



*Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*

*Foro de Inmigración*

1 de febrero de 2008

## **ISLAM E INMIGRACIÓN: ELEMENTOS PARA UN ANÁLISIS Y PROPUESTAS DE GESTIÓN**

**(Versión provisional)**

**Ana I. Planet Contreras**

Profesora Estudios Árabes e Islámicos  
Universidad Autónoma de Madrid  
ana.planet@uam.es

Esquema de la ponencia

Introducción

El Islam, una religión objeto de estudio

Pluralidad y complejidad en el pensamiento y la práctica islámica actuales

Estar en minoría, vivir en Occidente

El Islam y Europa: migración, integración y conflictos

La institucionalización del Islam en Europa

El Islam en España y su proceso de institucionalización

Islam y ciudadanía: un estudio sobre la comunidad musulmana inmigrante en España

### **Introducción**

En las sociedades europeas, que han visto crecer el número de musulmanes en sus calles, son muchos los interrogantes que se plantean sobre estos nuevos conciudadanos. Teniendo en cuenta la abrumadora mayoría de inmigrantes laborales entre los musulmanes residentes en España, son más las políticas y acciones destinadas a su inserción laboral y a su incorporación a nuestro país como inmigrantes que aquellas relacionadas con sus necesidades religiosas. Pese a ello, sin embargo, en el lenguaje cotidiano y en la representación pública que se hace de estos inmigrantes se han impuesto una serie de categorías que nos hacen referirnos a ellos más en términos religiosos/culturales (“los musulmanes”) que en términos de origen nacional (“los marroquíes”, “los paquistaníes”). Inmigración y religión se

**CORREO ELECTRÓNICO:**

cepc@cepc.es  
Web: www.cepc.es

PLAZA DE LA MARINA ESPAÑOLA, 9  
28071 MADRID  
TEL. 91 540 19 50  
FAX 91 541 95 74



confunden, se mezclan y dificultan la comprensión del fenómeno, lo que tiene también su impacto en la gestión de las necesidades individuales y colectivas.

Si bien la Sociología nos enseña que las religiones se ven modificadas en sus desarrollos cotidianos y se van adaptando para dar respuesta a las necesidades de los creyentes, con mucha frecuencia en el análisis del islam y de las sociedades musulmanas contemporáneas nos encontramos con dificultades que derivan del modo en que estas realidades han sido estudiadas por los especialistas. La propia pluralidad del Islam en la actualidad, que se explica más en términos sociológicos que en términos de creencia, dificulta la tarea. El explicar la variedad de prácticas religiosas o de tradiciones culturales que se pueden englobar bajo el término de “islámico” nos lleva a mantener una actitud de valoración ante determinadas prácticas, considerándolas en términos de ortodoxia o heterodoxia respecto a un islam “ideal” situado fuera del tiempo o del espacio y, por tanto, inexistente en términos prácticos, a lo que añadimos en tiempos muy recientes otras etiquetas como “moderado” o “extremista”, “progresista” o “conservador”, “moderno” o “tradicional”, “integrable” o “inintegrable” muy difíciles de utilizar correctamente. Cuando se trata de identificar y calificar como tales a los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica, los “musulmanes en Europa” las cuestiones de percepción adquieren una importancia vital pues afectan a sus procesos de incorporación de ellos y a la sociedad de acogida en su conjunto.

Ante la realidad de la presencia del Islam en territorio europeo –lejos de las consideraciones que se tenían al respecto cuando se reflexionaba sobre una realidad lejana en el tiempo y en el espacio-, son muchos las preguntas que nos planteamos, entre ellas ¿existe una identidad musulmana?, ¿es religiosa o cultural? ¿hay una nación islámica?. Para profundizar en estas respuestas tiene una utilidad limitada hacer una historia del pensamiento islámico a lo largo de la historia, pero sí interesa ver, al menos, cómo se desarrolla en la actualidad el debate y el discurso al respecto. Efectivamente, hay muchas maneras de ser y de decirse musulmán –en Europa hay muchos modos de ser musulmán y es cuestión de elegir entre múltiples formas de adhesión, de distanciamiento o de ruptura-.

En una segunda parte de la sesión abordaremos la cuestión concreta de los musulmanes en España. España ha desarrollado desde la Constitución de 1978 un marco jurídico para regular el ámbito de las religiones minoritarias, que se inspira ampliamente en el existente para la Iglesia católica –el llamado modelo concordatario- y que obliga al Estado a reconocer el hecho religioso islámico pese a su carácter minoritario y a cooperar con los representantes de esa religión manteniendo el principio de



aconfesionalidad del Estado. A la complejidad del marco jurídico –aún incompleto hoy en día- se une la complicación que deriva del hecho de que la mayoría de los musulmanes en España residentes son extranjeros, con un tiempo relativamente corto de instalación en el país y con estrechos lazos con el país de origen que se hace muy visible también en el ámbito de lo religioso. Con ese marco jurídico en la mano y con una realidad social compleja e insuficientemente conocida, desde 2004 se ha desarrollado una política activa en ese ámbito animada por el Ministerio de Justicia y su Dirección General de Asuntos Religiosos que parte del reconocimiento de lo anteriormente expuesto y apuesta por una normalidad de la presencia del Islam en España.

Junto a los interrogantes esenciales de la mal llamada “sociedad de acogida” sobre quiénes son, cómo piensan, cómo practican, cómo se sienten, cómo se definen, se desarrollan otras muchas preguntas y debates que intentaremos plantear también en esta sesión.

### **El Islam, una religión objeto de estudio**

Inmigración y pluralismo religioso han ido de la mano en España y en otras experiencias de países vecinos. De hecho, el interés por el Islam que se da en la actualidad, con proliferación de seminarios, encuentros y publicaciones se justifica por la más o menos reciente presencia de musulmanes en territorio europeo asociada a los movimientos migratorios, olvidando la presencia histórica en determinados territorios. Es con la llegada de estos “inmigrantes musulmanes” con la que se nos plantean múltiples interrogantes sobre práctica religiosa, definición de identidad y afinidad y compromiso con el modo de vivir europeo.

Como ya hemos señalado en alguna ocasión, en el debate sobre el islam, su fe, su práctica, sus valores y su incorporación a los sistemas sociales y jurídicos tanto en los aspectos teóricos como en los prácticos se pone de manifiesto, fundamentalmente, la complejidad de la aceptación de los sistemas de representación y de valores de otras religiones y las muchas caras de su incorporación en el proceso de construcción de sociedades multiculturales. En el caso del islam a esto se añade la existencia de enraizadas consideraciones apriorísticas que insisten en que la fe y la práctica del islam son o pueden ser incompatibles con nuestro ordenamiento, nuestras normas sociales o, incluso, con los derechos humanos. Todo ello produce una resistencia a la incorporación del Islam que está marcando las estrategias de incorporación de los inmigrantes musulmanes en nuestra sociedad.



Para participar en ese debate no deberíamos entrar en disquisiciones teológicas pues no se trata tanto de entender los aspectos de fe y la doctrina del Islam, sino de reflexionar sobre lo que significa el Islam dentro de una sociedad, siguiendo la propuesta de la Sociología de las religiones. Durkheim, precursor del estudio sociológico de la religión, se interesa fundamentalmente por el papel que la religión tiene en las sociedades humanas. Tratándose de un científico social que plantea una actitud intelectual secular, intenta dejar fuera del análisis lo trascendental y no científico de la religión, es decir, los aspectos teológicos, para centrarse en la expresión colectiva de la fe, del culto, de los rituales. Considerar que la religión es la institución por antonomasia de las sociedades humanas y que ayuda a dar permanencia a otras instituciones ya había sido planteado con anterioridad por otros pensadores, entre ellos el precursor de la Sociología, Ibn Jaldún.

Durkheim insistió en el papel de la religión como elemento de cohesión de la sociedad, y su planteamiento, basado en el positivismo de Comte, dio lugar a la llamada Sociología de las religiones, con la que se aspiraba a comprender de modo científico la naturaleza y el papel de la religión en la sociedad. El estudio de las religiones de Durkheim se inicia con el de las llamadas religiones “primitivas” y, en especial, con los intentos de determinar el papel integrador que tienen en sus sociedades. No avanzó mucho, sin embargo, con las religiones monoteístas entre las que se encuentra el Islam<sup>1</sup>.

Los primeros estudios que se desarrollan sobre Sociología del islam dentro de la Sociología de las religiones, por tanto, científicos y hechos desde la perspectiva de las ciencias sociales se hacen a finales del siglo XIX, aunque hubo algunos trabajos precursores que fueron llevados a cabo durante la expedición de Bonaparte a Egipto en 1798.

Los especialistas en Islam de la escuela francesa son inicialmente poco numerosos y se centran fundamentalmente en el estudio de la práctica religiosa en Argelia. No será hasta 1930 cuando empiecen a ser publicados trabajos de mayor envergadura como el realizado por Louis Massignon

---

<sup>1</sup> Las relaciones Iglesia-Estado en Francia a finales del siglo XIX afectaron al desarrollo del estudio de las religiones. La creación de la sección quinta de la Escuela Práctica de Altos Estudios en 1886 dedicada al estudio de las “ciencias religiosas” –en la que se formarán especialistas en islam como Louis Massignon o Henri Corbin– o el inicio de la publicación de la revista *L'Année Sociologique* en 1912 son ejemplos del interés suscitado por la materia. Sin embargo, el estudio de esta Escuela así como los esfuerzos de la mencionada revista se centrarán mucho más en el análisis de “las otras religiones”, es decir, de las no monoteístas, que en el cristianismo, el judaísmo o el islam. De las tres, el islam será inicialmente la que menos esfuerzos concentre [Colonna 1995]



sobre las prácticas místicas en el islam o los realizados por Robert Montagne, enmarcados en la “fenomenología de la religión” el primero y en el estudio de la religión como elemento de la cultura magrebí el segundo. Siguiendo a Montagne, Jacques Berque centrará sus estudios sobre el islam en las sociedades árabes. Eran dos las preguntas a las que se quería dar respuesta: ¿qué significa el islam en una sociedad musulmana? y ¿qué significa el islam en las sociedades árabes contemporáneas?. La dificultad de convertir una religión viva y próxima en un objeto de estudio lastrará el esfuerzo por conocer estas sociedades tan próximas geográficamente a Europa.

