

Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias. Jordi Moreras.

Musulmanes en España.

El Acuerdo de Cooperación como referente: una primera experiencia de gestión del pluralismo religioso en España.

El Acuerdo de Cooperación como referente: una primera experiencia de gestión del pluralismo religioso en España

LAS TRANSFORMACIONES DE LO RELIGIOSO EN ESPAÑA

El campo religioso en España ha estado históricamente condicionado por las relaciones que han mantenido la Iglesia Católica y el poder político, que a través de sucesivas fases de vinculación y distanciamiento, han definido el panorama religioso del país. Hasta hace menos de veinticinco años, España se definía como un régimen confesional, mientras que hoy en día el marco de relaciones con lo religioso parte del posicionamiento laico del Estado (Pérez Díaz, 1993; Linz, 1993). La transición democrática post-franquista contribuyó activamente a la redefinición de este modelo de relaciones, al mismo tiempo que se avanzaba en el terreno social hacia un proceso de secularización religiosa. Así, en una encuesta elaborada por el Centro de Investigaciones Sociológicas en 1984, se consideraba que, a pesar de que la gran mayoría de los españoles seguía identificándose como católicos, la proporción de practicantes había descendido hasta el 31% (Pérez Díaz, 1993: 212-213).

Tres consecuencias se derivan de esta nueva situación: la primera, es la pérdida nominal del monopolio de la Iglesia Católica en el panorama religioso español; nominal, que no de facto, pues ésta sigue ocupando un papel social y político relevante, manteniendo su influencia sobre importantes capas de la población. El propio texto constitucional, a partir del reconocimiento del principio de libertad religiosa, abre el camino hacia la pluralidad en este terreno, si bien a través de los Acuerdos con la Santa Sede de 1979 se confirma también el trato preferencial hacia la religión católica por su arraigo histórico y social.

La segunda consecuencia, expresa la evolución del proceso de secularización religiosa de la sociedad española, en la que el declive de la práctica religiosa se apuntaba desde principios de los ochenta en las diferentes encuestas. La individualización e invisibilidad que acompaña la moderna expresión de lo religioso, más que indicar su desaparición, muestra su transformación, tal como se percibe en las sucesivas encuestas, en las que la religión es valorada socialmente. Esto “no la convierte en el centro de la vida perso-

nal y social, sino que mayoritariamente la remite a lo cognoscitivo-último (creencias teístas) y a lo ritual-celebrativo (grandes hitos vitales)” (Díaz-Salazar, 1994: 107). Así, mientras que algunos sondeos confirman el descenso de determinadas prácticas religiosas (el 45.3% de la población española no asiste nunca o casi nunca a misa, sobre todo la franja de edad entre 26 y 35 años, en la que dicho índice llega al 61%, FOESSA, 1997), otros confirman el mantenimiento de otras prácticas por su trascendencia social (un 82% de la población española bautizaría a sus hijos, un 78% desearía que recibieran la primera comunión, y un 63% querría que éstos se casaran por la Iglesia (Díaz-Salazar, 1993: 82). Es decir, se mantiene una cierta identidad religiosa tradicional (en España, un 81% de los entrevistados cree en Dios y un 63% se definen a sí mismos como una “persona religiosa” (Ibid: 97), de vinculación católica, que convive paralelamente con un proceso de distanciamiento respecto a las instituciones religiosas. De esta manera, se conforma un nuevo perfil de católicos laxos.

La tercera consecuencia que se deriva de la situación actual es el desarrollo de un creciente de pluralismo religioso, consecuencia directa del propio proceso de secularización de la sociedad²⁸. El reconocimiento de las minorías religiosas presentes en España se convierte en pieza clave en este nuevo panorama de relaciones, en cuanto a que contribuye a garantizar y materializar lo anunciado por la Ley de Libertad Religiosa aprobada en 1980. La situación de las confesiones no católicas presentes en España en el régimen político anterior estaba condicionada por la preeminencia del catolicismo (Molina Meliá, 1994) que, al acabar la Guerra Civil (1936-39), gozaba de plena libertad dentro del nuevo orden político, mientras que a los otros cultos sólo se les reconocía el ejercicio privado de sus prácticas religiosas. En esta circunstancia, las confesiones no católicas sólo podían adquirir un estatuto de mera tolerancia religiosa, ya que el ideal era que en España todos fueran católicos. Cualquier manifestación externa estaba prohibida: entierros, signos visibles de los templos, difusión impresa de sus libros sagrados y otros materiales, sus ministros de culto eran severamente controlados, etc. Por otro lado, no se reconocía la personalidad jurídica de las confesiones, ni de sus instituciones.

La Ley de Libertad Religiosa de 1967 mejoró algunas de estas condiciones. No obstante, este principio de libertad estaba más orientado para las confesiones no católicas presentes en España, y no para la Iglesia Católica, que poseía un estatuto particular gracias al Concordato con la Santa Sede firmado en 1953. Se mantenían, no obstante, las restricciones. Así, por ejemplo, el respeto a la religión católica sería una de las limitaciones del derecho de los no católicos. Su culto podía celebrarse en los lugares destinados a ello, en los cementerios y en los locales previamente autorizados de las asociaciones. Fuera de estos sitios concretos era preciso conseguir un permiso del Gobernador Civil. Asimismo, se les exigía llevar un registro de

28. Esta pluralidad de cosmovisiones que, como anunciaba Max Weber, es resultante de la condición moderna, permite desarrollar a Peter Berger una noción de pluralismo en la que la interacción entre diferentes estilos de vida, valores y creencias socava las pretensiones de verdad absoluta de las tradiciones religiosas, generando lo que él denomina como “el problema de la plausibilidad” (P. Berger, 1994: 63).

todos sus miembros, con altas y bajas, así como a tener los libros de contabilidad al corriente, y a controlar el origen y uso de las donaciones que recibieran.

La progresiva diferenciación religiosa en la sociedad española, interpretada por algunos autores como expresión de un reencontrado pluralismo²⁹, supone un reto para el sistema jurídico español, que ha de garantizar el principio de libertad religiosa y gestionar efectivamente la diversidad resultante (Rozenberg, 1996).

EL NUEVO MODELO DE RELACIONES ENTRE ESTADO Y CONFESIONES RELIGIOSAS

El principio base de este marco jurídico se perfila en el artículo 16³⁰ de la propia Constitución española de 1978 y se materializa en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (en adelante, LOLR) de 5 de julio de 1980. Ambos ordenamientos, partiendo de la definición del Estado español como un Estado democrático y laico, aunque garante de la libertad religiosa, definen los fundamentos de las relaciones con las confesiones religiosas. Esta tesis no impide que el Estado valore positivamente el hecho religioso, especialmente en su aspecto social, como un elemento de enriquecimiento para el individuo. En base a este criterio, y como forma de promocionar este principio de libertad religiosa, el Estado, sin necesidad de determinar una confesión de carácter estatal, desarrolla una serie de relaciones de cooperación con el conjunto de las confesiones presentes en la sociedad española³¹.

29. "Hablar de una diversificación religiosa de la sociedad española puede parecer demasiado irreal si tomamos en cuenta el número de seguidores de las nuevas religiones. Sin embargo, aunque sus seguidores son muy pocos, o incluso relativamente numerosos en algunas partes del país, su muy activa, a veces militante, presencia ha significado que, desde mediados de los años ochenta, se haya extendido entre los españoles el sentimiento de que existe un cierto pluralismo religioso en el país. Con bastante frecuencia, la proliferación de nuevas sectas, algunas conversiones al islam (especialmente en algunas ciudades de Andalucía como Sevilla, Granada y Córdoba), la construcción de templos de diversas confesiones como mezquitas (o incluso estupas), la celebración pública de la magnífica cultura de los judíos sefarditas como parte de la herencia española, así como de otras lealtades no católicas, son contempladas por muchos como elementos vistosos de un reencontrado pluralismo, más que como parte esencial de la evolución que ha sufrido la vida española" (Giner-Sarasa, 1994: 63-64).

