

7. EL PERFIL DELS IMAMS DE CATALUNYA (II): FORMACIÓ, EXPERIÈNCIA, CONTRACTACIÓ

D'entre els diferents reculls de dret musulmà, on s'indiquen les condicions necessàries i/o imprescindibles que ha de tenir la persona que s'hagi d'encarregar de dirigir l'oració comunitària, la més important d'elles és el del coneixement (*'ilm*). Un coneixement del contingut i la recitació del text alcorànic, a més de dominar aspectes relacionats amb la tradició del Profeta i del *fiqh* o dret musulmà. El mateix Muhammad, en un *hadith* que és freqüentment citat, va dir el següent: "l'imam d'un grup és aquell qui sap més del Llibre d'Allah. Si hi ha més d'un que s'iguali en la recitació, serà aquell que sàpiga més sobre els fets del Profeta. Si s'igualen en el coneixement dels *ahadith*, doncs aquell que hagi fet el Pelegrinatge. Si ho han fet al mateix temps, serà l'home de més edat" [citat per Muslim i recollit per l'imam An-Nawawi a *Riyyad as-Salihin* ⁵⁷]. El coneixement de la tradició esdevé el criteri fonamental sobre el que s'institueix l'autoritat religiosa en l'islam i, per tant, la qüestió de la formació que sigui aportada per les persones que han de desenvolupar una tasca d'imam en context migratori esdevé fonamental. Probablement, aquesta sigui una de les qüestions sobre les que s'interroguen tant les pròpies comunitats musulmanes, com les opinions públiques europees, entorn la capacitat d'aquests perfils d'autoritat per poder desenvolupar la seva tasca contextualitzadora de la tradició en un context no musulmà.

En aquest apartat comentaré alguns dels aspectes que es relacionen amb els principis d'aquesta formació, a través dels perfils que es presenten entre els imams entrevistats. L'experiència anterior aportada per ells complementa d'una manera fonamental el seu perfil formatiu, al mateix temps que mostra les trajectòries fetes per alguns d'aquests imams, prèviament a la seva arribada a Catalunya, o durant aquesta, pel fet d'haver treballat en diferents oratoris. Per últim, també faré referència a la complexa realitat de la recerca i contractació dels per part de les comunitats, mostrant els condicionants que hi són presents, i que sovint generen situacions compromeses pels representants comunitaris.

⁵⁷ Imam An-Nawawi, *El jardín de los justos (Riyyad as-Salihin)*, op. cit., p. 156.

Una formació adequada al context europeu?

Quan hom preten establir un criteri comparatiu entre els nivells de formació que poden mostrar perfils professionals com els imams, i les categories que habitualment fem a la nostra societat per avaluar tota formació, es produeix un primer problema de compatibilitat entre el que representa una o altra categoria. Quan, per altra banda, una de les condicions que s'apliquen a l'hora d'agrupar els diferents barems de formació és el de l'*acreditació*, és a dir, el fet de poder aportar documents que certifiquin el nivell adquirit en una formació prèvia, és quan actua la lògica burocràtica, a partir de la qual poder determinar en un rang de major a menor, el grau formatiu assolit. En aplicar el criteri d'una formació reglada, acumulativa en quan a continguts i habilitats, selectiva a partir de proves d'avaluació i enfocada a la consecució d'un nivell formatiu clarament documentable (i posteriorment exigible en l'accès al mercat laboral, per exemple) -de la manera en que funciona el nostre sistema educatiu-, a realitats d'educació i formació en un àmbit molt precís (com és la formació d'especialistes religiosos) i en un àmbit nacional com és el Marroc, podríem trobar seriosos problemes de compatibilitat.

El primer que cal dir és que el nivell formatiu que aporten les figures religioses de l'islam a Catalunya (i a Europa), són conseqüència directa de la manera en que ha evolucionat la configuració del camp religiós musulmà en els països d'origen, així com de les dinàmiques en la formació dels que s'han de convertir en especialistes religiosos. Ja n'he parlat abastament en el capítol primer, en referir-me a les accelerades reformes en la gestió del camp religiós del Marroc, i ara només faré uns breus comentaris de context sobre el que comporta la formació religiosa en aquest país, del qual provenen la gran majoria dels imams presents a Catalunya. Tozy (2000) i Zeghal (2005) mostren algunes de les dimensions de la reforma de la formació religiosa al Marroc, com a voluntat del govern i del mateix monarca marroquí per tal de mantenir i protegir la seva legitimitat religiosa. Les institucions de referència que al Marroc, tradicionalment delimiten tant l'inici com la culminació d'una formació religiosa, són les *msid* i la universitat Qarawiyyin a Fès. Les *msid* són les petites escoles d'arrel tradicional, que existeixen al Marroc des de fa segles, i que són anteriors de l'aplicació de sistemes d'ensenyament inspirats en models occidentals ^[58]. Conegudes també amb l'apelatiu d'escoles alcoràniques, aquestes

⁵⁸ S'estima que, en l'actualitat, el 80% de l'ensenyament preescolar al Marroc, especialment en les àrees rurals, és fet per les *msid* o escoles alcoràniques. Segons les dades oficials facilitades pel Ministeri d'Educació Nacional pel curs 2002-2003, el nombre d'alumnes escolaritzats en aquell nivell, s'apropaven als 700.000. A mitjans de la dècada dels vuitanta, es calculava que al Marroc hi existien més de 70.000 *msid* (Cf. Zeghal, 2005: 270).

institucions educatives eren emplaçades en pobles, barris i ciutats, i mantingudes a través de les aportacions dels membres de la comunitat. De la formació s'encarregaven els imams de la mesquita local, i s'entenia com a una funció més d'atenció religiosa d'aquest especialista a la comunitat. Com a influència de la implantació d'un nou sistema educatiu inspirat en el francès, les *msid* també foren objecte d'un procés de modernització, passant a ser reemplaçades (no necessàriament a tot el territori) per les *kuttab*. En elles, l'ensenyament del text alcorànic no seria l'únic contingut formatiu, ja que es combinaria amb la introducció d'altres matèries i mètodes pedagògics. Si tradicionalment, les *msid* constituïen un àmbit formatiu previ per accedir a l'ensenyament superior, avui en dia aquest trajecte s'ha modificat substancialment. Des de les *kuttab* es pot accedir a l'ensenyament primari i secundari reglat, que pot conduir a una formació superior que, a més ja no té com a destí únic la Qarawiyin. La creació el 1964 de l'institut superior d'estudis islàmics *Dar al-hadith al-hassaniya* (coneguda com a Escola Hassaniya) a Rabat, representava una primera intervenció del govern marroquí per a poder garantir la formació religiosa dels que havien de ser els seus futurs quadres. D'aquesta manera, la Qarawiyin perdia el seu monopoli de formació superior, i encara més evident després de que a finals de 1979 foren establertes les primeres llicenciatures d'estudis islàmics a les facultats de filosofia i humanitats.

A nivell de l'ensenyament religiós a les *msid* o a les *kuttab*, també existia (i segueix existint) l'alternativa de poder seguir estudis a les *madrassa* que, mantingudes per aportacions de la mateixa població, estaven adscrites a les mesquites locals. La formació oferta en aquestes escoles religioses podia habilitar als alumnes com a imams o predicadors, o bé conduir-los de nou cap a un ensenyament superior. El contingut d'aquest ensenyament es fonamentava sobre el previ domini del text alcorànic (si no en la seva totalitat, almenys en una porció significativa), incorporant altres continguts de *fiqh* o dret islàmic, *tafsir* o interpretació de l'Alcorà, la *sunna* o tradicions del Profeta i de la llengua àrab. La metodologia pedagògica consistia en la configuració de grups d'alumnes (*jalaqa*) que eren instruits entorn a les diferents matèries per un professor, *murshid*, que podia ser *'alim* o bé *faqih*. La formació en les *madrassa* constituïa, doncs, un dels principals mecanismes d'incorporació de nous imams i predicadors al camp religiós musulmà que, des de la perspectiva governamental era precís organitzar i/o controlar. D'aquesta manera, i com a forma d'incitar a la posterior incorporació d'aquests nous imams formats en circuits tradicionals, en les línies de la formació superior per adquirir la condició de diplomats, s'establí un mecanisme per avaluar i validar la formació que rebien els alumnes en aquestes *madrassa*. L'examen de que consta aquesta prova consisteix en avaluar el coneixement literal del text alcorànic memoritzat per l'alumne. En superar aquesta

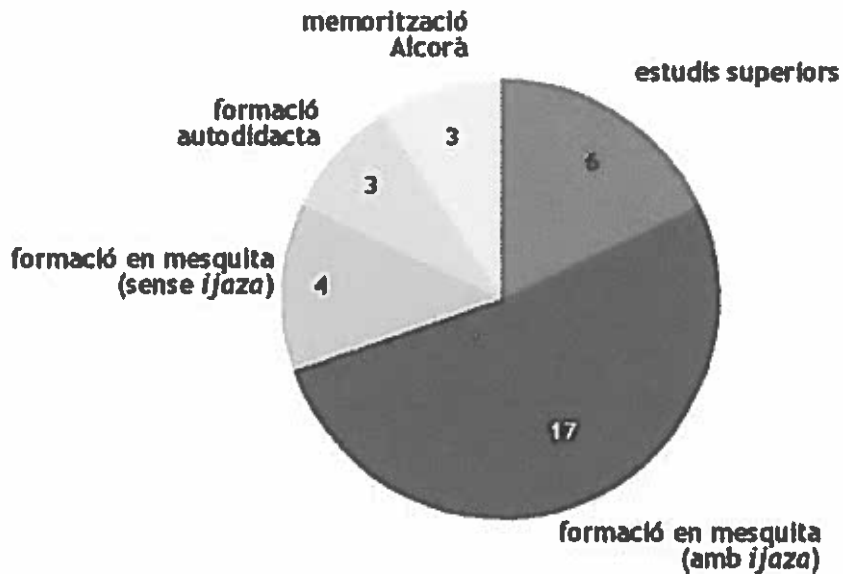
prova, l'alumne obté aquesta llicència oficial o *ijaza*, que concedeix el permís per tal de poder fer d'imam en alguna de les mesquites del país.

L'altre camí per accedir a un diploma que acredités oficialment la preparació en matèria religiosa, era el que es formulava a nivell de l'ensenyament superior. No obstant, el prestigi d'estudiar en la universitat Qarawiyyin comença a declinar en detriment d'altres departaments universitaris d'estudis teològics, o directament de *Dar al-hassaniya*, de les que l'administració marroquina es nodreix de nous quadres. El diploma al que s'accedeix, d'acord amb les especialitzacions que s'incorporen en l'ensenyament superior islàmic, confirma l'accès al títol d'*alim*, a través de la concessió del certificat de *al'alamiyya*. En les noves propostes de reestructuració i reforma del camp religiós islàmic promoguda des del Ministeri d'Afers Religiosos marroquí, el nou programa de formació d'imams i de *murshidat* (de dones predicadores) incorpora com a condicions d'admissió ser titular d'una *ijaza* o bé d'un certificat de *al'alamiyya*, demostrar que s'ha memoritzat l'Alcorà (per les dones només la meitat) i no tenir més de quaranta anys ^[59].

Per tant, i havent exposat les vies que hi són presents al Marroc per tal de poder accedir a una formació religiosa que permeti exercir com a imam, és possible comprendre millor el fet que, en la mostra d'entrevistats, es dibuixin clarament tres perfils formatius: el de la formació superior, l'adquirit a la madrasa-mesquita (amb l'obtenció posterior de la *ijaza*) i el que es fonamenta bàsicament sobre la memorització del text de l'Alcorà, com alumne d'una *msid* o *madrasa*, però sense haver accedit a la prova per obtenir la *ijaza*). En el següent gràfic s'observen aquests perfils:

⁵⁹ Aquest curs, que s'estructura en 1350 hores al llarg de dotze messos, incorpora per primer cop matèries relacionades amb el coneixement del context nacional i internacional, amb continguts com "Musulmans en el Món", "Llengües estrangeres" (en tots tres trimestres), "Context mundial", "Sociologia" o "Construcció i gestió d'associacions". Veure "Le Programme de Formation des Imams et des Mochidat: conditions d'admission, durée de la formation et matières" (Ministeri dels Habus i dels Afers Religiosos), www.islam-maroc.ma (Data de consulta: 13-11-2005).

GRÀFIC 8. *Perfils de formació dels imams entrevistats*



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

Els entrevistats que declaren haver cursat estudis superiors els varen fer majoritàriament en departament de teologia en les universitats dels seus països, mentre que algú cas aquesta formació es va fer en un altre país de l'Orient Mitjà. En alguns casos, aquells imams que havien estat universitaris al seu país, també han intentat seguir altres estudis a universitats de Catalunya. La formació en la mesquita o madrasa, i la posterior obtenció de la *ijaza* és el perfil més freqüent entre els imams que exerceixen en territori català, i si incorporéssim també aquells que van seguir aquest trajecte formatiu –encara que sense optar per la llicència–, representaria més de les dues terceres parts de la mostra d'entrevistats. El que clarament es destaca d'aquesta mostra és la prevalència del perfil tradicional de formació, que gira entorn la memorització del text de l'Alcorà i en un context proper i comunitari, com és la mesquita. Aquells que declaren haver adquirit els seus coneixements de la tradició islàmica per formació autodidacta representen un percentatge força baix. Cal tenir present, però, que ser un imam autodidacta no vol dir el mateix que ser un imam autoproclamat, doncs aquesta és una decisió en la que no intervé tant la pròpia formació sinó el context de buit al front de l'oratori i la disposició d'una persona per ocupar, encara que provisionalment, aquesta funció.

La primera conclusió que cal extreure de la mostra és que el nivell de formació dels imams a Catalunya és, potser, més elevat del que sovint hi ha tendència a reconèixer. Ara bé, això ens porta a plantejar una altra qüestió: és aquesta formació suficient per

a fer una bona tasca com a imam en una societat no musulmana com és la catalana? La resposta a aquest interrogant es pot elaborar d'acord amb dues perspectives, la pròpia de les mateixes comunitats musulmanes, com a principals beneficiàries d'una bona tasca de guiatge i atenció religiosa, i la que prové de les opinions públiques europees. En el primer cas, el que es plantejen són qüestions derivades de com aquelles persones, que han estat seleccionades pel col·lectiu per desenvolupar una triple funció de referència, de lideratge doctrinal i de transmissió, acompleixen la seva tasca en un àmbit comunitari. En el segon, allò que es destaca de la figura dels imams és la seva capacitat i predisposició per a assumir una sèrie d'habilitats socials (l'aprenentatge de la llengua del país, com a principal requisit, però també el coneixement del medi social, cultural, històric i legal on resideix), que li permetin establir una interacció efectiva amb les societats europees. Les dues perspectives parteixen de punts de vista diferents, una insistint sobre la capacitat de mantenir una doctrina que s'interpreta en clau de tradició etnocultural, mentre que l'altra incideix sobre les habilitats socials que han de tenir aquestes figures per assolir el seu encaix en la societat europea. Els dubtes sobre les capacitats i predisposicions dels imams de Catalunya per a assumir les diferents expectatives que les seves comunitats i la societat catalana projecte sobre ells, són generalment destacats en el conjunt d'entrevistes que nodreix aquest treball. Hi dedicaré un capítol específic a parlar d'això. Però ara voldria incidir més sobre la manera en que es considera la formació que és aportada per aquests imams, des de la perspectiva dels col·lectius musulmans.

Interpretar amb ulls de les comunitats musulmanes les condicions de formació que mostren les seves figures religioses, suposa preguntar-se entorn al perquè aquest perfil tradicional de formació sembla ser el prevalent. La centralitat de l'aprenentatge memorístic de l'Alcorà sembla ser el criteri que defineix l'accès a l'autoritat. Però també és cert que, de les entrevistes, s'observen importants diferències en el rol que ocupa el domini del Text sagrat per a uns orígens nacionals i per a uns altres. Per exemple, crec que la importància que se li dóna al Marroc al fet de dominar memorísticament l'Alcorà, no és present de la mateixa manera en altres països musulmans. Així al Marroc es considera que l'acurada memorització de l'Alcorà "és el punt de partida per tenir competències en matèria de ciència religiosa" (Eickelman, 1985: 57-58). Aquesta especificitat marroquina ja va ser apuntada per Ibn Jaldun, que considerava que en el Marroc "se continua la enseñanza del Corán a los menores hasta que lleguen a la pubertad, y se enseña igualmente a los adultos que, después de haber pasado algunos años de su vida, vuelven a reanudar sus estudios. Por esta razón en el Magreb se ortografía el Corán más correctamente y se sabe de memoria mejor que en otras partes" (Ibn Jaldún, 1997: 999).

Retenir i recitar fragments extensos de l'Alcorà és el mecanisme a partir del qual poder vincular-se amb la principal i primera forma de preservació del Text revelat, a través de la transmissió oral després de la mort del profeta Muhammad. Connecta, doncs, el passat amb el present. Per Helen N. Boyle (2004), l'aprenentatge alcorànic representa no només un exercici memorístic, vinculat amb una expressió devota davant d'un text que es considera directament la paraula d'Allah. És, per sobre de tot, una activitat que s'emplaça dins d'un marc de participació en una comunitat de practicants. En aquest sentit, Boyle empra el concepte de "comunitat de pràctica", noció desenvolupada els anys 90 pel pedagog E. Wenger, que entenia l'aprenentatge com a una pràctica de participació social. Per Boyle, "les escoles alcoràniques assenyalen i reflecteixen les pràctiques i els valors canviants de la comunitat, que formen part del discurs que els nens han de conèixer per tal de passar d'una participació perifèrica a una participació complerta dins del marc d'una comunitat de pràctica" (Boyle, 2004: 26). Malgrat que la modernització de l'ensenyament hagi relegat la funció de les escoles alcoràniques a l'educació preescolar, el prestigi de la memorització segueix sent força important al Marroc. Fa pocs anys, a la televisió pública marroquí, un dels programes més populars durant el mes de ramadà era un concurs on participaven nens de diverses edats per tal de competir sobre la seva capacitat i precisió a l'hora de recitar l'Alcorà ^[60].

L'aprenentatge memorístic i la posterior recitació ritualitzada d'un llibre sencer genera una certa incomprensió des d'una perspectiva occidental, on prima la comprensió d'un text per sobre de la seva repetició immaculada. Però el cert és que, com apunta de nou Boyle, en aquest procés de memorització allò que es vol assolir no és la repetició, sinó el domini sobre el text: allò que és important és ser capaç de recitar de memòria l'Alcorà, però el que és rellevant és poder citar i fer apunts al text en els moments adequats, en situacions socials concretes, dins del marc de les expectatives que la comunitat projecta sobre els seus membres com a testimonis d'una fè (Boyle, *ibid* : 33). Adquirir la condició de *hafid al-Quran* a través de la seva memorització estableix el primer nivell de domini de les ciències religioses.

Per tant, estem davant d'un cas en el que l'aprenentatge de l'Alcorà per part del col·lectiu marroquí és considerat com a formant part d'una tradició pròpia i específica, que cal transmetre a les altres generacions a través de la tasca de

⁶⁰ També cada mes de ramadà, el Ministeri d'Afers Religiosos organitza el premi Hassan II de memorització i recitació de l'Alcorà. En ell participen persones de diferents edats que hagin guanyat els concursos regionals organitzats per diferents associacions i institucions islàmiques del país (veure www.habous.gov.ma. Data d'accés: 14-5-2004).

l'imam. En aquest sentit, els imams adquireixen un rol com a transmissors d'una determinada tradició etnocultural pròpia de la societat d'origen. Torno a insistir en el fet de que sigui així en aquest col·lectiu, potser d'una manera més prevalent que en d'altres, el que no nega en cap moment la importància del coneixement del llibre sagrat que els altres imams no marroquins entrevistats afirmaven clarament. La seva memorització representa, segons l'expressió d'un d'ells, "una gràcia d'Allah".

Si el Text sagrat representa la tradició, el seu aprenentatge imbueix d'autoritat al que pot acreditar la seva memorització. I és per això que aquesta és la condició que acostuma a primar a l'hora de buscar un imam per la comunitat. Dels resultats de la mostra també es deriven unes dades significatives: aquells que declaren tenir un perfil formatiu més tradicional per haver après de memòria l'Alcorà pertanyen a un grup amb una mitjana d'edat que es situa en els 58 anys, i atesoren una llarga experiència d'imams a Catalunya (amb 23 anys de mitjana). Per contra, els més ben preparats en quan a formació pertanyen a una generació molt més jove, amb una mitjana de 36 anys i amb una permanència a Catalunya que arriba només als 3 anys. La manca d'un coneixement més profund dels components de la tradició islàmica es veu complementada (o paliada) per l'aportació de l'experiència de llarg temps fent d'imam; la manca d'experiència, per contra, no sempre pot substituir-se per l'aportació d'una formació més reglada o superior. En això intervenen elements de tipus de confiança i valoració per part de les comunitats musulmanes respecte a les seves figures religioses, que també és precís analitzar. Ho faré després d'haver parlat de l'experiència prèvia que és aportada per aquests especialistes, i dels mecanismes de selecció i contractació d'un imam.

Les experiències aportades

Hom sol dir que quan acaba la formació comença l'experiència, i que és a partir d'aquell moment en que aprenem del mateix camí que anem fent. El cert és que una part força important dels imams que viuen a Catalunya (tal com ho reflexa la mostra), podria aportar molta més experiència que no formació. Els anys que porten exercint com a imams els ha donat la suficient experiència com per a poder afrontar les diferents circumstàncies que se li puguin presentar.

Bona part d'aquesta experiència s'ha acumulat a través de la feina feta en diferents oratoris del país o de l'estranger. Repasant les trajectòries prèvies d'aquests professionals, s'observa que és una constant el fet d'haver transitat d'oratori en oratori. El primer lloc on s'aprèn aquesta experiència és el mateix país d'origen, on

alguns dels imams que ara treballen a Catalunya també vàren exercir en mesquites locals. De fet en sortir de la *madrassa*, molts d'aquests imams passarien a ocupar un lloc d'imams de suport en altres oratoris locals, el que representaria la seva primera experiència laboral.