Una aportación esencial en la llamada Sociología del islam es la realizada por Weber. En su Sociología de las religiones, que inició con el estudio de la ética protestante entre los siglos XVI-XVII y fue ampliando a las que llamaba las “religiones universales” o *Weltreligionen* (confucianismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islam –para el judaísmo reserva un lugar especial en tanto que base del cristianismo y el islam–), realizaba un estudio comparado de la ética en las diferentes religiones. Su aproximación a las religiones se realizó no desde los aspectos de la creencia sino desde la representación que el hombre hace de la creencia y que desarrolla en unas u otras prácticas sociales y pretendió determinar el grado de racionalidad de esas prácticas. Lo que más llamó la atención a Weber es la poca importancia que el Islam da a los aspectos rituales, o mejor dicho, la poca importancia que se otorga a lo ritual en el texto sagrado del Islam que es el Corán. La Sociología del islam de Weber centra su interés en el estudio de las estructuras políticas en el mundo musulmán (patrimonialismo, sultanismo, ética de la conquista militar), las relaciones entre el individuo y las formas de organización estatal y el componente normativo de la *sharía* o ley de inspiración religiosa que podría explicar la relación del individuo con las diferentes instituciones y formas estatales.

Si algo nos enseña la Sociología de la religión, es que las religiones no están confinadas a la sociedad o tradición cultural en el seno de la cual surgen ni al momento en el que lo hacen. De hecho, para que una religión permanezca y mantenga su sentido de la realidad en términos sociológicos a lo largo del tiempo ha de sufrir un proceso de reformulación y reinterpretación que evite que pierda su sentido en los sistemas de valores de las sociedades en las que arraiga y se desarrolla. Las religiones se ven modificadas en sus desarrollos cotidianos y se van adaptando para dar respuesta a las necesidades de los creyentes. Algunos autores han llegado a plantear la posibilidad de emplear el término “islames” para enfatizar las diferencias existentes entre tradiciones religiosas dentro del islam, escapando con ello de actitudes orientalistas en permanente búsqueda de una ortodoxia islámica.



En los estudios orientalistas europeos y americanos sobre el Islam ha primado el enfoque que considera el Islam como una religión “escrituralista” y dogmática, basada en un texto sagrado, el Corán, que es el elemento conformador de las sociedades musulmanas de todo tiempo y lugar. Siguiendo este criterio se ha ido buscando en las diferentes prácticas religiosas la esencia del islam, encontrándose cierta dificultad en analizar estas diferencias al no poder aplicar al islam términos como ortodoxia o heterodoxia. Ha venido primando un enfoque que podríamos denominar “teologocéntrico”, por retomar la expresión del orientalista Maxime Rodinson. En estas aproximaciones subyace la idea de que el islam y sus textos son la variable explicativa por excelencia para comprender las sociedades árabes y musulmanas, fortaleciendo la idea de que las sociedades musulmanas son monolíticas, estáticas y resistentes al cambio. Este enfoque ha resurgido con fuerza entre aquellos que “despiezan” el Corán buscando en el texto sagrado incitaciones al odio y a la violencia y a las acciones terroristas contra musulmanes y no musulmanes.

Estas ideas subyacen, también, en las aproximaciones sociológicas al Islam que llamo “de consumo rápido” y que insisten en el monolitismo, el estatismo y la resistencia al cambio de los musulmanes. Todo ello influye, como la profecía que se cumple a sí misma, en los procesos de incorporación del Islam y los musulmanes a las sociedades europeas –y quizás también en las occidentales en su conjunto pese a las diferentes posiciones hacia la religión que se encuentran en Europa y en Estados Unidos-.

### **Pluralidad y complejidad en el pensamiento y la práctica islámica actuales**

Los movimientos humanos y el desarrollo de la comunicación hacen cada día más pequeño el mundo. La globalización ha supuesto el desarrollo de una cultura desterritorializada que afecta a una religión que, como todas, tienen vocación globalizadora. El impacto de la globalización sobre el Islam es paradójico porque de un lado está más expuesto que nunca a la contaminación de Occidente –si queremos emplear los mismos términos que aquellos que plantean una relación Islam-Occidente en términos de conflicto de civilizaciones- mientras que, al mismo tiempo, se dan las mejores condiciones para difundir el mensaje, debatir y discutir sobre él, especialmente en las sociedades donde la libertad de expresión y religión son celosamente vigiladas. En las sociedades europeas occidentales, como ya otros han señalado, se da al mismo tiempo un proceso aparentemente paradójico de secularización acompañado de un aumento de la espiritualidad, todo ello en un marco de libertad de expresión y de conciencia que abre las oportunidades a la existencia de un debate y de una práctica religiosa amplia y variada.



Sin querer caer en la caricatura, las tendencias dominantes en términos de pensamiento entre los musulmanes que viven en Occidente son dos. Por un lado están aquellos que se apoyan en la tradición, en su respeto y en el vivir de acuerdo a ello tal y como les ha sido transmitido en sus familias y en las instituciones educativas y religiosas de sus países de origen. Como el origen de los inmigrantes musulmanes instalados en Europa es muy variado –toda la región de Norte de África y Oriente Medio, a lo que se añade algunos países de África negra y asiáticos- ello da como resultado un Islam plural en origen, pluralidad observable en escuelas de pensamiento y práctica, tradiciones y también en experiencia de relación religión-Estado. Por otro lado están aquellos que renuncian a esa tradición transmitida y pretenden una relación nueva con el texto sagrado y con las tradiciones, empleando en su construcción tanto unas lecturas nuevas de base religiosa como las experiencias vividas en sus países de origen y en el de residencia. De la combinación de ambas tendencias con los elementos aportados desde el origen y la experiencia individuales, resulta un cuadro complejo y variado de pensamiento islámico.

Dentro de este marco hay abundantes elementos para el debate, que afectan a aspectos prácticos, al modo de vivir el día a día musulmán, y también a aspectos teológicos, produciéndose un trabajo intelectual de desigual nivel y con una capacidad, veremos, limitada para tener un impacto en las sociedades y grupos afectados.

Entre los primeros, muchos se limitan a vivir la religión del modo más parecido posible a como la han aprendido en sus países de origen. Otros siguen profundizando en ello, aplicando criterios de relectura de determinadas tradiciones, tomando como ejemplo de vida al profeta Muhammad. Son especialmente visibles por su atuendo y su manera de vivir el Islam aquellos que siguen la doctrina Deobandi que nació en la India en 1866 en torno a una institución llamada *Dar al-Ulum*. De esa inspiración surgen movimientos violentos como la *Yamaat Islami*, o como los *tabliguis* conocidos como los Testigos de Jehová del Islam. Estos últimos son un movimiento pietista y apolítico que busca la ortodoxia. Originalmente son una secta deobandi fundada en 1924 por Mohamed Ilyas y que se basa en que cada musulmán puede ser vehículo de valores y prácticas. La misión diaria del musulmán es, pues, dar testimonio de su fe en todos los ámbitos de su vida. Se sienten vagabundos que no encuentran su lugar y se relacionan entre ellos a través de visitas organizadas, de pocos días de duración, a otros grupos cercanos, que se van complicando y alargando hasta llegar a auténticas peregrinaciones. Su centro de expansión y proselitismo en la actualidad es occidente, especialmente los musulmanes aculturizados de segundas y terceras generaciones o nuevos musulmanes en búsqueda del Islam.



Resultan muy visibles porque son estrictos con el atuendo y la práctica diaria –ropajes como en época del Profeta, barba y perfume, hábitos higiénicos y de alimentación- y extremadamente atractivos por la simplicidad aparente del mensaje que transmiten y por la lealtad y vinculación al grupo que proponen, que incluye un contacto mínimo con los que a él no pertenecen.

Entre aquellos que pretenden el desarrollo de un Islam de nueva lectura están los llamados reformistas. Se ha de señalar que reformistas han existido en todo momento en el Islam y que las lecturas y relecturas del texto y las tradiciones han sido propuestas por numerosos pensadores a lo largo y ancho de la historia del Islam. Muchos han sido los movimientos de inspiración reformista, dos de los cuales son los que están actualmente en vigor. Hostiles a formas intelectuales del Islam, wahhabíes y salafíes pugnan en la actualidad por imponer su lectura –la última, la más correcta, la más adecuada-, pretendiendo dejar de lado lecturas previas que han cristalizado en escuelas de pensamiento y práctica jurídica que han sufrido poca variación desde el siglo XI. Estos grupos quitan importancia a la tradición tal y como nos ha llegado y proponen una vuelta a los textos. El wahabismo es una forma especialmente rigorista dentro del islam sunní que fue concebida por el teólogo [Mohamed ibn Abd al-Wahhab \(1703 - 1792\)](#). El texto en el que se recoge su doctrina es el libro *Kitab at-tawhid* (“el libro del monoteísmo”) y resulta, en resumen, una propuesta para liberar al Islam de las innovaciones, las herejías o las idolatrías que se encontraban presentes en su práctica entre algunas tribus beduinas de la Península Arábiga y por extensión en todo el mundo musulmán. Tanto unos como otros están en contra del culto a los santos –muy presente en la práctica norteafricana del Islam-, la edificación de tumbas o la construcción de lugares de culto excesivamente ornamentados y suntuosos. El wahhabismo está muy extendido en la actualidad al ser una escuela seguida por el Reino de Arabia Saudí, que emplea no pocos recursos económicos en mantener centros culturales, cátedras de estudios, programas de formación o construcción de mezquitas dentro y fuera del mundo árabe, incluyendo Europa. La presencia de este Islam en Europa, no por ser el Islam que practican los musulmanes que aquí viven, sino por ser el Islam con mayores recursos materiales constituye un foco de tensión porque entra en colisión con los modos de practicar el Islam de los inmigrantes y puede llegar a imponerse por la infraestructura con la que cuenta. En cierto modo, se podría decir, está conformándose como el Islam ortodoxo, como la vara de medir de la práctica musulmana actual.

