicador del desenvolupament de corrents d'opinió crítica al si d'aquests col·lectius.

Malgrat les evidències d'aquesta pluralitat interna, es manté la tendència entre l'opinió pública a identificar els musulmans com a col·lectiu amb una potencial cohesió comunitària. Aquest argument, que lícitament és emprat i enunciat per part dels representants musulmans en les seves relacions amb les instàncies socials i polítiques (i a la inversa, per part dels responsables polítics, que defineixen les seves intervencions amb la intenció que puguin arribar al conjunt del col·lectiu musulmà, obviant les diferències internes), requereix ser matisat ja que, com han demostrat altres estudis arreu d'Europa, en el desenvolupament d'expressions de mobilització col·lectiva, l'existència d'una

identitat etnicoreligiosa és una condició necessària encara que no suficient. Un bon indicador de la representativitat d'un lideratge comunitari podria ser la seva capacitat de mobilització del col·lectiu. No obstant això, i tenint present aquesta notable heterogeneïtat que traspasa el col·lectiu, seria més adequat considerar que tota mobilització, com a dinàmica situacional i variable que és, s'entén com a reacció a un determinada situació o context en què els interessos del col·lectiu poden veure's amenaçats, generant-se una resposta que sovint és conduïda pels líders i les representacions associatives.

La (hipotètica) possibilitat que els musulmans puguin ser un col·lectiu susceptible de mobilitzar-se activament en l'espai públic, ja sigui per reclamar els seus drets com per defensar públicament determinats posicionaments morals o valors ètics és sovint contemplat des de les societats europees amb una certa inquietud, en argumentar que l'espai públic no és l'àmbit adequat per a una expressió religiosa reivindicativa. Les diferents cultures polítiques presents a Europa matisen els límits d'aquesta presència, i determinen l'existència d'estructures d'oportunitat política que poden afavorir o limitar la mobilització dels col·lectius musulmans en aquest espai públic.

Però el que volem destacar aquí no és tant la capacitat efectiva que puguin tenir els col·lectius musulmans de poder aprofitar intensivament l'estructura d'oportunitats de participació activa que pugui oferir una societat com la catalana, sinó la generació de dues grans dinàmiques respecte de l'orientació comunitària de les iniciatives associatives d'aquest col·lectiu. En primer lloc, hi ha les dinàmiques d'organització desenvolupades cap l'interior del col·lectiu, vinculades amb aquells grups reunits a l'entorn d'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 cada mes de l'oratori local i el pagament del sou de l'imam, les relacions amb l'ajuntament de la localitat, etc.), mantenint una relació més o menys directa i continuada amb altres comunitats que es troben en la seva mateixa situació. En paral·lel a aquest model, hi hauria una segona dinàmica d'institucionalització que tendeix vers el conjunt de la

comunitat musulmana a Catalunya, desenvolupada per centres i col·lectius que, amb una vocació més associativa i amb voluntat representativa, volen aparèixer com a punts de referència per a d'altres comunitats. El seu àmbit d'actuació ja no és exclusivament el local, sinó bàsicament el comunitari, la qual cosa implica una doble relació: amb la resta de col·lectius musulmans, i amb les diferents administracions polítiques presents en l'àmbit territorial corresponent. El quadre 4 ens mostra les diferències existents entre organització i institucionalització.

En aquest darrer àmbit d'institucionalització se situen les diferents instàncies que reclamen una representativitat del col·lectiu musulmà a Catalunya. La legitimitat d'aquesta representació prové de diferents fonts: per una banda, trobaríem les dues grans federacions musulmanes a Espanya, la FEERI i la UCIDE (16). Aquests representants es reclamen com a interlocutors davant les administracions públiques, en virtut de l'Acord de Cooperació del 1992 que atorgava a la Comissió Islàmica d'Espanya la representació institucional de l'islam. Però per l'altra també es formulen iniciatives com les del Consell Islàmic i Cultural de

Catalunya (CICC), associació cultural creada a Barcelona al juny del 2000 que aplega un conjunt de comunitats musulmanes locals, fonamentalment d'origen marroquí, i que extreu la seva font de legitimitat no del marc legal ja esmentat, 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.

S'observa que l'adscripció com a entitats religioses de les diferents comunitats musulmanes de Catalunya es decanta majoritàriament en favor de la Ucide (amb un total de 61 de 96). En canvi, la iniciativa del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya (CICC), malgrat que discutida des d'alguns sectors dels col·lectius musulmans (17), aplega aproximadament una trentena de comunitats d'arreu del país, proposant una representació alternativa a la de les dues federacions nacionals, i que ha aconseguit un destacat suport 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.