30. Artículo 16: 1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley; 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias; 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás Confesiones.

31. "Al solo interesar al Estado laico el factor social de lo religioso, pero sin poder coaccionar ni concurrir en él como sujeto de fe, reconoce que la mejor manera de regularlo es *cooperando* con las confesiones, lo cual supone el reconocimiento de éstas como peculiares grupos con capacidad dialogante y en cierta medida decisoria en las cuestiones que les afecten, por ser manifestación de las creencias de la sociedad española". (Motilla de la Calle, 1985: 281).

Este principio, que obliga al Estado a elaborar unos acuerdos de cooperación con las diferentes confesiones, no supone que su actuación implique la intromisión en los asuntos internos de tales cultos. Mediante la firma de estos acuerdos, no sólo se está preservando este principio de no-intervención del Estado, sino que además se está ofreciendo a los cultos la posibilidad de que ellos mismos participen en la elaboración de los ordenamientos que reglen sus relaciones con el Estado. No se trata en este caso de una legislación cerrada, a la que las diferentes confesiones tengan que ajustarse conjuntamente sino que será, a partir de reuniones y negociaciones, como se definirán los estatutos específicos de cada una.

Son varias las cuestiones a comentar de este supuesto de cooperación del Estado con las confesiones religiosas³². Por un lado, que el Estado, partiendo de esta conceptualización positiva del factor religioso como hecho social, reconoce a las confesiones religiosas como sujetos con los que ha de dialogar dentro de las convicciones democráticas que emanan del marco constitucional. Pero este reconocimiento, si bien responde a una cierta sensibilidad de los poderes públicos ante el fenómeno religioso, se define unilateralmente. Aunque todas las confesiones pueden participar en estas relaciones de cooperación, es el propio Estado el que ha de reconocerlas primero como tales. Es en este punto donde se plantean las principales discusiones, puesto que tal prerrogativa del Estado supone su principal posibilidad de intervención en materia religiosa.

El reconocimiento de los cultos religiosos por parte del Estado se especifica en el artículo 5 de la LOLR, que en su primer párrafo dice: "Las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas y sus Federaciones gozarán de personalidad jurídica una vez inscritas en el correspondiente Registro público, que se crea a tal efecto, en el Ministerio de Justicia". En el Reglamento de este Registro de Entidades Religiosas (Aldanondo, 1991), en su artículo 3, se especifican los requisitos necesarios para formalizar esta inscripción, mientras que el artículo 4 atribuye al Ministerio de Justicia, previo informe de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, la capacidad de conceder o denegar la inscripción en el Registro. Es decir, el proceso de reconocimiento de la personalidad jurídica de un culto está especificado por ley, limitando en cierta manera su posible discrecionalidad. Pero en el trámite de reconocimiento de las confesiones religiosas como actores relevantes dentro de la escena religiosa del país, para desarrollar con ellos el principio de cooperación con el Estado, la parcialidad de éste como legislador aumenta.

El artículo 7 de la LOLR dice: "el Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan

32. Para un estudio mucho más detallado de esta cuestión es interesante consultar, además de la obra ya citada de Motilla de la Calle, los trabajos de Serrano (1988), Bueno Salinas (1988), Basterra (1989), Llamazares (1989), Fernández-Coronado (1995) y Mantecón (1995), entre otros.

alcanzado notorio arraigo en España”. Pero, ¿cómo ha de entenderse este reconocimiento que se fundamenta bajo principios sociológicos? ¿Cómo medir este “notorio arraigo” en la sociedad española?

Para abordar estas cuestiones es preciso analizar el concepto que define el Derecho español para identificar a los sujetos colectivos de la libertad religiosa: la *confesión religiosa*. Desde el punto de vista del derecho, la precisión de los términos sobre los que se va a estructurar el edificio legislativo es fundamental, puesto que de ella han de derivarse toda una serie de patrones de actuación. Esto implica retomar el viejo y delicado debate de la comprensión e interpretación de los fenómenos religiosos. La intención expresada en el artículo 3.2 de la LOLR en diferenciar lo religioso de otras manifestaciones paralelas, supone la obligación de definir claramente qué se entiende por grupo religioso.

En la Constitución de 1978 se distinguen dos conceptos: *comunidades* y *confesiones*. No se trata de sinónimos, puesto que mientras la *comunidad* puede interpretarse como englobante tanto de grupos ocasionales como estables, *confesiones* se entiende como una noción más restringida, definida en base a la estabilidad y durabilidad del fenómeno religioso; es decir, su carácter institucional. Para Motilla de la Calle (1985: 309), *confesión religiosa* incluye toda una serie de requisitos que todo grupo religioso ha de cumplir si quiere recibir esta calificación: estabilidad del grupo basada en una estructurada organización interna que demuestre su consistencia, pudiendo aparecer ante el Estado como un interlocutor estable. Pero también pueden destacarse otros aspectos del hecho religioso que definen a las confesiones, como el doctrinal (las creencias), el cultural (los ritos) y el moral (los mandatos éticos). Una confesión religiosa se manifiesta como una asociación con un cuerpo doctrinal diferenciado, que la distingue de las demás; con un culto propio, definido por sus circunstancias, doctrina y cultura; y con un sistema ético que, de acuerdo con su doctrina, da respuesta a la actuación moral de sus miembros en la sociedad (Bueno Salinas, 1988: 112-113).

Asimismo, comentar el aspecto social en el hecho religioso, mostrar su contenido material y visible, más allá de la manifestación de la fe individual, contribuye a situar cualquier cuestión que aparezca sobre su arraigo o implantación en un determinado contexto social. El ordenamiento jurídico español relativo a tal materia exige que toda confesión religiosa con la que hay que elaborar un estatuto de cooperación específico demuestre su “condición de *notorio arraigo*” en la sociedad. No obstante, la constatación del notorio arraigo, que ha de realizar el propio Estado interpretando una realidad sociológica más o menos evidente, se sumerge en una gran subjetividad y discrecionalidad. Porque, a pesar de que este arraigo se define a partir del ámbito y alcance de la misma confesión, así como por el número y distribución de los fieles en el territorio nacional, ambos criterios son fácilmente cuestionables. Lo cierto es que tal noción aparece como un concepto jurídico indeterminado *ab initio* (Basterra, 1989: 344). Por un lado, es frecuentemente gracias al proceso de reconocimiento de las propias confesiones, como se puede definir y clarificar mínimamente su extensión, estructura y organización, y no al revés. Mientras que por otro, se plan-

tea la cuestión de cómo contabilizar el número de fieles de una confesión, teniendo en cuenta que el mismo ordenamiento constitucional impide que se obligue a nadie a declarar sobre su credo religioso. Es evidente, pues, que se mantienen una serie de criterios insuficientes para determinar este arraigo, lo que supone que se recurra a otros. En el caso de los musulmanes españoles, se ha considerado el reconocimiento de la huella histórica de esta confesión en el pasado de España que, “de tradición secular en nuestro país” ha contribuido “con relevante importancia en la formación de la identidad española” (tal como reza la exposición de motivos del Acuerdo de Cooperación con los musulmanes)³³.

EL ACUERDO DE COOPERACIÓN DE 1992: PROLEGÓMENOS A SU FIRMA Y *OBLIGADA* UNIFICACIÓN FEDERATIVA

La firma del Acuerdo de Cooperación entre el Estado español y la Comisión Islámica de España en abril de 1992 ha completado, en la práctica, el ordenamiento legal que definía las relaciones del Estado con las confesiones religiosas. El reconocimiento conjunto de las comunidades religiosas protestante, israelita, y musulmana supone ratificar la pluriconfesionalidad de la sociedad española. Se cumple así el deseo de los musulmanes españoles de ser reconocidos en igualdad de condiciones con otras confesiones religiosas, en especial con la Iglesia Católica. Esta es una demanda que tiene su origen a finales de los setenta, y que se argumenta sobre la base del legado cultural que la prolongada presencia musulmana dejó en la sociedad española. Representa, asimismo, el primer paso para la formalización de las relaciones entre el Estado y los musulmanes en España y, de hecho, ha sido una sorpresa para los otros países europeos que desde hace bastantes años intentan encontrar un interlocutor válido entre la comunidad musulmana. Así, este Acuerdo ha servido ya de inspiración para otros musulmanes (como los de Italia), para pedir a sus respectivos Estados la concesión de un estatuto similar.