En cuanto a los grupos llamados salafistas conviene señalar que no deben ser confundidos con el movimiento intelectual y político que fue el salafismo y que a finales del siglo XIX, en pleno contacto con la Europa que se modernizaba, produjo destacados intelectuales que hicieron un esfuerzo





intelectual para que las sociedades musulmanas no hicieran del islam una rémora del progreso sino un motor para el progreso. Entre ellos están los todavía muy leídos Mohamed Abdu, Rida y al-Afgani- y que aportaron elementos interesantes al proponer una nueva manera de entender el Islam a la luz del progreso y el contacto con occidente.

Los salafistas, de un modo parecido a como lo hacen los wahhabíes, cierran la tradición en los *salaf* o compañeros del Profeta y remiten al musulmán de hoy en día a una serie de normas, de lo que está permitido y lo que está prohibido (*haram*) coincidiendo con aquéllos en el poco espacio que dejan al individuo y a su modo personal de vivir el Islam. Resultan, también, muy estrictos en la forma de vestir y en los modos de vivir el Islam.

Gran parte de los musulmanes occidentales practican el Islam como en sus países de origen o están inmersos en procesos de secularización similares a los que viven nuestras sociedades. Otros participan de movimientos conservadores como los antes expuestos pero también existe dentro del Islam en occidente en la actualidad - quizás más en Estados Unidos que en Europa por la existencia de una élite de origen diverso y ser más las oportunidades en la Universidad y en institutos- un buen grupo de pensadores que podríamos denominar reformistas y que reflexionan sobre la realidad del Islam en Occidente. Y ¿cuáles son los temas abordados por estos reformistas? Evidentemente, por estar en occidente, todo lo relacionado con estar en minoría y con la sempiterna división entre lo que es tierra de Islam (*dar el-islam*) y tierra de no Islam (*dar el-harb*).

### **Estar en minoría, vivir en Occidente**

El debate sobre cómo proceder como musulmán cuando uno se encuentra lejos de su tierra de origen, en un Estado donde el Islam no es la religión minoritaria, gobernado por gobernantes que no son musulmanes, es un viejo debate dentro del Islam. En la actualidad se asiste al resurgir de estas discusiones, que se produce entre musulmanes que viven en Europa pero también entre individuos con proyectos de vida transnacionales y que afecta a cuestiones teológicas y a cuestiones prácticas como pueda ser la relación con no musulmanes, la vestimenta y la práctica islámicas, la participación política o cuestiones relacionadas con lo económico, el tipo de trabajo que se puede desempeñar, la relación con los bancos, etc.

En 1997 el Sheij Faysal Mawlawi propuso en un folleto que le encargó una de las organizaciones de musulmanes en Francia más activa, la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia



(UOIF) que era necesario avanzar en la vieja distinción entre tierra de Islam (*dar el-islam*) y tierra de no Islam (*dar el-harb*), proponiendo una tercera categoría que fuera “la tierra del pacto” o del “compromiso de prédica” (*dar al-islam* y *dar al-ahd* o *dar al-dawa*). Su argumento se basaba en que un país donde viven musulmanes no puede considerarse *dar el harb* por mucho que sus gobernantes y sistemas de gobierno no sean islámicos. Esa tierra se convierte, pues, en tierra de proselitismo en donde se refuerza el sentido de pertenencia a la comunidad.

Detrás de ese debate se esconde otro, en el que también participan especialistas no musulmanes, sobre qué es un gobierno islámico en el siglo XX. Rachid Gannouchi, tunecino, perseguido por sus ideas, relee en los años ochenta del pasado siglo la idea de democracia en el contexto de la filosofía islámica para concluir que no hay en la actualidad ningún gobierno islámico y que los musulmanes deben ser pragmáticos en términos políticos. Su propuesta se basa la del filósofo valenciano andalusí el Chatibi para señalar que si un buen gobierno protege las necesidades básicas del hombre, es decir, su fe, su vida y su razón, entonces el musulmán no tiene problema para vivir bajo ese gobierno. Teniendo en cuenta que en Occidente todo ello está garantizado, concluye que no hay problema alguno para los musulmanes que allí viven y deciden participar en las instituciones.

Hay alguna otra propuesta con mayor impacto en los medios como la de Tareq Ramadán, filósofo suizo de origen egipcio que tras leer la tradición islámica y reflexionar sobre el modo de vida y gobierno de las democracias europeas no ve necesario el desarrollo de una ley de minorías como se había dado en otros tiempos y lugares. Su propuesta es clara: los musulmanes pueden expresar lo que son a través de la participación. En ese sentido, un gobierno no islámico donde se puede participar es mejor que uno islámico en el que no se puede. Tanto democracia como libertad de pensamiento son también principios islámicos. Para Ramadán lo primero es “clarificar la naturaleza de la articulación que existe entre las prescripciones de las referencias islámicas y la realidad concreta de la ciudadanía en un país europeo”. Parte de la evidencia de que cada país tiene un marco jurídico y de que vivir en un país es parecido a firmar un contrato, cuyas condiciones legales aceptas al firmarlo. Como minoría, los musulmanes instalados en Europa se enfrentan a problemas relativos a la legislación, relativos a la cultura y, las más de las veces, relativos a la situación económica que deriva de su situación de inmigrantes. La complicación nace de que esos problemas son confundidos muchas veces por los propios musulmanes que no valoran objetivamente su situación.



Una vez viviendo en Occidente hay que ser consciente de que el individuo se puede amoldar y se debe amoldar, aceptando cualquier cosa siempre que no sea contraria a la religión. En su lectura, según la *sharía* los musulmanes pueden vivir en Occidente y deben respetar las leyes del país. Es obligación del musulmán estudiar cada situación en la que puedan presentarse dificultades –el marco jurídico no es único ni cerrado y suele ofrecer margen para la interpretación. En ese contrato de ciudadanía hay una cláusula de conciencia (المسلمون عند شروطهم) que es la obligación de implicarse en la sociedad en la que viven y adaptarse y de no minar los fundamentos de la nación que nos acoge.

Pero estas propuestas no son únicas. En Occidente –tanto en Estados Unidos como en Europa- y muy ligado a debates también presentes en los países islámicos se han desarrollado corrientes de pensamiento que proponen de un modo u otro una relectura del Islam a la luz de hoy.

Sobre la relación del creyente con el texto sagrado que es el Corán ha nacido una escuela, presente tanto en Estados Unidos y Francia como en Paquistán que propone la deconstrucción del texto coránico, tarea ardua y compleja en la medida en que la renovación en la interpretación del texto coránico es todavía tema tabú. El paquistaní Fazlur Rahman, a caballo entre EEUU y su país de origen, rechaza la idea de que no se puede aplicar en su integridad el Corán porque la sociedad no es plenamente islámica. De hecho piensa que el declive del Islam vino con la consideración absoluta del texto y que el problema es el uso de *suras* y *aleyas* (capítulos y versículos) aisladas. Para ello propone un método histórico para leer el Corán, el mismo empleado por el egipcio Nasr Hamid Abu Zayd, para revisar la cuestión de la dote que en su momento buscaba igualar a hombres y mujeres pero que ahora ya no cumple esa función. También trabaja de ese modo el franco-argelino Mohamed Arkoun que propone refundar los textos pero no volviendo a las fuentes sino con una metodología que tiene que ver con una teoría de la historia. Este método histórico lo emplea de igual modo Khaled Abu el-Fadl para criticar el wahabismo que oscurece la tradición y niega la variedad de las fuentes. Para los wahhabíes, apunta, los *usul al-fiqh* o fuentes de derecho jurisprudencial se han convertido en inmutables, cuando lo único inmutable es el Corán. También critica el concepto de *maslaha* como bien común que acaba siendo un argumento de gobiernos despóticos para evitar la participación política de sus gobernados.

En definitiva, el contacto con Occidente produce cambios y hace que se transformen los términos del debate. La pregunta de quién debe gobernar de los primeros momentos del Islam deja paso al debate sobre cuál es la compatibilidad democracia e Islam.



De todo lo anteriormente expuesto, una pequeñísima muestra de cómo se trabaja y debate en los círculos islámicos preocupados por la adaptación del Islam a los tiempos actuales, se puede concluir que es en estos debates donde deben mirar aquellos que quieren hacer propuestas sobre cómo vivir el Islam en la época actual. Pero la realidad es que también abundan los pensadores y políticos que usan el Islam como ideología y que lo están reduciendo en su complejidad, llevándolo a términos políticos para esgrimirlo como arma de oposición a gobiernos dentro y fuera del universo islámico convirtiendo los textos sagrados en manuales de ética islámica, en un elenco de cosas lícitas y no lícitas (*halal versus haram*). El problema es que unos y otros están presentes de modo distinto en lo público, abundando más las referencias a los segundos y a la violencia con la que apoyan sus argumentos que los primeros, cuyos debates y esfuerzos tienen en ocasiones poco impacto en las sociedades musulmanas teóricamente concernidas.

#### **El Islam y Europa: migración, integración y conflictos.**

Como señalaba antes, son muchos los problemas a la hora de analizar el modo de integrarse de los musulmanes residentes en Europa, que nace, como en la caverna, de los errores de las apariencias. Ser asimilado o permanecer como extranjero no son estados que puedan valorarse mediante la apariencia. Tanto asimilarse como mostrarse afirmando la diferencia hasta llegar a una posición sectaria son posturas instintivas y las dos actitudes son una reacción ante el entorno.

Efectivamente, el debate sobre el modo de proceder en la integración de los inmigrantes en las sociedades de acogida es extenso y complejo y lo que aquí se apunta no es más que una aportación a ello. ¿Qué se puede hacer cuando en el proceso de integración de inmigrantes aparece un elemento de índole religioso-identitario? En principio, si la sociedad de acogida es una sociedad que reconoce la pluralidad y protege la libertad de creencia no habría más problema. Pero nos queda entonces reflexionar sobre la capacidad real tanto en los aspectos prácticos como en los simbólicos de mantener esa identidad religiosa diversa, quedando clara la necesidad de presentar al individuo migrante un espacio para la reflexión individual y colectiva en el que debatir sobre esa condición de minoría que le corresponde.