QUADRE 4. Distinció entre organització i institucionalització.

	ORGANITZACIÓ	INSTITUCIONALITZACIÓ
Definició	<ul style="list-style-type: none"> • Autoorganització del culte 	<ul style="list-style-type: none"> • Gestió-burocratització del culte
Objectius	<ul style="list-style-type: none"> • Respondre a les necessitats del culte a nivell comunitari 	<ul style="list-style-type: none"> • Representació i reconeixement institucional per part de l'Estat i la societat europea
Àmbit de treball	<ul style="list-style-type: none"> • Escala local 	<ul style="list-style-type: none"> • Escala regional o nacional
Interlocutors polítics	<ul style="list-style-type: none"> • Ajuntaments, consells comarcals 	<ul style="list-style-type: none"> • Diputacions provincials, Administracions autonòmiques, Estat
Projecció	<ul style="list-style-type: none"> • Horitzontal (compartida i cooperativa amb altres comunitats locals) 	<ul style="list-style-type: none"> • Vertical (jeràrquica i intermediària entre les administracions públiques i els col·lectius)
Exemples	<ul style="list-style-type: none"> • Oratoris musulmans locals 	<ul style="list-style-type: none"> • FEERI, UCIDE, Consell Islàmic i Cultural de Catalunya

Font: Elaboració pròpia

16. La FEERI va ser creada al setembre del 1989 després que el govern espanyol iniciés el procés de negociació amb els musulmans espanyols, a partir del reconeixement de l'islam com a confessió religiosa de notori arrelament. Pocs anys més tard, el 1991 fou creada la UCIDE. Ambdues federacions agrupen la majoria de les entitats religioses islàmiques inscrites al Registre d'Entitats Religioses del Ministeri de Justícia de Madrid (la UCIDE compta –a 15 de juny de 2006– amb 158, la FEERI amb 58, mentre que un total de 98 entitats religioses islàmiques no es troben federades encara que sí registrades). Les dues federacions constitueixen la Comissió Islàmica d'Espanya, creada el 1992, entitat que ostenta la representació oficial de l'islam a Espanya, i amb la qual l'Estat va signar l'Acord de Cooperació de novembre del 1992. Des de llavors, les discrepàncies entre els representants de les dues federacions al si de la Comissió ha convertit aquesta entitat en poc operativa, essent aquesta una de les raons que explica el pobre desenvolupament d'aquest Acord, a catorze anys de la seva signatura.

17. Les crítiques que rep el Consell Islàmic no sempre han acabat concretant-se en una proposta alternativa al seu model de lideratge. La creació de la *Plataforma Fe i Diàleg*, composta per una trentena d'associacions, va suposar un primer intent, que es va fer pública amb motiu de la polèmica encetada per les caricatures del profeta Muhammad, va organitzar el 24 de febrer de 2006 un acte de protesta a la Plaça de l'Escorxador de Barcelona, un lloc on tradicionalment s'han aplegat les comunitats musulmanes per celebrar el final del ramadà. En les seves declaracions públiques, els seus portaveus han formulat crítiques entorn la gestió del CICC i sobre el suport que reben de les administracions públiques. Més recentment, el 14 de febrer de 2008, s'ha presentat també una segona plataforma, *Musulmans i musulmanes per la igualtat*, composta per set entitats que han elaborat un manifest en contra de l'augment de la islamofòbia i del radicalisme en el si de les comunitats musulmanes, poques setmanes més tard de les detencions d'una desena de pakistanesos a Barcelona. Sense esmentar-ho, els membres d'aquesta nova plataforma, elaboren una profunda crítica al model organitzatiu del Consell Islàmic.

El Consell Islàmic ha aconseguit fer-se un espai de representació del col·lectiu musulmà davant la societat catalana, especialment a través d'iniciatives de projecció pública que han reforçat la seva candidatura per a representar l'islam. La celebració dels dos congressos d'imams i mesquites a Catalunya (octubre de 2004 i desembre de 2006), o les tres edicions de les jornades de portes obertes dels oratoris musulmans (en els mesos de maig de 2005, 2006 i 2007), ha afavorit un primer reconeixement públic de la seva tasca organitzativa, si bé des de l'any 2002 mantenia una estreta col·laboració institucional mitjançant convenis amb dotació econòmica (el darrer signat en maig de 2007, que gairebé arriba als 100.000 euros), signats amb el govern català. A un nivell més discret, però també amb el suport econòmic i el reconeixement per part de la Direcció General d'Afers Religiosos, el Consell organitza des de l'any 2006 uns cursos de formació per a imams, sota el patrocini del Ministeri d'Afers Religiosos marroquí. Per últim, la presència de representants del Consell Islàmic en iniciatives de diàleg interreligiós, o bé en els mitjans de comunicació catalanes, és també una prova del nivell de reconeixement social que aquest comença a adquirir.