Posteriorment aquesta experiència es seguiria acumulant a Europa. Les situacions que genera el fet de viure com a musulmà en una societat occidental, complexa en quan a la seva composició, i creuada per profundes dinàmiques de secularització, planteja força interrogants que difícilment un imam podrà resoldre simplement fent un esforç d'aplicació dels principis doctrinals pensats i aplicats a una societat musulmana. En un determinat sentit, Europa esdevé un camp d'exercici de la funció d'imam que genera importants dubtes respecte a saber si allò que hom va aprendre a fer al país d'origen, pot funcionar de la mateixa manera aquí. L'experiència, en aquest sentit, podria ser un bon mecanisme per tal de poder millorar aquesta tasca, però que sens dubte s'hauria de combinar amb una predisposició a "contextualitzar el Text" (Ramadan, 2002: 258-260), principi fonamental per a la configuració d'un islam europeu.

Hi ha hagut, i segueix havent, una tendència general per a intentar anar a treballar com a imam a alguna ciutat europea. Anar a Espanya o a Catalunya no sempre és una opció preferent, ja que es considera que en altres realitats europees, on l'estructura comunitària dels col·lectius és més forta, és possible trobar millors opcions laborals, allotjament, formació i prestigi social, que avui en dia difícilment es pot aconseguir al nostre país. Les experiències d'Europa, una vegada conegudes de primera mà, modifiquen aquestes percepcions tan benèvols. Un dels imams entrevistats, després d'haver estat treballant durant uns quants anys a una població catalana, va decidir anar a treballar d'imam a una mesquita de Brusel·les. Les perspectives de la nova ocupació semblaven més interessants, però el cert és que a l'arribada a Bèlgica, va veure com la seva funció d'imam era estrictament supervisada per part del consell rector de la mesquita, que li demanava prèviament saber el contingut de la *jutba* i de les *duruj* (plural de *dars*). Per altra banda, també va veure que la seva formació s'avenia més a un determinat tipus de comunitat, i no a un col·lectiu molt més format i intel·lectual que l'interrogava a tot moment. Finalment, va decidir tornar a Catalunya, on segueix exercint d'imam. La manca d'encaix social, les condicions per exercir d'imam [a partir de les demandes que formulen els governs europeus, i la monitorització de la seva tasca] o, més prosaiques, com les condicions climàtiques, han estat les raons que han expressat els imams per justificar el seu retorn a Espanya després d'haver estat un temps exercint la seva

funció en altres comunitats musulmanes europees. En la taula 9 es mostren els recorreguts professionals fets per sis dels imams que formen part de la mostra:

TAULA. 9 Estancies en diferents localitats

	Cas 1	Cas 2	Cas 3	Cas 4	Cas 5	Cas 6
Any arribada a Europa	1973	1987	1994	1997	2002	2003
Localitats on ha treballat d'imam	<ul style="list-style-type: none"> • Saragossa • Granada • Mendoza (Argentina) 	<ul style="list-style-type: none"> • Barcelona • Viladecans • Bilbao • Palamós 	<ul style="list-style-type: none"> • Bilbao • Rubí • Brusel·les • Terrassa 	<ul style="list-style-type: none"> • Madrid • S. Sebastià 	<ul style="list-style-type: none"> • Rotterdam (Holanda) 	<ul style="list-style-type: none"> • Alemanya
Localitat actual	Barcelona	Vic	Olesa de M.	Mataró	Manlleu	Mataró
Any arribada a aquesta localitat	1997	1997	2000	2003	2004	2004

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

La causa d'aquesta movilitat és, en la majoria de les circumstàncies, deguda a la recerca d'una millora de les condicions de feina d'aquests professionals. L'oportunitat d'accedir a un treball millor, a través de la vacant que es produeix en una altra mesquita, genera bona part d'aquesta movilitat. Però el cert és que també es produeixen una sèrie de situacions que fan que un imam abandoni una comunitat concreta, fins i tot abans de poder accedir a un altre destí alternatiu. Una primera situació apareix davant les discrepàncies amb els responsables comunitaris relacionades, en relació a les tasques encomanades per ells. L'incumpliment d'algunes de les tasques que es consideren pròpies de l'imam, podria ser motiu de conflicte que, en ocasions, es resol amb la renúncia del mateix imam a seguir fent com a tal, o bé pel seu acomiadament d'acord amb una decisió dels responsables del centre. Una segona raó, amb una arrel conjuntural, relacionaria el reemplaçament (és a dir, la substitució) de l'imam amb el canvi en la junta directiva del centre. En el moment en que apareixen altres responsables comunitaris, si l'imam no gaudeix de la seva confiança, el més segur és que el canviï per un altre més afí als seus punts de vista i orientacions ideològiques. Les situacions de transició, on els imams han de romandre en el seu lloc, tot sabent que en qualsevol moment podran ser reemplaçats, acostumen a ser viscudes amb força inquietud per part d'aquests professionals. Això genera un continuu trànsit d'informacions respecte a les possibilitats de poder accedir a un altre oratori, i sobre el qual es conforma bona part del sistema de contractació d'aquest personal religiós, com tot seguit comentarem. Les discrepàncies doctrinals entre l'imam i destacats membres de la comunitat, pot ser una tercera raó per a afavorir la seva sortida. Les interpretacions que aquest en faci, el contingut de les seves *jutabun* i *duruji*, la freqüentació de determinats cercles que pugui fer, el seu tarannà rigorista (o, ben al contrari, el seu to moderat)

expressat en les seves prèdiques, poden donar suficients motius com per a entrar en conflicte amb la mateixa junta, o amb una part important de la comunitat, que acabi considerant que el perfil d'aquest imam no sigui el més adequat i que, per tant, cal substituir-lo.

Els trànsits d'unes mesquites a unes altres, i els intents dels responsables comunitaris per tal de poder garantir que la funció d'imam estigui garantida, obre la qüestió entorn als criteris que apliquen les comunitats per tal de cercar i contractar la figura d'un imam.

Cal regular el mercat de contractació dels imams?

Nico Landman (2005: 111) mostra l'exemple d'una comunitat turca a Holanda que va posar un anunci en un setmanari holandès per tal de fer-se amb els serveis d'un imam. En l'anunci s'especificaven una sèrie de condicions per als possibles candidats, que Landman interpretava com a una estratègia per tal de poder complir amb els requisits que els poders públics volien aplicar a l'hora de contractar els imams als Països Baixos. Aquest exemple, que no només es destaca per ser curiós, emplaça el debat entorn a la contractació dels imams amb les noves variables que s'impliquen en el nou context de control securitari entorn les comunitats musulmanes. A partir d'ara sembla fonamental que els imams que hagin de ser contractats per les comunitats musulmanes europees hagin d'acomplir una sèrie de criteris específics, tant relacionats amb la seva entrada en territori europeu, si es tracta d'estrangers [61], com dels comportaments i formes de relació amb àmbits i institucions europees. Abans, però, d'insistir sobre els nous requisits de control, seria recomenable parlar sobre la precarietat de criteris sobre els que reposa la recerca i contractació d'aquests especialistes.

⁶¹ En gener de 2005 l'International Centre for Migration Policy Development de Viena, va elaborar, sota el patrocini del Advisory Committee on Aliens Affairs dels Països Baixos, l'informe *Comparative Study on the Admission of Clergy. Study on the Admission of Third Country Nationals for the Purpose of Carrying out Religious Work in 8 European Countries and Canada*. En ell es feia un estudi comparatiu sobre les condicions d'entrada que diferents països europeus aplicaven a l'entrada de personal religiós estranger. En les conclusions de l'estudi s'insisteix en el fet de que, encara que les condicions d'admissió canviïn a Europa, establint criteris molt més estrictes (des del coneixement de la llengua del país, fins a disposar d'una certificació de la pròpia condició com a especialista religiosa), el cert és que determinades comunitats religioses, en especial les que són fruit del recent assentament de col·lectius immigrants (l'islam és, sens dubte, l'exemple més evident), la seva precarietat organitzativa i la manca de recursos econòmics, manté en elles una forta dependència externa, que encara es mantindrà en els propers anys. Es pot consultar l'informe a la web de l'ICMPD (www.icmpd.org).

En primer lloc, em referiré a les vies de contractació o mecanismes de que disposen les comunitats per tal de poder tenir un imam. La recerca d'un imam per la comunitat és una pràctica que s'incorpora plenament dins del marc d'autogestió organitzativa de l'islam a Catalunya. Buscar un imam per a l'oratori local forma part d'un àmbit propi de l'organització del culte, més que no pas de la institucionalització del mateix. La decisió és adoptada pels membres de la junta de la mesquita que estudien el possible o els possibles candidats (en el millor dels casos) per a fer d'imam, prenent la decisió sense, en principi, haver de dependre de cap altra institució. És evident que si la mesquita es troba vinculada amb alguna línia ideològica clara, o es troba adscrita a algun moviment doctrinal islàmic, sempre serà més senzill per als seus responsables de trobar un candidat a ocupar aquesta funció, i que podrà ser facilitat des d'aquests àmbits. El mateix es podria dir si la mesquita es troba vinculada estretament amb una línia política oficial, a través de les delegacions consulars. No obstant, en la majoria dels casos, en quan a que bona part de les mesquites de Catalunya no es troba adscrita ni a cap institució ni corrent doctrinal, s'han d'emprar altres mecanismes.

Quan una comunitat necessita contractar a un imam pot recórrer a tres vies, que no són excloents entre sí, sinó que són emprades amb un criteri eminentment pràctic per a resoldre una situació delicada pel fet de no disposar d'aquesta persona. La primera d'elles, que moltes vegades adopta una solució de tipus provisional, és recórrer a situar en el lloc d'imam a una persona del propi col·lectiu. No es tracta, però, d'una aplicació literal del principi ortodox segons el qual "la comunitat eligirà a aquell que estigui més preparat per a conduir al col·lectiu en la seva pregària". Es tracta de decidir qui, entre els *possibles* (que no és el mateix que dir els "millors") pot fer de la manera més digna aquesta tasca. Sempre s'acostuma a pensar en dos perfils: el de la gent gran ja jubilada, que poden aportar la seva formació encara que tradicional, a més de la seva disposició horària; i el dels joves estudiants, en especial aquells que cursen un ensenyament superior, als quals probablement ja se'ls ha demanat la seva col·laboració per al tema de la formació dels nens i nenes. De totes les maneres, aquesta opció és la més incerta i provisional, ja que soluciona molt parcialment l'absència d'un imam per a la comunitat. Tal com argumentava un imam dels entrevistats, quan una comunitat es veu obligada a trobar d'una manera immediata a una persona capacitada per tal de poder assumir aquesta funció, és normal que la comunitat tampoc pugui exigir tots els requisits a aquestes persones que, sovint, acabaran acomplint aquesta funció de forma voluntària. La necessitat afegida a la urgència, deia aquest imam, provoca que no sempre es trobin els imams més adequats.

La segona via –per aquest ordre– que acostumen a recórrer els responsables comunitaris és la de trucar a les portes de les institucions que, o bé s'interessen en representar l'islam a nivell nacional o regional, o bé que desenvolupen línies doctrinals concretes, o bé depenen estructuralment dels governs musulmans d'origen. Dic que aquesta és la segona via a la que recórren tals responsables, perquè valoren en elles una possibilitat real per a poder cobrir la seva demanda. Existeix un cert criteri utilitarista en el recurs a aquests àmbits institucionals, on la valoració sobre la posterior dependència d'aquests és considerada molt relativament. Un responsable comunitari local em va comentar que no hi trobava cap mena d'inconvenient que el seu imam el pagués regularment el govern del Marroc. Si això havia de suposar que l'imam deuria de fer una referència explícita en la seva *jutba* a la figura del monarca marroquí, com a '*amir al-muminin* (o comendador dels creients), doncs no hi hauria cap problema, mentre la comunitat pogués alleugerir la llista de despeses mensuals per al manteniment de l'oratori. Les estructures institucionalitzades de l'islam a Espanya i a Catalunya reben sovint demandes de les seves comunitats federades (i també no federades) per tal que els ajudin a poder aconseguir contractar a un imam per al seu centre. La Ucide, més propera a la realitat del culte musulmà organitzat a nivell comunitari que la Feeri, sempre ha rebut demandes en aquest sentit, que ha intentat respondre d'acord amb les seves possibilitats. De fet, les dues federacions, i la Comissió Islàmica d'Espanya que constitueixen, no tenen el mandat legal d'oferir a les comunitats federades els especialistes religiosos que necessitin, però sí d'atorgar la certificació que els permeti ser reconeguts com a especialistes religiosos islàmics (⁶²). No obstant, les trucades que reben per a sol·licitar la seva col·laboració per a trobar un imam són constants. A nivell de Catalunya, el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya també rep aquest tipus de demandes, que respon d'acord amb les seves possibilitats, el que vol dir que, segons les circumstàncies, poden actuar com a pont entre aquelles demandes que li puguin venir de les comunitats, amb el coneixement de persones que podrien cobrir aquesta funció i que es troben entorn l'òrbita del CICC.

Malgrat el que hom pugui creure, anar a trucar a la porta del consolat marroquí no acostuma a ser el millor camí per tal de poder trobar d'una manera immediata a un imam amb formació i disponibilitat. Ja he comentat abastament que el govern del Marroc no ha estructurat com d'altres països (el cas més exemplar és el de Turquia) a l'hora de pensar en una organització de l'arribada d'imams a Europa. Per tant, la

⁶² En un article recent publicat per la revista *Tiempo* ("El avance del Islam en España", nº 1242, 13-19 febrer 2006), s'afirmava que a Espanya hi havien 149 imams que exerceixen la seva funció de manera continuada. En la revista s'afirmava que aquesta estimació era feta per la Comissió Islàmica d'Espanya, si bé es tractava de dades facilitades per Riay Tatary, responsable de la Unió de Comunitats Islàmiques de Espanya.

porta consular no sempre és un criteri efectiu i, en canvi, pot portar afegits futurs inconvenients de lleialtat política.

També les mesquites amb més història i prestigi del país reben aquestes demandes, que no poden fer altra cosa que actuar com a connectores entre demandes i possibles candidats dels que es tingui coneixement. Però sens dubte, aquells que millor poden respondre a aquestes demandes provenen dels moviments i línies doctrinals islàmiques presents a Catalunya, en especial dues d'elles, no necessàriament estructurades més enllà de la connexió entre una sèrie de centres islàmics, i sense cap òrgan jeràrquic: per una banda, el moviment proselitista *tabligh*, i per l'altra, el moviment rigorista *salafi*. La disposició d'aquestes línies doctrinals a situar-se de forma present en els àmbits comunitaris de l'islam de Catalunya (en especial, el salafisme), facilita la possibilitat de trobar candidats a cobrir tals demandes.

La darrera, encara que significativament més important via, per tal de poder accedir a un imam és l'explotació intensiva del capital social dels membres de la comunitat, per tal de conèixer de l'existència d'alguna persona en disposició de convertir-se en el candidat adequat per a ser imam de l'oratori comunitari. A través dels múltiples contactes, relacions i connexions entre amics, coneguts, familiars i qualsevol altra persona susceptible de poder facilitar qualsevol dada en aquest sentit, s'intenta trobar resposta a la demanda del col·lectiu. És a dir, tot acaba reposant sobre l'atzar i la més pura coincidència, entre la demanda comunitària i l'oportunitat que es presenta. Posaré un parell d'exemples d'això:

- Un dels imams que ja són veterans a Catalunya, va arribar el 1987 a Barcelona, després d'haver estat fent d'imam al Marroc durant més de vint anys. No tenia cap contacte a la ciutat, però als dos dies d'arribar es va trobar casualment amb un dels responsables d'una mesquita marroquina. No es coneixien, però el va veure vestit amb una *gandura* i s'hi va atançar a ell. Aquest home li va explicar que necessitaven un nou imam a la mesquita, perquè el que havia abans havia tornat al Marroc, i als tres dies, ja estava dirigint l'oració.
- Un mes abans de ramadà, els responsables d'una mesquita del Maresme, es reuniren amb l'imam per a preparar les activitats durant el mes sagrat. S'havia de sol·licitar, si es considerava precís, la col·laboració d'altres imams per a ajudar al que era resident a la mesquita. En un moment d'aquesta

reunió, l'imam va dir-los que haurien de buscar a un altre, ja que ell marxaria al Marroc a passar el mes amb la seva família. La decisió, inesperada, va provocar l'amenaça per part dels responsables, de que si marxava li despatxarien. D'aquesta manera la comunitat es va veure obligada a buscar a corre-cuita a un altre imam. Un dels membres de la comunitat va viatjar a Madrid per negocis, i allà es va trobar amb uns amics que li vàren dir que coneixien a un noi jove i ben preparat que feia d'imam a l'estranger, i que volia trobar una comunitat per treballar a Espanya. Després de ramadà, li vàren fer una prova, i des de llavors està amb ells.

Aquesta pràctica, la més habitual al llarg del procés de configuració de l'islam a Catalunya, presenta avui en dia seriosos dubtes: tant pel que fa al nivell de formació i preparació dels imams que són contractats sense a penes disposar d'informacions sobre ell, com pel seu tarannà doctrinal i ideològic, que ja ha provocat importants sobresalts en algunes comunitats musulmanes després de que els seus imams foren acusats de pertànyer a cèl·lules islamistes. Durant molt de temps, la informació directa sobre el perfil de les persones que havien d'exercir d'imams es legitimava a partir d'un contacte directe amb aquesta persona. Hom coneixia de quina família era fill, quina havia estat la seva formació, quina la seva trajectòria anterior com a imam d'altres mesquites, i per tant existia una constatació de la seva idoneïtat. Avui en dia en que la comunitat s'ha fet més gran i més diversificada en orígens i formacions, és més difícil establir un criteri selectiu a partir només de la valoració d'altres persones que diguin si tal persona és bon imam o no.

Sense menyspreuar aquest criteri (que, per altra banda, es troba en la base del que ha de ser la confiança com a criteri d'avaluació de l'imam en funcions), avui en dia molts responsables comunitaris entenen que és precís desenvolupar paral·lelament altres procediments per a conèixer de veritat la idoneïtat d'aquesta persona com a guia doctrinal de la comunitat. En un altre cas, que val la pena comentar, un responsable tècnic municipal en matèria d'immigració i ciutadania va recomanar als membres de la junta directiva de la mesquita de que, per evitar situacions com les anteriors en que van veure que l'imam que vàren contractar no acomplia les seves expectatives, s'adrecessin al Consolat del Marroc i al Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, per tal que els certifiquessin que aquesta persona acomplia tots els requisits per a poder fer bé la seva tasca d'imam.

Donades aquestes circumstàncies de l'existència d'un *mercat* de contractació d'imams que es regula pel creuament aleatori i incomplet d'informacions sobre

demandes i disponibilitats, i que es fonamenta sobre un criteri de confiança no contrastada, la qüestió que es formula és: cal regular la manera en que les comunitats contracten als seus professionals religiosos? En intentar resoldre aquesta qüestió, es precipita una cascada de nous interrogants: de fer-ho, qui ho hauria de fer: les mateixes comunitats, els seus representants o les administracions públiques? Poden els poders públics catalans inmiscir-se en els afers interns dels cultes, i a l'hora formular arguments entorn la laïcitat? Els imams que treballin a Catalunya deurien de tenir una mena de certificació oficial que els hi permetés desenvolupar la seva tasca? S'hauria, llavors, de regular aquesta contratació des de Catalunya, o millor cal deixar que els països d'origen ho gestionin? S'accepta, si ha de ser així, que es pot generar una situació de monopoli en la forma de facilitar imams a les comunitats? O bé, pel contrari, caldria garantir la diversitat de punt de vista en el si de l'islam de Catalunya, tenint com a únic criteri de regulació el manteniment de l'ordre públic?

En definitiva, interrogants que ens plantegen noves qüestions no abordades fins ara, que es situen en els límits de la intervenció pública, i en relació amb la formació d'aquest personal religiós.

8. EL PERFIL DELS IMAMS DE CATALUNYA (III): LIDERATGE, REFERÈNCIA, TRANSMISSIÓ

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 acompanyen el procés de l'encaix social de tot trànsit migratori, la idea del transplantament és una pressumpció que no sempre s'aconsegueix, fins i tot malgrat que així ho vulguin els propis actors d'aquestes dinàmiques. La idea del transplantament immutable de pràctiques, significats i identitats durant el trajecte migratori és un principi que tampoc es pot aplicar a la figura dels imams, malgrat que aquesta és una de les figures que es defineix, abans que tot, per la seva funció reproductora de la tradició d'origen. No podent acomplir les mateixes funcions que li eren pròpies d'origen, acumulant d'altres de noves, i veient-se a acomplir rols socials que difereixen fonamentalment de la tasca a la que havien estat formats i dedicats en origen, els imams que exerceixen a Catalunya es troben plenament implicats en un procés de redefinició de les seves tasques i funcions. En un context social complex, com a figura d'un col·lectiu que és conceptualitzat amb ulls occidentals com a culte i com a minoria, i en un marc social atravesat per profundes dinàmiques de secularització, la figura de l'imam i de les seves funcions no es pot reconstruir a partir de la mera enumeració de les tasques que, canònicament i segons la doctrina islàmica, li han estat atribuïdes.

L'imam com a especialista religiós se li relaciona amb tres funcions fonamentals: la de formular un lideratge de tipus doctrinal, d'acord amb un principi de guiatge i de correcció –si s'escau- de la pràctica comunitària; la de constituïr-se com a figura de referència per al col·lectiu, com a model a seguir i imitar; i, per últim encara que aquesta sigui potser la funció més relevant, pel fet de ser garants de la transmissió de la tradició islàmica respecte les noves generacions, com també valedors dels vincles que mantenen la comunitat amb la seva societat d'origen a través de la mateixa tradició. En l'execució d'aquestes funcions, aquests especialistes es troben amb dos principals problemes: per una banda, el qüestionament de la seva legitimitat per a cobrir aquest rol, i per l'altra, la seva veritable capacitat per poder respondre a les necessitats de caire espiritual d'aquesta comunitat en context de diàspora. Tals dubtes tenen una doble conseqüència: primer, el manteniment d'una situació de dependència doctrinal externa, respecte d'altres interpretacions i referències que són definides en contextos socials pròpiament islàmics, amb difícil encaix en realitats no musulmanes. I segon, en l'absència d'autoritats doctrinals islàmiques a Europa (perfils més propis del que seria un *'alim* o un *mufti*), la temptació d'aquests imams

per convertir-se en interpretadors de la referència islàmica, sense tenir la capacitat formativa suficient.