Hemos visto que el espacio de debate intelectual existe, por mucho que sea un debate que en muchas ocasiones se realiza en ámbitos marginales de la academia y las instituciones y que pueda tener problemas para su difusión entre los interesados, pero es un debate del que se pueden extraer algunas conclusiones. Efectivamente, de la lectura de los textos y de la observación de la realidad que nos rodea podemos apreciar que es necesario fijar la identidad musulmana en Occidente y que esta fijación



no debería ser exclusivamente una reacción al entorno. Frente a los modos europeos de hacer frente a la diversidad cultural que proviene de la inmigración hay una reacción de los intelectuales y también de los líderes religiosos tanto de las comunidades inmigradas como en los países de origen, en una suerte de “mercado de ideas” en el que se proponen soluciones y recetas para que los inmigrantes musulmanes vivan en Europa. Así, frente a la propuesta integracionista de Holanda o Gran Bretaña se plantea reaccionar comunitariamente, reforzar la comunidad para preservar la identidad, creando una comunidad religiosa y cultural en el país de acogida que evite su disolución; por su parte, frente a la propuesta asimilacionista de Francia se pretende proteger la identidad musulmana y construir un estatuto individual de ciudadano musulmán. La realidad en un caso y otro es que, antes las dificultades de la integración como inmigrantes muchos han optado y optan por encontrar refugio en la vida comunitaria viviendo en la emigración del modo más parecido posible a la vida en el país de origen, imitando y recreando prácticas sociales, culturales y religiosas, “importando”, sin mayor esfuerzo adaptativo normas, costumbres, valores y prácticas.

Más allá de modelos, en nuestro análisis proponemos como hipótesis de partida que en muchas ocasiones la expresión religiosa –o, más bien, el exceso de religiosidad apreciable en algunas de estas comunidades inmigrantes- que se hace por parte de las poblaciones inmigradas tiene mucho que ver con el marco legal existente –en este caso, el marco de la normativa sobre libertad religiosa-, con el tipo de infraestructura de culto que se encuentren, con el grado de reconocimiento/no reconocimiento de su expresión religiosa o con el estereotipo existente sobre ella. Todo ello se agudiza cuando se trata no de religiones que han estado ausentes o resultan completamente ajenas a la propia historia de la nación y de la ideología nacional, como puedan ser algunas expresiones religiosas orientales, sino de religiones que, de alguna manera, han tenido aquí una presencia, formando parte de esa “historia común” tantas veces releída y manipulada por mitos que aún tienen cierta vigencia ha servido como sustrato de pensamientos y creencias e, incluso, de propuestas de acción tanto de la sociedad de acogida como de los individuos practicantes de esa fe como son-en este caso- algunas comunidades de nuevos musulmanes o conversos.

No es aquí el lugar para analizar el impacto psicológico que tiene la inmigración sobre los individuos y la inevitable deconstrucción/reconstrucción que se produce como consecuencia de ese desplazamiento a otro país pero sí puede hacerse una referencia que nace de la observación de la expresión de la religión en contexto migratorio y que está en relación con lo antes expuesto. En la práctica religiosa en contexto migratorio se pueden considerar varias fases. En una primera fase, que se podría llamar de abandono temporal en términos de práctica religiosa, son otras las prioridades y, junto a la necesidad de cubrirlas y la voluntad de no destacarse en la sociedad de acogida, la expresión religiosa se ve limitada a las celebraciones sociales y a las festividades más señaladas. En un segundo momento, en la fase llamada de recuperación o reencuentro que se desencadena con la llegada de la familia en caso de producirse la reagrupación o con el establecimiento de una familia en el país de residencia, puede darse un acercamiento a los aspectos grupales de la práctica, convirtiéndose en ocasiones la práctica religiosa en espacio reivindicativo. A ello nos referimos cuando decimos que no es infrecuente que el propio marco legal y el modo de expresión de la pluralidad religiosa en la sociedad de acogida puedan incidir en estos aspectos, viviéndose en ocasiones una religión exagerada en sus formas, dogmática en sus afirmaciones y



beligerante en sus propuestas. En una tercera fase, de reafirmación y estabilización, es cuando se hacen más visibles los rasgos de esa práctica religiosa, cuando gana en importancia tanto la práctica privada como la grupal, las reivindicaciones asociadas a su presencia ya sea en términos de infraestructura, ya de adecuación de costumbres o prácticas religiosas. En esos momentos es cuando se producen distintos discursos dentro de la comunidad religiosa, se establecen las actitudes y pautas grupales mayoritarias y se avanza hacia un lugar u otro de la institucionalización cuando ésta no se ha producido o cuando, de haberlo hecho, no parece haber tenido en cuenta el componente que estos creyentes inmigrantes aportan –mayor o menor gusto por un rito u otro, tipo de reuniones o práctica grupal, presentación a las sociedad en su conjunto...- .

La realidad es que la continua llegada de inmigrantes procedentes de países de mayoría musulmana hace que estas tres fases acaban confundidas, acortándose en el tiempo la primera por la existencia de una cierta infraestructura de acogida dentro de la propia comunidad inmigrada que provee de los servicios necesarios en la primera fase y haciendo que se avance a la segunda e incluso a la tercera sin un tiempo de adecuación suficientemente largo. De hecho, esto puede estar influyendo en los nuevos llegados, que se “comunitarizan” antes de entrar en contacto con la mayoría de la sociedad de acogida, produciéndose una integración rápida en la comunidad de referencia sobre cuyos efectos se podría discutir. Sin embargo, la mayoría toman distancia frente a ello y se reservan unas prácticas culturales y religiosas que salen del Islam pero que no son su única referencia.

Entre aquellos que practican las formas se multiplican: hay muchas maneras de ser y de decirse musulmán. En Europa se puede ser musulmán también de muchas maneras y es una cuestión de elección, dándose la posibilidad de elegir entre múltiples formas de adhesión, de distanciamiento o de ruptura.

Además de la variedad de procedencia y de relación con lo religioso que antes mencionamos, la realidad del Islam europeo es que está afectado a partes iguales de elementos de transnacionalidad y de globalización. En general se trata de un Islam minoritario y sin Estado, en el seno del cual se asiste a un proceso paralelo de aculturación y de reconstrucción identitaria produciéndose una reformulación como consecuencia de la desculturización con varias posibilidades que van desde el que podríamos llamar “neofundamentalismo” de búsqueda de las raíces de la fe y de su práctica a una costosa reformulación en términos de fe, de realización individual y valores. En ambos casos se trata de modos nuevos de plantear no la religión ni la creencia sino la religiosidad, el modo en que el creyente cree, valga la redundancia, y vive su relación con la religión. Tampoco es nueva la reflexión sobre la naturaleza de la religión en las



sociedades no musulmanas pues cómo pensar el Islam como religión más allá de las culturas es una cuestión recurrente en el Islam.

Quizás lo más novedoso del fenómeno es que quien eso plantea esto no está en un universo desculturalizado o aculturalizado, ni lucha contra una cultura dominante que se muestra abierta a otras aportaciones, sino que se debate entre múltiples elementos que le pueden llevar a una crisis de referencia cultural. Pero el problema esencial, a mi juicio, es que el que realiza esta reflexión no cuenta con el conocimiento de partida necesario y lo hace desde la experiencia vital de encontrarse desarraigado, en algunos casos, o fuertemente politizado por una visión compleja de la situación política y las desigualdades existentes en el país de origen, lo que da como resultado una actitud hacia el mundo que le rodea que le anima a aferrarse a un modo de leer la religión, subrayando el rasgo religioso de su conducta.

### **La institucionalización del Islam en Europa**

El Islam vivido en la actualidad en los países europeos tiene entre sí enormes semejanzas y algunas diferencias. De origen inmigrado mayoritariamente, aunque instalados en los países de acogida de Europa occidental en momentos políticos y económicos distintos, los inmigrantes musulmanes han encontrado y encuentran en todos ellos dificultades similares para institucionalizar el Islam, actualmente convertido en símbolo de la expresión de su identidad como inmigrantes. Y digo bien como inmigrantes pues si es cierto que el Islam es una religión que ha tenido problemas de representación simbólica en Europa, y mucho más en España, no es tanto el “choque” cultural o religioso como el que sea una religión que aparezca casi exclusivamente asociada con inmigración el que está dificultando una correcta gestión y representación. Algunas de las dificultades son compartidas con otras religiones minoritarias en las que el componente inmigrante no ha sido importante hasta fechas muy recientes. El problema de fondo que subyace a las dificultades de representación y construcción de una imagen positiva en el seno de una sociedad multicultural es considerar o no el Islam como parte de la cultura europea, o, como algunos proponen, plantear la presencia en nuestro territorio del antagonista por excelencia, el musulmán, convertido el inmigrante musulmán en un caballo de Troya de supuestas expansiones y ataques a la identidad e historia europeas.

Los inmigrantes musulmanes se instalan en estados relativamente homogéneos en términos de religión –cristianos, católicos o protestantes-, con un grado de secularización de las sociedades relativamente avanzado y con una separación Estado-Iglesia de derecho o de hecho, en Estados que



permiten demandar derechos relacionados con su fe a individuos y, en algunas ocasiones, a grupos y comunidades religiosas.

El Islam en Europa está presente más por la práctica, por la presencia en las calles de individuos y espacios de reunión y de culto que por la legislación, excepción hecha de España o Austria, donde el marco jurídico es previo a la presencia de las comunidades musulmanas inmigradas a las que nos venimos refiriendo. Rasgo común a las sociedades europeas ha sido la fuerte resistencia al reconocimiento de estas comunidades, a su visibilización y a su incorporación en términos religiosos a la Europa del siglo XXI.

En la Francia metropolitana en 1952 apenas era medio millón el número de residentes musulmanes, ligados en su mayoría al territorio argelino. En la actualidad las cifras, complejas de calcular teniendo en cuenta los procesos de adquisición de nacionalidad, los matrimonios mixtos y el problema de la consideración de su descendencia en términos religiosos, así como la inmigración ilegal, se habla de entre tres millones y medio y cinco millones de musulmanes, siendo la comunidad de origen inmigrado más antigua de Europa. Si algo ha caracterizado al Islam francés es precisamente las dificultades de relación del país con la antigua colonia, Argelia, la compleja relación del Estado con el hecho religioso que dio lugar en 1905 a la ley de la laicidad así como las fuertes tendencias asimilacionistas de la República Francesa, con un discurso de construcción de nación claro al respecto desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.