Su firma marca un antes y un después en la trayectoria de la presencia musulmana en España. Contribuye, en parte, a reconocer y ratificar el largo proceso de asociacionismo y de institucionalización de este colectivo desde a finales de los sesenta y, asimismo, parece tener presente las nuevas demandas que empieza a formular el asentamiento de colectivos musulmanes de origen extranjero en el país, aunque formalmente el texto del Acuerdo no mencione explícitamente este factor. Que sea un

33. Joaquín Mantecón argumenta que las expresiones de reconocimiento “del notorio arraigo” de musulmanes (así como de judíos y protestantes) en España “constituyen declaraciones forzadas”, para evitar una situación de desigualdad formal entre estas confesiones y la Iglesia Católica, e “interpretando la norma en sentido amplio”, como forma de encontrar una solución con fundamento legal (1995: 290).

acuerdo firmado con los musulmanes españoles y no con los musulmanes que residen en España, no plantea un hecho negativo en sí, ya que, de hecho, este articulado pretende regular todo aquello que tiene relación con la religión musulmana en nuestro país, e insiste sobre la noción de arraigo social de esta confesión. Así, la firma de este pacto responde más a la demanda de reconocimiento social formulada por parte de musulmanes españoles, que a los intereses de otros miembros de esta heterogénea comunidad. Paradójicamente, el Acuerdo, más que contribuir a cohesionar internamente el colectivo musulmán en España, ha mostrado la distancia entre unos y otros puntos de vista en las comunidades musulmanas. Transcurridos seis años desde su firma, y reconociendo que apenas se ha podido desarrollar y aplicar parte de su articulado, no sólo ha permitido dejar patentes las tensiones que están presentes en su interior (incluso parece que el Acuerdo no ha hecho más que agravarlas), sino que también ha mostrado el poco interés que hasta hoy ha despertado entre las comunidades musulmanas de base. Ha sido gracias a la influencia de representantes del llamado “islam de asociaciones” (Alonso, 1990: 13), que estas comunidades reunidas en torno a oratorios locales creados por ellas mismas comienzan a conocer los contenidos del Acuerdo, si bien su implicación en las iniciativas propulsadas desde estos ámbitos asociativos es todavía muy limitada. Esto se debe probablemente a que entienden que este Acuerdo no responde, necesariamente, a sus demandas comunitarias específicas.

Tal como se ha comentado anteriormente, el panorama asociativo musulmán en España ha estado dominado por su división interna y por la pugna entre diferentes organizaciones por convertirse en representantes únicos ante el Estado español. No obstante, desde el momento en que se crea un clima favorable para iniciar las conversaciones con el Estado, esta fragmentada estructura asociativa musulmana ha debido ceñirse progresivamente a las exigencias establecidas por los principios base del Acuerdo de Cooperación. A mediados del año 1982, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia comenzó a plantear la posibilidad de establecer Acuerdos de Cooperación con otras confesiones religiosas no católicas en España. Esto despertó el interés de diferentes asociaciones musulmanas, que plantearon diferentes acciones para reclamar el reconocimiento de su presencia y consolidación en la sociedad española. Cuando en diciembre de 1984, la citada Comisión reconoció el “notorio arraigo” de protestantes y judíos, el interés de las comunidades musulmanas aún se hizo mayor, si bien las vivas polémicas al respecto ya venían de tiempo atrás³⁴. Las voces en pro de una necesaria

34. En el número 0 de octubre de 1984 de la revista *País islámico*, órgano de la Comunidad Islámica en España (con sede en Granada y próxima al movimiento *Murabitum*), se dice lo siguiente: “Pacto de los españoles musulmanes con el Estado. Los representantes de las relaciones con el gobierno español en la Comunidad Islámica en España están estudiando la conveniencia de realizar un pacto con las autoridades del Estado para conseguir algunos de los derechos civiles que los musulmanes necesitaban para normalizar su situación en una sociedad mayoritariamente no musulmana. La Asociación Musulmana de España [presidida por Riay Tatory], con sede en Madrid, está trabajando también en este sentido, pre-

unificación, formuladas tanto desde el interior de las comunidades como desde la Administración pública, eran cada vez más insistentes ante la evidencia de una inminente negociación con el Estado español, que exigía la máxima representatividad posible para los interlocutores firmantes del Acuerdo.

De hecho, el proceso de negociación con los musulmanes fue mucho más largo y difícil que el llevado a cabo con judíos y protestantes. Esto fue debido a su división interna, así como a la insistencia de los musulmanes por incluir en las negociaciones determinados aspectos del derecho islámico (Martínez-Torrón, 1994; Fernández-Colorado, 1995: 79-105). El Estado, tras el reconocimiento oficial del “notorio arraigo” de esta confesión en julio de 1989, inició conjuntamente las negociaciones con representantes de una y otra federación que, por entonces, agrupaban a parte de las cuarenta asociaciones musulmanas que estaban inscritas en el Registro de Entidades Religiosas. Quince de ellas pertenecían a la FEERI, diecisiete a la UCIDE, y el resto no estaban adscritas a ninguna de las dos. Ambas federaciones presentaron dos proyectos distintos, la FEERI el 24 de enero de 1991, y la UCIE el 13 de junio del mismo año. En octubre, el Ministerio de Justicia envió a ambas un anteproyecto de acuerdo, que señalaba la necesidad de la unificación federativa de los musulmanes en España. En el borrador que elaboró el Estado, y que respondía al mismo modelo que había sido planteado a los representantes de las comunidades protestantes y judía, se excluían dos elementos que las propuestas del FEERI y la UCIDE recogían: la contribución directa del Estado en forma de asignación presupuestaria anual para sostener económicamente a las federaciones, y la adscripción de los profesores de religión islámica al claustro de las escuelas públicas, retribuidos por el Ministerio de Educación y Ciencia. Esto llevó a la FEERI a abandonar la mesa de negociaciones. Debido a esta situación de punto muerto, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa reunida el 13 de diciembre de 1991, anunció la determinación del Ministerio a firmar los Acuerdos con una sola federación, en el caso que la unión no fuera posible. Finalmente, la FEERI replanteó su posición y se reincorporó a la mesa de negociaciones.

Definitivamente, y ante la insistencia estatal, se creó la Comisión Islámica de España (inscrita en el Registro de Entidades Religiosas por resolución de 19 de febrero de 1992), órgano que quiere aparecer como representativo del culto musulmán en España e interlocutor válido ante el Estado. La firma del

parando ya un proyecto de pacto. Si el Gobierno aceptará o no su proyecto está aún por verse pues el criterio por el que se ha venido regiendo la Dirección General de Asociaciones Religiosas [sic!] del Ministerio de Justicia en esta materia ha sido el pactar únicamente con entidades representativas, si no de la totalidad, sí al menos de la mayoría de las que profesan una confesión, lo cual no es el caso de la Asociación Musulmana. Se está considerando, pues, la posibilidad de acceder a algún tipo de federación que represente a la gran mayoría de los musulmanes del país y pacte con el Gobierno”.

Acuerdo de Cooperación del Estado español con los musulmanes españoles el 28 de abril de 1992 es la culminación de este largo proceso de negociaciones, que no supone la unificación de los musulmanes en España, ya que esta *obligada* colaboración no ha implicado la superación de sus diferencias, tal como se expondrá más adelante.