8.3. La proposta organitzativa del Consell Islàmic

El Consell Islàmic s'ha presentat com a iniciativa que sorgia des de les comunitats musulmanes de base, que eren representades a partir de la figura dels seus imams. En base a aquest doble criteri -per una banda comunitari, i per l'altra de lideratge del col·lectiu representat en la figura dels imams-, el Consell Islàmic ha organitzat la seva proposta institucionalitzadora de l'islam a Catalunya. Amb el primer argument responia al model definit per l'Acord de Cooperació i les dues federacions, i la seva manca d'encaix entre les comunitats locals, i amb el segon també es volia formular una proposta que legitimés el model de lideratge que aquest proposava. En aquest sentit ha estat clau el desenvolupament de l'argument que vinculava lideratge del col·lectiu musulmà i autoritat doctrinal.

Les circumstàncies que afavoreixen la creació del Consell Islàmic el mes de juny de 2000 ajuden a comprendre l'orientació que adopta el seu model organitzatiu. En primer lloc, cal destacar el model clarament

nacional que s'imposa en la proposta del Consell, malgrat els diferents gests simbòlics -solicitats des del principi per part de les autoritats polítiques catalanes- per tal d'incorporar a representants musulmans d'altres orígens nacionals. Aquesta dependència nacional marroquí, inscriu plenament al Consell Islàmic dins del camp de desenvolupament associatiu en el si d'aquest col·lectiu a Catalunya, que permanentment ha estat condicionat per l'aparició d'iniciatives que s'inscrivien en el pla de la fidelitat amb el règim polític marroquí, o que emplaçaven en un context d'oposició i/o discrepància política.

Com a la resta de societats europees, les autoritats consulars marroquines a Catalunya han intentat supervisar aquelles iniciatives desenvolupades pels seus súbdits, per tal d'evitar que poguessin conformar alguna mena d'activisme polític i social. La creació l'any 1978 de Amical de Trabajadores y Comerciantes Marroquíes a Barcelona anava en aquesta línia. No obstant, el model associatiu patrocinat per les instàncies consulars, ràpidament es veuria superat per la principal dinàmica associativa desenvolupada pels marroquins a Catalunya, com seria la creació d'oratoris musulmans. La seva proliferació va respondre més a una voluntat organitzativa dels col·lectius locals, que no a una planificació supervisada per part del règim marroquí. La creació del Consell Islàmic, on bona part dels seus membres havien participat activament en l'Amical, esdevé una continuïtat en l'orientació oficial respecte aquella entitat, respondent a la voluntat per tal de poder intervenir de manera molt més activa entorn a uns espais religiosos que s'havien situat al marge de l'acció de supervisió que havia intentat el règim polític marroquí.

Sense la legitimació per part dels responsables polítics catalans, la proposta del Consell Islàmic no hagués pogut progressar, ja que per a aquells més important que la seva dependència oficial respecte al Marroc, el que es volia a través de l'acció del Consell era ordenar una situació d'absència d'interlocució respecte a un col·lectiu que es definia com a molt heterogeni. La forma adoptada pel Consell, presentant-se com un grup d'imams, potser fou atractiva pels responsables polítics, però no així per part dels promotors dels

espais de culte musulmans arreu de Catalunya, que eren els veritables gestors dels mateixos. Després dels primers anys de funcionament, els responsables del Consell Islàmic hagueren de reconèixer que el seu projecte no podia avançar si només es contemplava a les figures dels imams. La prova d'aquest canvi d'orientació es feu evident, quan el cartell del segon congrés celebrat el 2006 pel Consell ja no només convocava a imams, sinó també a "presidents de les mesquites" de Catalunya.