Es grande la diversidad ideológica y son más de mil las asociaciones de musulmanes según la ley de 1901 y diez según la de 1905 sin incluir las asociaciones ligadas a la inmigración. En general cabría hablar de tres tipos de asociaciones: las que giran en torno a las grandes mezquitas, las tipo paraguas o que agrupan diversas entidades y las asociadas a partidos o a grupos transnacionales con vocación política. En términos de espacios de culto las cifras actuales hablan de nueve mezquitas y 1300 oratorios.

Los intentos por institucionalizar el Islam francés y dotarlo de un órgano de interlocución estable han sido muchos. Desde que en 1981 la histórica Gran Mezquita de París, intentara crear el Consejo Superior de Asuntos Islámicos, las iniciativas por emancipar el Islam de Francia del Islam argelino se han sucedido. En 1983 fue creada la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia y en 1985 la Federación Nacional de Musulmanes de Francia. Ambas iniciativas supusieron un intento de cambio en la gestión del Islam francés que hasta entonces había estado, por así decirlo, subarrendado a Argelia. En 1990 se creó el CORIF, con escasa capacidad de convocatoria y efectividad, regresando





paulatinamente la interlocución a la Mezquita de París y a un Instituto que se había creado al efecto en 1985. En 1994 le fue concedida la responsabilidad sobre el sacrificio ritual musulmán, con toda la dimensión económica y religiosa que ello implicaba. En 2003, el entonces Ministro de Interior, ministerio encargado del culto y los asuntos religiosos en muchos países de Europa, Nicolas Sarkozy puso en marcha un Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM), presidido por el rector de la mezquita de París, en su búsqueda de una nueva fórmula de representación del Islam en Francia. Después de celebrarse elecciones a Consejos regionales así como para elegir al Presidente de este Consejo en el ámbito nacional, fue designado como Presidente el siempre presente rector de la mezquita de París, el argelino Dalil Bubaker.

En Francia, como en otros países europeos se ha ido produciendo un desplazamiento del interés a la hora de gestionar el Islam en el territorio. De las primeras demandas en los años sesenta que afectaban a la petición de oratorios, la realización de rezos en el trabajo y en los locales vecinales de vecindarios de protección oficial se pasa a una institucionalización en asociaciones que además de canalizar demandas van marcando pautas y modos de vida. El Islam ha sido usado desde el inicio como elemento de negociación para discutir en la mejora de las condiciones de vida de inmigrantes y como elemento de negociación en conflictos.

En la Alemania reunificada, el Islam constituye la segunda religión del país, con más de tres millones de musulmanes, dos tercios de los cuales son turcos. Es el proceso de institucionalización de estos últimos el que ha sido más estudiado. Son muchas las infraestructuras existentes para una comunidad que ha llegado al país de modo organizado, con reclutamiento en origen hasta 1993, y con importantes procesos de reagrupación familiar. A la comunidad turca inmigrada se le ha unido a partir de 1980 un contingente musulmán de refugiados políticos procedentes de Afganistán, Bosnia y algunas repúblicas asiáticas. Todo ello, junto con el paro y el crecimiento de los partidos políticos de extrema derecha y marcado tinte xenófobo, ha hecho crecer los ataques racistas, produciéndose una “turquización” paralela de la comunidad turca, una parte de los cuales tiene una participación social y política en el país muy limitada, viviendo en un microcosmos cerrado que mira más a Turquía que a lo que sucede dentro del país de acogida.

En la actualidad en Alemania hay más de 2.200 oratorios regentados por asociaciones que además de los religiosos proveen de otros servicios a la comunidad, como guarderías. Solamente en Berlín hay más setenta lugares de culto islámico, el noventa por ciento de ellas de turcos. Si por algo destaca el Islam en Alemania es por la base étnica de la mayoría de sus espacios de culto, asociaciones y federaciones. Los numerosos problemas de interlocución con estas federaciones han llevado a la



constitución en otoño de 2006 de una Conferencia Permanente sobre Islam que reúne periódicamente a quince representantes de los musulmanes alemanes junto con especialistas y políticos, en un intento de debatir en profundidad los elementos que más les afectan.

En Gran Bretaña, el fin de la colonización en Asia y luego en África, hizo trasladarse a la metrópoli a un número importante de musulmanes que junto con las sucesivas oleadas de inmigración, las conversiones y las nacionalizaciones hacen difícil cuantificar el número actual de éstos. De origen asiático, una buena parte de ellos son sunníes hanafíes, con influencias hindúes y algunos grupos Deobandis derivados en tabliguis y ahmadíes. Entre los musulmanes existen grupos de intelectuales de clase media con una rica vida asociativa y presencia en la comunidad y fuera de ella, incluyendo tres Lores en la Cámara de los Lores.

En el año 2000 se censaban en el país más de mil mezquitas, de sensibilidad y práctica muy variada y sólo parcialmente representada en el Consejo del Islam Británico. La apuesta por el mantenimiento de los vínculos en el seno de la comunidad y la legislación británica en el ámbito de la educación ha propiciado la creación de colegios, institutos de secundaria e instituciones de formación superior con una amplísima oferta.

En Holanda el último de los debates tiene que ver con la educación de los líderes de la comunidad al haberse detectado un fenómeno no previsto como es la existencia de una comunidad musulmana con enormes diferencias entre los inmigrantes recién llegados y los que fueron inmigrantes pero constituyen ya una segunda o tercera generación. Los choques generacionales y lo complejo del contacto con la cultura de origen de padres o abuelos están haciendo difícil la construcción de una identidad musulmana holandesa. Desde los años 90 se percibe la tensión entre los que quieren mantener vínculos estrechos con los países de origen -Surinam, Turquía y Marruecos- y los que apuestan por hacer un Islam holandés (representados unos y otros en dos de las grandes federaciones existentes, el Islamic Council y el Dutch Muslim Council).

Al tratarse el Estado holandés de un Estado laico que no coopera directamente con las religiones, el contacto con los musulmanes en el ámbito público y para el desarrollo de políticas de integración respetuosas con esta religión se desarrolla fundamentalmente en las asociaciones de vecinos, en las juntas escolares o en los ambulatorios, proliferando los espacios de mediación y contacto intercomunitario.

En la vecina Bélgica el tratamiento que hace del Islam la administración se enmarca en el desarrollo de una política de minorías que potencia el vínculo comunitario como la enseñanza de lengua



y cultura de origen, el apoyo a instituciones de inmigrantes o la inclusión de la enseñanza del islam en la escuela. Las leyes que regulan la relación Estado-religión animan a las confesiones a crear asociaciones y desarrollar actividades aunque se da una creciente participación en política no relacionada con los musulmanes.

Pese a las diferencias en el tratamiento del Islam y de los musulmanes de los países europeos que hemos esbozado brevemente, y que se explican en parte por la procedencia y constitución de las comunidades musulmanas en estos países, así como por el tratamiento jurídico y el marco legal de su organización, la realidad es que son muchos los elementos comunes. Algunos de ellos tienen que ver con aspectos internos de la comunidad, como son el modo de ejercerse la autoridad religiosa o la organización de los estudios y la formación o el mantenimiento de espacios de culto y la organización de la alimentación *halal*; otros, sin embargo, afectan a la comunidad en su interacción con el entorno, y se centran en cuestiones de interlocución, representatividad de los órganos de interlocución y consecuente participación en la elaboración de políticas.

Tras los atentados de Nueva York en 2001, y los posteriores en Madrid y Londres, la atención se ha centrado en las mezquitas y en las personas que las organizan y dirigen a la comunidad con sus discursos y sermones. Múltiples historias sobre la existencia de imames radicales que utilizan las salas de oraciones de mezquitas y salas de oraciones periféricas y no tan periféricas –como el caso de la mezquita de Finsbury Park en Londres y del Imam Abu Hamza- para radicalizar a sus seguidores, algunas de las cuales han finalizado con la detención de estos imames, han llevado la cuestión de los imames, su formación y su papel en la comunidad y en la sociedad en general a primera línea del debate. De igual modo que sucede con la mezquita, el papel del imam en contexto no islámico es distinto al que puede tener en un país islámico donde no deja de ser un funcionario del Ministerio de ello encargado. En Europa el imam es un personaje elegido por el comité de mezquita –normalmente los promotores del espacio de culto- que tienen en cuenta para ello su mejor formación o mayor disponibilidad de tiempo o, en algunos casos, es ofrecido y financiado por alguna organización internacional islámica. Sea un caso u otro, el diferente entorno, las nuevas necesidades de la comunidad y, por qué no, las múltiples preguntas que la sociedad de acogida se hace sobre los que allí se reúnen hacen pesar en la necesidad de una formación en Europa para los nuevos imames y la reconversión o puesta al día en determinadas materias de los que proceden de otros países, empezando por la lengua hablada en el país de instalación.



La primera duda viene sobre a quién compete organizar la formación y si el nivel universitario es el ideal. Si la formación es desde la universidad se corre el riesgo de que no sea recibida por las comunidades, por lo que se considera buena la combinación Universidad-comunidades. Pero existe también una resistencia de las universidades a impartir estos estudios que va desde la posición ideológica de La Sorbona en París –expresada por los sindicatos más que por los docentes) hasta las dificultades económicas que en Holanda se proponen subsanar abriendo una línea especial de financiación para las universidades que ofrezcan estos estudios. La posibilidad de estudios mixtos, con un año de estancia en alguna reputada Universidad árabe es la que parece más idónea. En el caso de Turquía, se plantea la peculiaridad de que el Estado turco está haciendo un esfuerzo económico y organizativo a través de su Diyanet o Ministerio de Asuntos Religiosos para enviar a las comunidades a imames procedentes de su organización, es decir, imames funcionarios, que residen en Europa por un período que va desde los dos a los cinco años. Alemania y Francia tienen experiencias distintas en este sentido, valorando mucho más la primera que la segunda el aporte oficial turco.

La segunda pregunta tiene que ver con el propio estatuto y función del imam, el fundamento de su autoridad en el seno de la comunidad, la dificultad de combinar eso con su carácter de empleado de la comunidad y la baja remuneración. Es necesario reflexionar sobre el grado de implicación y el contacto que pueden llegar a tener con la sociedad y cómo proceder a una renovación de estos imames cuando es un empleo mal remunerado y con escaso prestigio social.