Des del punt de vista descriptiu, seria possible enumerar les tasques que un imam ha de desenvolupar en context migratori. En el següent quadre es fa una enumeració de les tasques que es consideren com a principals i complementàries:

QUADRE 5. Funcions principals i complementàries dels imams en context migratori

principals	<ul style="list-style-type: none">• Direcció de l'oració (<i>salawat al-jams</i>)• Predicació canònica (<i>jutba al-minbariyya</i>) i complementària (<i>dars</i>)• Atenció religiosa (consultes, celebrar actes de matrimoni, atenció difunts i tanatopraxi, serveis comunitaris)• Formació religiosa (per a nens i nenes, adults, joves i dones)
complementàries	<ul style="list-style-type: none">• Tasques d'atenció social• Mediació en conflictes comunitaris• Recollida i gestió de la <i>zakat</i>• Organització del <i>hayy</i>• Acollida d'altres imams itinerants• Manteniment i guàrdia de l'oratori.

Font: Elaboració pròpia

Les funcions principals corresponen bàsicament a funcions religioses bàsiques, d'atenció al culte, assistència comunitària i formació religiosa. Les complementàries, en canvi, malgrat que poden tenir també una dimensió religiosa, incorporen altres elements de tipus social o comunitari. Tant unes com altres responen a les expectatives que es formulen des de la comunitat respecte al que s'espera que accomplixi l'imam, ja sigui en l'àmbit de demandes d'atenció religiosa, com comunitària. Sobre ell es projecta i diposita la confiança de la comunitat, per tal que protagonitzi un rol de perpetuació i enculturació religiosa (no exclusivament de les noves generacions), mantenint activa la referència tradicional que el vincula amb la societat d'origen, com a forma de fer contrabalanç a l'acció aculturadora de les societats europees.

La forma en que es manté activa aquesta referència tradicional depèn de l'heterogènia configuració d'un camp religiós islàmic a Espanya, on el contrast que es perfila entre l'existència de grans centres islàmics (aproximadament una desena a Espanya) amb reconeguts imams al seu front, i la presència d'oratoris semi-ocults en barris amb forta concentració immigrant i amb imams amb una formació tradicional bàsica, hi juga un paper força destacat en la reconstrucció de la referència islàmica en un context no musulmà.

En aquest procés de configuració comunitària, el rol que hi juguin els imams és prou destacat, tant si les seves funcions es mantenen dins de l'àmbit religiós, com si també incorporen d'altres amb caràcter sòcio-comunitari. L'adopció de rols més propis de l'àmbit que he definit com a complementari, en especial aquells que es desenvolupen dins les tasques d'actuació social i mediació comunitària, incorpora noves dimensions per a l'expressió d'un principi de lideratge que incorpora la figura de l'imam. L'inestimable tasca d'atenció social que desenvolupen alguns oradors musulmans, acompanyat de la prevalència de la figura de l'imam comunitari (on al reconeixement de la seva autoritat religiosa, se li afegeixen també components de tipus carismàtic) eixampla la percepció de l'imam, de ser considerat com a especialista religiós, a adoptar un rol de líder comunitari.

Un lideratge efímer, dependent i funcional

Una de les primeres qüestions que formulava als imams durant les entrevistes era saber en què consistia la funció de l'imam. Gairebé totes les respostes indicaven, en primer lloc, la funció de liderar al col·lectiu durant l'oració col·lectiva. Aquesta funció, la de col·locar-se al front (com indica el significat etimològic de l'arrel *ammama*) del col·lectiu, constitueix una evident imatge de lideratge, però al mateix temps, la d'un lideratge que es defineix d'acord amb tres principis: pel seu caràcter efímer (nominalment, quan hom deixa de guiar l'oració, la funció finalitza i només es reinstaura en la propera oració), per la seva condició dependent (pel fet de dependre d'una funció que és sol·licitada per la comunitat que acaba contractant aquest professional) i per la seva dimensió funcional (doncs cobreix una necessitat clarament definida en el col·lectiu, la direcció de l'oració comunitària). La *jutba*, el sermó de l'oració del divendres al migdia, on la figura de l'imam sobre el *minbar* adquireix una imatge de força i lideratge, no deixa de ser un evident exemple de la triple condició que defineix tal lideratge doctrinal: és limitada en el temps (el de l'oració), el seu contingut també depen de les expectatives que manifesta el col·lectiu, i adquireix un criteri funcional d'aglutinador d'un cert sentiment de continuïtat entre els membres d'aquesta col·lectivitat local entorn la referència religiosa.

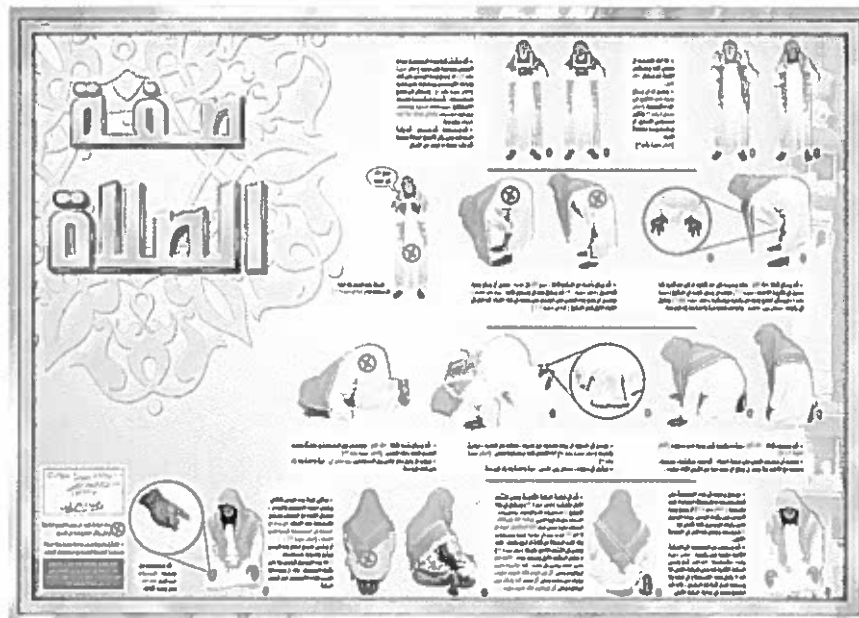
No es pot negar que, en base a aquestes pràctiques de guiatge, hom pugui desenvolupar un lideratge més continuat entre el col·lectiu, de cara a mantenir un principi d'influència activa més enllà de l'àmbit doctrinal. Com tampoc cal oblidar que gràcies al procés d'institucionalització d'aquesta figura, els imams han passat de ser garants d'una funció a ocupants d'un càrrec. No obstant, el lideratge que es constitueix en la base de la figura de l'imam com a especialista religiós, es configura

essencialment dins del terreny del dogma, de la doctrina i de la pràctica canònica. L'imam no només ha de guiar al col·lectiu en la seva oració comunitària, sinó que també ha de saber explicar perquè aquesta és preceptiva, o perquè es fa d'una manera i no d'altra, sobre els significats de les prescripcions i les seves dimensions espirituals, però també sobre la forma de procedir en les relacions socials, ja sigui amb altres musulmans com amb no musulmans. És a dir, l'imam ha de saber conduir a la comunitat en les dimensions de la doctrina, tant des de la pràctica religiosa com des de les relacions socials.

Aquesta tasca de lideratge pot definir-se en context migratori d'acord amb diferents vies: una primera tendria a mostrar l'imam com a garant de la reproducció d'una tradició d'origen i, per tant, com a figura que ha de mantenir la forma en que aquesta s'entenia i es practicava; una segona, que avui en dia adquireix una prevalència destacada en les interpretacions més rigoristes de la tradició islàmica, seria la insistència sobre els aspectes més purament ritualistes i gestuals de l'observança religiosa dels preceptes islàmics. Aquesta lectura ritualista faria més insistència sobre les formes externes d'acord amb una renovada ortodòxia respecte les pràctiques, que no els continguts. Un exemple d'aquesta expressió rigorista, en forma de rectificació de la gestualitat en la forma de pregar o de fer les ablucions, s'observa en els següents pòsters, que figuren col·locats en diverses mesquites de Catalunya.

GRÀFIC 9





Indicar quan s'està fent una equivocació en la forma de seguir els preceptes islàmics és, sens dubte tasca de l'imam. Però per sobre d'aquest exercici de supervisió formal, també hi ha una tercera via de lideratge, que insisteix sobre el principi del contingut d'aquestes pràctiques i la seva incidència sobre la creença i l'espiritualitat, però a més, de contextualitzar-la en un determinat medi social. Un exemple ens mostrarà millor la definició d'aquest tercer model de lideratge doctrinal: és sabut que molts dels significats aportats per la doctrina a una sèrie de pràctiques no sempre són coneguts pels fidels musulmans. I això es deu a que han estat testimonis, des de l'interior del seu àmbit familiar, d'una transmissió purament formal i no de continguts. Per exemple, durant el mes del ramadà és preceptiu mantenir-se en dejuni des de que surt el sol fins a que aquest es pon. Però allò que invalida el dejuni no sempre és conegut (hi ha doncs un desconeixement sobre les formes), com també s'ignora la dimensió espiritual que incorpora el fet de no menjar i beure res (entre d'altres coses) durant el dia. L'imam, en aquest cas, ha de ser capaç de corregir el doble desconeixement sobre la forma i el contingut, però a més en un context social on es dona aquesta observança. En definitiva, la tasca de lideratge que ha de jugar l'imam es projecta sobre la dimensió de la pràctica religiosa islàmica en un context occidental, oferint pautes per tal de mantenir viva la referència en aquesta societat secularitzada.

Un model de comportament a imitar

La millor forma de demostrar quina ha de ser la forma adequada d'observança religiosa i comportament social, és a través de les paraules i fets del mateix imam. El mateix pot representar un model a seguir per la resta de membres de la comunitat, establint una figura de referència dins del procés de configuració comunitària del col·lectiu en context migratori. Com a figures públiques que són, en un àmbit comunitari, els imams es troben exposat a la mirada del col·lectiu. L'avaluació dels seus hàbits i comportaments és un dels principals criteris de que disposa la comunitat per tal de valorar la seva condició adequada per a acomplir aquesta funció. La trajectòria pública de figures com els imams (als que cal afegir els responsables associatius i comerciants, especialment els propietaris de carnisseries *hala*), és avaluada per la comunitat, que espera de tots ells que demostrin activament la seva condició de musulmans modèlics. A través de les implicacions socials de les seves accions (treball, mostres de generositat, disponibilitat, honestedat,...), aconsegueixen acumular una bona reputació, que la comunitat pot posar en dubte si mostren alguna desviació en el seu comportament definit socialment. En un context europeu condicionat per una creixent des-ritualització en el si dels col·lectius musulmans (Benkheira, 1998), el comportament d'aquestes figures socials adopta un caràcter d'exemplaritat pel conjunt de la comunitat.

Aquesta pressió social sobre la figura dels imams, condiona de manera determinant la seva presència pública, no només en espais comunitaris públics com aquells relacionats amb l'observança religiosa (ja sigui en l'interior de la mesquita, considerat per la comunitat com l'*espai natural* on l'imam ha de ser present, com en altres celebracions ritualitzades com l'*aïd al-adha*), sinó també en els espais públics que formen part de les societats europees. De nou les expectatives sobre la idoneïtat del perfil de l'imam contrasten segons hagin estat suggerides per part de les mateixes comunitats, o bé des de les opinions públiques europees. Si l'imam és vist a ulls de la seva comunitat com aquell que ha de donar testimoni de que és possible mantenir viva la referència islàmica en el context d'Europa, el fet que aquest també hagi d'acomplir alguns dels requisits que són argumentats per part de les societats europees per tal de demostrar la seva voluntat d'encaix i integració social, es poden donar situacions confuses i contradictòries. En aquest sentit algunes de les veus entrevistades han afirmat clarament que l'imam a qui es deu, per ordre de prioritat i de responsabilitat segons la seva funció, és a la comunitat musulmana que ha sol·licitat els seus serveis. Això no vol dir, d'acord amb tals opinions, que l'imam hagi de desentendre's del que també implica la seva relació amb la societat europea, ja

que aquesta desconexió social tindria en evident efecte sobre la seva tasca doctrinal i sobre el seu rol social. Els imams no poden viure d'esquenes a la societat en la que viuen (i això és un repte encara pendent avui dia a Catalunya), però per sobre de tot no han d'oblidar aquells compromisos que han establert amb la seva comunitat, que ha confiat en ell per a la sempre complicada tasca de guiatge.

Els judicis socials sobre els actes i les paraules de l'imam condicionen també el grau de dependència d'aquest respecte la seva comunitat. Alguns dels entrevistats argumentaven que molts imams acaben dient allò que els que l'han contractat volen que es digui a la mesquita. Tals comentaris generen seriosos interrogants respecte a l'autonomia i independència de criteri per part de l'imam, i trenquen amb aquesta idea de l'imam com a referència. El cert és que, en un context de reconstrucció de la seva autoritat, els imams segueixen depenent més de les projeccions predefinides per aquells que el varen contractar, respecte el que havia de fer, i deixar de fer, que no de la capacitat pròpia per a poder elaborar models de referència i lideratge pel col·lectiu. En aquest sentit, les dificultats per assumir el rol subaltern i depenent que en la pràctica la comunitat atorga a les seves figures religioses, es poden mostrar amb evidència entre els imams més joves i preparats però sense gaire experiència acumulada, que aspiren a una nova forma d'entendre la seva relació amb la comunitat a la que dóna suport, que no entre els imams més veterans, menys formats però millor habituats a aquestes pràctiques i rols de dependència que imposa la comunitat.

Recordant el comentari ja citat d'un estudiant universitari francès d'origen marroquí recollit per Michel Reeber (2000: 198), respecte al fet que l'imam s'ha de mantenir dins la mequita o l'esfera comunitària, protegint-se de la influència de la cultura occidental, voldria elaborar una breu enumeració d'aquelles virtuts i defectes que, d'acord al que formulen les mateixes comunitats musulmanes, els imams haurien de promoure i evitar, respectivament, en el seu comportament social. Aquesta enumeració es basa en les indicacions recollides pels treballs d'altres autors europeus sobre les expectatives comunitàries entorn els imams, així com també en les entrevistes fetes per aquest estudi. Amb els límits del que es considera desitjable i reproable en la figura dels imams, es gestiona el crèdit de confiança que la comunitat ha atorgat respecte aquestes figures:

QUADRE 6.

Actituds recomenables	Actituds reprobables
<ul style="list-style-type: none"> • Acumular una experiència que permeti a l'imam mantenir un criteri d'ecuanimitat en el si del col·lectiu. • Ser moderat en els seus gestos i paraules, i no caure en excessos ni contradiccions. • Poder transmetre amb efectivitat els principis de la tradició d'origen. • Ser sobri, reservat, conciliador. • Ser pare de família. • Deixar els aspectes propis de la gestió de l'oratori i dels afers socials de la comunitat, en mans dels responsables comunitaris. • Col·laborar puntualment en iniciatives amb altres comunitats religioses o col·lectius socials. 	<ul style="list-style-type: none"> • Elaborar discursos excessivament intel·lectuals o modernitzants. • No poder atendre les funcions de l'imamat per estar ocupat amb altres tasques fora de l'àmbit comunitari. • Argumentar posicionaments doctrinalment més rigoristes i proclius al radicalisme. • Demostrar massa tendència a aparèixer públicament en la societat europea (especialment en els mitjans de comunicació). • Establir relacions amb una dona no musulmana. • Despreocupar-se de les activitats de socialització i transmissió religiosa de les noves generacions.

Font: Elaboració pròpia

De l'aplicació del que es considera recomenable o reproable en l'acció dels imams, es deriven tota una sèrie d'exemples reals que ens poden servir per mostrar la pèrdua d'aquesta confiança comunitària:

Cas 1.- Un imam jove, que ja portava un any i mig en la comunitat, va anar a apuntar-se a classes de castellà per estrangers que una entitat local organitzava. Després d'uns messos d'assistir a les classes, l'imam va trabar amistat amb la que era la seva professora. Tots dos joves varen començar a veure's, a anar plegats a exposicions i al cinema, i van establir un cert grau d'amistat. Tal actitud va ser criticada per membres de la comunitat, que la consideraven impròpia d'un imam. Finalment, els responsables de la comunitat varen comunicar-li al jove imam la decisió de buscar un altre persona per a encarregar-se d'aquesta funció, doncs consideraven que aquest ja havia perdut la confiança de la comunitat.

Cas 2.- Un imam participa amb assiduitat a les classes de llengua catalana que organitza una altra entitat islàmica fora del municipi on es troba l'oratori en el que treballa. Al mateix temps, aquest imam col·labora en alguna de les iniciatives que es promouen des d'aquesta entitat. Aquesta dedicació, en detriment de les que es consideraven com les activitats per les quals havia estat contractat aquest imam, és considerat com a motiu suficient com per a prescindir dels seus serveis i buscar una altra persona que sigui més fidel a aquestes tasques encomanades per contracte.

Cas 3.- La negativa, per a segon any consecutiu, per a prestar els serveis d'imam durant el temps del ramadà, fa que la comunitat comuniqui a l'imam la seva decisió de despatxar-lo. Les raons familiars que aquest alegava no podien

justificar l'absència continuada de l'imam en el període on aquest tenia una major responsabilitat comunitària. Una vegada reemplaçat l'imam per un altre amb més disponibilitat, la mateixa comunitat es va assabentar que l'excusa de l'imam anterior per absentar-se durant el ramadà, es devia al fet de que no dominava el text alcorànic, no poden encarregar-se de la seva lectura preceptiva durant aquest mes.

Si ens fixem bé, en aquests cassos no només s'estan argumentant una sèrie de raons per substituir l'imam de tipus estrictament laboral (l'absència en el lloc de treball) o de formació doctrinal, sinó que a més s'incorporen altre tipus de consideracions de tipus cultural i de lleialtat respecte a la comunitat. En el primer cas, el fet que l'imam estigués trencant un dels components que conforma l'edifici comunitari, com és el manteniment de la norma de l'endogàmia, considerada com un dels elements que ha de ser transmès a les noves generacions, qüestionava d'una manera determinant la confiança en la seva autoritat de guia i lideratge doctrinal. En els dos següents, la interpretació de que el temps que l'imam dedicava a altres col·lectius fora de l'àmbit comunitari, es formula en termes d'haver trencat un compromís amb la comunitat, que alguns podrien arribar a considerar fins i tot en termes de traïció. Haver defraudat la confiança que la comunitat havia dipositat en ells, suposa la impossibilitat de considerar-los com a model per al col·lectiu.

La dimensió del control social i de producció de normes basades sobre criteris de moralitat pública, com a dinàmica pròpia de tot procés de configuració comunitària en context migratori, es projecta sobre les figures públiques d'aquesta comunitat d'una manera determinant. El marge de maniobra respecte la referència normativa - ja sigui cultural, religiosa o ideològica- de que disposen els actors socials (Ferrié, 2004: 11-20), és particularment petit en el cas dels imams i altres figures que són instituits en referents comunitaris. La voluntat del col·lectiu per a considerar-los com a mirall del mateix, per tal que siguin capaços de reflectir de la millor manera la condició de "bon musulmà", els converteix en figures d'una projecció social idealitzada on, per altra banda, s'incorporen d'una manera determinant referències culturals pròpies als contextos nacionals d'origen. D'aquesta manera, la forma de mostrar les condicions d'un bon musulmà, passen també per demostrar la condició de bon àrab, de bon fula, de bon panjabi, i a l'inrevés. La determinació d'aquest consens respecte al que es considera com a bon musulmà/bon àrab s'elabora a través d'una opinió col·lectiva no contrastada on els actors es pronuncien de la manera en que s'imaginen que la resta de membres del col·lectiu pensa, però sense conèixer veritablement el que realment pensen (Ferrié, op. cit., p.14), i en un context migratori

marcat decissivament per la preeminència de la transmissió com a salvaguarda dels vincles comunitaris. El debat, però, no es manté tant sobre el contingut del que implica ser musulmà, sinó sobre la garantia del procés de successió, de transmissió de la tradició i de manteniment del cicle comunitari. Dels imams, com a figures públiques del col·lectiu, s'espera precisament que siguin capaços de garantir tal procés abans de ser les persones que, a partir dels seus propis actes i paraules, puguin redefinir la condició de musulmà en context migratori.

Una influència relativa

Un dels tècnics municipals que vaig entrevistar argumentava que, sovint, tenim tendència a focalitzar entorn la figura dels imams la raó dels canvis que es produeixen en el si el col·lectiu. Ell indicava que les transformacions en la vida d'aquestes comunitats, davant les apariències d'un major augment de l'observança religiosa (la qüestió de l'ús del vel per part de les dones és l'exemple principal que se sol citar), hi poden concórrer diferents dinàmiques i diferents actors. El canvi d'imam al front de la mesquita és una nova dinàmica que incorpora un nou actor, que com a tal ha d'aconseguir fer-se amb la confiança del col·lectiu. Però cal tenir present, comentava aquest tècnic, que si hi ha un canvi d'imam i que si és una i no altra persona la que és designada per ocupar aquest càrrec, d'això en són responsables altres actors, potser més determinants que el mateix imam. Del perfil doctrinal de la institució mesquita en dependrà més la decisió que prenguin els seus responsables, que no de l'autonomia de l'imam respecte a la seva pràctica i al seu discurs.