Los estatutos de la Comisión Islámica de España (en adelante, CIE) establecen claramente las finalidades que guían a esta entidad: en primer lugar, aparecer como único interlocutor válido frente al Estado para cualquier tema relacionado con el culto musulmán en España; y en segundo, impulsar y facilitar la práctica del islam en España “de acuerdo con los preceptos del Corán y de la *Sunna*” (art. 4). En este enunciado no queda muy claro si la CIE acoge y representa también a aquellas comunidades *shiíes* o *ahmadis* que están presentes en territorio español. También queda por resolver el delicado tema (tal como ha podido comprobarse unos años más tarde de la firma del Acuerdo) de la representación de aquellas asociaciones musulmanas que, estando inscritas en el Ministerio de Justicia, no pertenecen a ninguna de las dos federaciones, ni por tanto, a la CIE. En principio, se sigue reconociendo la posibilidad de que entidades musulmanas puedan inscribirse en el Registro de Entidades Religiosas sin adscribirse a ninguna federación, si bien quedan fuera del ámbito de aplicación del Acuerdo firmado. Como forma de superar progresivamente la contradicción que supone que hubieran comunidades musulmanas fuera de los beneficios directos del marco legal aprobado, los estatutos de la CIE la definieron como una *entidad abierta*, en la que estas asociaciones no federadas pudieran incorporarse de forma paulatina, tanto a la propia Comisión (si le formula la petición directamente) como a las dos federaciones. Pero, por otro lado, con ello se concede a la CIE la posibilidad de ejercer un “veto” a la admisión de estos nuevos miembros, aludiendo a razones de índole religiosa, lo que es interpretado por algunos analistas como un mecanismo que puede limitar la adhesión a la CIE y la integración en general de la comunidad musulmana (Bonet-Vento, 1994: 91).

En resumen, podría decirse que el Acuerdo de Cooperación responde a los intereses de las partes firmantes. Para el Estado, lo más importante era determinar un interlocutor válido que representase públicamente a la comunidad musulmana. De esta manera, quería aclarar mínimamente una situación que se presentaba cuanto menos compleja, preparándose al mismo tiempo para abordar el inminente crecimiento de este colectivo provocado por la llegada de inmigrantes a España. De la misma manera, los musulmanes españoles consiguen con este pacto el reconocimiento de su presencia y arraigo social en España por parte del Estado, y su equiparación de derechos y obligaciones en relación a la Iglesia Católica, como forma de reparar lo que éstos siempre han entendido como un agravio histórico. Cabría preguntarse también por los beneficios que reporta este Acuerdo para aquellos a quien implícitamente afecta su desarrollo y aplicación, es decir, para las comunidades de base constituidas tras un trayecto migratorio.

LAS BASES DEL ACUERDO

La Ley 26/1992, de 10 de noviembre (publicada en el Boletín Oficial del Estado el 12 de noviembre de 1992), por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España³⁵, se compone de un total de 14 artículos, con una exposición inicial de motivos y cuatro disposiciones adicionales finales, que pretenden regular las relaciones entre las partes firmantes (véase el texto del Acuerdo en Anexos: textos legales).

La primera y principal derivación de tal Acuerdo es la determinación de la Comisión Islámica de España como el ente que garantizará y supervisará el conjunto de prácticas, espacios religiosos y estructuras organizativas que tengan que ver con los musulmanes españoles. Esta declaración básica, de interés fundamental para el Estado, supone, no sólo la determinación del carácter representativo de la CIE al frente de la comunidad musulmana, sino también el de la atribución a ella de la responsabilidad sobre todo aquello que concierne a lo musulmán en España.

Partiendo de este principio fundamental, alrededor del cual gira el conjunto de artículos, centraremos nuestra atención sobre seis puntos que agrupan las diversas resoluciones.

Estructura de la comunidad islámica

Desde el primer artículo, se reconoce a la CIE la capacidad y la obligación de controlar la creación de nuevas asociaciones musulmanas. Ella será la que deberá conceder la certificación de fines religiosos que se exige para que una asociación sea inscrita en el Registro de Entidades Religiosas (art. 3.2.c. del Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, sobre organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas). En vista de las tensiones que hasta ahora han caracterizado a la comunidad musulmana, la capacidad de control que se le otorga a la CIE sobre el desarrollo asociativo puede convertirse en un elemento muy importante para evitar la creación de nuevas entidades y colectivos que pudieran ir en contra de su reconocida autoridad oficial.

Control y gestión de los espacios sagrados

Mediante la definición legal de la mezquita, como “lugar de culto (...) edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica”, dependiente directamente de alguna de las asociaciones que forman la CIE, se vuelve a insistir en el control de apertura de estos espacios, pero también en la “regularización” de aquellos que se destinan al

35. Este Acuerdo fue aprobado, junto al de protestantes y judíos, por el Congreso de Diputados, el día 17 de septiembre de 1992 y por el Senado, el 14 de octubre de 1992. En el Congreso de Diputados el acuerdo con los musulmanes obtuvo, de los 269 votos emitidos, 265 favorables, uno en contra y tres abstenciones. (Véase *Boletín Oficial de las Cortes Generales*).

culto. En este sentido, el control de los espacios surgidos de la inmigración, independientes de las diferentes asociaciones religiosas federadas, podría hacerse virtualmente más efectivo. Asimismo se garantiza la inviolabilidad de estos lugares, así como de los archivos dependientes de la CIE.

Los cementerios musulmanes pasan a ser gestionados por la CIE, reconociéndose el derecho a las prácticas funerarias musulmanas en los camposantos públicos municipales. La CIE también contribuirá a la preservación del legado artístico y arquitectónico islámico en España.

Formación y designación del personal religioso

Los ministros de culto musulmanes tienen como función la formación y la asistencia religiosa de la comunidad de la que forman parte. Su cargo es ratificado por la CIE, a través de la Comunidad a la que pertenezcan, y sus funciones están protegidas por la Ley, mediante el reconocimiento del secreto profesional. Son ellos los que se encargan de la asistencia religiosa musulmana a militares y a internados en centros penitenciarios, médicos o de otro tipo, y se encuentran sujetos a las disposiciones generales del Servicio Militar. También, serán incluidos dentro del Régimen General de la Seguridad Social, como trabajadores por cuenta ajena dependientes de sus comunidades respectivas. En el caso de que se incorporaran imames extranjeros para cumplir una función religiosa en el interior de las comunidades, el Acuerdo de Cooperación no se pronuncia al respecto. No obstante, la Ley Orgánica de Derechos y Libertades de los Extranjeros en España (7/85 de 1 de julio), en su artículo 16, exige a este personal religioso de proveerse del correspondiente permiso de trabajo para poder residir en el país ("los ministros, religiosos o representantes de las diferentes Iglesias y Confesiones, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, en tanto limiten su actividad a funciones estrictamente religiosas"). Por otro lado, el articulado del Acuerdo no explicita los diferentes grados del ministerio de culto musulmán que se reconocen, citándose solamente la figura de los imames. Quedaría pendiente, por tanto, la posible creación de una escala de religiosos que determinaría la máxima autoridad religiosa musulmana en España, sin que ello supusiera el desarrollo de una organización equiparable al clero católico.

Prácticas musulmanas

El Estado identifica toda una serie de prácticas, como manifestación de los preceptos del culto musulmán. El matrimonio musulmán es reconocido, si bien será necesario que la pareja se inscriba en el Registro Civil de su localidad para que éste se haga efectivo. En lo que respecta a los hábitos alimenticios, la CIE controlará la elaboración de alimentos bajo los preceptos coránicos y los identificará con la denominación *halal*, junto con el distintivo de la Comisión. Con esta medida se quiere evitar en lo posible la manipulación de esta calificación, tal como ha pasado en otros países europeos, en un momento en que el volumen económico generado por la producción y comercialización de estos productos empieza a ser importante (Ruíz-Hidalgo, 1992). El calendario festivo se define con el reconocimiento de las principales celebraciones religiosas

musulmanas, así como con la determinación del viernes como día festivo. La celebración de estas fiestas implica, en el terreno laboral, una concertación o acuerdo previo entre los empleados que sean musulmanes y los empresarios.