En estrecha relación con lo anterior, junto con el debate sobre el imam y su papel han surgido las preguntas sobre las mezquitas y oratorios, siendo el problema central que se debate cómo hacer que estos centros ofrezcan servicios para los musulmanes pero sean a su vez lugar de integración y no de guetto. Una primera reflexión es entender qué significa la mezquita en una sociedad musulmana y fuera de ella. Una mezquita -para que sea así reconocida y superando la cuestión formal de los elementos arquitectónicos que la componen- es el lugar donde se practica el Islam. En el caso de países no islámicos puede ser, además, el lugar donde se aprende a ser musulmán, el lugar donde se recibe educación en islam y en lengua del país de origen de los padres, el lugar al que se acude buscando ayuda social y el lugar donde vive el líder espiritual que es el imam.

Cuando no existe una infraestructura de mezquitas, cuando es necesario ir abriendo estos espacios para subvenir a las necesidades de la comunidad, surge la reflexión sobre cómo debe organizarse una mezquita y quién debe organizarla. Además de los fondos para la construcción o para el alquiler de los espacios y las cuestiones de su apertura, cabe hacerse la reflexión sobre la línea



ideológica que marca tanto el tono del discurso como las actividades y el proyecto de sociedad que subyace a esas propuestas. Surge aquí la cuestión de los comités de mezquita y la escasa visibilidad de esos comités cuya presencia se limita a los días de culto o de fiesta pero cuya propuesta es la que hace funcionar la mezquita. En muchos de ellos se detecta una excesiva tradicionalización, un aferrarse a la mezquita exigiendo que guarde formas y modos de proceder que eran propios del país de origen, dando escasa autonomía al imam, creándose problemas de liderazgo dentro y fuera de la comunidad, dificultando una correcta percepción de la mezquita por la sociedad no musulmana. Incorporar la mezquita al tejido del barrio implica cambiar la percepción y percibirla como parte del proceso de integración de esa población inmigrada originaria de países islámicos que se pretende incorporar a la sociedad global.

La interlocución de la comunidad con el Estado, la administración y la sociedad civil es un asunto también muy complejo sobre el que los Estados europeos debaten. Quién puede hablar en nombre de la comunidad y sobre qué principios sustentar esa interlocución está teniendo respuestas diversas en Europa. Además del caso español, sobre el que volveré más adelante, que propone la creación de un órgano a ello dedicado que sea el signatario del Acuerdo de cooperación entre el Estado y los musulmanes, hay otras propuestas para construir interlocución.

En el Reino Unido, desde los atentados del 7 de julio, se ha optado por profundizar en los órganos de interlocución, añadiendo nuevas instancias de interlocución y diseñando un Plan Global para los musulmanes con el que poner a disposición de las comunidades recursos financieros antes dispersos. Junto a los fondos para el desarrollo de proyectos, el país está inmerso en una revisión de la legislación y se ha producido la intensificación de los programas contra la exclusión, con la creación de una nueva Comisión sobre Cohesión e Integración. En el Consejo Islámico Británico –Muslim British Council- se integran organizaciones de diversas tendencias, son elegidos los órganos de dirección y se hace un esfuerzo por mostrar el Islam a la sociedad inglesa en su conjunto, con programas especialmente dedicados a las escuelas y los medios de comunicación.

En Francia desde 2003 se ha iniciado un modelo de representación por elección de representantes en Consejos Departamentales que forman parte de un Consejo Francés del Culto Musulmán –Conseil Français de Culte Msulman-. El Ministerio de Interior ha apoyado el proceso electoral y colaborado en su organización. Se basa en los lugares de culto y en el número de fieles asistentes para lograr la máxima representatividad. Junto al Consejo se ha creado también una Fundación para proveer de fondos proyectos de integración.



Hay otros aspectos que afectan a la comunidad musulmana y a su incorporación a la sociedad europea que van ganando espacio en nuestras calles, en nuestra opinión pública. Uno particularmente interesante y que llama mucho la atención de los investigadores es la aparición, ligada al hecho de ser musulmán, de patrones de conducta y vestimenta asociados a ese Islam “europeo”, y es el consumo asociado al Islam. Organización de la peregrinación o vestimenta quedan en segundo lugar cuando se trata de trabajar en el llamado “consumo *halal*”, esto es, consumo con acuerdo a lo lícito dentro del Islam, siendo la alimentación y la banca los dos aspectos que más interés tienen. Tanto en uno como en otro se necesita una autoridad religiosa que verifique que el producto se adecua realmente a las prescripciones de licitud. En el caso de la banca, proliferan los bancos con servicios para la comunidad –esencialmente préstamos que no lo son por el complejo tratamiento que se da a los intereses e inversión en fondos verdes que no se emplean ni en producción de armas ni en determinados productos- y la autoridad para ello es una autoridad transnacional que reside en los países de origen de esos bancos o en convenios dedicados a ello. Las cosas son mucho más complicadas cuando afectan al comercio de la alimentación y a la producción de alimentación según esos cánones.

El consumo halal está creciendo, fundamentalmente por lo que los especialistas denominan “rearme identitario” y los propios musulmanes lo consideran una moda con relativo fundamento teológico. Los problemas que la alimentación halal plantea son, de un lado, técnicos y, de otro, teológicos. Por encima de ellos planea, en el caso europeo, los límites sanitarios en el sacrificio ritual de los animales así como la dificultad de asegurar la trazabilidad del producto halal hasta su llegada al consumidor. La realidad es que la mayoría de carne comercializada como halal actualmente en Europa no lo es y lo que funciona es la confianza en el comercio tradicional –“si el que me vende la carne es musulmán y dice que la carne es halal yo lo creo y no me preocupo de más”-. Desde el Consejo Francés del Culto Musulmán se está promoviendo una reflexión sobre la cuestión adaptada a la situación en Europa y a su normativa sanitaria en materia de sacrificios dentro del marco teológico del islam.

Lo antes expuesto, debe, sin embargo, releerse en términos de globalización. Las distancias se han reducido y el público de los canales emitidos por satélite, pese a vivir en países con realidades políticas y sociales muy diversas, contempla las mismas imágenes y asiste a los mismos debates. Como ya apuntara Olivier Roy, la mundialización del Islam se está apoyando en esta construcción mundial realizada por los medios.



En Europa, además, están proliferando las iniciativas paneuropeas que apuestan por la organización de los musulmanes europeos en proyectos que no tengan en cuenta las fronteras estatales, buscando la interlocución con instituciones como la Unión Europea o el Consejo de Europa. En este proceso de institucionalización en el nivel europeo surgió a finales de los años noventa una iniciativa para conseguir una autoridad religiosa islámica, con la creación del Consejo Europeo por la Fatua y la Jurisprudencia. Lejos de resolver la cuestión de la independencia de los musulmanes europeos del Islam vivido y establecido desde los centros de poder religioso tradicionales –sea Arabia Saudí, sea Egipto-, estas iniciativas continúan apoyándose en esos centros, de donde proceden los teólogos implicados y con los que mantienen una continuidad teológica total. Surgen, además, otras propuestas más novedosas con los medios empleados –Internet y canales por satélite- y con un discurso dedicado fundamentalmente a los jóvenes de la segunda y tercera generación, como es la del predicador egipcio Amr Khaled actualmente instalado en Gran Bretaña.

Los interrogantes que planteo sobre estas iniciativas tienen que ver no sólo con la profundidad real de su planteamiento ideológico que pretende ser novedoso y adaptado a la vida actual del musulmán en Europa –para lo que se encargan relecturas de la tradición como la mencionada antes sobre la tierra de Islam o de confrontación solicitada por la federación francesa UOIF-, así como por la vocación transnacional que en ocasiones parece creada no por los elementos comunes de reflexión sino por un intento de traspasar las legislaciones y marcos de interlocución nacionales para conseguir una interlocución en el nivel europeo.

### **El Islam en España y su proceso de institucionalización**

La situación del Islam en España en la actualidad tiene algunos elementos comunes con la situación en otros países europeos, con una doble peculiaridad: lo reciente de la llegada de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica y la existencia de un marco jurídico administrativo previo a la llegada de éstos, con el que se intenta gestionar la presencia de la religión islámica en nuestra sociedad. Pese a los largos siglos de historia islámica y a la proximidad geográfica e histórica con los países musulmanes norteafricanos, en la actualidad la comunidad musulmana es poco numerosa comparando con otras en Europa aunque sean muchos los vestigios de la civilización hispanomusulmana presentes en el territorio.



Como sucede en el resto de países europeos, la cuantificación de la población musulmana en su conjunto es tarea ardua y compleja –y hasta cierto punto, inútil, salvo si se acometiera una inversión en infraestructuras de culto o se procediera a la financiación del culto, por ejemplo-.

La aparición de un islam español en época actual se inicia con la concesión de la nacionalidad española a ciudadanos de países arabo-islámicos con los que el régimen de Franco había establecido relaciones de cordialidad política desde finales de los años cuarenta. La mayoría de ellos fueron estudiantes en la Universidad española, arraigados en España al finalizar sus estudios. Este mismo proceso de adquisición de la nacionalidad española afecta a otros ciudadanos procedentes de países de mayoría de población musulmana, destacando las concesiones de nacionalidades a marroquíes –ligeramente distorsionadas por las nacionalidades de marroquíes residentes en Melilla y Ceuta-, que, pese a todo, no suman ni siquiera los 30.000 en la última década.

La comunidad musulmana de nacionalidad española está compuesta por esos “nuevos españoles” unidos a los “nuevos musulmanes” que son los españoles convertidos al islam. Resulta igualmente complejo dar una cifra para estos conversos. Sus comunidades son especialmente activas en Andalucía - Córdoba, Granada y Sevilla- , en Barcelona y en Valencia y en sus proyectos resaltan la importancia de la llamada España musulmana y la riqueza en términos culturales del islam español.

Sin embargo, el Islam en España es fundamentalmente un “islam inmigrado”, lo que ha marcado y marca de modo definitivo tanto la práctica del islam en nuestro país como la gestión que hacen las Administraciones concernidas. La dificultad de contar con cifras exactas sobre esta población es grande, además de resultar dudoso considerar como musulmanes en la práctica a toda esta población.