Després de vuit anys de funcionament, el Consell Islàmic segueix mantenint un percentatge similar d'entitats (s'estima que una trentena) que es declaren fidels al seu projecte. Això demostra que aquest atreu a un perfil d'associacions molt concret. En tot cas, la hipòtesi que es podria elaborar respecte a perquè es manté aquest discret nombre d'adhesions, cal trobar-se no tant en l'aspecte doctrinal que el defineix (en el Consell Islàmic cohabitaven diferents interpretacions de la doctrina islàmica; sense anar més lluny, el seu president, un tangeri d'uns seixanta anys, és un dels emirs del tabligh a Catalunya), sinó possiblement per una qüestió de lleialtat ideològica que defineix el projecte del Consell Islàmic, que el situa molt a prop de la línia oficialista marroquina.

En les relacions que es mantenen entre el Consell Islàmic i la resta de comunitats musulmanes locals s'expressa una lògica de lleialtat clientelar. Això vol dir que des del Consell s'exerceix una certa autoritat sobre les comunitats, no tant en el pla doctrinal sinó en l'ideològic, que es materialitza no tant en la intervenció sobre l'organització concreta d'aquells espais de culte, com en l'accés d'aquestes comunitats a una sèrie d'iniciatives promogudes des del Consell Islàmic. Aquesta estratègia tendeix a la fidelització, i ha estat desenvolupada a nivell individual, mitjançant els cursos de formació de llengua i cultura catalanes per a imams, i a nivell comunitari, amb la participació -prèviament seleccionada- en altres activitats de formació (per a líders associatius, per exemple), o de promoció externa (com són les jornades de portes obertes que anualment organitza el Consell Islàmic sota el patrocini de la Generalitat de Catalunya). Sens dubte aquest és el principal actiu de la autoritat que manifesta el Consell

Islàmic i els seus dirigents. Han aconseguit fer-se un lloc en el context català, enfront d'altres iniciatives, que les comunitats locals no poden ignorar, el que no vol dir necessàriament que hagin d'acceptar el Consell com a referent seu.

No obstant, és pertinent preguntar-se és si aquesta relevància pública del Consell Islàmic i Cultural de Catalunya s'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 oficiós gairebé únic de l'islam a Catalunya. Si, en canvi, s'avalués el paper del Consell des del si de les mateixes comunitats musulmanes, el contrast d'opinions seria força més pronunciat. Hi han veus que qüestionen els vincles 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 (gairebé exclusivament marroquí) a Catalunya, que ha de servir en el futur per generar noves propostes en virtut de l'heterogeneïtat composició del col·lectiu. Reforçar les relacions amb les comunitats musulmanes locals, i desenvolupar 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.

La conseqüència immediata és que el treball organitzatiu de cara a l'interior del col·lectiu musulmà que hauria d'acompanyat la proposta de representació del Consell, segueix sent el principal tema pendent. Fins ara, el Consell manté la fidelitat d'aquelles comunitats amb les que comparteix una certa lleialtat ideològica, però una part significativa del col·lectiu musulmà expressa la seva opinió crítica davant la gestió que duen a terme els seus representants. Malgrat, però, que la seva representativitat es veu seriosament contestada, la seva oposició no sembla fins el moment haver-se convertit en una alternativa viable.

9. CONCLUSIONS: LES CONDICIONS PER A L'ENCAIX DE L'ISLAM A CATALUNYA

L'islam a Europa s'ha convertit en un objecte de debat social, d'atenció mediàtica i de preocupació política. Sense poder-se desvincular del convuls panorama polític internacional, les comunitats musulmanes a Europa són atentament observades per les diferents opinions públiques nacionals, que reel·len de la seva capacitat (quan no voluntat) per a formar part del Vell continent. Disposem, però, de clars indicadors que confirmen l'encaix social d'aquests col·lectius a Europa. No obstant, les evidències d'una substantiva integració no impedeixen que les opinions públiques europees elaborin una percepció conflictiva de la presència musulmana. Tals percepcions són un efecte col·lateral més dels atemptats dels EEUU, Madrid o Londres, com també ho són dels nous interrogants que aixeca la cada cop més visible presència de l'islam a l'espai públic europeu. No en va, l'islam en a penes una generació, s'ha convertit en la segona religió europea després del cristianisme.