Apartado económico

En el Acuerdo no se establece ningún tipo de subvención anual por parte del Estado –algo reclamado por los representantes musulmanes en las negociaciones–, y se concreta que la financiación de las comunidades islámicas se fundamentará en la libre prestación económica por parte de sus miembros, en la organización de colectas públicas y en la recepción de ofrendas y ayudas. Por otro lado, se disponen toda una serie de exenciones sobre el pago de impuestos y tributos en los bienes inmuebles del Impuesto sobre Sociedades, pues se consideran como entidades sin fin lucrativo.

Educación islámica

Siguiendo lo dispuesto por el ordenamiento legal español en materia de educación, se reconoce a los individuos pertenecientes a la comunidad musulmana el derecho a recibir una educación conforme con sus criterios religiosos. En este sentido, se garantiza que en las escuelas públicas y privadas concertadas, bajo el acuerdo previo de padres y educadores, se pueda impartir enseñanza religiosa musulmana, siempre y cuando esto no entre en contradicción con el ideario del centro escolar. También se le otorga a la CIE la responsabilidad para designar a los educadores y elaborar los recursos didácticos adecuados, así como la capacidad tanto para organizar cursos y seminarios sobre el tema islámico, como para crear y dirigir escuelas y centros de formación islámica.

LA APLICACIÓN DE LA LEY, O EL CONTRASTE ENTRE LO ESCRITO Y LO VIVIDO

Han pasado ya seis años desde la firma de este Acuerdo. El tiempo transcurrido nos da una cierta perspectiva temporal para comentar algunos de sus aspectos y su aplicación. Es una realidad reconocida por todas las partes implicadas, y que cualquier atento observador puede percibir, que lo acordado apenas se ha concretado, y que no se ha puesto en funcionamiento totalmente. En este apartado, tan sólo queremos destacar algunas consideraciones que, desde la realidad de las comunidades musulmanas en Cataluña, muestran la limitada aplicación y el escaso desarrollo de este Acuerdo de Cooperación:

Registro de asociaciones y estatuto legal de los oratorios

El texto del Acuerdo explicita claramente que todo oratorio y toda asociación religiosa musulmana, para ser considerada como tal, ha de estar vinculada a la CIE. No obstante, hay un primer dato que debe retenerse: en Cataluña, de los aproxi-

madamente 70 oratorios musulmanes en esta región, la mitad de ellos están inscritos en el Registro de Asociaciones Culturales de la *Conselleria de Justícia* de la Generalitat de Catalunya, y tan sólo una tercera parte de las mismas en el de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia de Madrid. El resto de estos espacios parecen no disponer, aparentemente, de ningún estatuto legal que les identifique, si bien nos consta que en algunos casos sus responsables han iniciado los primeros trámites administrativos para adquirir algún tipo de *status* legal.

La constatación de esta realidad nos lleva a plantear porqué se produce esta doble dinámica de inscripción asociativa. Si bien más adelante comentaremos con detalle las diferentes dinámicas, querríamos argumentar ahora brevemente los motivos que llevan a los representantes asociativos a inscribir sus entidades en uno u otro registro. Por un lado, la inscripción de un espacio de uso comunitario como asociación cultural o como religiosa, permite obtener un estatuto legal reconocido. El temor a que el local usado como oratorio pudiera ser cerrado por no disponer de los permisos de apertura o de actividad adecuados hace que estos responsables se decidan a llevar a cabo estas gestiones administrativas. La facilidad que conllevan los trámites de la inscripción cultural (mucho más económicos y directos que los correspondientes para una entidad religiosa, que depende de un dictamen previo para poder ser una “entidad con fines religiosos”), es también un motivo determinante para algunos de estos representantes. Otro motivo para preferir la inscripción cultural proviene del hecho de que aplicar el rasgo de “cultural”, a pesar de que las actividades de la asociación en cuestión sean básicamente religiosas, facilita su inserción en el contexto social local y la equipara formalmente a otras asociaciones autóctonas.

En definitiva, la existencia de diferentes opciones en este terreno nos indica que, paralelamente a lo que determina el ordenamiento jurídico, los diferentes responsables asociativos acaban por adecuar la inscripción de sus entidades a las oportunidades que ofrece el contexto donde éstas se integran.

Los profesionales religiosos

Prácticamente todos los imames que trabajan en los oratorios catalanes son extranjeros, en su gran mayoría, marroquíes. A pesar de que este supuesto no se haya recogido en el texto del Acuerdo, la Ley Orgánica de Derechos y Libertades de los Extranjeros en España de 1985 (artículo 16), exige a este personal religioso de disponer del correspondiente permiso de trabajo para residir en el país. En la realidad, ello no supone que todos los imames dispongan de esta autorización. Las asociaciones contratan directamente al propio imam pero, para que en su permiso de residencia conste el carácter religioso de su ocupación, éstas deben estar vinculadas a la CIE. Puesto que la mayoría de las asociaciones en Cataluña no cumplen con este requisito, el régimen de estancia en España de estos imames resulta muy variopinto: algunos de ellos están en situación semi-irregular, otros tienen un permiso de trabajo por cuenta propia, y otros disponen de un permiso temporal.

En relación con la formación religiosa de este personal, no todos estos imames disponen de algún certificado que pruebe que hayan seguido un aprendizaje en estudios islámicos. En su gran mayoría, se trata de personas originarias del mismo lugar que los miembros de la comunidad que los contrata, y que tienen un buen conocimiento del Corán –algunos lo han aprendido de memoria y de los dichos del Profeta–. Puesto que el contacto se establece directamente entre los responsables asociativos y el *imam*, a la hora de proceder a su contratación, la consideración de este último como conocedor del contenido religioso del islam y manifiesto practicante, es quizás más importante que disponer de cualquier certificado oficial.

Los aspectos cotidianos de la práctica religiosa

En Cataluña, el mercado de producción y comercialización de la carne *halal* no está regulado, a pesar de que el artículo 14 del Acuerdo confiere a la CIE la capacidad para aplicar este calificativo a los alimentos que sean consumidos por los musulmanes. No obstante, hasta el día de hoy, los intereses comerciales en juego han esquivado toda intervención oficial de la CIE en Cataluña, puesto que ello significaría el pago de tasas por el uso de la etiqueta *halal*. Hasta ahora, el medio para certificar que la carne que un musulmán compra es verdaderamente *halal* se sustenta en el voto de confianza concedido a los carniceros por la comunidad, en virtud de su previo reconocimiento como buenos musulmanes. Esta consideración, por lo tanto, puede desaparecer en función de sus actos como figura pública en el seno de esta comunidad.

De las otras prácticas musulmanas para las que se pide la expedición de un certificado o papel oficial (por ejemplo, el contrato de matrimonio) se encargan desde hace ya unos cuantos años diferentes instituciones, como el Consulado de Marruecos en Barcelona o el Centro Islámico de Barcelona. Por otra parte, la circuncisión de niños púberes o la preparación del *hany* son promocionadas por agentes religiosos individuales que mantienen cierta relación con las asociaciones y mezquitas locales.

Educación y enculturación religiosa

Un punto fundamental del Acuerdo es el de la educación religiosa. En el artículo 10 se equipara la educación musulmana a la de otras confesiones religiosas reconocidas. Este reconocimiento tiene lugar justo en el momento en que la asignatura de religión se encuentra en pleno debate ante su consideración como materia académicamente computable o no. Frente a esta situación, y guiados por un sentido ante todo práctico, los colectivos musulmanes de base que ven en la educación de sus hijos un elemento fundamental en su configuración y continuidad comunitaria, en lugar de demandar a las escuelas locales la inclusión de esta asignatura en sus planes de estudio, tienden a organizar iniciativas educativas en las propias mezquitas. Estas clases de religión, lengua y cultura se convierten en una de las principales tareas comunitarias de las que se encargan los imames. En el caso (harto frecuente) en que los problemas económicos no permiten a las comunidades inmigrantes contratar a un *imam*, se encarga de esta tarea (en el mejor de los casos) un voluntario, que acostumbra a ser algún joven con formación universitaria.