## RESIDENTES EN ESPAÑA PROCEDENTES DE PAÍSES DE MAYORÍA MUSULMANA

|              |               |
|--------------|---------------|
| Argelia      | 45791         |
| Egipto       | 2486          |
| Mali         | 12058         |
| Marruecos    | 505373        |
| Mauritania   | 9527          |
| Bangladesh   | 4770          |
| Irán         | 1239          |
| Irak         | 2779          |
| Líbano       | 1433          |
| Pakistán     | 31652         |
| Siria        | 2535          |
| <b>TOTAL</b> | <b>619643</b> |





Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Avance del Padrón a 1 de enero de 2005. Instituto Nacional de Estadística

En 1992 se firmó el Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España. Previo a la ley, se había dado un proceso de organización y creación de órganos de interlocución. Fruto de esa organización y de largas horas de discusión había sido la presentación en abril de 1989 por parte de la “Asociación Musulmana en España” de una petición oficial de reconocimiento del notorio arraigo de la religión islámica en España, requisito necesario para la propuesta legislativa. En paralelo, el disperso movimiento asociativo de los musulmanes en España se había reorganizado para formar el órgano de interlocución que es la Comisión Islámica de España.

La Comisión Islámica, formalmente constituida en abril de 1992, agrupaba en el momento de su constitución a la entidades que formaban parte de dos federaciones, la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y la Unión de Comunidades Islámicas de España. El proceso de constitución de esa Comisión ya puso de manifiesto las dificultades para conseguir una voz única que representara a los musulmanes residentes en España. Siendo entonces todavía poco numerosos los musulmanes procedentes de la inmigración, nuevos españoles y nuevos musulmanes no consiguieron limar sus diferencias y optaron por unirse en una única entidad denominada Comisión Islámica de España manteniendo dos federaciones distintas y de posiciones prácticamente irreconciliables. La bicefalia de esta Comisión marcará de modo definitivo la vida de la Comisión y el seguimiento del Acuerdo por ella firmado con el Estado español el 28 de abril de 1992 el Acuerdo.

La finalidad de esta Comisión es doble: por un lado, convertirse en el único interlocutor frente al Estado a efectos de la negociación, firma y seguimiento del Acuerdo de cooperación y, por otro, facilitar la práctica del Islam en España de acuerdo con los preceptos del Corán y la Sunna o tradición del Profeta. A esta Comisión se preveía que pudieran irse incorporando las Comunidades islámicas que lo desearan, siempre que estuvieran inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, acepten los contenidos del Acuerdo de cooperación, soliciten la incorporación y que sean aceptadas por la Comisión. La realidad es que la incorporación de nuevas entidades religiosas a la Comisión se ha hecho casi exclusivamente por la vía de las federaciones y que son contadas las entidades que están en la Comisión sin formar parte de las federaciones.

En la actualidad, habiendo crecido de manera espectacular el número de musulmanes residentes en



España, y tras largas vicisitudes de ambas federaciones que han llevado a un estancamiento numérico y de propuestas en la FEERI tras una crisis interna por el liderazgo aún no resulta, y a un crecimiento un tanto artificial de la UCIDE que intenta mantener en contacto a las comunidades con el núcleo central de Madrid tanto con el despliegue en el territorio de colaboradores como con la celebración anual de Congresos nacionales y locales, en la Comisión Islámica no están incluidos importantes grupos de comunidades dispersos por todo el Estado. En los últimos cinco años han nacido federaciones en Cataluña –el Consell Islamic Cultural de Catalunya, recientemente inscrito en el Registro del Ministerio de Justicia-, en Baleares, en Valencia, en la Comunidad de Madrid o en Ceuta. La existencia de estas federaciones, que han solicitado la incorporación como tales en la Comisión Islámica, se explica tanto por razones administrativas de búsqueda de una mejor interlocución con las Administraciones autonómicas, como por razones ideológicas o de falta de sintonía con las Federaciones existentes.

El Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España, ley 26/1992 de 10 de noviembre publicado en el Boletín Oficial del Estado del 12 de noviembre de 1992 es similar a los que se firmaron con las Entidades Religiosas Evangélicas y con la Comunidad Israelita, regula de un modo general un buen número de cuestiones: la estructura de la Comisión Islámica, la gestión de los espacios de culto y del personal religioso, el desarrollo económico del Acuerdo y los ámbitos de cooperación previstos que son la asistencia y la educación. Se inspira en el modo concordatario que tiene el Estado español de cooperar con las religiones, a las que reconoce su importancia en la sociedad española y para las que plantea relaciones de cooperación desde la aconfesionalidad del Estado. Incluye, también, una reflexión no explícita sobre el modo de entender el Islam, su práctica y su institucionalización.

El Acuerdo está estructurado en una exposición de motivos, catorce artículos, tres disposiciones adicionales y una disposición final. El principal requisito para ser objeto de los derechos y obligaciones recogidas en el Acuerdo es el de la pertenencia a una asociación inscrita en el Registro de Entidades Religiosas. La certificación de fines religiosos exigida para el registro de las entidades asociativas religiosas en el mencionado Registro es expedida por la Federación a la que pertenezca, o por la Comisión Islámica en caso de que no perteneciera a ninguna federación (art. 1, puntos 1, 2 y 3).

Los espacios de culto, elemento esencial de la ordenación de una práctica religiosa, se definen en el Acuerdo como “edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica” (art. 2), y pueden ser inscritos si así lo desean sus responsables – no de modo obligatorio como en algún momento se propuso- en el Registro de Entidades Religiosas,



gozan de inviolabilidad y quedan exceptuados de la ocupación temporal y servidumbres contemplados en la Ley de Expropiación Forzosa. Para los cementerios se añade a lo anterior la posibilidad de destinar parcelas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales o de crear cementerios específicos, estando sometidos los traslados a lo dispuesto en la legislación local y de sanidad. Se prevé de igual modo la exención de impuestos de las mezquitas y locales destinados a la Comisión.

En el Acuerdo también se contempla el régimen laboral a aplicar a los dirigentes religiosos islámicos e imames en cuestión de seguridad social, servicio militar y protección del secreto profesional (art. 3 y 4). Por último, se recogen los derechos del musulmán en España: derechos educacionales que garantizan a los alumnos musulmanes el derecho a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros de educación infantil, primaria y secundaria, y a que sea impartida por profesores seleccionados por la Comisión Islámica (art. 10); derecho a la asistencia religiosa en el ejército, los establecimientos penitenciarios y los centros hospitalarios (art. 8); derecho de los internos en centros públicos a recibir alimentación de acuerdo con las particularidades de la ley islámica y la denominación *halal*+ de ciertos productos (art. 14) y derechos laborales, como puedan ser la posibilidad de solicitud de interrupción de la jornada laboral de los musulmanes los viernes, desde las trece treinta hasta las dieciséis treinta, así como de concluir su jornada una hora antes de la puesta del sol durante el mes de Ramadán, debiendo ser recuperadas las horas con posterioridad, todo ello mediando el mutuo acuerdo y con posibilidad de ser recogido en convenios colectivos. También se reconoce el derecho a que los matrimonios celebrados según el rito musulmán, tengan efectos válidos en el ordenamiento jurídico español tras efectuarse su inscripción en el Registro Civil correspondiente siempre y cuando los contrayentes reúnan los requisitos exigidos por el Código Civil, (art. 7).

La aplicación del Acuerdo y el seguimiento de su desarrollo normativo corresponde al Estado, a través de su Ministerio de Justicia y la Dirección General de Asuntos Religiosos y a la Comisión Islámica.

### **Propuestas de gestión**

Teniendo claros los principios de la cooperación del Estado con las confesiones religiosas y buscando la garantía del respeto de la libertad de culto de las minorías religiosas, los esfuerzos para avanzar en el mejor reconocimiento de la minoría musulmana en España se pueden realizar en dos planos distintos. Por una parte, en su aspecto normativo, velando por la aplicación del marco jurídico existente y su desarrollo; por otra, normalizando la presencia de las comunidades musulmanas, alejando de ellas sospechas sobre violencia o falta de integración, abriendo los mecanismos de interlocución y cooperación. Todo ello



precisa de una interlocución amplia y de un trabajo de acercamiento a la realidad cotidiana de estas comunidades. La primera tarea, es, por supuesto, sacar a la luz comunidades, asociaciones o centros de culto que no están inscritos en el Registro de Entidades Religiosas ni en otros registros de asociaciones y que, por lo tanto, no pueden beneficiarse de la legislación ni ser objeto de acercamiento institucional.

El Acuerdo de cooperación es una Ley orgánica para la que se prevé un desarrollo normativo posterior. Los dos ámbitos en los que ha habido mayor desarrollo en los últimos años son el educativo y el asistencial, así como en el reconocimiento de la función del imam como elemento esencial en la organización de la comunidad y de su carácter de trabajador con derecho a cotización en la Seguridad Social como personal religioso.

En el ámbito educativo recogido en el artículo 10 del Acuerdo eran dos asuntos los que necesitaban mayor elaboración. Por un lado, había que determinar el contenido de la asignatura de enseñanza islámica, además de decidir el régimen de los profesores encargados de impartirla, tanto el régimen económico como el de su relación con el centro docente. Durante la negociación del Acuerdo en 1992, los representantes de la Comisión Islámica habían solicitado que la religión islámica fuera una materia curricular y que los profesores formaran parte del claustro de profesores. La Administración desestimó ambas propuestas, dejando a los profesores de Islam en el mismo lugar que los profesores de otras confesiones religiosas. Cuatro años después de la firma del Acuerdo fueron reguladas ambas cuestiones, publicándose en 1996 el currículo de enseñanza islámica en los centros docentes públicos y concertados con el Estado así como un convenio sobre la designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros de educación primaria y secundaria. Completado el marco normativo quedaba, sin embargo, por llevar a la práctica esa enseñanza, lo que se inició en el curso 2004-2005 en Ceuta y Melilla y un curso más tarde en territorio peninsular. Las dificultades de negociación con las autoridades educativas de las comunidades autónomas que tienen transferida la enseñanza de la religión y la remuneración de su profesorado hacen compleja la empresa.