La irrupció de la referència islàmica en l'espai públic de les societats europees contribueix a revisar la clàssica fórmula de separació entre religió i política, i entre l'esfera privada i l'esfera pública. Aquest codi de separació, essencial per a la conformació dels Estats-nació, s'ha concretat al llarg dels anys com un criteri per delimitar administrativament el camp d'acció de les religions a Europa. En el cas de les tradicions religioses majoritàries, aquesta separació s'entenia com a intent de l'Estat per tal de limitar la influència del fet religiós sobre l'opinió pública. Però en el cas de les minories religioses, amb una permanència històrica o més recent a través de la immigració, la seva presència en l'esfera pública, a través d'una volguda visibilitat, es defineix en clau de reconeixement. L'islam cerca en l'espai públic, el fet de ser reconegut com a realitat cultural europea. Les reaccions contràries a tal presència, argumentant criteris d'incompatibilitat entre l'islam i Europa, són indicatives dels criteris selectius que s'operen en la definició d'aquesta esfera pública on, d'una manera general, no totes les expressions religioses són excloses, sinó només una part d'elles. En aquest sentit, són testimonis del procés de redefinició d'aquests espais públics europeus en clau identitària, on l'islam juga el fonamental paper de ser instituit com a la principal alteritat religiosa i cultural.

El debat sobre la possible europeització de l'islam contribueix, certament, al debat sobre l'esfera pública com a escenari de la participació democràtica. L'espai públic, segons l'acceptació de Daniel Innerarity, "l'esfera de deliberació on s'articula el que és comú i es tramiten les diferències" (Innerarity, 2006: 14), esdevé una construcció continuada entre les representacions i argumentacions dels diferents actors presents, de cara a poder instituir un marc on poder resoldre els afers que interessin al conjunt de la societat. Aquest marc és definit per una determinada cultura política que regula els principis de participació dels diferents actors. La irrupció de nous actors, amb noves cultures polítiques, genera un efecte evident de contracció davant les noves expressions de participació que es proposen. Potser massa influïts pel paradigma taylorià de la política de reconeixement, l'espai públic ha deixat de ser un marc normatiu per a regular l'interès comú, "per tal de convertir-se en escenari de tramitació de les reclamacions privades i particulars" (op. cit., p. 23). Paradoxalment, són els aspectes que regulen les pràctiques i relacions en el si d'un determinat col·lectiu o comunitat, els que són exposats en l'espai públic, de cara a reclamar la seva protecció i salvaguarda. I és en base a aquesta exteriorització pública dels àmbits privats, en que els diferents col·lectius basen les seves estratègies per reclamar el seu reconeixement en l'espai públic. Dins d'una voluntat de participar activament en aquesta esfera, reclamar el reconeixement és necessari però insuficient, doncs no sempre s'estableix una relació de continuïtat respecte a garantir la participació activa dels diferents actors. En aquest sentit, adquireix més importància el fet d'"estar" en l'esfera pública (ja que la invisibilitat condemna a l'absència), que no el de "ser" un actor actiu.

La distinció que vàrem establir a l'inici d'aquest treball entre l'islam com a culte i dels musulmans com a minoria, s'ajusta perfectament a aquesta tendència favorable envers el seu reconeixement públic com a culte, sense que a continuació es suggereixi la participació activa dels musulmans com a nous actors socials. Tal com argumentàvem, la institucionalització de la representació del culte musulmà és un camí ben pavimentat a

Europa; per contra, la participació social i política dels musulmans segueix generant inquietut, tant per la seva condició minoritària com religiosa.

És en aquest marc que es formula l'interrogant sobre la possible europeització de l'islam, sobre la conformació d'un islam europeu o d'un "Euroislam". El debat entorn la forma futura que adoptarà l'islam a Europa es desenvolupa en dues direccions, amb arguments també diferents: en primer lloc, hi ha una sèrie d'autors que insisteixen en el fet que l'islam europeu és una realitat en construcció, aportant alguns dels indicadors d'individualització i secularització que s'hi observen en el si dels col·lectius musulmans. Saint-Blancat (1997), Tietze (2002) i Roy (2005) són alguns dels autors que indiquen que l'islam s'europeitza a partir del moment en que, com la resta de les confessions religioses presents a Europa, es veu transpassat per profundes dinàmiques de secularització. En segon lloc, hi trobem les opinions d'autors com Tibi (2003) o Chebel (2004), que argumenten que aquesta europeització ha de ser fruit d'un procés de reformulació liberal de la doctrina islàmica en clau de racionalitat i moderació, que accepti el marc legal vigent a Europa. La definició que Tibi fa d'aquest "Euroislam" és força eloqüent: "[L'Euroislam seria] una varietat liberal de l'islam que resulti acceptable per als immigrants musulmans com per a les societats europees, pel fet d'adaptar-se a les idees del laïcisme i de la ciutadania individual pròpies d'una democràcia moderna. [...] no permetria de cap manera una assimilació complerta dels musulmans, però suposaria l'adopció de formes de societat civil que podrien produir una identitat islàmica il·lustrada i oberta, compatible amb una cultura cívica europea. [...] L'Euroislam seria una resposta dirigida al mateix temps contra l'assimilació i contra el gueto, i representaria a més una solució democràtica compromesa amb els drets humans" (Tibi, op. cit.: 64-65).