LAS DISENSIONES INTERNAS COMO FRENO AL DESARROLLO DEL ACUERDO

Más que la enunciación de un articulado listo para su aplicación, los Acuerdos de Cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas establecen un marco de referencia, a partir del cual desarrollar aquellos aspectos que específicamente se recogen en sus apartados. Así pues, como ordenamiento a aplicar posteriormente, se establece la creación de comisiones mixtas paritarias compuestas por representantes de la Administración del Estado y de las diferentes confesiones, con el fin de supervisar el desarrollo y la ejecución de los Acuerdos. A diferencia de lo ocurrido con las otras dos confesiones (la israelita y la protestante), la comisión mixta entre el Estado y los representantes musulmanes apenas se ha reunido desde 1992. Ello se debe, fundamentalmente, a la persistencia de disputas internas en el interior de la CIE.

Cuando en 1990, en el citado artículo de Emilia Alonso y en un tono sumamente crítico, se aludía a la fuerte fragmentación interna de la comunidad musulmana, esta autora consideraba que la aprobación de un acuerdo de reconocimiento del islam en España podría contribuir a superar estas “mil y una *fitnas*” que caracterizaban el panorama asociativo musulmán (Alonso, 1990: 12). Ocho años más tarde, y transcurridos seis desde la firma del mismo, cabría plantearse si este Acuerdo no ha ayudado a hacer aún más profundas las fracturas abiertas en el interior de este tejido asociativo. El escaso desarrollo de lo establecido en el Acuerdo ha revitalizado las discrepancias entre diferentes sectores de la comunidad musulmana, ya que la *obligada* unificación impuesta por el Estado para la firma del mismo tan sólo sirvió para contenerlas en estado latente, pero no para superarlas definitivamente. De hecho, el propio mantenimiento de una estructura que depende de la colaboración entre dos federaciones que, hasta la fecha, parecen seguir manteniendo diferencias irreconciliables, abocaba prácticamente al Acuerdo a la inoperancia.

La CIE se organiza a través de dos órganos básicos: la Comisión Permanente y la Secretaría General. La primera está formada por tres miembros, propuestos por las federaciones constituyentes (es decir, la FEERI y la UCIDE), por un período de tres años. La segunda, que ostenta la representación legal de la CIE, está integrada inicialmente por dos secretarios generales, cada uno designado por las dos federaciones. Los estatutos de la CIE también prevén la celebración de reuniones de la Comisión Permanente y de la Secretaría General, al menos una vez al año. En ellas, las decisiones adoptadas deberán de ser aceptadas por mayoría absoluta de sus miembros (Bonet-Vento, 1994: 92-93).

Esta estructura organizativa de la CIE, que privilegiaba la posición de las dos federaciones constituyentes por encima de la futura incorporación de nuevas entidades no federadas, se definía por el mantenimiento de un equilibrio de poder entre ambas federaciones, cuya continua confrontación prácticamente ha inmovilizado su funcionamiento interno. La primera iniciativa de desarrollo del Acuerdo, esto es, el inicio de nuevas conversaciones con el Estado para establecer un

Convenio sobre la educación religiosa islámica, sirvió de nuevo para mostrar las diferencias que separaban a las dos formaciones. Siguiendo las directrices de la LOGSE (Ley de Ordenación General del Sistema Educativo, de octubre de 1990), cada una de ellas redactó un currículo diferente sobre educación religiosa islámica. La FEERI presentó en 1993, en la primera reunión de la Comisión Mixta Paritaria, un borrador del currículo, así como también del Convenio de educación. Dos años más tarde, la UCIDE presentó su propuesta. Finalmente, y tras largas conversaciones, el 18 de enero de 1996 se aprueba y publica en el Boletín Oficial del Estado, el *Currículo de Enseñanza Islámica en los Centros Docentes Públicos y Concertados con el Estado*. Tras haber aprobado el currículum, la CIE, el Ministerio de Justicia e Interior y el de Educación y Ciencia firmaron el *Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la Enseñanza Religiosa Islámica en los Centros de Educación Primaria y Secundaria*, el 12 de marzo de 1996. Éste abría la posibilidad efectiva de que los alumnos musulmanes en las escuelas públicas pudieran optar por recibir esta educación religiosa. El texto del convenio abordaba dos cuestiones importantes: una primera, la determinación de los recursos humanos y materiales que hay que establecer para cubrir las demandas expresadas por los padres musulmanes; y, por otro lado, la asignación económica que el Estado va a dedicar a este tema. Para ello, la Administración del Estado pidió a la CIE que, una vez conocido el censo de alumnos que pudieran solicitar esta educación musulmana en el territorio español, elaborara un listado de profesores cualificados que se encargaran de impartir esta materia. Se estableció un plan piloto que se desarrollaría en el curso 1996/97 en Ceuta y Melilla, donde la demanda de esta asignatura es mucho más importante que en el resto del país, teniendo presente que en esta primera fase, y de manera provisional, el profesorado sería retribuido por la propia CIE. Con cierto recelo, los representantes musulmanes aceptaron estas condiciones, con la promesa de que al siguiente curso escolar el convenio se establecería a nivel nacional, y el profesorado pasaría a ser pagado directamente por el Estado.

El Convenio, firmado por el gobierno socialista justo antes de las elecciones generales de mayo de 1996, fue *heredado* por la nueva administración del Partido Popular, que tuvo que entrar en materia haciendo frente a la polémica que suscitaba la negativa de la UCIDE a aceptar la lista de profesores que la Comisión Islámica de Melilla, que formaba parte de la FEERI, había presentado. El listado que proponía por otra parte Riay Tatary, presidente de la UCIDE, tampoco fue aceptado por la FEERI, por lo que se entraba de nuevo en un callejón sin salida.

La situación de la enseñanza religiosa islámica, todavía no resuelta, se ha convertido en un verdadero *casus belli* en las relaciones que mantienen las diferentes federaciones entre ellas y con el Estado. La no aplicación del convenio es especialmente grave en las ciudades de Ceuta y Melilla, donde buena parte del alumnado es de origen musulmán. En bastantes escuelas de estas ciudades se supera ampliamente el cupo de diez alumnos por centro, que el Convenio de educación indicaba como mínimo para que se pudiera impartir esta materia.

En vista de que sus demandas eran ignoradas por parte del Ejecutivo español, desde principios de 1997 la FEERI inició toda una serie de acciones decididas para intentar salir de esta situación. Francisco Mansur Escudero, presidente de la FEERI, criticó abiertamente la pasividad, ambigüedad y parcialidad que mantenía el gobierno respecto a este tema, y lo acusó de mantener un trato de favor hacia Riay Tatory, presidente de la UCIDE, puesto que éste formaba parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia desde su creación en julio de 1980. Además se acusaba al gobierno de conceder a la UCIDE y en concreto, a su entidad madre, la Asociación Musulmana en España, sustanciales subvenciones para desarrollar proyectos de atención al colectivo musulmán³⁶. En una asamblea extraordinaria de la Comisión Permanente de la Comisión Islámica de España, celebrada el 7 de enero de 1997 en la Universidad Islámica Internacional Averroes de Córdoba, y a la que no asistió ningún representante de la UCIDE, se acordó la modificación de los estatutos de la CIE. En dicha reforma se procedía a cambiar los anteriores órganos de gobierno, Escudero ocuparía el cargo de presidente y el resto de puestos serían cubiertos por miembros de la dirección de la FEERI. Esto sería el inicio de nuevas acciones por parte de los miembros de la CIE-FEERI, que incluso llegaron a denunciar en julio de 1997 el incumplimiento del Convenio por parte del Gobierno español ante el Parlamento Europeo en Estrasburgo. Desde las páginas de la revista *Verde Islam* publicada en Almodóvar del Río (Córdoba) por la Junta Islámica desde 1995, y más recientemente, desde Internet, a través de la *WebIslam* y otras webs asociadas, la FEERI ha encontrado un importante canal para la difusión de sus iniciativas y posicionamientos, así como para la denuncia de las acciones de Tatory o de las diferentes Administraciones implicadas.