En el ámbito del reconocimiento de la tarea de los imames y dirigentes religiosos de las comunidades, el Real Decreto 176/2006 de 10 de febrero, recoge los términos y condiciones de inclusión en Régimen General de la Seguridad Social de los dirigentes religiosos e imames.

En el ámbito de la asistencia religiosa en prisiones, el Real Decreto 710/2006 de 9 de junio, desarrolla tal asistencia, marcando los términos de su desarrollo, el derecho a solicitar tal asistencia y el modo de acceso a las prisiones de los asistentes.

Pero más allá del desarrollo normativo, se necesitaba hacer un esfuerzo de cooperación con las



comunidades religiosas minoritarias, discriminadas a lo largo de la historia respecto a la Iglesia dominante y con enormes necesidades materiales para llevar a cabo sus propuestas culturales y culturales.

En diciembre de 2004 el Consejo de Ministros aprobó la creación de la Fundación Pluralismo y Convivencia, un instrumento de cooperación con las religiones con notorio arraigo en nuestro país, desde donde se apoya el desarrollo de proyectos educativos, culturales y de integración de las comunidades pertenecientes a las tres religiones minoritarias con las que el Estado tiene firmados Acuerdos de cooperación, la comunidad musulmana, la evangélica y la judía. Esta Fundación, cuyo patronato preside el Ministro de Justicia, trabaja dando apoyo tanto a proyectos de fortalecimiento institucional como a proyectos finalistas de las comunidades. En los escasos tres años de existencia, habiéndose abierto ya tres convocatorias anuales, son muy numerosas las comunidades que se han beneficiado de las subvenciones, destinadas fundamentalmente, a realizar actividades culturales y de acercamiento al barrio y al pueblo. Estos proyectos son inicialmente formulados por las comunidades, y reformulados con ayuda de los técnicos de la Fundación que aseguran su seguimiento y van depurando y ayudando a perfeccionar la propuesta.

### **A modo de anexo: Islam y ciudadanía, estudio sobre la comunidad musulmana inmigrante en España**

En junio de 2006 se ha publicado la última encuesta elaborada por The Pew Global Project Attitudes con el llamativo título de “The great divide: how westerners and muslims view each other” cuya presentación en los medios ha dado lugar a confusos titulares (“España; más antimusulmana y antijudía”).

La encuesta, cuya ficha técnica para España fue la de una encuesta no telefónica en español y árabe a 979 individuos (402 de ellos musulmanes), con un margen de error de 4% para público general y 5% para musulmanes, pretendía medir el grado de enfrentamiento en las imágenes que musulmanes y occidentales tienen en varios países del mundo: Estados Unidos, Rusia, Nigeria, China, Japón, India, Turquía, Indonesia, Paquistán, Jordania, Egipto, Inglaterra, Francia, Alemania y España. En mayo de 2005 se había realizado una primera encuesta sobre la materia, telefónica, y centrada en la valoración del extremismo islámico –“[Islamic Extremism: Common Concern for Muslim and Western Publics](#)”- y algunas de sus respuestas fueron empleadas como comparativas para la de 2006.

Las entrevistas del estudio de 2006 se hicieron en el mes de abril, después de la llamada crisis de las caricaturas, y buscaban valorar el impacto en la “visión del otro” de los atentados de Londres, la crisis de las caricaturas y la guerra en Irak y Afganistán. Las preguntas incluían opiniones generales acerca de



musulmanes, judíos y cristianos (por ejemplo, preguntas como: “¿Tiene usted una opinión muy favorable, favorable o poco favorable de musulmanes, de judíos y de cristianos?”), la valoración de la democracia como un producto occidental y el modo en que hace las cosas occidente, las relaciones en estos días entre musulmanes y países occidentales, las causas de la falta de prosperidad de los países musulmanes, el extremismo...

Por otra parte, en cuanto a valores, se pedía a musulmanes y no musulmanes encuestados, una caracterización de los otros en términos de violencia, generosidad, fanatismo, honestidad, orgullo, práctica religiosa, tolerancia o respeto a la mujer.

Los resultados de la encuesta llevan a hacerse preguntas. Desde el inicio, plantear en términos dicotómicos la cuestión de musulmanes y occidentales es un sesgo que invalida el resultado pues actúa de modo determinante en cada una de las preguntas realizadas. Hablar de integración desde la perspectiva de la violencia y la situación política internacional, también.

Dos estudios de opinión realizados por Metroscopia en septiembre de 2006 y en julio de 2007, encargados por tres Ministerios relacionados con la inmigración, muestran resultados que nos ayudan a valorar el proceso de integración de esta comunidad, teniendo en cuenta, ante todo su carácter de inmigrantes.

De instalación relativamente reciente –el 50% con entre dos y diez años de residencia-, trabajadores en su mayoría (76%), se consideran adaptados a la vida y costumbres españolas, en porcentaje de hasta el 95% para los que llevan aquí más de diez años. De España valoran especialmente la libertad, el nivel asistencial del Estado, el nivel de vida y el respeto de las creencias (78%).

En cuanto a la religiosidad personal, las encuestas hablan de personas que se consideran religiosas (7,6 en una escala de 10), 41% de ellos muy practicantes. En la explotación de la encuesta se puntualizaba que el modo de autodefinirse religiosamente de esta comunidad se parecía bastante a como lo hacía la población española hace treinta años (en 1976 el 48% de la población española se definían como católicos muy practicantes).

El 13% de los encuestados dice –y decía en 2006- encontrar obstáculos para practicar la religión, siendo la falta de mezquitas el obstáculo más mencionado (8%). El 90% consideran que no debe utilizarse la violencia para difundir o defender creencias religiosas.

Hablar de inmigración e Islam en España resulta prácticamente inevitable en la actualidad como hemos visto. Hablar de reconocimiento de derechos en el ámbito de la pluralidad religiosa nos ayuda, sin



embargo, y como primer paso, a no desenfocar en demasía nuestra aproximación, pues la práctica religiosa y el reconocimiento de los derechos y deberes de los individuos en ese ámbito, sean ciudadanos, sean residentes legales, forman parte de los derechos fundamentales que han de ser respetados y valorados para proponer la construcción de una sociedad más sólida e igualitaria.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALI, Awsaf, “An Approach to the Islamization of Social and Behavioral Sciences” en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 6, nº 1 (1989), pp. 227-238.
- AUBARELL, Gemma y MORERAS, Jordi, *Les expressions de l'autoritat religiosa islàmica*, Iemed, Barcelona 2005.
- BARRIOS BAUDOR, Guillermo y JIMÉNEZ-AYBAR, Iván, “La conciliación entre la vida laboral y la práctica de la religión musulmana en España: un estudio sobre la aplicación del Acuerdo de cooperación con la Comisión Islámica de España y otras cuestiones relacionadas” en *Estudios financieros. Revista de trabajo y seguridad social*, nº 274 (2006), pp. 3-42.
- BENZINE, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, París 2004.
- CARRÉ, Olivier, “A propos de Weber et l'Islam” en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, nº 61/1 (1986), pp. 139-152.
- CESARI, Jocelyne, *When islam and democracy meet: muslims in Europe and in the United States*, Palgrave-Macmillan, Nueva York 2004.
- DASETTO, Felice (ed.), *Paroles d'islam individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain. Islamic words: individuals, societies and discourse in contemporary european islam*, Maisonneuve&Larose-European Science Foundation, París 2000.
- GERHOLM, Tomas & GEORG LITHMAN, Ingve, *The new Islamic presence in Western Europe*, Mansell Publishing Limited, Londres 1988.
- JIMÉNEZ-AYBAR, Iván, *El islam en España. Aspectos institucionales de su estatuto jurídico*, Colección Canónica, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2004.
- KHALID, Sulaiman, “Sociology, islam and islamic sociology” en *Islamic Culture*, vol. LXXV, nº 2, abril 2001.
- KHOSROKHAVAR, Farhad, *L'Islam dans les prisons*, Balland, París 2004.
- KÜNG, Hans, *El Islam. Historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid 2006.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y PLANET, Ana I., “Islam in Spain” en HUNTER, Shireen T. (ed.), *Islam, Europe's Second Religion. The new social, cultural and political landscape*, Praeger, Connecticut-Londres 2002, pp. 157-174.
- MORERAS, J., *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*, CIDOB, Barcelona 1999.
- NIELSEN, Jorgen, *Muslims in Western Europe*, Edinburg Univesity Press, Edinburgo 1995.
- PLANET, Ana I., “Sistema de valores en el Islam” en *Sistemas culturales multétnicos y derecho de integración*, Cuadernos de Derecho Judicial, Consejo General del Poder Judicial, nº XX, Madrid 2006, pp. 33-55.
- , “Islam y escuela” en LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y BERRIANE, Mohamed (dir), *Atlas de la inmigración magrebí en España. Atlas 2000*, UAM-DGM, Madrid 2004.



---, “L'enseignement de l'Islam dans le système éducatif espagnol” en SANGUSTIN, Floreal, *Le fait religieux, est-il enseignable?* Toulouse 2000, pp. 229-39.

---, “Asociacionismo e Islam: el “Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España” y sus repercusiones en Ceuta y Melilla” *Awràq*, vol. XVIII, Madrid 1997, pp. 171-194.

ROQUE, Maria-Angels (ed.), *El islam plural*, Icaria-Antrazyt-Iemed, Barcelona 2003.

ROY, Olivier, *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona 2002.

SHADID, W.A.R. Y VAN KONINGSVELD, P.S. (eds.), *Muslims in the margin: Political responses to the presence of islam in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos, 1996.

TATARY BAKRY, Riay, “El islam en España, hoy” en DE LA QUADRA SALCEDO, Tomás (ed.), [La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley orgánica de libertad religiosa](#), Ministerio de Justicia, Madrid 2006, pp. 131-158.

#### INFORMES

Pew Global Attitudes Project, *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, junio 2006.

*Estudio de opinión en 2007 entre La comunidad musulmana de origen inmigrante en España realizado por Metroscopia para el Gobierno de España, Ministerio del Interior y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, Madrid, octubre 2006.

*Estudio de opinión en 2007 entre La comunidad musulmana de origen inmigrante en España realizado por Metroscopia para el Gobierno de España, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, Madrid, octubre 2007.