Quan parlem de la influència que els imams poden exercir sobre les seves comunitats, cal que tinguem ben present el rol que hi juguen ells com a figura d'autoritat religiosa, així com la dimensió institucional que la mesquita com a espai de referència en reconstrucció pot tenir en la pervivència de la referència religiosa i identitària en el si d'aquests col·lectius. Nominalment, una mesquita requereix d'una figura religiosa per tal que guii a la comunitat en el temps de l'oració i, tanmateix, la funció d'imam difícilment pot entendre's sense que aquest estigui adscrit a una mesquita. La relació complementària entre l'espai (mesquita) i la funció (imam) defineix la dimensió comunitària de l'autoritat. Com a tal autoritat, aquesta projecta una sèrie d'arguments que fan referència al comportament social que han de mantenir els membres de la comunitat musulmana, en les seves relacions entre si, i respecte a la resta de persones que formen part de la societat. La mesquita i l'imam es postulen com a propulsors d'una determinada moralitat pública que, definida en

clau islàmica, projecten al conjunt del col·lectiu musulmà. Es dona la circumstància, però, que en context migratori es produeix un evident fenomen de pèrdua de l'evidència religiosa entre les comunitats musulmanes a Europa, tal com argumenta Olivier Roy (2002: 80 i ss.). La dissolució de l'identitat i de la comunitat ètnica d'origen, l'absència d'autoritats religioses islàmiques legítimes i la impossibilitat d'exercir una coerció jurídica i social pel manteniment de tal referència, al situar-se en el si d'una societat no musulmana, són els tres factors que mostra Roy per tal de mostrar el caràcter no central que juguen la institució-mesquita i l'imam com a figura religiosa, en la construcció d'una identitat islàmica a Europa. Més encara quan el procés d'individualització que caracteritza l'emergència de les identitats islàmiques es fa fora dels àmbits establerts institucional i doctrinalment.

Un exemple del limitat radi d'acció i influència que la institució i la figura religiosa poden exercir sobre el col·lectiu, la podem trobar en la *jutba*, o sermó de l'oració del divendres. Ja he comentat anteriorment, que el temps de la *jutba* és l'ocasió en que el predicament social de l'imam es posa a prova davant de la seva comunitat. És el moment on poder expressar el coneixement que pot testimoniar l'imam com a contingut de la seva autoritat. Sovint, el sermó ha estat considerat com el principal mecanisme per tal de determinar el perfil doctrinal i ideològic de l'imam. Així ho formulen els estudis que analitzen aquests discursos des d'una perspectiva securitària. No obstant, considero que la *jutba* pot ser indicador d'altres elements, no necessàriament ideològics, però sí reveladors de les funcions de l'imam. No he pogut estudiar el contingut d'aquests sermons, però si m'he fixat en les temàtiques que els imams entrevistats havien tractat. Majoritàriament s'abordaven temes relacionats amb aspectes propis de la doctrina o la vida del profeta Muhammad i els seus seguidors, amb un èmfasi sobre els aspectes formals i retòrics. Temes que serveixen per introduir altres qüestions de tipus moral o de comportament social entre musulmans, com també en les relacions que aquests havien de mantenir amb els no musulmans, però sense concretar-se en cap context social precís. Les referències a aspectes propis de la vida dels musulmans a Europa eren, o bé molt generalistes (sobre la idea de conviure en pau) o bé molt concrets i instrumentals (com, per exemple, recordar als assistents a l'oratori de que procurin aparcar bé els cotxes abans d'assistir a la mesquita, ja que això podria provocar molèsties pels veïns). Les temàtiques que coincidien amb les principals celebracions del calendari musulmà, tenien un contingut eminentment pedagògic respecte al significat de tals pràctiques (el dejuni durant el ramadà, o el sacrifici durant l'*aïd al-adha*). Les escasses referències a qüestions més precises sobre l'islam a Catalunya, contrasten amb el volum més important de referències en els seus sermons a les circumstàncies internacionals on es veuen implicades poblacions musulmanes, influència -sens dubte- de la

preeminència dels canals d'informació per satèl·lit en les llars musulmanes. El sentiment de denúncia de la situació dels musulmans palestins, iraquís o d'altres regions del món en conflicte, no deixa d'aparèixer en tals discursos, sense per això derivar cap a crides en favor del combat en nom de l'islam. Un exemple de la moderació d'aquests discursos la vàrem poder veure molt recentment, en motiu del conflicte generat entorn a les caricatures de la figura del profeta Muhammad, i el seguiment que des de diferents mesquites a Catalunya es va fer de la crida que va encapçalar el xeïc Yusuf al-Qaradawi, en nom de la *International Union for Muslim Scholars*, per tal que el divendres 3 de febrer de 2006, els sermons que es fessin en les mesquites d'Europa glosesin la figura del Profeta, recordant-lis als musulmans el model a imitar que representava, i que al mateix temps llancesin un missatge de serenitat a la comunitat musulmana. Amb aquest cas es demostra com l'accès als mitjans que permeten als imams connectar-se amb els debats i les problemàtiques que afecten als musulmans arreu del món, és molt més efectiu que no pas el coneixement que en puguin arribar a tenir de les realitats europees. En definitiva, si no s'elaboren sermons que tinguin una explícita transcendència sobre el cada dia dels musulmans a Catalunya, difícilment es pot pensar en aquestes pràctiques com a instrument d'influència.

La definició de moralitats públiques en el si de les comunitats musulmanes europees, malgrat instituir la base d'un control social sobre els individus que en formen part d'elles, no poden competir amb el grau d'influència que exerceixen altres institucions i referències pròpies de la societat europea. Seria molt suposar que els discursos i les pràctiques que es generen des de la mesquita i en boca de l'imam, tindran una capacitat contrabançadora de la influència dels mitjans de comunicació, de les pràctiques de la vida laboral, de les institucions escolars, i dels altres sistemes de valors i morals presents en les societats europees. Això no impideix, però, que es formulin plantejaments que defineixin la mesquita com un espai de refugi per tal d'intentar contestar la influència occidental, ni que es vegi en la funció dels imams la figura de preservador de la tradició. Les mesquites no són capaces d'instituir-se en garant de la moralitat islàmica a Occident, ni els imams poden exercir la tasca de censors públics. En contra d'un argument força extès en l'opinió pública del nostre país, la gent musulmana que viu a Catalunya no segueix fil per randa allò que es diu des de la mesquita. Tampoc accepta sense cap mena de dilació ni dubte, el que pugui dir l'imam des del *minbar*. Aquest contrast entre el que es diu des de l'autoritat i allò que és acceptat pels musulmans, no és indicador del grau de secularització en el si d'aquestes comunitats, sinó de la relativa influència que tenen sobre el col·lectiu. Penso que si la mesquita i la figura de l'imam, avui dia, mantenen alguna consideració a destacar pel conjunt del col·lectiu musulmà a Catalunya, és perquè se'ls institueix

com a espai i com a gestor, respectivament, d'un procés de transmissió de la tradició (que ja he dit que no només és religiosa, sinó que també incorpora referències culturals d'origen), però no com a interpretadors i/o contextualitzadors de la doctrina islàmica per tal de ser viscuda en una societat no musulmana. Si s'obren mesquites a Catalunya és perquè es vol mantenir activa una determinada referència comunitària, no perquè es vulgui invertir en l'encaix i integració social dels musulmans com a col·lectiu en aquest país. No és que les mesquites estiguin en contra de la integració dels musulmans a Catalunya (és aquest un argument que des d'aquí vull contestar), però és evident que aquesta idea no formava part de les prioritats que van ser exposades pels promotors d'aquests espais que dediquen, i segueixen dedicant, la seva principal atenció a la pervivència d'una tradició d'origen. Avui en dia, però, les mesquites i els imams ja no poden només seguir sent pensats com a receptacles i garants d'una tradició, ja que han estat emplaçats en el centre del debat sobre la integració dels seus col·lectius de referència, el que els obliga a acceptar nous rols i funcions per tal de convèncer les opinions públiques europees que també hi volen treballar activament a favor de la integració de l'islam a Europa.

Transmetre la tradició, insistir sobre la pràctica

La principal preocupació, tant de responsables comunitaris com d'imams, es troba en poder desenvolupar una pràctica socialitzadora de qualitat, no només capaç de poder transmetre la tradició a les noves generacions, sinó també de poder oferir iniciatives de formació a persones adultes. De nou cal insistir en el fet de que en el conjunt de referències que s'apleguen sota l'apelatiu de "tradició", hi apareixen aspectes que formen part de l'àmbit doctrinal pròpiament islàmic, que es troben barrejats amb d'altres que són propis dels universos culturals d'origen. Descriure el contingut d'aquesta amalgama religioso-cultural que es converteix en objecte de transmissió és difícil de fer, però tal com aprecia des de l'exercici d'aquesta transmissió (ja sigui en un context familiar, com en un context comunitari, en l'espai de la mesquita), fa una principal insistència sobre els aspectes vinculats amb la pràctica religiosa. L'aprenentatge de la gestualitat de l'oració, de les frases que l'acompanyen, de les pràctiques corporals de purificació previs a l'oració, de les prescripcions alimentàries i dels hàbits vestimentaris, constitueixen el currículum aparent d'aquesta socialització. Una socialització que, almenys en aquesta etapa, no insisteix en els continguts sinó en les formes. Cal tenir ben present que aquestes pràctiques de socialització religiosa que es fan de manera col·lectiva en les mesquites comunitàries, es converteixen en complementàries, que no substitutives a les

desenvolupades en el si de les famílies, on tant el pare, la mare o els germans grans tenen una responsabilitat a complir.

No obstant, malgrat que la transmissió de la tradició és un dels principals motius que justifica l'obertura d'espais de culte musulmans a Catalunya, el ben cert és que no en tots els oratoris es pot garantir aquest tipus de formació. És difícil elaborar una estimació sobre el percentatge de mesquites que no fan aquesta activitat, i el fet de tenir un imam no necessàriament és garantia per tal de poder instituir aquesta formació. Ens podem trobar amb casos en els que l'imam es nega a fer aquest tipus d'atenció, en considerar-se poc preparat per això, però en la majoria d'ocasions la raó que s'alega és l'absència d'un espai en condicions, o bé el desinterès dels pares. Com totes les iniciatives que s'organitzen en el si d'un col·lectiu heterogeni, és precís comptar amb la iniciativa d'una sèrie de persones que, com a promotores d'aquestes activitats, les ofereixen al conjunt del mateix. A vegades són els mateixos responsables comunitaris els que reconeixen no tenir més temps per seguir organitzant altres iniciatives, ja que amb l'obertura i manteniment del centre ja els ocupen prou. Anar a convèncer als pares de que portin als seus fills, aconseguir la persona més adequada per aquesta tasca, adquirir alguna mena de materials o recursos per a poder fer aquesta formació, són tasques que sovint no poden ser assumides per persones que acostumen a expressar un cert cansament per a seguir liderant projectes comunitaris.

Quan es pensa en la formació que reben aquestes noves generacions, s'acostuma a referir-se a l'anomenat ensenyament alcorànic. Les activitats de memorització del text de l'Alcorà que solen representar la base d'aquesta formació, es converteix a ulls dels pares com una expressió fonamental de transmissió de la tradició. Ja he parlat abastament sobre el contingut d'aquest ensenyament en el sistema educatiu marroquí, insistint en el fet que l'aprenentatge memorístic esdevé el primer pas per l'accès a l'autoritat religiosa. En aquest cas, aprendre el text sagrat és indicador de l'efectivitat del procés de transmissió d'una tradició, especialment arrelada al Marroc. Ara bé, les classes que es proposen fer a la mesquita local, a la sortida de l'escola, per la tarda de 17 a 20 hores, durant la setmana i també el dissabte al matí, no poden equiparar-se a la tasca més formalitzada que desenvolupen les *msid* o *kuttab* al Marroc. És evident que en context d'origen es pot assegurar de millor manera aquest ensenyament, però és significatiu veure com en context migratori tal pràctica intenta reproduir-se de la mateixa manera, encara que sense disposar ni del personal formatiu, ni de l'espai, ni dels recursos pedagògics més adequats. Són comptats els nens i nenes que en context d'immigració aconseguixen memoritzar una part significativa de l'Alcorà, però no obstant, els pares consideren que els seus

fills han d'assistir a aquestes activitats, perquè consideren que d'aquesta manera les noves generacions aconseguiran assimilar de ben petits la tradició islàmica expressada en el seu principal text de referència.

Sovint aquestes activitats s'identifiquen amb pràctiques d'adoctrinament ideològic dels més petits. Certament, en aquestes edats, no tindria gaire sentit de fer-ho, però crec que les reticències respecte aquest ensenyament provenen tant de la insistència sobre la seva memorització (quelcom que contrasta amb la tradició pedagògica contemporània a Europa), com també sobre el pressuposat contingut del text alcorànic que, d'acord amb una qüestionable interpretació feta per determinats autors espanyols incorpora la llavor de la violència i la intolerància (Elorza, 2004: 156; Vidal, 2004: 58; Arístegui, 2005: 51-62). Els dubtes que es podrien tenir respecte aquest ensenyament tindrien més a veure amb la pràctica de repetició i recitació d'un text escrit en una llengua que no sempre és dominada per aquests nens i nenes, i sobre l'efectivitat final d'aquesta pràctica educativa. Se'm suggereixen molts més interrogants sobre les deficiències de tipus pedagògic que condicionen enormement tal efectivitat. Per altra banda, no tots els imams han rebut algun tipus de formació com a mestres (*mu'allim*) que ha d'ensenyar l'Alcorà als seus alumnes. Molts d'ells, si es veuen obligats a assumir aquesta formació, aplicaran el mateix mètode que el seu mestre els hi va aplicar quan ell va aprendre l'Alcorà. I sempre i quan aquest imam el tingui memoritzat i no ho hagi oblidat, perquè no té gaire sentit -encara que s'hagi pogut produir- que un imam sense domini memorístic de l'Alcorà sigui qui l'ensenyi a les noves generacions.

La tasca pedagògica dels imams també s'ha d'adreçar cap a les persones adultes, sobre les quals no s'insisteix tant en el fet de l'aprenentatge, sinó en la comprensió del text sagrat, com d'altres aspectes de la doctrina islàmica. Les activitats formatives que són desenvolupades en el si de les mesquites es defineixen en un format de lliçó o *dars*, impartida per l'imam entorn a una temàtica concreta, i que pugui ser d'interès per la comunitat. A diferència de la jutba del divendres, que es defineix en base a una estructura molt més formal, les *duruj* (plural de *dars*) admeten la participació activa per part dels membres de la comunitat, que poden plantejar dubtes i interrogants a l'imam després de la seva exposició. En les societats musulmanes, aquestes lliçons s'acostumen a fer-se fora de la mesquita, en altres centres socials i culturals, amb una participació oberta a tots aquells que hi estiguin interessats. En context migratori, en la majoria de les ocasions és a la mesquita - com a únic espai pròpiament comunitari- on es celebren aquestes lliçons.

En ocasions especials, aquestes lliçons poden ser compartides per diferents imams o predicadors que poden establir debats entre si entorn les exposicions d'uns i altres. Les dues acostumen a organitzar-se durant el cap de setmana o en altres dies festius. En les mesquites importants, amb gran afluència de fidels en totes les oracions del dia, s'aprofita l'espai de temps entre les oracions del *magrib* i *ishá*, on els fidels que ho desitgin s'agrupen al voltant de l'imam per escoltar la seva lliçó. A través d'aquestes petites lliçons es fa referència a aspectes relacionats concretament amb la pràctica religiosa, fent recordatori dels aspectes doctrinals més ortodoxos per tal de garantir una pràctica correcta.

El que es destaca d'aquestes iniciatives de socialització i formació religiosa és que totes dues es projecten des de la perspectiva del manteniment de la tradició, ja sigui mitjançant l'aprenentatge del text sagrat com de la pervivència de la pràctica.

9. L'AUTORITAT QUE PROVÉ DE FORA DE LA MESQUITA

L'expressió de l'autoritat religiosa islàmica també s'expressa fora del marc institucionalitzat de la mesquita. La deslocalització espacial de la referència islàmica es demostra també a nivell comunitari, a partir del moment en que aquesta troba altres àmbits d'expressió. Aquest procés ja fa algunes dècades que s'expressa en les societats musulmanes i configura una dimensió més de la configuració d'un nou espai públic en aquestes societats, on la referència religiosa es converteix en argument propi d'altres actors que tradicionalment no havien estat instituits com a agents religiosos. En context diaspòric, l'efecte específic de la desinstitucionalització religiosa entre els col·lectius musulmans, que suposa que la mesquita adopti rols ben diferenciats del que era en origen, fa que aquests espais no siguin els únics receptacles en els quals s'ubiqui la referència i el discurs entorn la doctrina religiosa.

Les mateixes condicions estructurals d'aquests espais -no em refereixo a les condicions dels espais que ocupen, sinó al rol que ocupen en el procés de configuració comunitària d'aquests col·lectius- amb les seves limitacions en quan a la influència sobre el col·lectiu, afavoreixen la recerca d'altres espais en els quals també fer activa aquesta referència religiosa. La pugna per la possessió del capital religiós, per a liderar el discurs sobre la referència doctrinal islàmica, juga un paper determinant en la manera en que els espais comunitariament institucionalitzats en l'islam europeu aconseguen convertir-se en referència pel col·lectiu.

Les expectatives generades en l'obertura d'aquests espais de culte comunitaris, a partir del que era proposat per un perfil molt específic de membres del col·lectiu, amb una projecció sobre el mateix de cara a convertir aquests espais en llocs de reproducció de la tradició d'origen, no han acabat per concretar-se. Una part significativa de la comunitat semblava quedar fora d'aquest projecte, en quan els considerava socialment depenents: les dones, en quan les mesquites en diàspora segueixen reproduint-se com a espais d'ús masculí, i dels joves, en quan a que l'orientació d'aquests centres era pensada i orientada en clau generacional. Per altra banda, com a espai institucionalitzat, difícilment la mesquita pot albergar les diverses interpretacions que es puguin fer de la doctrina. Això també genera una altra corrent de dissidència, més o menys activa, en quan que no sempre s'acaba concretant en cap proposta concreta.

La mesquita, en la seva transformació en context de diàspora, esdevé un espai més on la referència doctrinal islàmica s'expressa. En quan a que en altres espais alternatius també s'argumenta la legitimitat per tal de poder der esment a tal referència doctrinal, es planteja implícitament –encara que no sempre acabi per concretar-se– una competència entre l'autoritat per citar tal referència. En aquest sentit, tal competència pot formular-se en dues direccions: la de la complementarietat i la de l'oposició. Hi han tota una sèrie d'espais i iniciatives que s'instauren des d'una lògica de col.laboració i complementarietat amb l'espai institucional de la mesquita. Per exemple, les reunions que dones musulmanes acostumen a fer en cases particulars per tal de pregar plegades, o les activitats formatives, en forma de conferència, que es fan en espais com els centres culturals o centres cívics de la localitat on s'emplaça la comunitat (sovint obertes al públic en general aprofitant, per exemple, la celebració del ramadà). Es tracta d'iniciatives que representen una extensió, si no de la institució (ja que sovint els responsables del centre no es troben implicats en tals activitats), almenys sí de la línia de referència doctrinal.

Per contra, altres iniciatives s'expressen formalment en oposició a l'espai institucionalitzat de la mesquita. Des d'inspiracions doctrinals diferents, s'intenta contrabalançar l'implícit monopoli de la referència islàmica que detenta la mesquita, malgrat que això no vol dir que s'argumenti explícitament una negació de l'espai. És, potser, tot el contrari: es vol produir un nou discurs respecte la referència doctrinal, perquè es considera que aquells que estan al seu front no reflecteixin de la millor manera el contingut del missatge islàmic, però al mateix temps s'aspira a poder "recuperar" aquest espai per a la correcta interpretació de la doctrina.

Aquest debat intern, que no deuria de ser interpretat per ulls europeus, com una pugna entre moderats i radicals, o entre interpretacions modernitzants o rigoristes de la doctrina islàmica, genera una situació plenament oberta, on les autoritats, ben lluny d'institucionalitzar-se, segueixen sent objecte de disputa col.lectiva.

En aquesta situació de multiplicitat de veus i de discursos, l'accès als mitjans de comunicació a través de la televisió per satèl.lit i d'internet, contribueix encara més a fer més complex l'accès a la referència islàmica. Una de les preguntes que acostumava a formular als imams era si ell considerava que els membres de la comunitat feien més cas al que ell podria dir durant el temps de la *jutba* o, pel contrari, seguien abans les indicacions de telepredicadors com Yussuf Qaradawi o Amr Khaled. No es tractava de saber, com jo puntualitzava, quina era la veu més autoritzada (si la seva o la dels altres) per tal de parlar de la referència islàmica, sinó

insistir en el fet de que, davant aquesta pluralitat de veus, els fidels musulmans es podrien sentir una mica desorientats. Un dels imams em va contestar que davant d'això, i coneixent que bona part de les famílies de la seva comunitat tenien accés a aquests programes de continguts religiosos, els imams no podien quedar-se fora d'aquests debats. Si els hi fos possible, haurien de seguir-los i, fins i tot, fer referència a ells en les seves prèdiques, per tal que la seva comunitat els hi seguís atorgant la confiança.