La reacción por parte del Ministerio de Justicia, no sólo fue la de no aceptar esta modificación unilateral de los estatutos de la CIE (a pesar de que se ajustaba al procedimiento que se definía en sus estatutos), sino que tampoco permitió la inscripción de nuevas asociaciones musulmanas federadas a la FEERI, aludiendo irregularidades en los trámites administrativos realizados por las mismas. Mientras, en octubre del 97, la UCIDE presentaba un plan piloto de educación religiosa islámica en algunos colegios de Ceuta y fuera del horario escolar, que recibió el apoyo de los responsables educativos de la ciudad. Ni que decir tiene que la respuesta de la FEERI fue muy crítica, considerándola abiertamente de traición hacia el resto de los musulmanes españoles. La misma respuesta obtuvo la visita del Director General de Asuntos Religiosos a Melilla en noviembre de ese mismo año.

36. En concreto, se trata del *Proyecto Azaque* para elaborar un programa de atención hacia colectivos musulmanes, según estipula convenio firmado con la Consejería de Asuntos Sociales de la Comunidad Autónoma de Madrid en el año 1996. El mismo año, el Ministerio de Asuntos Sociales, durante el mandato socialista, concedió a la Asociación Musulmana en España una subvención por valor de 11.000.000 de ptas. para un programa de "Ayuda y atención al inmigrante musulmán", que se incorporaba dentro del paquete de ayudas para iniciativas en el terreno de la inmigración. Ignoramos si se trata del mismo proyecto.

El citado director, acompañado de Riay Tatary, propuso la aplicación de un acuerdo parcial como una forma de salir del estancamiento existente.

Ante la posibilidad de que este conflicto adquiriera mayor trascendencia, al iniciar el año 1998 la Dirección General de Asuntos Religiosos propuso el inicio de conversaciones con los principales responsables de ambas federaciones, como forma de salir de la situación de bloqueo que se vivía desde la firma del Acuerdo de Cooperación. Las dos aceptaron participar en los diálogos, para modificar los estatutos de la CIE. Un primer borrador de la propuesta fue puesto sobre la mesa por la propia Dirección General de Asuntos Religiosos. En él se contemplaba la creación de representaciones locales, provinciales y regionales, que serían las encargadas de elegir los representantes de la Asamblea General que, a su vez, escogerían al presidente y a su equipo de gobierno. La Comisión Permanente pasaría a tener ocho miembros que, al igual que el resto de cargos, tendría un mandato de cuatro años.

Las negociaciones, iniciadas tras el ramadán de 1998, se mantienen por un período de cuatro meses, estudiando las propuestas de cada parte. La proposición de la FEERI está más cercana a la del borrador propuesto por la Dirección General, mientras que la de la UCIDE mantiene básicamente el espíritu de los anteriores estatutos. Cuando todo parecía que sería posible alcanzar un acuerdo, salta a la prensa la noticia de que el 24 de abril el delegado del Ministerio de Educación y Ciencia y el presidente de la UCIDE, inauguran las clases de educación religiosa islámica en Ceuta. La FEERI anuncia entonces públicamente que estudia la posibilidad de presentar una denuncia contra el Ministerio de Educación y Ciencia por violación del Acuerdo de Cooperación de 1992 y del Convenio de educación de 1996.

De nuevo, la posibilidad de conseguir un acuerdo entre las diferentes partes parece diluirse. No obstante, la FEERI insiste en la resolución del problema, consiguiendo de la Dirección General de Asuntos Religiosos gestos significativos que marcan una aparente sintonía. El 9 de septiembre, tras una reunión entre Alberto de la Hera, Director General de Asuntos Religiosos y Mansur Escudero, la FEERI consigue el compromiso del Ministerio de contar con un vocal en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, una antigua reivindicación de esta federación que nacía de la crítica a que el presidente de la UCIDE sí estuviera presente en ella. Además, se logra el compromiso de que se reunirá en breve la Comisión Mixta Paritaria del Ministerio de Educación y Ciencia para evaluar la aplicación del Convenio de Educación Religiosa Islámica.

Así, el 25 de septiembre se reúne la citada Comisión, contando con representantes del propio Ministerio de Educación y Ciencia, del de Justicia, y de las dos Federaciones. Durante la reunión se acuerdan una serie de decisiones que se explican a continuación, fundamentales para poder encontrar una alternativa a la actual situación³⁷:

37. Extraído del Informe de gestión de la FEERI para el ejercicio 97-98, publicado en <http://www.webislam.com>.

- Se aceptan las listas de profesores presentadas por cada federación, sin necesidad de la firma conjunta de los dos secretarios generales, para evitar los problemas que se derivaban de la falta de consenso entre las dos federaciones a la hora de consensuar una lista única. No obstante, ambas federaciones deben presentar este procedimiento en el plazo más breve posible de tiempo, de manera que se pueda dar comienzo a la impartición de las clases de religión islámica sin más demora.

- El Ministerio de Educación y Cultura expresa su voluntad de evitar agravios comparativos en el tema de los horarios, de tal manera que se procurará que la asignatura de religión islámica se imparta dentro de horario lectivo y no como hasta ahora sucedía, en muchos centros, fuera del horario escolar.

- Respecto a los salarios del profesorado, tal como se había procedido de manera experimental en el curso precedente, en el actual se les iba a pagar en los mismos términos que a los profesores de religión católica, prometiendo que en un plazo de cuatro ejercicios se llegaría al salario equivalente al de un interino. Esta cuestión es imposible de aplicar, por el momento, porque los presupuestos generales del Estado sólo contemplan una partida de 15 millones de pesetas para este concepto.

- En el asunto de los profesores nombrados por la UCIDE que han impartido clase este año en Madrid, Ceuta y Melilla, se anunció que se habían ingresado a una cuenta de la UCIDE 431.000 ptas. para los profesores de Madrid, 812.000 ptas. para los de Ceuta y 677.000 ptas. para los de Melilla; en total 1.921.576 ptas.

- También se comunica la existencia de una cierta jurisprudencia, según la cual el Estado debía pagar los atrasos debidos a los profesores de religión católica de primaria y que obligaba además a la Administración educativa a mantener una relación contractual con estos docentes. En previsión de posibles cambios en el estatuto laboral de los profesores de religión, se pidió a ambas federaciones que elaborasen sendos documentos sobre las propuestas futuras en torno a la formación de este profesorado y sobre la retribución que debería de abonarse a este colectivo, con el objetivo de cambiar y mejorar su situación actual.

- Por otra parte, en dicha reunión se constituyó oficialmente la Comisión Mixta Paritaria entre las dos Federaciones Islámicas, el Ministerio de Educación y Ciencia y el Ministerio de Justicia, que hará una labor de seguimiento de la aplicación de este Convenio educativo.

La progresiva coincidencia entre los planteamientos de la Dirección General de Asuntos Religiosos y la FEERI se expresó claramente con la presencia de Rosa Martínez de Codes, Subdirectora General de Relaciones Religiosas Institucionales del Ministerio de Justicia, en la Asamblea General Ordinaria de la FEERI, celebrada en Madrid el pasado 26 de septiembre. parece, pues que se van dando los primros pasos con el objetivo de resolver este largo contencioso, del que sin duda se ha de beneficiar la comunidad musulmana y el conjunto de la sociedad española.