Certament, quan s'analitzen definicions com aquesta hom té la impressió de que darrera de l'ús que en fan aquests autors de tal concepte, existeixen molt més expectatives i anhels del que hauria de fer l'islam, que no indicadors substantius respecte el que fan els musulmans. No estem

dient amb això que la conformació de nous significats, de noves pràctiques i de noves identitats en el si de les comunitats musulmanes a Europa, no sigui real o que no expressi les evidents transformacions en l'ús i el recurs a la referència islàmica. Tampoc volem negar l'horitzó de la ciutadania que és el que ha d'emmarcar la inclusió de l'islam i dels musulmans a la nostra societat, que es defineix a través de triple equilibri entre drets, deures i responsabilitats compartides. El que passa és que, a l'hora d'indicar quins poden ser els elements que poden demostrar aquesta europeització, es produeix una excessiva idealització entorn a les condicions a acomplir, i no de les situacions de les que es parteix. Tothom aposta per la inclusió cívica de l'islam a la nostra societat, però una definició programàtica com aquesta, on es formulen tota una sèrie d'expectatives de compromís cívic força elevades (fins i tot per al conjunt de la població europea), descriu un horitzó de futur de l'islam a Catalunya, sense establir cap mena de vincle amb la seva presència actual. A mig camí entre futur ideal i present imperfecte, i sense voler renunciar a aquesta necessària inclusió cívica de l'islam, proposarem una sèrie de condicions a garantir per tal de poder aconseguir aquesta inclusió cívica.

1. Garantitzar la pràctica cultural com a exercici de la llibertat religiosa

En virtut d'una aplicació real del principi de llibertat religiosa, els musulmans a Catalunya tenen dret a la seva expressió religiosa, que ha de ser garantida pels poders públics. S'ha de conseguir desvincular la idea de que el manteniment d'una observança religiosa sigui contrari a la integració social d'aquests col·lectius, ja que això contribueix a condemnar socialment la seva pràctica religiosa individual i col·lectiva. Els diferents serveis públics competents per llei del desenvolupament d'una atenció específica als col·lectius musulmans no es poden excusar, en virtut d'una determinada interpretació del terme de laïcitat, especialment si aquestes qüestions es troben formulades en un marc legal d'obligat compliment. Per altra banda, aquelles situacions on les condicions de la pràctica religiosa islàmica es vegin seriosament afectades, han de ser corregides per part dels àmbits

públics, tot cercant la complicitat de la resta d'actors socials, ja que ells tenen l'obligació de garantir el principi i l'exercici de la llibertat religiosa.

2. Contribuir a que els representants de l'islam a Catalunya puguin desenvolupar un discurs no victimista i una pràctica social proactiva

Les diferents veus públiques de l'islam a Catalunya han de ser capaces d'elaborar nous discursos més proactius envers la societat catalana. Tal propòsit no serà gens fàcil, especialment pel fet que des de la nostra societat (des dels mitjans de comunicació a la classe política), es sol·licita dels musulmans uns discursos merament passius, justificatius i en resposta a interrogants que són posats des d'una perspectiva occidental. Serà la capacitat d'aquestes veus públiques musulmanes per a elaborar nous arguments que emplacin l'islam a Catalunya en una perspectiva d'encaix social, així com la seva capacitat per a dinfondre'ls (a través de recursos com internet, o en base a establir una nova relació amb els mitjans de comunicació). Per altra banda, aquests discursos hauran també de sortir de la lògica de la representació del col·lectiu, ja que si no es mantindrien en el terreny d'una pugna interna que, finalment, provocaria el desinterès de l'opinió pública catalana. Tanmateix, reclamar l'encaix de l'islam i dels musulmans a Catalunya pot elaborar-se sense haver de recórrer a un discurs victimista, o alegant als pressumptes greuges que aquesta societat exerceix sobre aquest col·lectiu. La denúncia a la islamofòbia ha de ser, doncs, un argument per reclamar la condició i reconeixement dels musulmans com a ciutadans de ple dret.