No és el moment per tal de poder fer una anàlisi del grau d'influència i de reconeixement de l'autoritat islàmica que es deriva d'aquests continguts religiosos a televisió i internet. Però no per això cal tenir present la manera en que aquests canals d'informació connecten la realitat de les comunitats musulmanes a Europa, amb l'expressió de figures i referències que es consideren dotades d'autoritat doctrinal. Posaré un exemple observat personalment, que es repeteix cada any a Catalunya, i al que recorren tant les figures d'autoritat religiosa, com la resta de musulmans comuns: es tracta de la determinació del darrer dia del mes de ramadà, on finalitza el dejuni i on es celebra la festa de la ruptura, o *aïd al-fitr*. Fa un parell de ramadans, em trobava a casa d'un amic marroquí que era membre de la junta directiva d'un oratori. Segons els càlculs era el darrer dia de dejuni, i aquest ja havia estat trencat feia un parell d'hores. Tot just començàvem a dinar (pel sopar) amb la seva família, quan un company li va trucar per a demanar-li si avui era el darrer dia de ramadà. El meu amic li va dir que de seguida li trucaria, ja que ho consultaria amb l'imam. Va trucar tot seguit l'imam, que li va dir que estava mirant la televisió d'Àrabia Saudí, que transmetia directament des de la *mashid al-haram* de la Meca, per saber si allà confirmaven que demà seria l'aïd. Acte seguit, el meu amic va canviar la televisió al canal de la televisió oficial marroquina, que també havia connectat amb la televisió saudí. Tots estavem esperant que es fes l'anunci oficial. Jo, per contribuir encara més (no sé si a la confusió o a buscar altres mecanismes per a determinar el calendari), vaig trucar a un altre conegut que formava part de la junta d'una de les grans federacions islàmiques d'Espanya, i que vivia a Melilla. Al trucar-lo i demanar-li la mateixa qüestió, em va respondre de la mateixa manera: que anava a mirar la televisió. Des de la televisió marroquina, que conenctava amb el canal oficial saudí, es va anunciar que al dia següent calia celebrar l'*aïd al-fitr*. Tant el company de Barcelona com el de Melilla varen rebre moltes trucades aquella nit, com també altres imams del país que també varen veure la televisió i varen coincidir amb la

determinació oficial que el Regne d'Aràbia Saudí havia transmès a través dels seus mitjans de comunicació ^[63].

Valgui aquest exemple per tal de mostrar còm el recurs instrumental que es fa d'aquests mitjans de comunicació, per tal de trobar indicacions útils per a la vida qüotidiana d'aquestes comunitats. Ara, però, voldria fer referència a dos exemples més de la manera en que expressions de l'autoritat religiosa islàmica es mostren fora de l'àmbit institucionalitzat de la mesquita. Un primer, que s'emplaça dins d'una lògica de complementarietat amb aquest espai (com és l'arribada de predicadors durant el mes de ramadà), i un altres que es formula en clau de competència i/o reemplaçament (les trobades amb caràcter doctrinalment marcat, organitzades per dos col·lectius: els tabligh i els salafistes).

Les expressions formalitzades: predicadors durant el mes de ramadà

L'efervescència religiosa que es presenta durant el mes de ramadà a Europa, implica l'augment de demandes de contingut religiós per part dels col·lectius musulmans. És aquest un temps de dimensió comunitària evident, però també de transcendència individual i espiritual, on les celebracions ritualitzades de la pertinença a l'islam es fan força més evidents, que durant la resta de l'any. Les mesquites concentren preferentment aquesta efervescència, que també es mostra en un segon espai com és el familiar. En aquest darrer àmbit, i d'acord amb el que deia en paràgrafs anteriors, el consum cultural de programes amb continguts religiosos i d'oci és especialment accentuat. Les grans cadenes de televisió atreuen les audiències a través de l'estrena de sèries, o la programació de programes especials amb contingut religiós. En l'espai de la mesquita, el temps es prorroga més enllà de l'observança de les oracions preceptives. Després del trencament del dejuni marcat per l'oració del *magrib*, i el temps que succeeix a l'oració de l'*isháa* de la nit, és ocupat amb les anomenades oracions *tarawih* i amb la lectura de la corresponent part del text alcorànic. Recordem que el text ha de ser recitat al llarg de tot el mes, per rememorar el fet de que va ser en aquest període en que l'Alcorà fou revelat per Allah a Muhammad. Durant l'anomenada nit del poder, *lailat al-qadr*, la recitació de l'Alcorà adquireix encara més relevància, en quan a que es considera que va ser aquella nit en que va començar la revelació.

⁶³ Això no vol dir que tots els musulmans de Catalunya varen acabar el ramadà aquell any el mateix dia, ja que uns varen considerar que el criteri determinat pels saudís potser no seria el correcte i, per tant, varen optar per seguir altres criteris dictats per altres autoritats islàmiques.

Tanmateix, al llarg d'aquest mes, les activitats de tipus formatiu, les conferències, acostumen a ocupar el temps que media entre les oracions del capvespre. Les *jutabun* (plural de *jutba*) són especialment importants, i cal preparar-les a consciència. Totes aquestes activitats de servei religiós a la comunitat no poden ser cobertes únicament per l'imam de la mesquita local. Es recorre, doncs, a altres professionals que puguin complementar aquesta tasca, ja sigui en la recitació de l'Alcorà, en les conferències o en els sermons del divendres.

L'arribada dels imams a Catalunya durant el mes de ramadà es fa a través de diferents vies: hi han oratoris que aprofiten els contactes internacionals que tenen amb països musulmans, per tal de poder aconseguir el suport d'algun imam ⁽⁶⁴⁾. Aquells que es troben vinculats amb determinats moviments islàmics acostumen també a portar a imams que formin part de la mateixa línia doctrinal. La via que he pogut analitzar amb més detall és la que és promoguda per la Fundació Hassan II, que facilita l'arribada d'imams a Europa. En el cas concret de Catalunya, aquesta entitat oficial marroquí envia des de fa uns set anys una mitjana de 3 oo 4 imams. En el capítol quart he fet referència a les estadístiques que recullen aquests enviaments d'imam i professors de religió. L'entitat que dóna l'acollida a aquests imams és el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya que, a més, és l'encarregada d'informar a les comunitats musulmanes que estiguin interessades per tal de rebre aquests imams. Aquests imams i professors reben una retribució per part del govern del Marroc per aquest mes de feina a l'estranger, pagant també els viatges, però no la manutenció que s'enten que ha de ser coberta per les comunitats que els acullen. Els imams i professors visiten aquestes comunitats on desenvolupen diferents activitats de formació religiosa. Vaig tenir l'ocasió de poder parlar amb alguns dels imams que han vingut a Catalunya en els dos darrers anys. Després de la seva visita la percepció de la situació de les comunitats musulmanes és bastant limitada, retenint només els aspectes més externs d'aquesta. És significatiu anotar que aquests imams i professors són originaris de regions totalment diferents a les que són majoritàries entre els col·lectius marroquins. Pel que fa a la valoració que d'ells fan els membres de les comunitats que visiten, aquesta és diversa, amb apreciacions que acostumen a tenir un clar component subjectiu, i que responen als comportaments i les paraules que aquests imams varen pronunciar al llarg de la seva visita. Sovint aquests imams

⁶⁴ L'atzar va fer que pogués presenciar com un grup d'uns vint imams provinents d'Egipte, i vestits amb el tradicional uniforme propi dels imams formats a la Universitat Al-Azhar d'El Caire, arribaven a l'aeroport de Barcelona un parell de dies abans de que comencés el ramadà de 2005. Després vaig saber que aquests imams, sol·licitats per l'imam de la mesquita de Fuengirola (Màlaga), varen ser assignats a diferents oratoris del país.

responen a un perfil social ben diferent al de les comunitats que visiten, el que a vegades ha provocat alguna fricció. En el que tothom coincideix és que amb un total de tres o quatre imams, difícilment les comunitats marroquines poden gaudir d'aquesta aportació que segueix sent escassa i precària.

Les expressions alternatives: les trobades doctrinalment orientades

Com a manifestació d'una voluntat de contrarestar o establir una via paral·lela, per a l'expressió d'autoritats islàmiques alternatives a les ubicades en la institució mesquita, hi voldria fer esment de dues iniciatives que tenen una certa entrada dins dels col·lectius musulmans a Catalunya. Es tracta de les activitats de proselitisme i reunió que organitza el moviment islàmic *Jama'at tabligh ad-da'wa* (coneguda col·loquialment per la *jama'at* o simplement *tabligh*), i de les trobades que anualment convoquen els grups d'inspiració salafista. Tots dos són grups d'inspiració rigorista, malgrat que la seva trajectòria a Catalunya és ben diferent. El *tabligh* és present en terra catalana des de mitjans dels anys 80. És un moviment transnacional sorgit a la Índia el 1926 i es troba present en tots aquells països on els musulmans es troben en minoria. Té un perfil pietós, proselitista i missioner, que vol recordar als musulmans que no deixin de ser-ho encara que es trobin en condició minoritària. El *salafisme* és un moviment d'inspiració literalista, que s'inspira en la figura dels *salaf as-salih*, els ancestres virtuoses que va ser els que vàren acompanyar al profeta Muhammad en els primers temps de la revelació. Es fonamenta sobre un escripturalisme teològic i una estricta lectura del text alcorànic, que és instituit com a referència per a l'acció. El salafisme literalista pren com a inspiració doctrinal als *ulama* oficials saudís ^[65]. *Tablighis* i salafis són presents a Catalunya de manera distinta. El principal centre *tablighi* es troba a la mesquita Tariq bin Ziyad a Barcelona, tenint una presència destacada en una desena més de mesquites a Catalunya. Els salafis es troben implantats en una quinzena d'oratoris ^[66].

Ambdós moviments s'ubiquen dins del neofonamentalisme doctrinal. Perquè aquests discursos d'inspiració doctrinal més rigoristes tenen un encaix entre l'islam de Catalunya? Aquest interrogant central per a la comprensió de l'evolució present i futura de l'islam a Catalunya, requeriria de més temps i espai del que ara disposo, i

⁶⁵ Sobre els *tabligh*, l'obra de referència és la de Masud (2000). Del salafisme i del seu entorn doctrinal, veure Burgat (2005) i Amghar (2005).

⁶⁶ Aquesta darrera estimació fou feta pels Mossos d'Esquadra, i va ser publicada a *El Periódico* (2-5-2004, "Una quinzena de mesquites radicals propaguen el salafisme a Catalunya").

per tant ara només apuntaré algunes idees que ens permetin contextualitzar el comentari que tot seguit faré de les expressions d'autoritat religiosa que acompanyen les iniciatives d'ambdós moviments. El rigorisme esdevé un argument que s'aprofita de les deficiències, limitacions i precarietats que acompanyen el procés de configuració de l'islam a Catalunya. És un argument que es fonamenta sobre tres principis: la centralitat de la referència islàmica a l'hora d'interpretar o avaluar tot acte dels musulmans; la proposta de replegament comunitari, entenent que no és sinó entre musulmans que aquests trobaran allò que els hi cal per viure en una societat no musulmana; i l'evitació de cap mena de vincle continuat amb la societat receptora catalana, ja siguin persones o espais, doncs es considera que d'aquesta manera els musulmans poden acabar assimilant-se. Si el literalisme doctrinal rep una certa atenció entre les comunitats musulmanes a Catalunya és perquè s'aprofita d'almenys tres circumstàncies: la primera es relaciona amb les possibles dificultats que pot suposar la integració social d'aquestes persones, que malgrat poder ser compatibles col·lectivament són viscudes personalment. El rigorisme doctrinal pot servir per a reconstruir la pròpia identitat individual d'una manera més consistent, però també més reactiva enfront aquesta societat. La segona circumstància es relacionaria amb la vivència individual i col·lectiva de les expressions de rebuig social a la presència musulmana. La manera en que es perceben i interpreten els conflictes que aquesta desperta, pot ser un argument que col·lectivament afavoreixi una lectura identitària que doni fonaments per a un replegament comunitari. El tercer es fonamenta en l'absència de discursos doctrinals expressats per autoritat(s) reconeguda(es), pr tal de poder argumentar alternatives a les dues situacions anteriors. El fet de que les figures situades al front dels oratoris comunitaris responguin de manera tèbia, poc concreta o descontextualizada a aquestes situacions, d'acord amb la seva interpretació, implica la necessitat d'elaborar altres discursos alternatius. Els discursos rigoristes plantegen explícitament un argument de trencament, d'aïllament, d'autonomització respecte a la societat europea, i de recreació d'àmbits comunitaris que sovint tenen una formulació més ideal que real. El convuls context internacional afavoreix precisament l'emergència d'aquests arguments identitaris reactius, que després s'acaben expressant a través de pràctiques d'evitació social. Ara bé, cal insistir d'una manera nítida que aquests dos moviments que estic analitzant desenvolupen les seves activitats en l'àmbit de la *da'wa*, el de la predicació, i no en el de la *yihad*, el del recurs a la violència per defensar l'islam. Aquesta distinció no només és conceptual, sinó que també és operativa en el si d'aquests col·lectius, que proposen horitzons d'acció que no passen pel salt al terreny de l'acció política. La confusió amb l'ús freqüent del concepte salafisme vinculat amb l'expressió complementària de "yihadista", pot generar equívocs en la comprensió d'aquests moviments. Tal com s'acostuma a dir, els

yihadistes s'inspiren en una lectura salafista de la doctrina islàmica, però els salafistes com a moviment no necessàriament tendeixen a un recurs a la *yihad* com a estratègia de confrontació i combat.

L'argument que té més força en els discursos rigoristes és l'ús que en fan de la noció de tradició. Referenciant-se a la tradició islàmica més genuïna, la que prové directament del profeta Muhammad i els seus companys (*salaf*), es consideren com a defensors i guardians de la mateixa, a través de la seva tasca de recordatori de la necessitat de mantenir-la en el si d'aquestes comunitats musulmanes. El que és notablement significatiu en el si d'aquesta recuperació i renovat ús de la tradició, és precisament que aquesta es formula a través de l'explícit rebuig de qualsevol acepció cultural respecte la forma de seguir i observar la mateixa tradició. El rigorisme doctrinal tablighi i salafi planteja clarament una depuració dels aspectes culturals que són propis de la pràctica islàmica en determinats contextos culturals, doncs consideren que aquests perverteixen el missatge original que es pretenia d'abast universal.

Les interpretacions rigoristes fan una clara insistència sobre els aspectes individuals de l'observança religiosa i de l'obligació moral del creient, tant en la seva relació amb Déu, com també amb la seva comunitat de referència. Els comportaments i els hàbits són els que denoten a la resta de membres de la comunitat, l'adhesió fonamental als principis islàmics. Però en l'àmbit íntim i intern de les creences, també s'insisteix en el fet de prendre's seriosament l'islam ^[67]. Analitzaré tot seguit, les estratègies que un i altre moviment desenvolupen per tal de proposar nous discursos d'autoritat religiosa.

L'autoritat de la pràctica missionera

⁶⁷ Un dels xeïcs amb més reputació dins del salafisme doctrinal és Muhammad Husayn Ya'qub. D'origen egipci i resident a Holanda, ha visitat diverses vegades Catalunya invitat a participar en les *daura* (trobades) que organitzen els col·lectius salafistes. Originàriament havia estat mestre d'escola, però sense cap mena de formació religiosa. Va ser després del *hajj* (pelegrinatge) que va fer el 1980, en que la seva vida va canviar radicalment, fins el punt de que es va quedar a Medina per a seguir estudis religiosos. Avui en dia és considerat com un reputat predicador, i les seves cintes, videos i dvd's són asiduament escoltats i visualitzats. L'any 2005 va publicar un breu llibre, amb un títol força explícit: "Es-tu serieux dans ta pratique de l'Islam?" (*Ets seriós en la teva pràctica de l'islam?*) (Ya'qub, 2005). En aquest text aboga per la necessitat de prendre l'exercici de la religió com si fos una professió i no de forma vanal, tot insistint més sobre els aspectes de contingut que de forma: "la persona lleugera que no ha comprès profundament la seva religió, cau ràpid en la confusió" (pàg. 74).

L'essència del *tabligh* es formula entorn la idea de recordar als musulmans que viuen en context minoritari la seva condició de creients, i evitar que abandonin la seva pràctica. És per això que l'estratègia principal de la *jama'at* consisteix en anar a buscar als propis musulmans allà on estiguin (ja sigui al carrer o als cafès), per tal de convènce'ls de que vagin a la mesquita a pregar amb ells. Aquesta tasca de proselitisme intern a la comunitat es recolza per un treball en grups que són liderats per un amir o responsable, on es convida als musulmans a compartir l'oració amb ells. Cada grup consta d'un *mutakallim* o portaveu i d'un *rahbar*, o guia que és la persona que condueix al grup en un cotext social que ell conegui. El *mutakallim* és l'encarregat també de pronunciar una breu dissertació (*bayan*) després de l'oració, entorn la qual se glossen les virtuts de l'islam i de la necessitat de restar fidels a les seves ensenyances ⁽⁶⁸⁾. Durant aquesta dissertació, s'expressen els sis punts que sintetitzen el mètode del *tabligh*. Aquests predicadors acostumen a acumular més autoritat per la seva implicació en la tasca missionera [*khuruj fi sabil Allah*, sortir a predicar la paraula de Déu], que no per la formació doctrinal rebuda. D'aquesta manera, el treball de proximitat de la *jama'at*, que ha estat àmpliament criticat perquè es considera que els seus líders no estan ben preparats doctrinalment, es desenvolupa a partir d'un procés de reproducció d'aquesta pràctica missionera, intentant aconseguir nous membres que acompanyin als grups en les seves sortides locals per propagar l'islam.

⁶⁸ Vaig poder assistir a una d'aquestes dissertacions feta per un jove d'origen pakistanès que liderava un grup d'unes quatre persones, en una de les mesquites de Santa Coloma de Gramenet el juny de 1996. Com que s'adreçava a marroquins, la llengua que va emprar va ser el castellà. Vaig anotar en el meu quadern de camp que no totes les persones que havien acudit a la pregaria del màgrib, es varen quedar a escoltar al predicadors *tabligh*.

FOTO 1. Vista de l'oració comunitària a la mesquita Tariq ibn Ziyad (Barcelona)



La participació en el *tabligh* s'estableix a partir d'una sèrie de fases que marquen el compromís d'aquells que en volen formar part d'aquest moviment (Khedimellah, 2001). El compromís total amb la tasca missionera d'autoritat entre els membres del moviment, així com un cert respecte i consideració per part d'altres comunitats musulmanes que valoren l'esforç de propagació de la fe que aquests fan, encara que no comparteixin ni els mètodes ni algun dels seus continguts. En el llibre de referència del moviment *tabligh*, aquell que el seu promotor Maulana Muhammad Ilyas va editar a principis dels anys 40, amb el títol de "Els sis principis del *tabligh*", es fa una referència explícita a les condicions i instruccions que han de seguir aquells que prediquen la veu de l'islam. Ilyas recorda que els predicadors i els membres del *tabligh* han de ser amables i comprensius amb les comunitats musulmanes que visiten, acceptant que el seu missatge pugui despertar recels: "si els erudits i homes pietosos d'algunes ciutats no són atents ni simpàtics respecte a vosaltres, no tingueu cap dubte de la seva sinceritat, però compreneu que el valor instructiu dels treballs del *tabligh* no els ha estat encara revelat". Però recorda Ilyas que no per complaire als que escolten cal anar en contra dels principis de l'islam ("la vostra predicació ha

de servir per complaure solament a Allah i no a l'auditori"), i anima als predicadors a no caure en el desencís si resulta que el seu missatge no arrela entre els assistents a una *bayar*: "quin error suposa pensar en una derrota si resulta que aquells que us escolten no segueixen les vostres instruccions és una derrota d'aquells que us escolten i no pas la vostra ja que ells no han honorat les ensenyances contingudes en la seva religió" ⁶⁹).

En paral·lel a les activitats missioneres, el moviment tabligh també celebra altres activitats formatives en les mesquites que els hi són fidels, així com reunions més importants (*mashwara*) on es celebren consells dels representants locals d'aquest moviment, per tal de definir les seves estratègies de treball. La mesquita Tariq ibn Ziyad acostuma a organitzar setmanalment activitats de formació, on predicadors tablighis fan les seves prèdiques insistint sobre l'efectivitat de l'aplicació dels sis punts fonamentals de la tasca missionera tabligh. Per contra, les *mashwara* s'acostumen a celebrar cada quatre mesos en diferents parts del territori nacional o fora del país, en llocs com Lisboa o Perpinyà on s'ajupleguen membres de la jama'at d'arreu del país i d'altres països europeus. Durant aquestes *mashwara* també s'organitzen activitats de formació amb la participació de predicadors que formen part del moviment, i que provenen de diferents països. El tabligh és reconegut internacionalment pel fet d'organitzar una gran *mashwara* bianual a la capital de Bangla Desh, Dacca, que aplega a un important nombre d'assistents, fins el puny d'haver-se convertit en el recontre musulmà més important numèricament parlant després del pelegrinatge a la Meca.

La recreació efímera d'un espai purament islàmic

La interpretació literalista del salafisme doctrinal incorpora una dimensió certament elitista, ja que es considera que el missatge salafista no pot ser comprès per tothom (Amghar, 2005: 29). Proposar la recuperació de la referència islàmica, a la manera en que havia estat viscuda per part dels seguidors directes del Profeta, implica un compromís personal força consistent, on la ruptura amb el context social esdevé una premissa. Allunyar-se del context impiu (el de la societat occidental) i del context ignorant (el de la comunitat musulmana que no segueix el vertibale camí de l'islam), suposa el primer pas per tal de poder assumir aquesta lectura de la veritable tradició. La reislamització que promou la interpretació salafista té una clara dimensió sobre les formes (sobre els hàbits corporals i vestimentaris, especialment, però

⁶⁹ Totes les cites corresponen a l'edició francesa d'aquest llibre, incorporat junt amb altres textos de referència tabligh a *Faza'il-e-A'Maal*, editat per Maulana Muhammad Zakariyya Kandhalavi, el 1993 a Nova Delhi, Idara Ishaat-e-Diniyat Pubs.).

també en la percepció de l'espai i les relacions social d'acord amb una estricta interpretació de les normes islàmiques], però també sobre els esperits, reclamant al creient el compromís envers la fidel reproducció i aplicació del missatge alcorànic.