LA REIVINDICACIÓN DEL ACUERDO COMO EFECTIVO MARCO DE REFERENCIA

La evaluación de la primera experiencia de gestión de la pluralidad religiosa en España muestra un panorama con resultados diversos. En concreto, en el caso de la confesión religiosa musulmana, hemos podido ver a lo largo de este capítulo las dificultades de desarrollo de este marco legislativo de referencia. Algunas de las razones que explican esta no aplicación ya han sido argumentadas, por lo que en el apartado de conclusiones nos parece más propio reflexionar acerca de algunas de las cuestiones que se formulan en el conjunto de la comunidad musulmana y que son consecuencia directa de la formulación de este Acuerdo.

La primera cuestión tiene que ver directamente con los motivos que han generado todo el desarrollo institucional que ha finalizado con la configuración de una única entidad como representante e interlocutora de la comunidad ante el Estado y ante la sociedad española. Autores como Rozenberg (1996) han sugerido que la firma de los diferentes Acuerdos de Cooperación, en una fecha tan significativa como 1992, adquiriría un aspecto de reconocimiento simbólico que no se correspondía con la presencia y visibilidad de la pluralidad religiosa. Aun aceptando parte de los argumentos expuestos por éste y otros autores, somos de la opinión que el objetivo primario que movía al Estado a desarrollar este proceso de reconocimiento (en especial, en el caso musulmán), era la creación de un marco institucional que favoreciese la determinación de entes representativos de estas minorías religiosas. Haciendo caso al popular refrán (“si ves a tu vecino las barbas cortar, pon las tuyas a remojar”), el Estado español, ante las manifiestas dificultades que muestran buena parte de los gobiernos de Europa Occidental para determinar una entidad representativa de los colectivos musulmanes presentes en sus territorios, ha preferido optar por una declarada “institucionalización desde lo alto”, utilizando la expresión acuñada por Roy (1992b) para referirse a las políticas de promoción federativa generadas a finales de la década de los ochenta en Francia. El ejercicio de *realpolitik* que se deriva de la firma de estos Acuerdos, en especial con el colectivo musulmán, va mucho más allá del contenido simbólico de esta firma y tiene como objetivo el disponer de un marco que regule todo lo concerniente con el islam en España, que responda al establecimiento de minorías musulmanas en nuestro país.

La siguiente cuestión, derivada de la anterior, plantea que nominalmente este Acuerdo está firmado con los musulmanes españoles, que no es lo mismo que decir que con los musulmanes que residen en España. El evidente componente foráneo que caracteriza a la gran mayoría de las comunidades musulmanas en España, no aparece referenciado en ningún momento en el texto del Acuerdo. ¿Por qué no se hace referencia a este hecho? En primer lugar, porque un reconocimiento explícito de esta realidad podría parecer un contrasentido lógico en un proceso que busca el reconocimiento del notorio arraigo de esta confesión

entre la sociedad española. Por otro lado, y siguiendo la lógica apuntada anteriormente, no creemos que la preeminencia del factor migratorio en el origen de la actual presencia musulmana sea una cuestión que el Estado español haya pasado por alto a la hora de proponer estos Acuerdos, a pesar de que no se haga ninguna referencia explícita en su contenido. Además, el hecho de que se insista en el islam como un elemento inscrito en la historia, en la cultura y en la sociedad españolas, contribuye de una manera efectiva a positivar la inserción de estas poblaciones, y a abrir la puerta al reconocimiento de la religión musulmana como una opción libre de todo ciudadano.

No obstante, el tercer comentario nos sitúa precisamente ante el escaso desarrollo y aplicación que ha conseguido este Acuerdo a los seis años de su firma. Esto creemos que se debe, en buena parte, a la falta de reconocimiento en este marco legal de la heterogeneidad que caracteriza a las comunidades musulmanas en nuestro país. Al intentar comparar el desarrollo asociativo de las asociaciones musulmanas españolas con el generado en las comunidades de origen inmigrante, se aprecia un doble proceso de comunitarización del islam en España: uno, definido por la búsqueda del reconocimiento institucional de su presencia; y el otro, dirigido hacia la autosatisfacción de la demanda religiosa comunitaria, mediante la creación de nuevos espacios de culto. Ambos procesos, a pesar de no compartir los mismos objetivos y orientaciones, no por ello se encuentran aislados entre sí, ni dejan de establecer vínculos. De hecho, podría decirse que los dos se necesitan y se complementan, por lo que dibujar una clara distinción entre el llamado “islam de las asociaciones” y el “islam inmigrado”, en según qué contextos, es imposible de establecer. Sin duda, el islam asociativo se ha beneficiado de este reconocimiento que acompaña el Acuerdo de 1992 mucho más que el conjunto de las comunidades musulmanas de base. Y ello se debe, principalmente, a que su texto no reconoce las demandas y los intereses que muestran aquéllos que han de ser sus principales beneficiarios. El hecho de destacar una determinada dinámica tendente hacia la institucionalización y de relegar a un segundo término otras actividades comunitarias puede tener consecuencias muy negativas, tanto para la aplicación del mismo Acuerdo, como para la promoción del reconocimiento social de la presencia musulmana. Al priorizar una serie de iniciativas comunitarias sobre otras, dejando que expresiones de lo musulmán en España sigan desarrollándose en la actualidad “al margen de la ley” (en su sentido literal), nos muestra que, muy probablemente, el Acuerdo no ha respondido (quizás más en su aplicación, que en su letra y espíritu) a esta pluralidad de sensibilidades presentes en el interior de las comunidades musulmanas en España.

El cuarto y último punto a comentar, parte de las dificultades que han estado presentes desde la firma del Acuerdo, y que se han convertido en argumento aducido desde diferentes ámbitos para no aplicarlo. Tal como se ha comentado, el Acuerdo parece haberse convertido en motor de nuevas disputas en el interior de las comunidades musulmanas. Recurriendo al criterio de la falta de representatividad, ha servido como excusa para lanzar nuevas críticas a todas aquellas

iniciativas llevadas a cabo sobre el islam en España. Las puyas han sido constantes entre ambas federaciones, pero también entre éstas y cualquier otra iniciativa planteada a nivel local y que no partiera de ellas. Pero el argumento sobre la representatividad única también se ha convertido en excusa perfecta para diferentes administraciones, en especial regionales y locales, que justificaban así su no intervención alegando la falta de un representante oficial de la comunidad musulmana. La concurrencia de diferentes actores musulmanes ha sido un argumento esgrimido para congelar cualquier tipo de iniciativa en esta materia. Un caso reciente ocurrió el pasado mes de abril, en la resolución de la *Conselleria d'Ensenyament* de la Generalitat de Catalunya que decidió, ante la demanda de un grupo de padres musulmanes residentes en la provincia de Girona, que no podía intervenir sobre el tema de la educación religiosa islámica en los centros escolares de dependencia pública hasta que encontrara una autoridad comunitaria válida y competente (Ramos-Torrellas, 1998). Sin lugar a dudas, esta situación de inmovilidad, en un momento en que se formulan las primeras demandas por parte de estos colectivos en diferentes ámbitos e instituciones, ha contribuido a la proliferación de nuevas expresiones de “representatividad” comunitaria, protagonizadas por diferentes agentes y entidades, que reclaman para sí un papel de interlocutor comunitario. Esto ha fragmentado aún más el panorama de relaciones preestablecido por el Acuerdo.

A pesar de todo, el balance de lo expuesto no nos impide formular una consideración positiva del Acuerdo como marco de referencia futura para abordar todo aquello relacionado con el islam en España. Se hace absolutamente necesario proceder a su desarrollo y ejecución, como forma de salir de la situación actual, en la que parece incluso que el Acuerdo se ha vuelto en contra del desarrollo comunitario de los musulmanes en España, en cuanto a que su aplicación constituye la excusa perfecta para que determinados poderes locales se inhiban ante esta cuestión y no intervengan, alegando una falta de representación. Habrá que esperar que la propuesta de modificación de los estatutos de la CIE, que dará cabida a la existencia de delegaciones regionales, pueda contribuir a desbloquear esta situación.