3. Enfortir les representacions del col·lectiu

Donat que el debat sobre la representació del col·lectiu musulmà a Catalunya es mantindrà en els propers anys, cal aconseguir que les diferents propostes organitzatives i institucionalitzadores de l'islam siguin cada cop més consistents i madures des del punt de vista de l'acció associativa. No té gaire sentit albirar un panorama on es tendeixi a la homogeneització del col·lectiu a l'entorn d'un únic representant, encara que sí ho té que les diferents

opcions de representació pactin entre elles una estructura institucional comuna. És evident, però, que les noves propostes que apareguin es podran mantenir en l'esfera pública a partir del moment en que siguin capaces d'elaborar, no només propostes sinó també pràctiques d'estructuració del col·lectiu que siguin efectives. D'acord amb la dimensió que hem establert en aquest estudi entre organització i institucionalització, caldrà que millori el primer nivell (aquell que té a veure amb l'exercici comunitari i quotidià de la pràctica religiosa, garantint les condicions de la mateixa) per sobre del segon (on la representació institucional del col·lectiu es trobarà llargament subjecta als canvis en el panorama polític). L'experiència ha demostrat que una vegada acomplides altres representacions ofíciones de l'islam a Espanya (com la Comissió Islàmica d'Espanya), això no ha representat una millora en les condicions d'una pràctica religiosa islàmica.

4. Configurar comunitàriament un islam arrelat a Catalunya

No té sentit posar com a condició de l'encaix social de l'islam a Catalunya, que aquest trenqui tots els vincles i lligams respecte al seu origen nacional i a la resta de les societats musulmanes. Però si que les expressions islàmiques a Catalunya s'orientin vers aquesta societat, i no cap a unes realitats socials que aquí no serà possible reproduir. Identificar la pràctica religiosa amb una pertinença a un origen nacional o cultural concret (quelcom que segueix estant present entre els primers immigrants musulmans que arribaren a Catalunya), és condemnar l'islam a mantenir una condició de provisionalitat, d'estar descolocat i d'inhibir-se respecte al que pugui afectar a la societat catalana. L'encaix cívic de l'islam i dels musulmans a Catalunya implica reformular aquests vincles transnacionals en clau de generar noves pertinençies complementàries a aquesta societat. Les noves identitats islàmiques a Catalunya ja no poden només ser definides en termes d'una pervivència cultural d'origen, sinó en base a altres construccions identitàries més elaborades on, sense negar l'herència cultural transmesa dins de l'àmbit familiar, es formulin arguments que facin compatible el fet de ser musulmà i català al mateix temps.

5. Combatre i transformar les percepcions negatives de l'islam i dels musulmans

Una societat que s'organitza sobre els prejudicis progressa de manera accelerada vers la seva compartimentació en espais culturals i socialment estancs. Per tant, és necessari desmontar les complexitats socials que afavoreixin que uns col·lectius siguin denostats per la seva condició social, cultural o religiosa. Recentment es parla molt d'islamofòbia, com a darrera versió d'un racisme culturalista exclouent, que insisteix sobre els aspectes d'una pràctica i una pertinença religiosa que es defineix com a incompatible amb els valors d'aquesta societat. Existeixen o no raons objectives per a parlar d'islamofòbia (creiem que alguns pressupòsits de base per a la discriminació per motius religiosos comencen a donar-se al nostre país), el cert és que la possible inscripció d'una nova forma de discriminació en l'agenda de l'antiracisme demostra la vigència de les consideracions negatives aplicades a un col·lectiu (com és el marroquí, amb el que s'identifica la imatge del musulmà), i sobre el qual s'han acumulat

històricament prejudicis i estereotips. Tal com s'ha demostrat en altres ocasions, no només es tracta de combatre la propagació d'aquests prejudicis, sinó que és precís aportar noves imatges i nous arguments que contribueixen a modificar en clau positiva, la percepció que es tingui d'aquests col·lectius. En aquest sentit, els representants del col·lectiu musulmà tenen una tasca força complicada a fer. Però no només haurem d'apel·lar a ells o al treball d'altres iniciatives de la societat civil en favor de la transformació d'aquestes imatges negatives. També caldrà comptar amb la responsabilitat dels mitjans de comunicació a l'hora de transmetre informacions no sesgades ni simplificadores, on els musulmans deixin de ser notícia pel sols fet de ser musulmans, com també caldrà que els responsables polítics en els discursos que adrecin al conjunt de la ciutadania, no afavoreixin i facin encara més gran la distància entre "nosaltres" i "ells", fet que impossibilita la consideració d'una ciutadania diversa, i que segueix insistint sobre el caràcter exògen d'un col·lectiu, ja amb una llarga presència en el territori.