La centralitat en la referència islàmica, en convertir-la en argument principal per a explicar qualsevol circumstància que pugui relacionar-se amb la vida quotidiana dels musulmans, esdevé també un discurs normatiu que estableix uns límits entre la doble oposició entre, per una banda *halal* (permès)-*haram* (prohibit), i per l'altra, entre *tawhid* (unicitat de la figura de Déu) i *bida'* (innovació de la tradició que cal evitar), i que regula el marc del comportament pròpiament islàmic. El salafisme doctrinal argumenta un discurs d'oposició activa envers al context social que consideren desfavorable pel manteniment dels valors i principis de la vida islàmica. Per na banda, desenvolupa un discurs que combina l'actitut desafiant a les formes i espais socials que conformen la societat occidental, amb els comportaments passius davant les sol·licituts de participació que se'ls poden adreçar des de les sociatats europees. Per l'altra, defineixen un discurs selectiu respecte al conjunt de la seva comunitat musulmana, segons el qual aquesta no mostraria les aptituds adequades per a seguir el bon camí de l'islam, el que hauria de conduir a una pràctica que afavorís el retorn d'aquesta comunitat a una observança més continuada i fidel, com a primer pas, i a la construcció d'una consciència comunitària renovada, basada en l'autosuficiència i en la solidaritat interna i exclusiva als bons musulmans, en segon lloc.

La *da'wa* com a argument de predicació en el salafisme doctrinal té dos àmbits clarament definits: per una banda les mesquites, i per l'altra banda, les *daura* o concentracions on poder escoltar les prèdiques d'ulama salafistes. Les mesquites es converteixen en espais desitjats pel salafisme doctrinal per a propagar les seves idees. Per aconseguir-ho es considera prioritari canviar les figures d'autoritat religiosa que han estat emplaçades en el càrrec per part de la comunitat. Considerats com a poc preparats o poc fermes a l'hora de recordar i exigir les responsabilitats com a creients de les comunitats musulmanes, els salafistes apliquen el criteri establert pel mateix profeta Muhammad, de l'obligació que tenen els musulmans de reemplaçar de la funció d'imam a aquell que no estigui en condicions de prendre aquesta responsabilitat. Aquest argument, convertir en precepte, va ser argumentat fermament per un imam procliu a aquesta corrent doctrinal, que afirmava que els musulmans havien de reemplaçar als imams que no estiguessin preparats, per tal d'evitar que aquest segueixi invalidant les oracions que fa tota la comunitat. Posar públicament en evidència a l'imam, pel seu desconeixement d'algun tema en concret, esdevé una estratègia de primer ordre

per tal de crear un buit de lideratge doctrinal (com a resultat de la pèrdua de confiança de la comunitat envers l'imam), que és aprofitat per a posar a una altra persona més propera a aquesta interpretació doctrinal. Les pugnes pel control d'algunes mesquites condicionen l'expressió quotidiana d'una autoritat doctrinal islàmica, reconeguda per la mateixa comunitat. Una vegada que es controla la mesquita i la seva línia doctrinal es reorientada, s'elaboren discursos més rigoristes que s'adrecen d'una manera més manifesta als membres de la comunitat local.

Les *daura* consisteixen en trobades de caràcter multitudinari que han estat organitzades anualment a Catalunya des de 1997. Les trobades que s'han celebrat a Reus, Martorell i Torredembarra apleguen una nombrosa participació de musulmans provinents de diferents comunitats musulmanes de Catalunya, atrets per la convocatòria que organitzen diverses comunitats d'inspiració salafi. Les reunions, que solen durar entre quatre i cinc dies, es celebren durant el temps festiu de la Setmana Santa, amb la qual cosa acostumen a passar relativament desapercbudes, tant per l'opinió pública com pels responsables polítics. Es els darrers anys, aquestes celebracions han adquirit una visibilitat més evident, en ser cobertes pels mitjans de comunicació catalans.

Aquestes trobades s'estructuren entorn a la presència d'una sèrie d'*ulama* que provenien de diferents països (Siria, Egipte, Bèlgica, Holanda, Aràbia Saudí, entre d'altres), i que impartien lliçons i conferències magistrals, a més de sessions on responien a les preguntes que els hi eren formulades per part dels assistents. Les prèdiques acostumen a versar sobre qüestions relacionades amb la vida quotidiana dels musulmans a Europa, insistint sobre la seva responsabilitat per mantenir activa la seva referència islàmica, encara que sigui en contradicció amb el que es fa a la societat europea. El fet que hi hagi aportacions de *xeïcs* (és l'apelatiu que s'aplica a aquests predicadors) que provenen d'origens diversos, fa que s'incorporin qüestions que són formulades en els diferents debats sobre la condició musulmana arreu d'aquests països. La dimensió transnacional d'aquestes trobades (considerada per altres analistes europeus, com la més important concentració de salafis al sud d'Europa), afavoreix l'intercanvi entre visions i interpretacions diferents, si bé totes elles reivindicant-se dins del salafisme doctrinal.

És interessant veure quines són les qüestions que aborden en aquestes sessions de preguntes-respostes que també s'incorpora dins d'aquestes trobades. Posaré quatre

exemples, que ens poden mostrar la dimensió de la interpretació rigorista que es present en aquestes reunions ^[70]:

- *és lícit viure a Occident, una terra no musulmana?*

Aquesta és una qüestió històrica en el debat islàmic, i on s'han donat diferents respostes. La formulació que el salafisme doctrinal (en concret el xeïc Ya'qub, del qual extrec l'exemple) en fa d'aquest tema, s'argumenta en base al principi dels fets del Profeta. Segons els diferents hadith que s'acostumen a citar, hi haurien quatre condicions per tal d'haver d'anar a viure a una societat no musulmana. La primera tindria a veure amb la preferència en l'islam de que si s'ha de viatjar ha de ser als llocs sagrats de l'islam, és a dir, La Meca, Medina o Jerusalem. Segon, afirma que només es pot estar en terra infidel durant un període màxim de trenta dies, per motius de tipus professional. En tercer lloc, el fet que existeixin dificultats objectives que dificultin la pròpia vivència entorn la tradició musulmana (persecució política, per exemple), o bé per causa d'una epidèmia o plaga. Per últim, si definitivament han de viure i residir en un país no musulmà, aquests han de dedicar un temps suficient a la predicació i a la *da'wa fi sabil Allah*.

- *en cas de part, una dona musulmana pot ser atesa per un metge no musulmà?*

La resposta donada per un xeïc originari de Síria, però que residia a Alemanya, era que les comunitats musulmanes havien d'assegurar que les dones fossin tractades per metgeses musulmanes. Si això no podia ser, era preferible que fos una dona que pertanyés a alguns de les dues religions del llibre (crisiana o jueva). Com a darrera alternativa, i abans de ser tractada per un home, el millor seria anar a donar a llum al marroc, perquè encara que això no era garantia de que la dona fos tractada per una metgessa (segons el dubte que varen formular alguns assistens) almenys hi havia la garantia de que l'imam seria musulmà.

⁷⁰ Els exemples s'extreuen del contingut de tals sessions en aquestes trobades. El primer d'ells prové de la trobada de Martorel de 2002, i els altres tres de la darrera celebrada a Torredembarra el 2005.

-quin ha de ser l'ús correcte del vel per part de les dones?

Després que el xeïc argumehtés que determinats usos vestimentaris per part de les dones, que pressumptament es consideraven d'acord amb les prescripcions islàmiques, eren fraudulents (*mutawarrij*), va concloure que la forma més apropiada de portar vel era el *nikab* (combinació de vel i capa, ue cobreix la cara i el cos de la dona, deixant només els ulls a l'aire). La següent forma, en ordre de prioritats i d'adequació, seria el vel que habitualment es porta, combinat amb altres hàbits vestimentaris que reservessin el cos fenerí de les mirades alienes. Aquest segon ús era considerat pel xeïc com a acceptable, però no tant complet com l'altre.

- és permés treballar en la verema del raïm que després ha de servir per fer vi o i altres begudes alcohòliques.

Segons el xeïc que provenia de Bèlgica, tot musulmà hauria d'evitar de participar, no només en la verema, sinó també en l'elaboració, manipulació, transport emmagatzematge i, per descomptat, comercialització de qualsevol beguda alcohòlica. El mateix assistent que havia formulat la qüestió va respondre al xeïc de que si no s'incorporava a la campanya de la verema, difícilment podria trobar feina en aquesta regió. El xeïc li va respondre de nou, dient que abans de fer una feina que es considerava impura i contrària als principis islàmics, seria millor que anés a demanar almoïna a la sortida de les mesquites.

És evident que en base a aquests exemples hom pot apreciar la lectura rigorista que es formula en el si d'aquestes trobades que, per altra banda, insisten en reproduir, encara que de manera efímera i idealitzada, un espai definit sobre criteris purament islàmics. Aquestes trobades acostumen a emplaçar-se en espais urbans perifèrics o industrials, ocupant durant aquests dies part d'una nau industrial o bé una carpa, en l'interior de la qual s'organitza l'espai per la celebració d'aquestes sessions de preguntes-respostes, i per a les conferències magistrals. Aquest espai central representa també l'espai de pregària. A una banda es situa la part, per dir-ho així, pública, en la qual s'hi fan totesa una sèrie d'activitats de tipus comercial (amb parades de comerciants que mostren productes de consum islàmic (llibres, cassettes audio i video, roba, menjar,...). Darrera de la sala d'oració, s'emplaça l'espai per a les dones, amb un accés a distingir respecte als homes, i on aquestes romanen

al llarg de d'aquestes trobades, encara que participin en el seu espai reservat de les mateixes activitats que la resta dels assistents. El menjador i la cuina són espais força importants, doncs esdevenen punt de trobada per a tots els assistents. L'espai dedicat a l'oració és el lloc on els fidels passen la nit, aconseguí mantenir-se estrictament dins d'aquest espai, nit i dia, a penes sense contacte exterior. Durant un temps limitat, tots els participants s'han pogut imbuir de la preeminència de la referència islàmica, que defineix les activitats, els temps i els espais. El fet d'imaginar-se aquest ordre idealitzat com a possible de transplantar a la resta d'espais i àmbits comunitaris musulmans, és un projecte en el que incideix clarament el salafisme doctrinal.

FOTO 2. Vista de la trobada salafi de Martorell (2002)



Aquestes trobades acostumen a aplegar a entre 500 i 1000 persones. És, sens dubte, un dels actes col·lectius més importants de l'islam a Catalunya (amb l'excepció feta de les celebracions del final del mes de ramadà, o de la festa del sacrifici, per part d'una comunitat pakistanesa al poliesportiu del Raval a Barcelona). I perquè s'aplega tanta gent? El salafisme, com va afirmar un dels imams entrevistats, expressa un islam primitiu, literal, pur i allunyat de tota innovació que el fa atractiu. Crec que la gent musulmana que viu a Catalunya es troba interrogada des de la seva quotidianitat, i cerca alternatives que li permetin explicar el que els hi passa. Unes

alternatives que sovint cal cercar fora de l'àmbit estrictament comunitari, i que es poden trobar en la paraula de predicadors que venen envoltats d'una aura de coneixement i de doctrina. Escoltar noves veus, apart del de la persona que és encarregada per la comunitat de la tasca d'imam, a més de les que entren a les llars musulmanes a través de les parabòliques, crea l'interès de participar en aquestes trobades. Això no vol dir que ni tots els que participen són salafistes, ni els que hi assisteixen en les mateixes acabaran convertint-se a la lectura ideològica del salafisme. Per activa o per passiva, el contingut i l'organització d'aquestes trobades ja s'ha convertit en objecte de debat en l'interior dels col·lectius, opinant respecte al que allà es va fer i es va dir. S'han incorporat plenament dins d'aquest espai de discussió intracomunitària. No obstant, després de set edicions, es genera un cert sentiment d'esgotament respecte al que es podria dir en aquestes sessions, doncs s'acostuma a repetir els mateixos temes. Caldrà veure quina serà la seva evolució futura i la continuïtat o no de la seva influència sobre el col·lectiu, ara que aquestes trobades ja han adquirit una nova renovada percepció social.

10. AVALUANT ELS IMAMS

Crec que entorn la figura dels imams, tenim dipositades massa expectatives respecte el que han de fer i el que no deurien de fer. Les pròpies comunitats musulmanes, els fan responsables directes de la transmissió d'una tradició que barreja aspectes culturals i religiosos. Les nostres societats veuen en ells les persones que han de demostrar, a través del seu exemple, que les comunitats musulmanes podran integrar-se adequadament al nostre país. Els responsables polítics pensen en ells com a interlocutors reals d'uns col·lectius que són predefinitos com a religiosos, amb l'esperança de que puguin estructurar un col·lectiu que es presenta excessivament heterogeni. Estem projectant sobre ells els nostres neguits i les nostres esperances respecte a la consecució de processos, en els que aquestes figures religioses són uns agents més, ni els més determinants, ni els més substantius.

Quan hom parla dels imams i les seves funcions, gairebé sempre s'acaba incorporant alguna apreciació avaluativa. Ja sigui en relació a la seva formació doctrinal, al seu coneixement de la realitat del país, a la seva dimensió espiritual, al seu rol social, la seva disposició a actuar com a agent mediador, o respecte a moltes d'altres qüestions que són formulades entorn d'ells, els imams es troben subjectes a les dimensions d'un debat, en el que a penes poden participar, si no és per justificar-se davant dels arguments que són projectats sobre ells.

Com que tals arguments també tenen un evident component propositiu, donat que allò que es discuteix és el que els imams haurien d'acomplir i el que haurien d'evitar, seria convenient interesar-nos sobre els aspectes que defineixen tals arguments. I ho farem en forma d'interrogants oberts, que és la forma en que fins el moment s'estan abordant les circumstàncies del rol i les funcions que han d'acomplir els imams a Catalunya.

Si als imams els hi manca formació, qui s'ha d'encarregar de fer-la?

De totes les qüestions que s'esmenten per tal de valorar la tasca duta a terme pels imams a Catalunya, la de la formació és sens dubte la més citada i recurrent. La seva manca de formació s'interpreta com un dels principals hàndicaps que pot mostrar aquest col·lectiu. No obstant, és cert que quan s'aborda aquesta qüestió, s'acostuma a fer partint de dos supòsits malament orientats. En primer lloc, i pel que previament

s'ha exposat, crec que si s'afirma que als imams els hi manca formació és, no tant per una explícita manca d'estudis, sinó per a una deficient adequació d'aquella formació rebuda o apresada individualment, a un context no musulmà. Es pot afirmar que els imams a Catalunya no estan ben formats, però insisteixo en que més que una qüestió de contingut, el que cal sobretot considerar és la seva limitació per contextualitzar el coneixement que els habilita com a imams.

En segon lloc i d'una manera automàtica, la manca de formació es relaciona amb la propagació d'idees radicals i, per tant, es considera que si els imams es formen adequadament llavors serà possible evitar la seva deriva radical. Tal pressupòsit és clarament qüestionable, especialment si pensem en la polèmica entorn a l'imam de Fuengirola, una de les personalitats doctrinals de l'imam a Espanya, fet que no li va impedir, no obstant, que formulés una interpretació clarament rigorista del text alcorànic.

L'establiment d'aquesta relació directa ha servit per a que, en els darrers anys, s'hagin fet públics arguments que qüestionaven i criticaven obertament les iniciatives organitzatives de diferents col·lectius. Tals crítiques han estat elaborades per altres veus musulmanes que, en un context marcadament definit en clau securitària, s'han valgut de l'acusació de radicalitat dels adversaris per tal de poder argumentar la seva alternativa "moderada", en una pugna oberta per la representativitat del col·lectiu. I és evident que aquests arguments, al ser elaborats i pronunciats des de l'interior del col·lectiu semblen adquirir, a ulls de la nostra societat, un predicament superior. Cal saber contextualitzar aquests comentaris, no tant pel que poden estar indicant de l'evolució del debat intern a l'islam de Catalunya, sinó pel fet de que busquen estratègicament emplaçar a uns i altres col·lectius davant l'opinió pública catalana.

A l'Estat espanyol hi han hagut diverses experiències de formació adreçades als imams. Durant la dècada dels 70 i 80 les diferents delegacions del Centre Islàmic de Formació Religiosa (amb seu central a Madrid), havien albergat diferents iniciatives de caire formatiu, amb conferències i seminaris a càrrec d'*ulama* provinents majoritàriament de països de l'Orient Mitjà. Com a continuadora d'aquesta iniciativa, si bé amb una orientació doctrinal ben diferent, el Centre Islàmic de Madrid (la coneguda mesquita de la M-30) també va organitzar diverses sessions per tal de formar als imams que exercien al país. En concret, l'agost de 1995 es varen aplegar aproximadament un centenar d'imams que varen participar en diverses activitats formatives respecte a la seva tasca, i en la que es varen repartir una sèrie de mencions a imams que destacaven per la seva experiència o coneixement. Ja en

aquella trobada, el nombre d'imams provinents de Catalunya era força destacat. Després d'aquella reunió es varen celebrar d'altres, però sense continuïtat. Des de l'àmbit específicament marroquí, cal destacar les trobades que cada estiu des de 2002, organitza a Xauen el Consell d'Ulama del Nord del Marroc, sota el lideratge del xeïc Ali Raisuni. En aquestes trobades s'acostuma a incloure sessions de treball que tenen com a focus principal l'islam a Espanya, comptant amb la presència d'imams i representants de l'islam espanyol.

Al parlar de formació, es parteix de la idea de que no només són necessaris uns continguts de tipus doctrinal o teològic, sinó també altres que especialment serveixin per aproximar aquestes figures religioses a la realitat social, cultural, legal i lingüística de Catalunya. Ja he fet esment dels mòduls de català que han estat organitzats conjuntament per la Direcció General d'Afers Religiosos i el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, adreçats a imams de tota Catalunya, així com de l'organització de visites a diferents institucions del país. La definició d'aquesta doble dimensió de la formació pels imams es defineix com l'estratègia per a preparar aquests professionals que han de treballar al país. Tothom es declara favorable d'aquesta iniciativa formativa, ja que tothom també accepta aquest pressupost de partida de la manca de formació o de la manca d'adequació del seus coneixements per a fer una correcta tasca com a imam. Però allà on apareixen els primers dubtes és a l'hora de determinar qui i de quina manera s'ha d'encarregar d'aquesta formació. Les alternatives són diverses, com també les valoracions positives i crítiques que se'n fan. Les he resumit en aquest quadre:

QUADRE 7. Propostes de formació d'imams a Europa

Propostes	Arguments	
	a favor	en contra
<i>Formació integral (doctrinal i de context*) organitzada pels Estats europeus</i>	<ul style="list-style-type: none"> Control de la pràctica i els continguts des d'una perspectiva securitària. Burocratització d'aquestes figures religioses. 	<ul style="list-style-type: none"> Impediments en el marc legal de llibertat religiosa i aconfessionalitat. Manca de reconeixement de la formació teològica feta a Occident.
<i>Formació integral (doctrinal i de context) organitzada pels Estats musulmans d'origen</i>	<ul style="list-style-type: none"> Afavorir la regulació i el control del camp religiós expressat en context migratori. 	<ul style="list-style-type: none"> Monitorització de l'expressió religiosa col·lectiva. Fiscalització de les pertinences nacionals.
<i>Formació només de context organitzada per Estats europeus</i>	<ul style="list-style-type: none"> Disposició i capacitat per donar informacions pràctiques i facilitador de l'autonomia personal. 	<ul style="list-style-type: none"> Caràcter coactiu d'aquest ensenyament, que no s'aplica a altres col·lectius estrangers.
<i>Formació mixta organitzada per Estats europeus i musulmans</i>	<ul style="list-style-type: none"> Conveni de col·laboració estatal que reparteix les competències de formació. Possibilitat d'ampliar la col·laboració a altres àmbits. 	<ul style="list-style-type: none"> Establir una col·laboració amb països amb una manca de consolidació democràtica.
<i>Formació organitzada a Europa per institucions musulmanes de formació superior</i>	<ul style="list-style-type: none"> Identifiquen millor quines són les necessitats de la formació d'aquests professionals. Iniciativa que és 	<ul style="list-style-type: none"> Sospites entorn a la seva dependència doctrinal i econòmica de determinades orientacions doctrinals.

	responsabilitat de les mateixes comunitats musulmanes.	
--	--	--

Font: Elaboració pròpia

(*) La formació de context fa referència a l'aprenentatge de la llengua i de les realitats socials, històriques i culturals del país on s'ha d'exercir la tasca d'imam.

Hi ha un component que comparteixen totes cinc propostes de formació, com és el fet de que aquesta formació es concebeix com el mecanisme de regulació de la tasca d'aquests professionals. És a dir, aquest ensenyament s'incorpora dins d'una perspectiva burocràtica, segons la qual l'accès a un títol permet obtenir una acreditació que permeti exercir tal funció. Sense aquesta formació no es podria accedir a fer d'imam. I és aquí, en que es cau en una de les principals contradiccions que suposa abordar aquesta formació, com és el fet de pensar quin tipus de titulació s'atorga i quins són els mecanismes de control que s'exerceixen per evitar el possible "intrusisme professional". Si l'Estat es defineix com a laïc, cómo pot atorgar uns títols que reconeixin la condició d'imam a una persona que ha seguit una mena determinat d'estudis? S'estaria incorrent en una contradicció en el principi d'aconfessionalitat. Però si es convaliden els títols que són atorgats per a una determinada instància religiosa d'un país musulmà d'origen, considerant-los com a imprescindibles per a poder exercir aquesta tasca, llavors estem obrint la porta a que siguin altres països musulmans els que acabin organitzant aquest culte en el nostre territori. El dubte apareix quan, coneixent les pràctiques no democràtiques de control i repressió de la dissidència política en aquests països, se'ls atorgui aquesta *carta verda* per controlar tanmateix aquestes expressions religioses col·lectives en diàspora.

Aquesta inquietut ha estat expressada per algunes de les persones entrevistades. Algunes d'elles proposaven altre tipus d'intervenció formativa, que no necessàriament ha de passar per l'àmbit doctrinal, però que si pot formular-se en el coneixement d'altres habilitats. Per exemple, en la formació lingüística més intensiva, com també en la capacitat per poder parlar en públic (i no només en contextos musulmans), poder parlar amb els mitjans de comunicació o conèixer els mecanismes de gestió d'una entitat associativa.

Un dels entrevistats va afirmar que els imams havien de desenvolupar un autoaprenentatge continuat des de l'àmbit de la doctrina, formant-se a través de noves lectures, mitjans de comunicació o escoltant a altres imams itinerants. La inexistència de centres amb un bon fons documental en doctrina islàmica - argumentava aquesta veu- dificultava aquesta tasca d'autoformació i reciclatge. Sense aquesta capacitat personal per aprendre, primer a desenvolupar una feina

amb un clar component professional, i a saber contextualitzar la referència islàmica i el seu recurs davant de les qüestions que se li plantegen a les comunitats musulmanes de Catalunya, difícilment aquestes figures podran fer bé la seva tasca.

Una darrera opinió també va afirmar, en forma d'argument de context, que calia relacionar la formació doctrinal dels imams amb la que és pròpia dels membres de la seva comunitat: un discurs doctrinal massa acadèmic i teològic podria trobar un mal encaix en una comunitat que stigui composta per pares de família iletrats. Tanmateix, que l'imam -com és la situació actual- no destaquï pel seu coneixement doctrinal, sinó per la seva capacitat per reproduir literalment una tradició, difícilment podrà presentar-se davant la societat catalana com a promotor de la integració del seu col·lectiu. Els compromisos que tot imam ha de saber mantenir amb la comunitat que el contracta, com amb la societat que l'acull -argumenta aquest entrevistat-, han d'aconseguir mantenir-se en un equilibri que permeti la seva doble valoració positiva.

De moment, però, les opinions consultades no veïen la necessitat de que des de Catalunya s'atorguessin llicències per a exercir com a imam (*ijaza min catalunia*, es podria dir). La darrera paraula respecte a determinar qui pot fer d'imam es considera que segueix estant en mans de les pròpies comunitats musulmanes.

Són els imams els veritables líders de les comunitats musulmanes?

El lideratge en el si de col·lectius essencialment heterogenis sempre és objecte de debat encès. Quan a Espanya es va signar l'Acord de Cooperació el 1992 es pensava que el tema més controvertit, el de la determinació de la representació de l'islam estaria resolt, en atorgar aquesta a la Comissió Islàmica d'Espanya. L'explícit impuls de l'Acord per a potenciar l'*empowerment* associatiu musulmà a Espanya, ha quedat després de catorze anys de no aplicació en no res. El perfil centralista d'aquesta representació tampoc a ajudat gaire a que des de les comunitats locals es produís alguna proposta de reactivació. Les propostes, doncs, s'han formulat fora del marc definit per les relacions instituides en virtut de l'Acord. Aquest és el camí al que ha optat a Catalunya el Consell Islàmic i Cultural de Catalunya, que ja des de la seva creació es va definir com una agrupació d'imams i de mesquites, que proposava una representació del col·lectiu musulmà des de la seva base. La seva proposta aprofita el buit existent en les relacions entre els àmbits federatius de l'islam a Espanya i les comunitats musulmanes locals. Des de la seva aparició, el CICC s'ha proposat com a entitat representativa de l'islam a Catalunya. De la mà d'un dels seus principals

promotors, el president de l'Associació Sociocultural Ibn Batuta i diputat en el Parlament de Catalunya, Mohamed Chaïb, el CICC ha anat aconseguit la confiança dels àmbits polítics, mediàtics i de la societat civil per tal de proposar un determinat model de representació del col·lectiu. Per descomptat que la línia del CICC ha aixecat veus crítiques en el interior del col·lectiu musulmà, que es consideraven disconformes amb tal representació. No tinc la intenció en aquest apartat de fer-me ressó dels arguments d'uns i altres en la seva pugna per la representació de l'islam a Catalunya, però sí d'un dels principis sobre el qual reposa bona part de l'argumentació del CICC en aquest sentit. Es tracta de la consideració del paper determinant dels imams en la configuració de la representació del col·lectiu musulmà a Catalunya.

Chaïb és una de les principals veus que es declaren en favor d'aquest argument. Més d'una vegada ho ha afirmat públicament, com també ho ha escrit: "l'imam és una persona que dirigeix un oratori i que fa de conseller dels assumptes socials i religiosos de la seva comunitat. Per això és imprescindible reconèixer-ne el paper d'element d'organització del col·lectiu musulmà" (Chaïb, 2005: 44). L'argument de Chaïb es relaciona amb el treball intensiu que cal fer des de l'interior dels nuclis familiars, de cara a transformar concepcions tradicionals que poden suposar un frè a la seva integració. Els imams esdevenen en aquest projecte un element clau, ja que cal "aprofitar el paper que ells hi tenen per arribar a la seva comunitat, hem de saber treure profit de la seva influència perquè el missatge que aquestes persones transmeten a la comunitat és molt important" (ibid, p. 45). No obstant, reconeix Chaïb que les condicions laborals i legals en que es troben aquests especialistes religiosos impideix que la seva feina sigui efectiva. En aquest sentit, reclama la necessitat de que les comunitats regulin aquestes condicions, tasca a la que pot contribuir de manera efectiva el CICC. El mateix portaveu del Consell, Mohamed Halhoul, acaba reconeixent que si els imams no poden tenir garantits uns mínims professionals, aquests queden relegats a la condició de mers agents comunitaris.

Diverses veus matitzen aquests arguments de preeminència de l'imam en la tasca de la integració que han de protagonitzar aquests col·lectius. D'entre elles, voldria destacar la del ja ex-cònsul marroquí a Barcelona, Bouchaib El-Khalfi, que en una entrevista a el diari *El País*, declarava que "els imams no deurien d'immiscir-se en la vida civil des musulmans" (⁷¹). El-Khalfi es queixava de que hi havia imams que "transpassen amb freqüència els límits de les funcions que els corresponen". De fet, les seves paraules que podrien semblar un atac directe als arguments del CICC, el que volien era contribuir a la determinació de les funcions que els imams havien de

⁷¹ *El País*, 1 de juny de 2002.

jugar en la nostra societat. El-Khalfi considerà al CICC com el representant natural de l'islam a Catalunya, que havia d'encarregar-se de formar a aquestes figures i garantir que l'exercici de la funció d'imam es fes amb bon criteri.

Però el cert és que el contrast entre ambdós arguments planteja alguns dubtes entorn al lideratge d'aquestes especialistes religiosos. Cal separar l'àmbit religiós de l'àmbit civil en les intervencions d'aquestes figures? Cal considerar-los més competents en un o en altre àmbit, o en tots dos? Una de les veus consultades, preocupades per la necessitat de que els imams puguin ser dotats per les seves comunitats i per les instàncies representatives de l'islam, d'un cert prestigi i dignitat, també considerava que, respecte els imams, es confonia el que podria representar la seva autoritat moral, amb el que podria suposar de cara a una autoritat efectiva. És cert -argumentava- que els imams (especialment els que tenen més anys i experiència) tenen un notable prestigi social que els atorga una clara autoritat moral per tal de poder aconsellar, mediar i intervenir en les disputes del col·lectiu. Però d'aquesta no se'n pot derivar una autoritat més efectiva que lideri i gestioni els interessos presents del col·lectiu. No es pot negar que hi han hagut (i segueixen havent) casos en els que la figura de l'imam es combina amb la del líder comunitari, però el cert és que els veritables detentadors de l'autoritat efectiva en la gestió d'aquests afers, segueix estant en mans de les persones que formen part del consell directiu dels oratoris locals. Són ells els que exerceixen el control sobre aquests espais i són els que paguen -no sempre en les millors condicions- a aquests especialistes religiosos. D'aquesta manera estableixen una relació de control i dependència, que tal com he comentat anteriorment suposa la monitorització absoluta de les paraules i accions dels imams.

Des de l'opinió pública catalana, en pensar l'islam com a culte i no com a conjunt minoritari de ciutadans que professen una fe que és diferent a d'altres més fortament inscrites en la història i identitat del país, es facilita la idea de que un col·lectiu religiós, per definició, necessita d'una figura religiosa com el seu líder.

La distinció operativa entre lideratge doctrinal i lideratge civil pot ser útil per a reconèixer les diferents vessants de l'expressió de l'autoritat religiosa. Primer perquè situa clarament tots dos aspectes on la figura pública de l'imam pot fer-se present, malgrat que entenent que en la vessant civil el seu rol com a figura religiosa es difumina convertint-se en la de ciutadà, actuant com a tal i posicionant-se en les diferents circumstàncies que es deriven de la vida social. La plena autoritat de l'imam en l'esfera religiosa impideix, per contra, la seva dependència d'una lògica civil. De la mateixa manera, l'imam es converteix en la pràctica en un ciutadà, a partir del

moment en que sap distingir que la seva condició com a figura religiosa ha de quedar relegada en un segon pla quan s'entra en l'esfera civil.

El lideratge doctrinal també requereix esforços d'organització. Si l'autoritat religiosa individual depen de la combinació entre confiança i coneixement, la determinació de la principal figura d'autoritat que ha de servir de referència per a d'altres autoritats religioses, suposa determinat també un principi de selecció dels candidats més adequats. Donat que no ens trobem en un país musulmà, on el respectiu Estat es dota dels mecanismes de legitimació religiosa decretant quina hauria de ser aquesta autoritat màxima, seria necessari que entre les comunitats musulmanes de Catalunya es generés el clima de confiança i col.laboració adequats per tal de procedir a elegir a aquella, o aquelles persones, sobre les quals disposar la responsabilitat del guiatge doctrinal del col.lectiu. L'elecció per consens d'un *primus inter pares* esdevé un projecte de futur que ja crema en el present, doncs tal elecció podria obrir un camí vers una autoritat doctrinal efectiva i no només institucionalitzada.

Garantitzar les condicions laborals dels imams és favorable per a la seva tasca doctrinal?

És la tasca d'imam una funció que ha de ser retribuïda per la comunitat, o bé es tracta d'una aportació voluntària? És entorn aquest argument, que es formulen els principals comentaris d'aquells que valoren les seves funcions en un context de dependència comunitària. Si l'imam ha de dedicar-se a unes tasques de guiatge i atenció religiosa del col.lectiu, ha de compatibilitzar-les amb altres activitats remunerades? Si se li demana implícitament una dedicació exclussiva envers la comunitat, no té sentit considerar-lo plenament com una tasca professional que cal ser retribuïda? Si no se'ls reconeix com a professionals, cóm poder exigir d'ells que compleixin amb les expectatives que se'ls hi demana?

En aquest sentit es produeix una certa confusió davant del caràcter que caldria aplicar a unes funcions que s'entenen com a espirituals, però que després tenen una clara definició instrumental, d'aplicació d'una condició d'especialista i de temporalitat. La professionalització dels imams, la garantia de les seves condicions laborals i socials, no pot ser repensada a la baixa d'acord amb la seva finalitat espiritual. Sóc ben conscient de que una afirmació com aquesta és imperativa en el context d'una societat com la catalana, d'acord amb els drets laborals que regeixen en igualdat a

tots els treballadors. No obstant, recordo que la consideració social que tenen aquests especialistes religiosos en els seus països d'origen, ja havia estat comentada per diversos autors, com Ibn Jaldún, que va afirmar que "les persones encarregades de funcions que es relacionen amb la religió, el qadi, per exemple, el mufti, els preceptors, els imams, els predicadors i els muetzins, rarament arriben a enriquir-se" (Ibn Jaldún, 1997: 693).

Alguns dels entrevistats han argumentat entorn caràcter espiritual de servei comunitari, com a raó que exclou als imams de rebre una retribució conforme a un contracte laboral. Un d'aquests comentaris feia referència al fet de que aquell que fa d'imam no deuria de cobrar cap sou, ja que això podria pervertir el seu guiatge comunitari. Un altre entrevistat considerava que el problema es trobava en el diner, que feia que els imams no estiguessin pel que havien d'estar. No obstant, totes dues opinions consideraven que els imams havien de tenir assegurades les seves necessitats bàsiques i, per tant, havia de ser la comunitat les que les garantís, però sense indicar la manera.

De fet aquests comentaris reflecteixen dues variables que és fonamental tenir presents: la primera és que sovint es pensa en la situació pròpia del país d'origen, en la que l'estat s'encarrega de pagar el sou als imams de les mesquites oficials, com a funcionaris que són. La impossibilitat de que això pugui ser així en context migratori comporta certs neguits i insatisfaccions. La manifestació de les mancances de recursos i mitjans d'aquestes comunitats per tal de poder cobrir amb garanties les seves necessitats de culte -és aquesta la segona variable-, no pot justificar arguments pressumptament vinculats amb una determinada càrrega espiritual i de vocació de servei a la comunitat, com per a considerar els imams exempts de les seves garanties laborals. De fet, si els imams han de ser considerats com a treballadors susceptibles de rebre una retribució continuada, no ho és tant per la seva condició sinó per la sèrie d'activitats que realitza. Aquest argument és recolzat des de dos àmbits, el legal i el doctrinal. En països com a França, es considera que els imams no poden ser contractats per desenvolupar una activitat purament espiritual, sinó per totes aquelles funcions que es deriven d'ella, com pot ser la formació religiosa, l'atenció a malalts i a interns en les presons, l'edició de llibres, entre d'altres. Des del punt de vista doctrinal, i com a resposta a algunes demandes formulades a través d'internet, els '*ulama* afirmen que és lícit retribuir la tasca dels imams i dels *jatib*, no pel sol fet de ser-ho, sinó per les funcions que acompleixen [72].

⁷² He consultat la web www.islamonline.net (data de consulta: 25-10-05), on es va formular la següent qüestió: "poden rebre una retribució econòmica els imams que romanen en la mesquita per dirigir les oracions col·lectives? (qüestió proposada l'abril de 2004). La resposta es feia en aquests termes: "un imam

És ben cert que quan un professional es troba més pendent de les seves condicions laborals, la seva tasca es ressent. És per això que, tal com formulen alguns dels entrevistats, cal aconseguir el compromís dels responsables dels centres per tal de poder garantir que la tasca dels imams tingués una clara dimensió professional. Garantir una retribució digna, unes condicions laborals contractuals, cobrir des despeses de la seguretat social d'aquests treballadors, és també contribuir a la llibertat religiosa d'aquests col·lectius, doncs és una forma de garantir que la seva tasca només tindrà com a preocupació principal servir correctament al col·lectiu. És ben cert que aquesta és una responsabilitat de les mateixes comunitats i dels seus responsables, però també caldria que des de les instàncies públiques catalanes es fessin recomenacions en aquest sentit, per tal de millorar les condicions laborals d'aquests professionals.

Han de mediar en els conflictes que es produeixen entre la comunitat i la societat catalana, o bé han de romandre en l'àmbit comunitari?

Cal evitar demanar als imams que acompleixin funcions que no puguin ser assumides per ells. Aquest era el comentari d'un imam entrevistat, que malgrat haver participat activament com a mediador en algunes de les situacions de conflicte que s'havien generat entre la seva comunitat i altres membres del barri on estava la mesquita, considera que aquesta no és una tasca específica de l'imam. És a dir, segons el seu argument, no és tant que ara, per tal de demostrar a la societat catalana que l'imam vol integrar-se activament, aquest hagi d'adoptar una imatge pública notòria. Això, fins i tot podria rebre una lectura negativa per part de l'opinió pública, que podria interpretar que el líder doctrinal estaria desenvolupant una tasca d'agitador del col·lectiu. Aquest imam parla de la capacitat personal i el tarannà d'aquests figures per participar en aquestes polèmiques, com a primer requisit, però també insisteix sobre la necessitat de que coneguin el medi social i de que previament, tant el seu col·lectiu com d'altres agents socials, reconeguin prèviament la seva condició de lideratge.

no ha de ser retribuit per a dirigir la pregaria, sinó per l'especial temps i esforç que suposa estar sempre en la mesquita per a complir aquest guiatge. No obstant, si algú arriba a la mesquita per a dirigir l'oració i demana una retribució concreta per tal de fer aquesta tasca, negant-se de fer-la si no se li paga una certa quantitat, llavors això no és acceptable. En aquest cas, cal trobar una altra persona que pugui liderar la pregaria sense rebre cap retribució".

En principi, els afers socials propis del col·lectiu formen part de les competències dels responsables comunitaris. Són ells els que han d'assumir aquestes funcions, i la incorporació dels imams, que tenen altres competències en l'àmbit doctrinal, s'ha de fer no per definició, sinó per context específic i d'acord amb el tarannà de les persones que ocupen aquest càrrec. Cal evitar, de principi, allò que argumentava el membre d'una entitat musulmana federativa, com seria el fet de posar al davant del col·lectiu a una persona que només es troba al davant per a accomplir unes funcions de culte, no de guiatge col·lectiu.

Des d'una perspectiva d'intervenció pública amb aquests col·lectius, l'oportunitat de poder comptar amb els actors socials més significatius dels mateixos és fonamental per tal de poder efectives aquestes intervencions. Un dels tècnics municipals entrevistats considerava interessant poder comptar amb els imams com a un dels interlocutors del col·lectiu (ni l'únic ni el més important, puntualitzava), però el cert és que aquesta possibilitat no pot generalitzar-se, doncs ni tots els imams poden accomplir aquest rol i assumir aquesta responsabilitat, ni tots els ajuntaments estarien disposats a considerar-los com a actors socials significatius. Per tant, aquest tècnic insistia sobre el caràcter contextual que pot facilitar o, al contrari, dificultar la intervenció pública de l'imam.

Quedar-se en el seu àmbit comunitari o participar públicament. Aquesta és la disjuntiva que sovint és formulada per alguns dels entrevistats. Els que consideren que el seu àmbit és exclusivament el de les mesquites, ho argumenten per diverses raons: una seria el fet de que la seva principal dedicació ha de ser l'atenció al col·lectiu, i aquesta no pot fer-se fora dels àmbits comunitaris. Seria aquesta una argumentació que voldria preservar la figura de l'imam respecte a la seva principal funció comunitària. Però també hi ha que pensen que els imams han de restar en l'àmbit comunitari ja que el seu lideratge no s'ha de fer present en el domini civil. Aquestes veus no es consideren representades per aquestes figures en qüestions que depasen el seu àmbit doctrinal. Els que argumenten el contrari, és a dir la necessària presència dels imams en l'àmbit públic, pensen que aquesta presència l'han de fer en condició de ciutadans. Una de les entrevistades exposava d'una manera gràfica aquesta afirmació: "els imams, quan surtin al carrer, s'han de treure el *tarbush* ⁽⁷³⁾", en considerar aquest hàbit vestimentari com a signe de la seva condició creient que només té sentit en un àmbit comunitari, i no en la resta de la societat.

⁷³ Gorret emprat pels homes durant l'oració.

L'aprenentatge de la condició de líder en el context de la societat catalana representa la incorporació d'altres elements, que no es deriven automàticament de la possessió d'una autoritat religiosa. És en aquest sentit, que els imams si han d'exercir també una tasca com a mediadors en coordinació amb els altres responsables comunitaris, hauran de ser formats també en aquest àmbit.

Són les activitats de diàleg interreligiós els únics moments on els imams poden fer-se presents, d'una manera activa, en l'espai públic de la societat catalana?

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.

Però també és cert que d'aquesta manera, la seva presència pública sembla quedar limitada a participar només en aquestes iniciatives. De fet, aquesta reflexió es podria aplicar al conjunt de les autoritats religioses minoritàries que hi participen en aquestes activitats, i que aconseguixen una limitada presència en altres àmbits de l'espai públic. Sens dubte, la via del diàleg interreligiós és una nova forma d'ubicar la referència religiosa -entesa a partir d'ara en clau de pluralitat- en la nostra societat, però al mateix temps és una forma de tancar-la exclusivament entorn la referència religiosa limitant les seves aportacions cíviques.

No obstant, si ens fixem la participació dels imams i altres representants de les comunitats musulmanes, és una de les primeres iniciatives formalitzades on aquestes són invitades a col·laborar. En diferents municipis, dins dels plans d'acollida de la immigració i de promoció ciutadana, les representacions dels col·lectius musulmans han estat invitats a participar com a agents comunitaris, el que suposa una primera proposta de participació cívica. Però aquesta no és una pràctica generalitzada arreu de Catalunya, on la situació segueix sent d'una certa ignorància

mútua entre el que passa en aquestes comunitats i les propostes de participació social que proposen les instàncies públiques i altres agents socials consolidats.

Si la participació dels imams i representants musulmans en les activitats de diàleg interreligiós comença a ser habitual, es deuria -segons l'apreciació d'un tècnic municipal que treballa en aquest àmbit- per 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 confessional; per l'altra, perquè tal participació ha generat una determinada pràctica associativa que anteriorment no havien pogut desenvolupar en altres àmbits. És a dir, estan adquirint una experiència associativa, de treball amb altres col·lectius, 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.

10. CONCLUSIONS I PROPOSTES DE FUTUR

Si les conclusions d'un estudi són satisfactòries és perquè ens han de conduir a nous interrogants i perquè ens permetin obrir noves perspectives de treball. No sé si això ha estat assolit amb aquest treball, però el cert és que com a primera aproximació amb un cert detall a la qüestió dels imams i de l'autoritat religiosa islàmica a Catalunya, s'obren moltes altres temàtiques que caldrà aprofundir en el futur.

Davant del buit de coneixement existent en aquest tema, que sovint era omplert per l'acumulació de pressuposicions i estereotips, la dimensió d'aquest treball ha estat força descriptiva. Alguns dels elements que han estat destacats en aquest reconeixement del terreny (no) han pogut ser teoritzats, amb l'ajuda d'altres perspectives d'anàlisi desenvolupades a Europa. Això ens ha servit per comprovar que a Catalunya ja comencem a plantejar-nos els interrogants que fa potser una dècada havien estat formulades en altres societats europees sense, però, haver aconseguit una resposta satisfactòria. Nosaltres tot just comencem a fer-nos les preguntes, que amb el seu contingut qualitatiu, ens porten a formular qüestions sobre les que encara si tenim algunes idees i reflexions assentades. Correm el risc evident de voler avançar-nos en el pla teòric, sense la correspondent complicitat des dels àmbits comunitari, social i polític. A Catalunya hem avançat molt ràpid en poc temps, a l'hora d'abordar interrogants qualitius sobre l'encaix de l'islam a casa nostra, quan encara no hem recorregut el camí que altres països, amb una presència temporalment més llarga i socialment més assentada de l'islam en el seu territori. El resultat de tot això es percep en l'abast dels discursos que s'elaboren: uns discursos que fan més pes sobre el que hauria de ser que no pas sobre el que és, sobre la dimensió idealitzada de tal presència, que no sobre les dimensions conflictuals que es deriven d'ella.

El treball ens facilita una sèrie de conclusions que ens han de servir per a sintetitzar el seu contingut, i introduir algunes de les propostes futures:

1. Els imams com a figures públiques

Definitivament, els imams s'han convertit en figures de dimensió pública, tant per part del seu col·lectiu com per part de l'opinió pública catalana. Ambdós punts de

vista projecten sobre els imams una sèrie d'expectatives concretes, no sempre ben definides i no sempre compatibles entre si. Si l'opinió pública catalana s'interroga sobre el fet de si els imams han aconseguit un nivell d'integració acceptable i si la seva influència sobre el col·lectiu no és negativa per aquesta integració, el que es demana des de les seves comunitats és que accomplixi amb garanties la seva condició de garant de la transmissió etnocultural de la tradició islàmica. Des d'una banda i altra s'analitzen amb detall els comportaments i les paraules, els gestos i els silencis, tot avaluant de manera crítica el que es considera que ha de ser un "bon imam" i un "mal imam". Aquesta doble pressió condiona la seva feina, dificultant-la, sens dubte. Cal proposar que, de cara a afavorir el seu reconeixement social, és precís saber determinar clarament quines són les seves funcions i quines són les seves potencialitats, ja que no té sentit que se'ls exigeixi als imams quelcom que no poden assolir (com, per exemple, que siguin els garants de la integració de la seva comunitat). Si se'ls vol considerar com a actors d'aquesta integració, és precís que sabem determinar allò que els pertoca fer i allò que no.

2. La seva formació doctrinal no és la més adequada

Allò que els imams havien après a fer a la seva societat d'origen, difícilment pot ser aplicat sense ajustaments en context migratori. Fer d'imam aquí no és el mateix que fer-ho al seu país d'origen. Hi ha tota una sèrie de funcions que li són afegides, d'altres que es modifiquen en quan a significat, orientació i relevància. Es troben amb limitacions doctrinals per tal de poder contextualitzar la referència islàmica a la nova realitat europea. L'estratègia, freqüent fins l'actualitat, de mantenir un perfil doctrinal baix i substituïnt-lo per una dedicació a transformar-se en mer transmissor de la tradició, ha pogut servir per a satisfer les demandes del perfil dels primomigrants i pares de família, preocupats per la socialització de les noves generacions, però no per a respondre als interrogants que altres perfils en el col·lectiu, en especial els joves, hi puguin formular. Si aquesta formació s'ha d'ajustar a les noves realitats de treball, llavors és precís d'elaborar iniciatives en aquest sentit. Aquesta hauria de ser la prioritat per als països d'origen, sempre en coordinació amb els responsables polítics del nostre país.

3. Cal millorar la seva formació contextual

Conèixer la societat en la que aquests especialistes religiosos han de treballar és fonamental per a la seva tasca doctrinal. Les comunitats que contracten aquests imams han de comprendre que l'interès de les iniciatives de formació que els hi són proposades, no són un intent per assimilar-los ni per evitar que compleixi les seves obligacions de cara al col·lectiu. Es tracta de contextualitzar-los com a professionals en un medi nou que els exigeix conèixer la llengua del país, els marcs legals vigents, la història, però també els mecanismes de participació social. Caldria que les iniciatives de formació que són proposades des dels àmbits públics, tinguessin una dimensió molt més integral, amb un caràcter més intensiu en el tema de la llengua, i també molt més propositiu en formar a aquests professionals en la feina associativa.

4. Un bon professional no pot treballar en precari

Tant important és disposar de garanties en la contractació i en el desenvolupament de la tasca professional assignada, que tenir garantits nominalment els drets de llibertat religiosa. En aquest treball faig una decidida aposta a considerar als imams com a professionals d'atenció religiosa a les seves comunitats. Entenc que la tasca espiritual difícilment es pot ubicar dins de la categoria del professionalisme, però crec que l'espiritual només és una de les dimensions que han d'acomplir aquests especialistes. Les altres, amb una trascendència molt més social i comunitària, l'habiliten com a persona encarregada d'una sèrie de funcions al servei del col·lectiu. És per això que crec tant important el fet de considerar les condicions laborals d'aquests professionals, amb un contracte que els garanteixi tals condicions laborals. Els principals responsables de que això sigui així són les persones que els contracten. Les funcions que fa l'imam haurien de ser retribuïdes per la seva comunitat de manera estable i d'acord amb les seves necessitats. Mantenir com a norma el caràcter voluntari dels imams és seguir mantenint la precarietat d'aquest guiatge doctrinal. La manca de recursos dels col·lectius podria ser superada a través de la capacitat d'aquests per accedir a les convocatòries públiques per activitats de tipus cultural, que concedeixen les diferents entitats públiques, possibilitats sovint desconegudes per part dels responsables dels centres islàmics. Una iniciativa de formació d'aquests líders associatius en el coneixement del recursos associatius disponibles, també esdevé una prioritat de primer ordre.

5. La responsabilitat com a antídote de la desconfiança

La formulació d'arguments i discursos proactius hauria de ser una prioritat entre els col·lectius musulmans, doncs és el camí que els porta cap a la condició ciutadana. Entenc, però, que avui en dia seguim estant massa condicionats per la intervenció immediata, per la reclamació concreta en matèria de culte, i per la ubicació exclussiva dels musulmans en l'esfera religiosa. Però si volem emplaçar el debat sobre l'encaix de l'islam en un espai complex com és la societat catalana, en un moment de canvis accelerats, i davant de la definició política del país amb més autogovern, la qüestió de la gestió de les identitats dels col·lectius minoritaris no pot seguir formulant-se de manera subordinada a altres dinàmiques. Per exemple, si contemplem que l'islam a Catalunya és una minoria religiosa i que els musulmans són un col·lectiu que presenta certes singularitats, entrem en una dimensió del debat essencialment diferent de si parlem d'ells com a resultat de les migracions que cal integrar al país. Reclamar un espai propi és quelcom més que ubicar-se allà on la societat receptora els hi deixa a aquests col·lectius. Una càrrega de responsabilitat prèvia és quelcom que els exigeix, no aquest imperatiu per integrar-se, sinó la seva voluntat col·lectiva d'assolir un espai digne i reconegut en la nostra/seva societat.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALLIEVI, Stefano (2005), "How the immigrant has become Muslim. Public debates on Islam in Europe", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21 (2): 135-163.
- AMGHAR, Samir (2005), "Les salafistes français: une nouvelle aristocratie religieuse?", *Maghreb-Machrek*, n° 183: 13-32.
- AMIRAUX, Valérie (2005), "L'institutionnalisation du culte musulman en Europe. Perspectives comparées", a Rémy Leveau-Khadija Mohsen-Finan (dirs.), *Musulmans de France et d'Europe*. Paris: CNRS Éditions.
- AMIR-MOAZAMI, Schirin-SALVATORE, Armando (2003), "Gender, generation and the reform of tradition from Muslim majority societies to Western Europe", a Stefano Allievi-Jørgen Nielsen (eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: E.J. Brill.
- ANDERSON, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANTOUN, Richard T. (1989), *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian case study in comparative perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- ARÍSTEGUI, Gustavo de (2005), *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al-Ándalus*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- AUBARELL, G.-MORERAS, J. (eds.)(2005), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània.
- BABÈS, Leila (1997), *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Editions de l'Atelier.
- BALANDIER, Georges (1989), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- BARTON, Stephen (1986), "Sermons for Europe. The preaching of a Bradford imam". *Research paper. Muslims in Europe* (Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relation), n° 29, pp. 1-19.
- BENKHEIRA, Mohammed H. (1998), "Vider l'islam de sa substance rituelle pour l'intégrer?". *Islam de France*, n° 2, pp. 42-49.
- BIRT, Yahia (2005), "Good imam, bad imam. Civic religion and national integration in Britain post-9/11". Ponència presentada al Seminari internacional "Muslim religious authority in Western Europe" (Dirs. Franck Peter-Elena Arigita) [International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Leiden, 30 setembre-1 octubre 2005].
- BLEUCHOT, Hervé (2004), "Le droit musulman en langue française dans les librairies islamiques en France", a Franck Frégosi (dir.), *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, pp. 81-98.
- BOYLE, Helen N. (2004), *Quranic schools. Agents of preservation and change*. Nova York: Routledge-Palmer.
- BOURDIEU, Pierre (1971), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII (2): 295-334.
- BOUZAR, Dounia (2001), *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux?* Paris: Syros.
- BRAH, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*. Londres-New York: Routledge.
- BRÉCHON, P.-DURIEZ, B.-JON, J. (eds.) (2000), *Religion et action dans l'espace public*. Paris: L'Harmattan.
- BRUINESSEN, Martin van (2002), "Foreword", a Farish A. Noor, *New voices of islam*. Leiden: ISIM.
- BRUINESSEN, Martin van (2003), "Making and Unmaking Muslim Religious Authority in Western Europe". Ponència presentada al Seminari "The Production of Islamic Knowledge in Western Europe" (Florència-Montecatini Terme, 19-23 Març 2003), organitzada pel Programa Mediterrani del Robert Schuman Centre for Advanced Studies at the European University Institute.
- BUNT, Gary R. (2003), *Islam in the digital age. E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. Londres: Pluto Press.
- BUNZL, Matti (2005), "Between anti-Semitism and Islamophobia: some thoughts on the new Europe", *American Ethnologist*, vol. 32 (4): 499-508.
- CABRERA, Hashim Ibrahim (2003), "El conflicto de los imames: reflexiones sobre la dawa" *Webislam*, n° 218 [21 de juliol de 2003][www.webislam.com].
- CANALES, Pedro-MONTÁNCHEZ, Enrique (2002), *En el nombre de Alá. La red secreta del terrorismo islámico*. Barcelona: Planeta.
- CANATAN, Kadir (2002), "Required: Muslim leadership". *ISIM Newsletter*, n° 9, p. 18.
- CESARI, Jocelyne (2004), *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris: La Découverte.
- CHAABAOUI, Mohamed (1994), "Rôle et statut de l'imam en France". *Migrations-Société*, vol. 6, n° 33-34 "Statut, rôle et formation de l'imam en France", pp. 57-64.
- CHAIB, Mohamed (2005), *Ètica per una convivència. Pensar la immigració. L'islam a casa nostra*. Barcelona: L'esfera dels llibres
- COLECTIVO IOÉ (1987), "Los inmigrantes en España", *Documentación social*, n° 66, gener-març.
- COLECTIVO IOÉ (1994), *Marroquins a Catalunya*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana-Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- CRONE, Patricia-HINDS, Martin (1986), *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

- DÉCOBERT, Christian (2004), "L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 125 (gener-març): 23-44.
- EICKELMAN, Dale F. (1985), *Knowledge and power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton: Princeton University Press.
- EICKELMAN, Dale F.-ANDERSON, Jon W. (eds.) (1999), *New Media in the Muslim World. The emerging public sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- EICKELMAN, Dale F.-SALVATORE, Armando (2004), "Muslim publics", a Dale F. Eickelman-Armando Salvatore (eds.), *Islam and the Public Good*. Leiden: Brill, pp. 3-27.
- EL ALAOUI, Soraya (2006), *Les réseaux sociologiques du livre islamique Les réseaux sociologiques du livre islamique*. Paris: CNRS.
- EL BATTUI, Mohamed-KANMAZ, Meryem (2004), *Mosquées, imams et professeurs de religion islamique en Belgique. État de la question et enjeux*. Bruxelles: Fondation Roi Baudoin.
- ELORZA, Antonio (2004), "Terrorismo islámico: las raíces doctrinales", a Fernando Reinares-Antonio Elorza (eds.), *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*. Madrid: Temas de Hoy, pp. 147-176.
- FEMP (1995), *Los municipios y la integración social de los inmigrantes. Análisis y propuestas de actuación*. Madrid: Federación Española de Municipios y Provincias.
- FERJANI, Mohamed-Chérif (2005), *La politique et le religieux dans le champ islamique*. Paris: Fayard.
- FERNÁNDEZ-CORONADO, Ana (1995), *Estado y confesiones religiosas: un nuevo modelo de relación*. Madrid: Civitas.
- FERRIÉ, Jean-Noël (2004), *La religion de la vie quotidienne chez les marocains musulmans*. Paris: Karthala.
- FETZER, Joel S.-SOPER, J. Christopher (2005), *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRÉGOSI, Franck (2005), "Reconeixement i formació dels quadres religiosos musulmans: el cas de França", a G. Aubarell-J. Moreras (2005), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 60-75.
- FRÉGOSI, Franck (ed.) (1998), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan.
- GABORIEAU, M.-ZEGHAL, M. (eds.) (2004), "Autorités religieuses en islam", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 125 (gener-mars 2004).
- GAFFNEY, Patrick D. (1994), *The Prophet's Pulpit. Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- GARDET, Louis (1977) *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*. Paris: Hachette.
- GARRETA, Jordi (2000), *Els musulmans de Catalunya*. Lleida: Pagès Editors.
- GEISSER, Vincent (2003), *La nouvelle islamophobie*. Paris: La Découverte.
- GIDDENS, Anthony (1997), "Vivir en una sociedad postradicional", a Ulrich Beck-Anthony Giddens-Scott Lasch, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- GILSENAN, Michael (1982), *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*. Londres: Croom Helm.
- GÖLE, Nilüfer (2005), *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris: Galade Éditions.
- GONZALEZ-GUIJANO, Yves (2002), *Les gens du livre. Édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*. Paris: Editions du CNRS.
- GRILLO, Ralph-SOARES, Benjamin F. (eds.) (2004), "Special issue: Islam, transnationalism and the Public Sphere in Western Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30 (5): 861-1031.
- GUIBERT, Nathalie (2006), "En prison, des imams contre l'islamisme", *Le Monde*, 4-2-2006.
- HAENNI, Patrick (2005), *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris: Seuil.
- HEFNER, Robert W. (ed.) (2005), *Remaking Muslim politics. Pluralism, contestation, democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- HERRERA, José Manuel (coord.) (1990), *Situación en España de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica*. Madrid: Cáritas Española (Cuadernos de Acción Social, n° 5).
- HERVIEU-LÉGER, Danielle (1993), *La religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle (1997), "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche", *Social Compass*, vol. 44 (1): 131-143.
- HOBSBAWM, Eric J.-RANGER, Terence (eds.) (1988) *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo Editorial.
- HØJBJERG, Christian Kordt (2002), "Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice", *Social Anthropology*, vol. 10 (1): 1-10.
- HOUSEMAN, Michael (2002), "Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity", *Social Anthropology*, vol. 10 (1): 77-90.
- JIMÉNEZ-AYBAR, Iván (2004), *El Islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- JONKER, Gerdien (2003), "Islamic knowledge through a woman's lens: education, power and belief", *Social Compass*, vol. 50, n° 1, pp. 35-46.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (2004), *L'Islam dans les prisons*. Paris: Éditions Balland.
- LACOMBA, Joan (2000), "La inmigración musulmana y el islam institucionalizado: la figura de los imames inmigrados", *Migraciones*, n° 7, pp. 155-193.
- LACOMBA, Joan (2001), *El islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- LAMINE, Anne-Sophie (2004), *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*. Paris: Presses Universitaires de la France.

- LANDMAN, Nico (2005), "Qui controla els imams als Països Baixos? Debats públics, polítiques governamentals i reclamacions dels musulmans", a G. Aubarell-J. Moreras (2005), *Imams d'Europa. Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 110-123.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (coord.)(1993), *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*. Madrid: Mapfre.
- MALIK, Jamal (1996), *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. Lahore, Vanguard Books.
- MALUQUER, Elisabeth (1997), *Il·lon. Informe sobre immigració i treball social*. Barcelona: Diputació de Barcelona-Àrea de Serveis Socials.
- MAMDANI, Mahmoud (2004), *Good Muslim, bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror*. New York: Doubleday.
- MANDAVILLE, Peter (2000), "Information technology and the changing boundaries in European Islam", a F. Dassetto (ed.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- MANDAVILLE, Peter (2001), *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*. Londres: Routledge.
- MARÉCHAL, Brigitte-ALLIEVI, Stefano-DASSETTO, Felice-NIELSEN, Jørgen S. (2003), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and society*. Leiden: E.J. Brill.
- MARIANI, Ermete (2001), *Islam et globalisation : Médiation, Mobilité et Religion. L'exemple de Yussef al-Qardawi*. Paris: Institut d'Études Politiques. Memoria DEA : Analyse comparative des aires politiques, spécialisation Monde musulman (director: G. Kepel). 89 p.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (dir.)(2003), *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Madrid: Fundación Repsol YPF.
- McLOUGHLIN, Seán (2005), "Mosques and the public space: conflict and cooperation in Bradford", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 31(6): 1045-1066.
- MODOOD, Tariq (2005), *Multicultural Politics: Racism, ethnicity and Muslims in Britain*. Edimburgh: Edimburgh University Press.
- MORERAS, Jordi (1999), *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: Cidob Ediciones.
- MORERAS, Jordi (2002a), "Imágenes del islam en internet", en Carles Villagrasa (ed.), *Nuevas tecnologías de la información y derechos humanos*. Barcelona: Editorial Cedecs.
- MORERAS, Jordi (2002b), "Lógicas divergentes. Configuración comunitaria e integración social de los colectivos musulmanes en Cataluña", a J. de Lucas-Francisco Torres (eds.), *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y [malas] respuestas*. Madrid: Talasa.
- MORERAS, Jordi (2002c), "Limits and contradictions in the legal recognition of Muslims in Spain", a W. Shadid-P.S. Von Koningsveld (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leiden: Peeters.
- 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.
- NARBONA, Luis Miguel (1993), *Marroquíes en Viladecans. Una aproximación al tema de la inmigración*. Viladecans: Ajuntament de Viladecans.
- NOOR, Farish A. (2002), *New voices of islam*. Leiden: ISIM.
- PETER, Franck-ARIGITA, Elena (dir.), *Muslim Religious Authority in Western Europe*. Seminari internacional celebrat en l'International Institute for the Study of Islam in the Modern World (Leiden, 30 setembre-1 octubre 2005).
- POTZ, Richard-WIESHAIDER, Wolfgang (eds.)(2004), *Islam and the European Union*. Leuven: Peeters.
- RAMÍREZ NAVALÓN, Rosa María (1994), "Los ministros de culto", a Jaime Bonet (et al.), *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 135-158.
- RATH, J.-PENNINX, R.-GROENENDIJK, K.-MEYER, A. (2001), *Western Europe and its Islam*. Leiden: Brill.
- REEBER, Michel (1997), "La formation d'imam dans la Risala d'Ibn Abi Zayd al-Qayrawani", a *Revue de Droit Canonique*, 1997, tom 47/2, pp. 329-338.
- REEBER, Michel (2000), "Les khutbas de la diaspora: enquête sur les tendances de la prédication islamique dans les mosquées en France et dans plusieurs pays d'Europe occidentale", a Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve&Larose-European Science Foundation, pp.185-203.
- ROCA, Maria-ROGER, Àngels-ARRANZ, Carmen (1983), *Marroquins a Barcelona. Vint-i-dos relats*. Barcelona: Laertes.
- ROUSSILLON, Alain (2005), *La pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*. Paris: Téraèdre.
- ROY, Olivier (2000), "L'individualisation dans l'islam européen contemporain", a Felice Dassetto (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve&Larose-European Science Foundation, pp. 369-384.
- ROY, Olivier (2003), *El islam mundializado*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- SAKTANBER, Ayse (2002) *Living Islam: Women, Religion and Politicisation of Culture in Turkey*. London: IB.Tauris.

- SALVATORE, Armando (2004), "Making public space: opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30(5): 1013-1031.
- SOLÉ, Carlota (coord.)(1993), *Estudi de la realitat de les minories ètniques al districte de Ciutat Vella*. Barcelona (inèdit).
- STEHLY, Ralph (1998), "L'imamat des cinq prières selon Chafi'i et Ibn Qudama", a Franck Frégosi (dir.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan.
- TAYOB, Abdulkader (1999), "The minbar: power and authority in Islam", a *Islam. A short introduction*. Oxford: Oneworld, pp. 113-138.
- TEIM (1996), *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales-Universidad Autónoma de Madrid.
- TERNISSIEN, Xavier (2002), *La France des mosquées*. Paris: Albin Michel.
- TOZY, Mohamed (2000), *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra.
- VALENZUELA, Javier (2002), *España en el punto de mira. La amenaza del integrismo islámico*. Madrid: Temas de Hoy.
- VERTOVEC, Steven (1999), "Three meanings of diaspora, exemplified among South Asian religions", *Diaspora*, nº 6: 277-300.
- VIDAL, César (2004), *España frente al islam*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- VV.AA. (2005), *Imams et rabbins pour la paix*. Paris: Maisonneuve&Larose - Hommes de Paroles.
- WEIBEL, Nadine (1998), "L'encadrement religieux au féminin", a Franck Frégosi (ed.), *La formation des cadres religieux musulmans en France. Approches socio-juridiques*. Paris: L'Harmattan, pp. 91-100.
- WEINTRAUB, J.-KUMAR, K. (eds.) (1997), *Public and private in thought and practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- WISE, Lindsay (2003), "Words from the Heart". *New forms of Islamic preaching in Egypt*. Tesis presentada en el St. Anthony's College de la Universitat d'Oxford (director: Walter Armbrust).
- YA'QUB, Muhammad Husayn (2005), *Es-tu sérieux dans ta pratique de l'Islam?*. Brusel·les: Éditions Almadina.
- ZAMAN, Muhammad Gasim (2002), *The Ulama in contemporary Islam. Custodians of change*. Princeton: Princeton University Press.
- ZARCONI, Thierry (2004), *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion.
- ZEGHAL, Malika (1997), *Los guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra.
- ZEGHAL, Malika (2005), *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*. Paris: La Découverte.