Aquestes condicions difícilment es poden posar en un paper per tal que tinguin algun tipus de validesa legal o moral, que porti als diferents actors implicats al seu compliment. L'encaix social de l'islam i dels musulmans a Catalunya no es pot imposar per decret, malgrat que existeix un ampli marc legal que possibilita aquest encaix. Ara, el que falta, és el compromís dels diferents actors que són més significatius en aquest procés. Sense la responsabilitat compartida de tots ells, difícilment es produirà un encaix en positiu: ni els musulmans trobaran el seu lloc a Catalunya, ni aquesta societat podrà seguir dient que és una societat d'acollida i d'integració. El repte el tenim clarament formulat; de la resolució que adoptem en seran beneficiaris (o sortiran perjudicats) els nostres fills. Ells hauran de transformar el que avui és un islam a Catalunya, en un islam ciutadà, plenament català.

10. BIBLIOGRAFIA CITADA

- AUBARELL, Gemma-MORERAS, Jordi (eds.) (2005), *Imams d'Europa*. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània.
- BONET, Jaime et al. (1994), *Acuerdos del Estado español on los judíos, musulmanes y protestantes*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- CHEBEL, Malek (2004), *Manifeste pour un islam des Lumières*. Paris: Hachette.
- INNERARITY, Daniel (2006), *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa Calpe.
- JIMÉNEZ-AYBAR, Iván (2004), *El Islam en España*. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- MORERAS, Jordi (1996), *Les Accords de Coopération entre l'Etat espagnol et la Commission Islamique d'Espagne*, Revue Européenne des Migrations Internationales, Vol. 12 (1), 1996.
- MORERAS, Jordi (1999), *Musulmanes en Barcelona*. Espacios y dinámicas comunitarias. Barcelona: CIDOB Edicions.
- MORERAS, Jordi (2003), *Aportacions a la gestió de la diversitat. El cas de la presència musulmana a la província de Barcelona*. Informe per encàrrec del Consorci de Recursos per a la Integració de la Diversitat de la Diputació de Barcelona (abril de 2003).
- MORERAS, Jordi (2005), *¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha*, a Andrés Pedreño-Manuel Hernández (eds.), La condición inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia. Murcia: Universidad de Murcia.
- MORERAS, Jordi (2007a), *El imams de Catalunya*. Barcelona: Empúries.
- MORERAS, Jordi (2007b), *Els imams de Catalunya: rols, expectatives i propostes de formació*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill (Informes breus, n° 5)
- MOTILLA, Agustín (ed.) (2004), *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*. Madrid: Trotta.
- PAJARES, Miguel (2007), *Inmigración y mercado de trabajo. Informe 2007. Análisis de datos de España y Cataluña*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Observatorio Permanente de la Inmigración (documentos del OPI, n° 14).
- ROY, Olivier (2005), *La laïcité face à l'islam*. Paris: Éditions Stock.
- ROZENBERG, Danielle (1996) *Minorías religiosas y construcción democrática en España. Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, n° 74.
- SAINT-BLANCAT, Chantal (1997), *L'islam de la diaspora*. Paris: Bayard Éditions.
- TIBI, Bassam (2003), *Los inmigrantes musulmanes en Europa, entre el Euroislam y el gueto*, a Nezar Al-Sayyad-Manuel Castells (eds.), ¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización. Madrid: Alianza Editorial, pp. 55-80.
- TIETZE, Nikola (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan.

Els primers oratoris musulmans es van obrir a Catalunya als anys setanta i el seu increment al llarg dels anys ha estat paral·lel a l'augment dels immigrants musulmans. Aquesta realitat, que també es constata a d'altres regions espanyoles, va comportar l'any 1992 la signatura de l'Acord de Cooperació entre la Comissió Islàmica d'Espanya i l'Estat espanyol. És evident a hores d'ara que la presència del col·lectiu musulmà ha contribuït a canviar la societat catalana i també ha evolucionat el seu encaix a Catalunya.

Aquest llibre vol contribuir a reconstruir i presentar la presència de l'islam a Catalunya, de cara a millorar el coneixement de les seves expressions religioses, comunitàries i identitàries. També reflexiona sobre la capacitat transformadora de les noves realitats socials, culturals o religioses que són aportades pels col·lectius nous i que aboquen a la necessitat de construir i repensar la convivència. Finalment, aporta una sèrie de recomanacions per a una inclusió cívica del col·lectiu musulmà, com per exemple, garantir la pràctica cultural com a exercici de la llibertat religiosa, contribuir a un discurs no victimitista i combatre les percepcions negatives dels musulmans i la seva religió.



Consorci format per:

